



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



HO 419 A. 1



REF G 13908



Die Atomistik des Willens.

Erster Band.



Die
Atomistik des Willens.

Beiträge
zur
Kritik der modernen Erkenntniß.

Don
Robert Hamerling.

Erster Band.

Hamburg.
Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft
(vormals J. F. Richter).

1891.



Druck der Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft
(vormals J. f. Richter) in Hamburg.

Vorwort.

Es wird, nach manchen Anzeichen zu schließen, bei Freunden und Feinden viele Verwunderung, vieles Achselzucken und Naserümpfen verursachen, daß ich, nachdem ich bisher als Dichter thätig gewesen, mit einem Werke von fachwissenschaftlichem Inhalt hervortrete, und Vielen wird es sogar scheinen, als ob ich mich damit selbst als Dichter aufgegeben hätte. Und doch geschieht Aehnliches gar nicht selten in allen Rangordnungen der litterarischen Hierarchie. Abgesehen von berühmten und unberühmten Schriftstellern, deren Thätigkeit eine von Hause aus zwischen Poesie und wissenschaftlicher Prosa getheilte war, sind Dichter jeder Rangstufe aufzuzählen, deren Produktion zunächst und hauptsächlich eine poetische war, und die doch auch mit wissenschaftlichen Arbeiten hervortraten, mit Arbeiten, welche nach Form und Inhalt mit der dichterischen Thätigkeit des Verfassers nichts gemein hatten. So z. B. Boccaccio, Petrarca, Milton, Voltaire,

Rousseau. Und ebenso haben in neuerer Zeit, um gebührenderweise die größten zuerst zu nennen, selbst Goethe und Schiller es nicht verschmäht, wissenschaftlichen Studien sich mit Eifer hinzugeben. Goethe veröffentlichte u. a. ein großes Werk über die Farbenlehre, Schiller umfangreiche historische Arbeiten, Lessing antiquarische, Klopstock und Jean Paul sprachwissenschaftliche Werke, Uhland ein gelehrtes Buch über deutsche Mythologie, Platen eine Geschichte Neapels, F. Dahn außer rechtswissenschaftlichen und historischen Werken einen Band philosophischer Abhandlungen, der Erzähler aus dem Ries, Melchior Mayer, ein philosophisches Werk: „Gott und sein Reich“ u. s. f. Der gefeierte Liebesdichter Petrarca galt als der gelehrteste Mann seiner Zeit; der Dichter des „Verlorenen Paradieses“ schrieb politische Streitschriften, Edgar Poe hinterließ ein Buch voll tief sinniger physikalisch-philosophischer Spekulation, „Eureka“ betitelt, der bedeutendste lebende italienische Lyriker, Carducci, veröffentlicht, wie viele seiner Sanggenossen im Süden, neben feurigen Gedichten Werke voll gründlicher, litterargeschichtlicher und antiquarischer Gelehrsamkeit. Was nun von so vielen Poeten der verschiedensten Rangstufen ohne sonderliches Erstaunen und ohne Schaden für den großen oder kleinen dichterischen Ruf derselben hingenommen wird, sollte das nicht auch mir gestattet sein? sollte

nicht auch ich wissenschaftliche Gegenstände in einer Form behandeln dürfen, welche die bei wissenschaftlichen Erörterungen gebräuchliche ist?

Der Leser gehe also an die Lesung dieses Werkes nicht mit der Erwartung, poetisch und schönrednerisch ausgeschmückte Betrachtungen populär-philosophischen Inhalts darin zu finden, sondern ein Stück ernster Gedankenarbeit, einen Versuch zur Verständigung über die wichtigsten Fragen der Erkenntnistheorie.

Von der gewöhnlichen philosophischen Sprache wird sich die Ausdrucksweise dieses Buches nur durch ein reineres Deutsch, durch Einfachheit, Klarheit und Gemeinverständlichkeit unterscheiden.

Ich habe mich nicht plötzlich auf die Philosophie geworfen vor längerer oder kürzerer Zeit, etwa weil ich zufällig Lust dazu bekam, oder weil ich mich einmal auf einem andern Gebiete versuchen wollte. Ich habe mich mit den großen Problemen der menschlichen Erkenntnis beschäftigt von meiner frühen Jugend an, infolge des natürlichen, unabweisbaren Dranges, welcher den Menschen überhaupt zur Erforschung der Wahrheit und zur Lösung der Räthsel des Daseins treibt. Ich habe in der Philosophie niemals eine spezielle Fachwissenschaft erblicken können, deren Studium man betreiben oder beiseite lassen kann, wie das der Statistik oder der Forstwissenschaft, sondern sie stets als die

Erforschung desjenigen betrachtet, was Jedem das Nächste, Wichtigste und Interessanteste ist. Die Erfahrung lehrt, daß nicht Jedem auch die Gabe verliehen ist, sich mit Verständniß in das philosophische Studium zu vertiefen; und wem diese Gabe fehlt, der muß freilich in der Philosophie nur ein unverständliches Kauderwelsch, ein Gewirre von unfruchtbaren Abstraktionen erblicken. Ich für meine Person konnte es mir schlechterdings nicht versagen, dem ursprünglichsten, natürlichsten und allgemeinsten aller geistigen Antriebe zu folgen und mir im Laufe der Jahre ein Urtheil über die Grundfragen des Daseins und Lebens zu bilden. Hat man aber einmal auf irgend einem Erkenntnißgebiete feste Ueberzeugungen gewonnen, dann kann man sich auch nicht auf die Dauer versagen, sie auszusprechen, Partei zu ergreifen im Streite der Tagesmeinungen und das Seinige zur Entscheidung desselben beizutragen.

Daß ich, indem ich ein Buch philosophischen Inhalts schrieb, statt, meinem Metier entsprechend, neue Verse zu machen, als Dichter etwas versäumt, oder die Welt etwas verloren, davon kann doch wohl nicht die Rede sein. Es besteht kein Bedürfniß im Publikum, immer neue Verse von mir zu lesen. Als Poet kann selbst der Begabtere bei dem ungeheuren Reichthum des schon Vorhandenen der Welt keinen sonderlichen

Dienst mehr leisten; auf dem Gebiete der Wissenschaft aber kann jeder nur ernstlich und ehrlich Strebende etwas Reelles erzwecken, den Schatz des Wissens mehren oder sichern helfen, neue Thatsachen beibringen, oder kritisch etwas zur Klärung der Ansichten beitragen.

Wenn aber Freunde meiner Muse, die nun einmal meine Individualität nur von der dichterischen Seite ins Auge fassen wollen, das Bedenken aussprechen, ich hätte als Dichter Besseres leisten können, wenn ich den philosophischen Sinn in mir unterdrückt hätte, so lasse ich dies dahingestellt sein, und habe zu meiner Rechtfertigung nur anzuführen, daß, wenn bei den Blinden, wie man behauptet, die übrigen Sinne sich um so schärfer auszubilden pflegen, je tiefer ihr Auge unnachtet ist, deshalb doch Niemand sich freiwillig die Augen austicht, um besser zu hören oder zu riechen.

Ich habe mich nie als „spezifischen“, ausschließlichen Poeten gefühlt. Ich habe mich vor allem als Mensch gefühlt, als ganzer, voller Mensch, und da lagen mir von allen geistigen Interessen die großen Probleme des Daseins und Lebens am nächsten. Als Mensch war ich Denker und als Mensch hatte ich Gemüth: und kraft des Gemüths war ich Dichter.

Zweck der vorliegenden Erörterungen ist: die einfachen Thatsachen festzustellen, auf welche die man-

nigfaltigen hochtrabenden Formeln der bisherigen philosophischen Spekulation zurückzuführen sind. Dieses Bemühen wird freilich dem Werke den Stempel einer gewissen Nüchternheit aufdrücken in den Augen Derjenigen, deren innerer Fond von Gemüthswärme und Begeisterung nicht groß genug ist, um sich an den „einfachen Thatsachen genügen“ zu lassen. Der sehr „nüchterne“ Spinoza ist ein „gotttrunkener“ Mensch genannt worden, und mit Recht.

Ueber den Titel dieses Werkes („Atomistik des Willens“) habe ich noch ein Wort zu sagen. Mir gilt der Ausdruck Wille eben nur als einer der möglichen Ausdrücke für das, um was es sich in der Philosophie handelt. Ich hätte das Werk auch etwa als Atomistik des Lebens bezeichnen können. Aber bei der Weite und Vieldeutigkeit des Wortes Leben schien mir der terminus Wille vorzuziehen, der nach Schopenhauer in der philosophischen Welt eine bestimmte Bedeutung erlangt hat als Seins- und Lebenstrieb, als das sich „bejahende“ Sein und Leben selbst. Vielleicht hätte ich übrigens einen anderen Titel für das Werk gewählt, wenn ich erst nach Vollendung desselben an die Titelwahl gegangen wäre. Aber ich habe dem Werke den Titel gelassen, den ich den ersten Anfängen desselben, den ersten Aufzeichnungen vor zwanzig Jahren gegeben, und er mag ihm bleiben,

wie dem erwachsenen Menschen der Name bleibt, auf welchen er als Kind getauft worden ist.

Als „Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniß“ bezeichne ich weiterhin mein Werk auf dem Titelblatte. Es schien mir an der Zeit, zu fragen: Wie weit sind wir nun auf unserem Wege zur Lösung des Welt- und Daseinsrätthfels? Es schien mir an der Zeit, einen Blick zu werfen auf das Errungene und zu untersuchen: Was hält stand von diesen Errungenschaften und was nicht, wenn man daran geht mit der Sonde tendenzloser Unparteilichkeit? Da es nun in der Natur der Sache liegt, daß ich mich weit mehr mit den Punkten befaße, in welchen meine Meinung von der gewöhnlichen abweicht, als mit denjenigen, in welchen ich nur Anerkanntes zu wiederholen hätte, so erhält dadurch meine Arbeit vielleicht ein vorwiegend kritisches und polemisches Ansehen. Man wird es anmaßend finden, daß Jemand, den man nicht als Fachgelehrten wird gelten lassen wollen, weil er nicht vom Katheder herab spricht, sich zum Kritiker moderner Erkenntniß aufwerfen und die ehrwürdigen Leuchten der Wissenschaft meistern wolle. Aber wie der geringste Rezensent sich nicht scheut, an einem Werke Shakespeares oder Goethes dies oder jenes unverholen zu tadeln, so pflegt sich meines Wissens auch kein Neu-

ling zu scheuen, der die Feder zu einem philosophischen oder naturwissenschaftlichen Werke ansetzt, in diesem oder jenem Punkte gegen einen Newton oder Kant oder Helmholtz, oder alle zusammen anzukämpfen. Ich nehme daselbe Recht freier Meinungsäußerung in Anspruch und verlange nicht, daß Jemand auf meine Behauptungen auch nur den geringsten Werth legen soll, wenn ihn meine Gründe nicht überzeugen.

Man wundere sich nicht über die Einfachheit, die Prunklosigkeit und Anspruchslosigkeit meines Gedankensystems, da es ja eben nichts anderes sein will, als ein kritischer Versuch, die wirklichen Ergebnisse menschlichen Denkens von allem Prunk abstrakter Spekulation und Begriffsdichtung zu reinigen und sie auf ihren einfachsten Ausdruck zu bringen. Man glaube nicht, ein Buch, dessen Inhalt sich so schlicht und prunklos giebt und dessen Ausdruck in seiner Klarheit gemeinverständlich ist, müsse deshalb auch leicht und gehaltlos sein. Bringt man das wirklich Erkannte und Erreichte auf seinen einfachsten Ausdruck, so stellt sich freilich heraus, daß dieses Erkannte und Erreichte nicht allzu viel ist; aber es ist besser, dies bescheiden zuzugeben, als mit glänzenden Phantasien zu flunkern, die einfachen Wahrheiten und Thatsachen in tief sinnig klingende Formeln, in geheimnißvolle Orakelworte zu kleiden.

Sollte ich vor Vollendung des Werkes aus dem Leben abberufen werden, so nehme der Leser nicht Anstoß an der Dürftigkeit der zerstreuten Bemerkungen, die namentlich im naturwissenschaftlichen Theile unter der Ueberschrift „Physis“ nur so nebenbei und gelegentlich zu Papier gebracht wurden. Eine ausgeführte, abgerundete Darlegung meiner naturwissenschaftlichen Weltansicht hatte ich mir vorbehalten bis ich meine bezüglichen Studien zu einem vorläufigen Abschlusse gebracht haben würde. Hat man auf diesem Gebiete doch am unablässigsten und am längsten zu lernen!

Keine durchgeführten, abgerundeten und vollständigen Abhandlungen über die einzelnen Themen erwarte man; denn ich habe nur Bemerkungen aufgezeichnet, mit welchen ich entweder Neues zu sagen, oder bestehende Meinungen anzugreifen, oder Wahrheiten und Thatsachen hervorzuheben und zu bekräftigen hatte, die mir besonders am Herzen lagen. Daher stammt auch die aphoristische Form des Werkes.

Es ist möglich, daß es mir versagt bleibt, dieses philosophische Werk vor meinem Ableben völlig auszuarbeiten. Aber auch in diesem Falle möchte ich wünschen, daß die vorliegenden Dokumente meiner Anschauung der Dinge und meiner Ueberzeugungen betreffs der größten Fragen, welche den Menscheng Geist

beschäftigen, nicht gänzlicher Vernichtung anheimfallen. Ich empfehle sie auch in der Form von Bruchstücken, deren Reihenfolge, obwohl geordnet, den Zusammenhang des Ganzen erst nothdürftig hervortreten läßt, der freundlichen Nachsicht philosophischer Leser.

Mögen sie trotz der Unzulänglichkeit, die ihnen anfleht, Beachtung und unparteiische Beherzigung finden.

R. H.

Zur „Autor-Korrektur“.

Auf Wunsch weiland des Herrn Verfassers mit der ebenso ehrenvollen, als aus verschiedenen, in der Natur des Werkes sowohl, wie des, von Hamerling nicht mehr endgültig redigirten Manuscripts gelegenen Gründen — nicht ganz einfachen Aufgabe betraut, die Autor-Korrektur des vorliegenden philosophischen Werkes zu besorgen, kann ich dasselbe nicht in die Oeffentlichkeit gehen lassen, ohne ein Wort über meine bezügliche Thätigkeit an das Vorwort des seligen Herrn Verfassers zu schließen.

Hamerling sagt in einer eigenen „Notiz für den Verleger“, welche er seinem Manuscripte beigab, ausdrücklich folgendes:

„Ich wünsche entschieden nicht, daß dieses Manuscript vor dem Abdruck Jemandem zur Durchsicht, Redaktion oder besseren Anordnung übergeben werde, wodurch der Druck verzögert, oder das Manuscript in Unord-

nung gebracht oder verzerrt werden könnte.“

Schien hierdurch einerseits das Gebiet, auf welches sich meine bescheidene Mitarbeit an der Herausgabe des Werkes zu erstrecken hatte, von vornherein genau begrenzt, so ließ es sich in der praktischen Durchführung meiner Aufgabe doch andererseits wieder nicht vermeiden, mit genauer Festhaltung der, sowohl aus dem Manuskripte ersichtlichen, als mir aus philosophischen Gesprächen mit dem Herrn Verfasser noch bei dessen Lebzeiten bekannt gewordenen philosophischen Absichten desselben an manchen Stellen eine unumgängliche, das Gebiet redaktioneller Eingriffe streifende Korrektur vorzunehmen.

In keinem Falle ging eine derartige Korrektur jedoch über lediglich stylistische Ausgleichungen hinaus, wie sie der Verfasser bei eigener Durchsicht zweifellos selbst vornehmen mußte, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, an sein Werk die letzte Hand zu legen, was ihm, wie schon die, von Hamerling selbst als aphoristisch bezeichnete Form desselben und das Manuskript erkennen lassen, leider versagt geblieben war.

Einige Citate wurden richtig gestellt, so weit mir der Ursprung derselben bekannt und zugänglich war, und eine innerhalb des Werkes einheitliche Orthographie herbeigeführt, in welcher letzterer Hinsicht ich mich an das noch von Hamerling selbst im Jahre 1888 korrigirte Werk: „Stationen meiner Lebenspilgerschaft“ gehalten habe.

In jeder übrigen Hinsicht ist das Werk, wie es nunmehr in die Welt geht, ein genaues Abbild des, noch von Hamerling selbst geordneten Manuskripts und auf alle Fälle ein authentisches Dokument seiner philosophischen Lebens-Anschauung.

Leoben in Steiermark, am 19. September 1890.

Dr. Adolf Harpf.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Zur „Autor-Korrektur“	XV
Einleitung. (Bemerkungen zu einer Theorie der „Erklärung.“)	1

Erstes Buch.

Theorie der Erkenntniß.

Der Sinnenſchein	13
Das „Apriori“	28
Analyſe und Syntheſe	51
Dialektik	71
Das Anſich der Dinge. (Ding an ſich.)	80

Zweites Buch.

Theorie des Seins.

Der Seinsbegriff	107
Unendlichkeit und Endlichkeit	133
Einheit und Vielheit	139
Gottesbegriff	147
Kontinuum	155
Das Atom	169
Zeit und Raum	181
Polarität	209
Das Ich. (Subjekt-Objekt.)	220
Bewußtſein	239
Das Individuum	255
Der Wille	259
Stufenfolge des Lebens	277

Einleitung.

Bemerkungen zu einer Theorie der „Erklärung“.

„Das Leben ist kurz, die Kunst ist lang, die Gelegenheit flüchtig, die Erfahrung trügerisch, das Urtheil schwierig.“

Diese Worte des Hippokrates sind ein klassischer Ausdruck dessen, was sie besagen, und über dessen Wahrheit wir dennoch oft leichtfertig uns hinaussetzen.

Wir sind immer zu schnellfertige Erklärer gewesen.

Das erste und fast einzige Erforderniß, welches man an eine „Erklärung“ zu stellen pflegt, ist, daß sie zuvörderst mit unseren persönlichen Neigungen und dann mit den eben herrschenden wissenschaftlichen Ansichten und Tendenzen in Einklang sei, deren Strömung uns fortreißt. Zufällig kann aber eine Erklärung mit all diesem in Einklang und doch falsch, oder im Widerstreit damit und doch richtig sein. Unsere moderne Wissenschaft schadet sich vielleicht mehr als sie sich nützt durch Unduldsamkeit und durch einen Terrorismus der Partei, der sonst nur auf politischem Gebiete zu Hause war. Wehe Demjenigen, der eine Erklärung zu bezweifeln wagt, welche z. B. in der Strömung der darwinistischen Ideen liegt, sie mag im



übrigen noch so oberflächlich und haltlos sein! Aber eine gute Flagge soll keine schlechte Waare decken. Keiner soll darum, weil er ein im ganzen gutes Prinzip für sich hat, behaupten dürfen, was ihm beliebt, sondern auch er soll verpflichtet sein, seine Behauptungen gründlich zu beweisen, und es soll erlaubt sein, die Stichthaltigkeit speziell dieser Beweise zu prüfen, ohne sofort als wissenschaftlicher Reaktionär in Acht und Bann gethan zu werden. Nicht die Tendenz, sondern die Wahrheit soll in der Forschung den Ausschlag geben, und die Devise soll nach wie vor lauten: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Es „reitet“ so Mancher, wie der volksthümliche Ausdruck lautet, kecklich auf einem Modeprinzip des Tages umher, ohne zu merken, daß es längst zu Tode geritten ist — daß der Gaul sich nicht mehr vorwärts bewegt, und der Reiter nur mehr ein Steckenpferd zwischen den Beinen hat.

Was man Tendenz nennt, tritt uns auf wissenschaftlichem Gebiete überall entgegen. Weil z. B. ein Philosoph ein Buch vom „Unbewußten“ in einem Sinne geschrieben, welchen Viele nicht gelten lassen mögen, so soll nun auf einmal der Begriff des Unbewußten selbst verpönt sein, und dieses Wort soll nicht genannt werden, obgleich Ausdruck und Begriff gar nicht zu umgehen ist, sowohl in der Philosophie, als auch namentlich in der Naturwissenschaft, deren Reich sich ja gerade so unendlich weit ins Unbewußte und doch Lebendige hineinerstreckt. Wir sind überall umgeben von Thatsachen und Beweisen einer unbewußten

Thätigkeit, die wir nichtsdestoweniger eine geistige oder seelische nennen. Kein Mensch bezweifelt diese unbewußte geistige Thätigkeit auf dem Gebiete der Sprach- oder Mythenbildung. Seit der „Philosophie des Unbewußten“ aber soll das Unbewußte nichts weiter als eine persönliche Schrulle des Herrn von Hartmann sein.

Und weil, um noch ein Beispiel anzuführen, unsere Naturgelehrten sich unglücklicherweise kein der Natur eingebornes, die Materie durchwaltendes Formprinzip denken können, ohne einen Gott Vater als Schöpfer und Erhalter der Welt, so soll der Zweckbegriff in der Natur zusammengeworfen werden mit den Objekten des Köhlerglaubens. Es soll mit der darwinistischen Erklärung von ein paar Einzelheiten Staat gemacht, und das Unzählige, was sich so nicht erklären läßt, vertuscht, todtgeschwiegen, ignoriert werden. Aber daß diese Gelehrten sich immer vor die Alternative gestellt glauben, entweder den Zweck in der Natur überhaupt zu leugnen oder den Katechismus anzuerkennen, beweist, daß eben sie es sind, welche die kaum gesprengte Eierschale des Köhlerglaubens noch auf dem Rücken mit sich herumtragen. Wären sie wirklich reife, vollkommen emanzipirte Geister, so würden sie über jene Alternative sich längst emporgeschwungen haben.

Eine neue Weltanschauung wird Platz greifen, eine ganz andere, tiefere Art von Einsicht in die Natur wird möglich werden, wenn die Menschheit einmal hinaus ist über dies unglückselige Stadium des Uebergangs von religiöser Dogmatik zur Philosophie, wenn

keinerlei Tendenz die Forschung mehr beherrscht, und sie angelangt ist auf dem Standpunkte des freien, aber auch unbefangenen Denkens.

Wenn man dem heutigen Naturforscher nachzuweisen versucht, diese oder jene Erklärung eines natürlichen Vorgangs sei nicht genügend, so schlägt er den Einwurf kurzweg mit der Bemerkung nieder, sie müsse genügen, eine andere Erklärung könne es nicht geben, weil jede andere Erklärung nur eine übernatürliche sein könnte!

Wirklich? Eine andere Erklärung kann es nicht geben? und jede andere Erklärung müßte eine übernatürliche sein? Haben wir in der That das Gebiet der natürlichen Kräfte so gänzlich ausgemessen, daß wir sagen können, es gebe nun schlechterdings keine mehr, die uns unbekannt wäre? Haben wir in der That alle Faktoren des Naturgeschehens derart in der Hand, daß wir zu behaupten in der Lage sind: nur diese Faktoren können und müssen das bekannte Facit der Rechnung geben? Ich glaube nicht; ich glaube vielmehr, daß wir, was die Kenntniß der natürlichen Kräfte nach Zahl und Art betrifft, noch in den Anfängen der Erkenntniß stecken, noch weit vom Ziele sind; schon deshalb, weil wir selbst in der Beobachtung und Feststellung der Thatsachen das Gebiet des uns Zugänglichen noch lange nicht vollständig beherrschen. Mit jeder Erweiterung in Kenntniß der Thatsachen müssen und werden sich der Naturerklärung neue Hilfsquellen eröffnen — Hilfsquellen, von welchen wir im Augenblick vielleicht nicht einmal eine Ahnung haben.

So werden wir denn gut thun, vorsichtig zu sein mit der Versicherung, daß die auf unsere gegenwärtige Naturerkenntniß gegründeten Erklärungen die einzig natürlichen und die einzig möglichen seien.

Genau genommen ist unsere Naturerklärung ein Rechnen mit unbekanntem Größen, mit unbekanntem Faktoren; und neben denjenigen Faktoren, welche wir oberflächlichweise zu kennen glauben, weil wir ein Wort dafür erfunden, giebt es ohne Zweifel auch welche, für welche wir nicht einmal ein Wort haben, weil wir keine Ahnung von ihnen haben. Wir glauben Kräfte, wie Elektrizität, Magnetismus u. s. w. zu kennen, weil ihre Wirksamkeit sich unseren Sinnen oft und leicht bemerklich macht; es ist aber mehr als wahrscheinlich, daß in der tiefen, reichen Natur mehr Kräfte wirksam sind, als in unsere wenigen, armen, beschränkten Sinne fallen. Ein mit neuen oder auch nur ungleich stärkeren Sinnen ausgestatteter Mensch würde neue Kräfte entdecken. Und doch wollen wir aus den wenigen uns bekannten Kräften oder Modalitäten der Kraft die ganze Natur erklären!

Was wir erklären nennen, ist ein Tappen im Finstern, im besten Fall ein Aufstellen von scharfsinnigen und doch menschlich-kurz-sichtigen, von einem höheren Standpunkte aus vielleicht kindischen Hypothesen, oder ein Spiel mit Worten, oder eine Spiegelfechtereier mit Bildern, Gleichnissen, Analogien.

Bevor wir ans Erklären gehen, würde es sich darum handeln, die Thatsachen selbst rein aufzufassen, die Darlegung derselben auf den einfachsten Ausdruck

zu bringen, ohne vorgefaßte Meinung, ohne „Tendenz“ für oder gegen herrschende Richtungen.

Es kommt auch vor, daß ein Erklärer das, was ein anderer Erklärer als Grund aufstellt, als Folge betrachtet, und das, was jener als Folge ansieht, für den Grund nimmt. So giebt es Naturforscher, welche die Bewegung in der Natur durch Anziehung und Abstofung erklären, und andere, welche die Anziehung und Abstofung aus einer allgemeinen Bewegung der Materie erklären. Dergleichen ist möglich, so lange wir eben nur einzelne Kettenglieder und nicht die ganze Kette der Ursachen überblicken, welche jedem einzelnen Gliede sein bestimmtes Vorher und Nachher anweist.

Viele glauben, eine Sache erklärt zu haben, wenn sie eine Möglichkeit aufgezeigt haben, wie die Sache entstanden sein konnte. Man darf aber nicht vergessen, daß eine Sache auf mehr als eine Art möglich sein kann. Eine Erklärung kann sehr plausibel und doch nicht die richtige sein. Ja es ist sogar möglich, daß von zwei Erklärungsweisen die unwahrscheinlichere richtig ist.

Oft vergißt man auch, daß die Widerlegung eines Beweises, der für eine Sache angeführt wird, noch immer keine Widerlegung der Sache selbst ist! Die Sache kann sehr richtig sein und der Beweis doch völlig falsch.

Zu den halb unehrlichen, halb unlogischen Annahmen, deren man sich doch endlich einmal entschlagen sollte, gehört auch die, daß etwas, das auf einem Gebiete der menschlichen Erkenntniß, z. B. auf dem der theo-

retischen Philosophie, nicht bloß als problematisch, sondern geradezu als falsch erfunden wird, auf einem andern, etwa dem der praktischen Philosophie, sich als wahr herausstellen könne. Zwei Wahrheiten können sich niemals widersprechen, auch wenn sie getrennten Gebieten des menschlichen Wissens angehören. Sehr gut besagt dies ein altes philosophisches Axiom der Scholastiker: *Omne verum omni vero consonat*. Widerspricht eine Wahrheit der andern, so ist eine davon eben nicht Wahrheit, sondern Fiktion: Fiktionen aber sollten auf gar keinem Gebiete des Wissens und Erkennens geduldet, sondern, sobald man sie als solche erkannt hat, unnachsichtig außer Kurs gesetzt werden. Manche z. B. greifen nach einer Fiktion, um ein reales Moralprinzip daraus zu gewinnen. Das ist so, als ob ich mir einen Krösus malen oder meißeln wollte, um mir hernach eine Million von ihm schenken zu lassen.

Es hat Philosophen genug gegeben, welche Glauben und Ahnung über das Wissen stellten. Diese Männer glaubten an die vermeintlichen Wahrheiten, welche ihr Gemüth ihnen offenbarte, so fest, ja noch fester, als an die, welche uns der Verstand erschließt. Dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus“, Lange, war es vorbehalten, nicht etwa scheinheiligerweise oder ironisch, sondern allen Ernstes und ausführlich die Lehre zu predigen, daß der Mensch jene vermeintlichen Wahrheiten auch dann noch als bewußte „Begriffsdichtung“ festhalten solle, wenn er nicht mehr an sie glaubt, wenn er sie als unwahr erkannt hat. Wenn Daubinger („Hartmann, Dühring und

Lange" S. 193) zur Vertheidigung dieser, in der Geschichte menschlicher Weisheit und menschlicher Thorheit einzig dastehenden Behauptung darauf hinweist, daß wir „vermöge der Einrichtung unseres Erkenntnißapparates gezwungen sind, Manches, ja Vieles anzunehmen, dessen Unrichtigkeit wir doch einsehen“, so weiß ich nicht, was er meint, falls er nicht etwa statt „Erkenntniß-Apparat“ eigentlich „sinnlicher Wahrnehmungs-Apparat“ sagen wollte und Thatfachen im Auge hatte, wie die, daß wir die Sonne noch immer auf- und untergehen sehen, auch wenn wir erkannt, daß dieses Sehen Täuschung ist. Nun, wir sehen allerdings die Sonne auch dann noch auf- und untergehen; aber daß wir daran noch glauben müssen, wird doch Niemand behaupten?

Davon abgesehen, sind die Ideale jener Begriffsdichtung schlechterdings nicht denknothwendig. Der Denknöthwendigkeit, daß $2 \times 2 = 4$, kann sich Keiner entziehen und nie hat sich ihr Einer zu entziehen behauptet; aber der „Denknöthwendigkeit“ jener Begriffsdichtung entziehen sich unzählige von den ungebildetsten bis hinauf zu den gebildetsten und scharfsinnigsten Geistern.

Gesetzt aber, es gäbe Fälle, in welchen wir durch die Einrichtung unseres Erkenntniß-Apparats gezwungen würden, an etwas zu glauben, auch nachdem wir es als falsch erkannt, so würde dies nur besagen, daß wir das als unwahr Erkannte als wahr annehmen müssen, nicht aber, daß wir es als wahr annehmen sollen, wie Lange durchweg behauptet. Wie liege sich eine so absurde Verpflichtung beweisen?

Weiter sagt Vaihinger zu Langes Vertheidigung: Das Kind spielt ja auch mit der Puppe, obgleich es weiß, daß dieselbe nicht lebendig ist; ebenso kann und soll der Mensch an den Idealen festhalten, auch nachdem er sie als wesenlos erkannt hat. — Also wir sollen mit den Idealen spielen wie das Kind mit der Puppe? So sprechen ernste Männer und Philosophen? Man traut seinen Ohren kaum! — Uebrigens wirft das Kind die Puppe weg, wenn sein Verstand gereift ist, und würde dem in's Gesicht lachen, der ihm zumuthen wollte, das Spiel mit derselben noch weiter fortzusetzen.

Allen Respekt vor denen, welche sagen: ich glaube an dies und das, bin von diesem und jenem in meinem Gemüthe überzeugt, obgleich der Verstand es mir nicht beweisen kann oder gar mir das Gegentheil beweisen will. In diesem Fall stellt man das Zeugniß des Gemüthes über das des Verstandes und glaubt, daß das, woran man glaubt, keine Dichtung, sondern Wahrheit ist. Aber Lange sagt: Wir haben die Einsicht gewonnen, daß das, woran unser Gemüth glaubt, keine Wahrheit, sondern eine bloße Dichtung ist, eine „Begriffsdichtung“ — aber wir wollen sie trotzdem festhalten! — Wir können dem Verstande glauben — wir können dem Gemüthe glauben — aber daß wir der Dichtung glauben sollen, der als solche erkannten, durchschauten Begriffsdichtung, das ist eine unsinnige Forderung.

Erstes Buch.

Theorie der Erkenntniß.

Der Sinnenſchein.

Gewiſſe Reizungen erzeugen den Geruch in unſerm Riechorgan. Der Geruch exiſtirt alſo nicht ohne das Riechorgan. Die Roſe duftet alſo nicht, wenn ſie Niemand riecht.

Gewiſſe Luſtſchwingungen erzeugen in unſerm Ohr den Klang. Der Klang exiſtirt alſo nicht ohne ein Ohr. Der Flintenſchuß würde alſo nicht knallen, wenn ihn Niemand hörte.

„Wie?“ ruft hier der Eine oder Andere, „der Klang wäre nicht da, wenn ihn Niemand hört? Wie lächerlich! wie unſinnig!“

Und doch, Beſter, iſt es ſo. Die Kugel fliegt zwar ab und erſchüttert die Luſt, aber nur wenn dieſe Luſterſchütterung ſich einem Ohr mittheilt, wird ſie zum Klang. Der Klang iſt alſo wirklich und wahrhaftig nicht vorhanden, wenn kein Ohr vorhanden iſt.

Leuchtet dir, lieber Leſer, das nicht ein und bäumt dein „Verſtand“ ſich vor dieſer Thatſache wie ein ſcheues Pferd, ſo lies keine Zeile weiter: laß dies und alle andern Bücher, die von philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Dingen handeln, ungeleſen, denn es

fehlt dir die hierzu nöthige Fähigkeit, eine Thatsache unbefangen aufzufassen und in Gedanken festzuhalten.

Doch gehen wir weiter.

Gewisse Aetherschwingungen erzeugen in unserem Auge das Licht und die Farbe. Licht und Farbe sind also nicht ohne ein Auge. Die Sonne würde also nicht leuchten, wenn Niemand sie sähe.

Gewisse Einwirkungen der sogenannten Außenwelt erzeugen in unserem Gesichtssinn (den hierbei der Tastsinn unterstützt), räumliche d. h. ausgedehnte Anschauungsbilder (Körper). Diese räumlichen Anschauungsbilder werden nach Maßgabe der äußeren Anregung vom Auge selbst nach physikalischen und physiologischen Gesetzen seines Baues konstruirt, existiren also nicht ohne das Auge. Die ausgedehnte, räumliche Körperwelt existirt also als solche (wohlgemerkt: als solche) nur, insofern wir sie wahrnehmen. —

Hier wird der naive Leser neuerdings kopfschüttelnd innehalten und sich erinnern, daß er Aehnliches schon gehört oder gelesen, ja daß man gar zu behaupten gewagt, der Baum oder die Rose existire nicht, wenn sie Niemand sehe, und daß diese Ansicht selbst von Philosophen als verdammenswürdiger Unsinn gebrandmarkt werde.

Nun — das Thatsächliche, das jenen Sätzen zu Grunde liegt, ist längst nicht mehr blos Sache der philosophischen Spekulation, sondern Gemeingut aller wissenschaftlichen Erforschung der Natur. Daß zwischen dem Geruch in unserer Nase und dem, was ihn erregt, zwischen dem Klang in unserm Ohr und dem, was

ihn bewirkt, zwischen der Licht-, Farben- und Raumerscheinung in unserm Gesichtssinn und dem, wodurch sie entsteht, ein himmelweiter Unterschied sei, das wissen heutzutage nicht bloß die Philosophen, das wissen auch nicht etwa bloß die Naturforscher, das weiß und begreift nun wohl bald jeder Schulknabe. Er weiß und begreift, wenn er einigen Scharfsinn und eine klare Anschauung besitzt, daß die Luftschwingungen, welche den Klang erzeugen, erst im Ohr, und nicht früher, zum Klang werden; daß die Aetherschwingungen nicht früher zu Licht und Farbe werden, bis sie sich dem Sehnerv eines Auges mitgetheilt haben; daß Gesichtsbilder nicht früher existiren, als der Gesichtssinn selbst. Er weiß und begreift, daß die sogenannten Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, nicht objektive Wesenheiten der Dinge sind, sondern Wirkungen derselben auf unsere Sinne. Aus der Summe dieser Wirkungen aber, und einzig aus dieser, setzt sich die Vorstellung, die wir von dem Gegenstande haben, das Bild, das wir uns von ihm machen, zusammen. Was wir die Rose, den Baum nennen, das ist nicht die objektive Wesenheit des Gegenstandes, sondern die Synthese der durch ihn wachgerufenen Thätigkeiten unserer Sinne. Wenn also gefragt wird: Existirt der Baum, die Rose ohne mich und außer mir? so kann die Antwort nur lauten: Was du den Baum, die Rose nennst, das existirt nicht ohne dich und außer dir: ohne dich und außer dir existiren nur die Bedingungen, durch welche das, was du den Baum, die Rose nennst, in deiner Anschauung zustande kommt. Was wir den Baum,

die Rose nennen, ist nicht der Gegenstand, wie er an und für sich ist, sondern wie er für uns ist.

Nun tritt vielleicht Jemand auf und entgegnet: „Nun ja, ich unterscheide zwischen der Vorstellung, der Anschauung des Gegenstandes in uns und dem Gegenstande außer uns. Aber der Gegenstand und meine Anschauung sind einander gleich: die Einwirkung des Gegenstandes auf mich besteht eben darin, daß er in mir die Anschauung seiner Wesenheit erweckt. Es ist eben der Gegenstand an sich, den ich in mir gleichsam wiederhole, indem ich ihn anschauende und vorstelle.“

Wer so sprechen könnte, der hätte eben von dem oben Gesagten nicht das Mindeste verstanden. Ihm gegenüber müßte man die Demonstration von vorne beginnen und ihn neuerdings fragen: „Du denkst also, daß es neben dem Geruch in der Nase des Riechenden auch noch einen Geruch außerhalb der Nase, neben dem Klang im Ohr auch noch einen Klang außerhalb des Ohrs, neben Licht und Farbe im Auge auch noch Licht und Farbe außerhalb des Auges gebe, neben dem Anschauungsbild in deinem Gesichtssinn auch noch ein ganz gleiches Bild außerhalb desselben vorhanden sei? Halte doch nur fünf Minuten lang fest, daß das, was den Klang in deinem Ohr bewirkt, außer dir nicht wieder ein Klang, sondern Luftschwingungen sind — daß das, was Licht und Farbe in deinem Auge bewirkt, außer dir nicht wieder Licht und Farbe, sondern Aetherschwingungen sind — daß das, was ein bestimmtes räumliches Anschauungsbild in deinem Gesichtssinne

bewirkt, außer dir nicht wieder eben dasselbe Gesichtsbild, sondern das Resultat von Einwirkungen ist, welche deine Sinne veranlassen, ihre formgebende Thätigkeit nach den ihnen eingeborenen physikalischen und physiologischen Gesetzen zu entfalten! —

Und so hätte jenes erschreckliche, jenes unglaubliche Wort: „Der Baum, die Rose existirt nicht, wenn sie Niemand sieht“, doch einen Sinn — das nämlich existirt wirklich nicht, was wir den Baum, die Rose nennen: das nur in unsern Sinnen erzeugte, nur in unsern Sinnen mögliche Anschauungsbild. Oder wie es Kant ausdrückte: „Es ist klar, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts, und eine Art Vorstellungen desselben“. (Kr. d. r. V. Kehrb. S. 323.)

Wer dies festhält, wird begreifen, welch' ein naiver Irrthum es ist, zu glauben, daß neben der von uns „Pferd“ genannten Anschauung oder Vorstellung noch ein anderes, und zwar erst das rechte, wirkliche „Pferd“ existire, von welchem unsere Anschauung eine Art von Abbild ist. Außer mir ist — wiederholt sei es gesagt — nur die Summe jener Bedingungen, welche bewirken, daß sich in meinen Sinnen eine Anschauung erzeugt, die ich Pferd nenne. Von welcher Art und Wesenheit dies uns anregende Reale an und für sich sei, wie weit es für uns erkennbar oder nicht erkennbar sei, lassen wir vorläufig unerörtert. Wir wollen es mit dem nächst besten Namen das „Ansich“ des Pferdes

nennen. Nun achte Jeder einen Augenblick auf sich, was er „das Pferd“ nennt: „ob jenes vorläufig unerörterte „Ansich“, das auf ihn wirkt, oder das in ihm dadurch gewirkte, in seinen „Qualitäten“ ganz und gar von der spezifischen Organisation der menschlichen Sinne abhängige Anschauungsbild, das in ihm und sonst nirgends ist! — Offenbar und ohne allen Zweifel das letztere!

Aber warum, so fragt man, soll das Bild in uns nicht ein Abbild vom „Ansich“ des Pferdes sein? Wunderliche Möglichkeit, die bei näherer Betrachtung gar keinen Sinn hat! Wie käme eine Wirkung dazu, ein Abbild des Wirkenden zu sein? Gestalt — Bild — Abbild — das alles hat nur Sinn in Bezug auf unsere Sinne!

Manche stellen den guten Berkeley wie einen Verrückten oder einen Schwindler hin, weil derselbe gesagt, daß das vorgestellte Objekt nur in uns vorhanden sei, „während doch nichts hindere, daß es zwar in uns, aber nebenbei auch außer uns vorhanden sei“. Ebenso gut könnte man sagen, es hindere nichts, daß der Schmerz, den mir ein Schlag verursacht, auch noch außer mir vorhanden sei. Nein! der Ton kann nur in unserm Ohr, der Geruch nur in unserm Riechorgan, das Gesichtsbild nur in unserm Sehorgan sich bilden, folglich auch nur da, nicht zugleich außer uns vorhanden sein. Warum sollte die Gesichtswahrnehmung vor den übrigen Sinneswahrnehmungen etwas voraushaben? Das vermeinte, zugleich außer uns real existirende Gesichtsbild ist ebenso ein Unding,

wie der außer unſerm Ohr, unſerer Naſe, unſerem Gaumen in der Luft ſchwebende Ton, Geruch, Geſchmack. Die Vorſtellung des Objekts, oder das „vorgestellte Objekt“ beruht ganz allein auf der Sinneswahrnehmung, iſt alſo nur in uns. Außer uns iſt nur das Objekt ſelbſt, aber nicht das vorgestellte, ſondern das für uns ganz unvorſtellbare, daher nicht vorgestellte Objekt, das unbekannte Reale, welches auf unſere Sinnesorgane wirkt.

Ich wiederhole alſo: Das, was ich in meiner Vorſtellung habe, kann nicht ganz ebenſo auch noch außer meiner Vorſtellung vorhanden ſein, weil die Eigenſchaften, die ich an ihm wahrnehme, außerhalb meiner Sinne ein Unding ſind! —

Die Anſchauung iſt zwar bis ins Kleinſte mitbeſtimmt durch jenes unbekannte Anſich des Gegenſtandes, und entſpricht ihm wie der Ton der berührten Saite, wie das Schmerz- oder Luſtgefühl der Berührung, wie die Wirkung der Urſache, nimmermehr aber wie eine Kopie dem Original.

Für anders organiſirte Weſen würde das, was wir Pferd nennen, ſlechterdings nicht exiſtiren.

„Wenn ich das Pferd in mir habe, ſo brauche ich es glücklicherweiſe nicht zu laufen!“ ſcherzt vielleicht Jemand. — Das Pferd brauchſt du allerdings nicht zu laufen, aber jenes vorläufig unbekannte Reale mußt du in deinem Stalle haben, welches dir dazu verhilft, das „Pferd“ immer von Neuem in dir zu produziern. Nur wenn das „Anſich“ des Pferdes in deiner Gewalt iſt, kannſt du auf dem Pferde reiten.

Wir können auf ein Ding nur wirken, indem unser Ansieh auf das Ansieh des Dinges wirkt, und so auch umgekehrt.

— Jedenfalls beginnt mit dieser richtigen Einsicht alle Philosophie, und wer sich nicht zu ihr erschwingt, der ist zum Philosophen verdorben. —

— Der Ausdruck „Bild“ für das in unserm Auge Gewirkte ist ungefähr so vernünftig, als ob man den Klang im Ohr für den „Abklang“ oder „Widerhall“ eines außer uns befindlichen, „wirklichen“ Klanges nehmen wollte! — Zu glauben, die „Gestalt“, so wie wir sie sehen, stehe da draußen vor uns, und werde in ihrer Leibhaftigkeit auf den Nervensträngen durchs Auge zum Gehirn und zur vorstellenden Seele weiterbefördert, erinnert ein wenig an die Vorstellung naiver Bauersleute, daß man auf einem Telegraphendraht auch Hühner, Gänse und Eierkörbe rasch weiterbefördern könnte. — —

Wir schließen, nicht mit Unrecht, aus der Verschiedenheit der Sinneseindrücke auf eine eben so große Verschiedenheit der „Eigenschaften“ des „Dinges“. Und wir glauben diese Eigenschaften aus den Wirkungen geradezu erkannt zu haben. Wir glauben nichts Geringses zu sagen, wenn wir erklären: Das Gold ist glänzend, ist gelb, ist hart, ist schwer. Was heißt das aber? Es heißt: Das Gold bringt auf mich eine Wirkung hervor, welche ich Glanz nenne — eine andere, welche ich als gelbe Farbe bezeichne u. s. w. Wir meinten von den Wirkungen auf die Eigenschaften des „Dinges“ zurückgegangen zu sein — in der That

aber sind wir aus der Aufzählung der Wirkungen nicht hinausgekommen. Es bleibt immer die Frage: Was ist jenes „Ding“ ohne mein Auge und außerhalb desselben? Ist denn das Brennen einer Maulschelle auf der geschlagenen Wange eine „Eigenschaft“ der schlagenden Hand? —

— Nichts ist komischer, als die Angst mancher Leute, man wolle ihnen mit diesen Erklärungen die Wirklichkeit dessen rauben, was sie die „Dinge“ nennen. Ist die brennende Maulschelle darum weniger existent, weil sie nicht in der schlagenden Hand, sondern in der geschlagenen Wange existiert? Vermindere ich die Realität eines Musikstückes, wenn ich zeige, daß es nicht in den Saiten des Instruments, sondern nur im Ohr des Hörers vorhanden ist? Weder die Realität des wirkenden Dinges außer uns, noch die Realität des durch sie in unserer Vorstellung Gewirkten wird angefochten: es wird nur gesagt, daß jene Dinge an sich nicht erkennbar, daß jene Dinge und diese Wirkungen nicht eins und dasselbe sind. Unsere Sinnenwelt ist die Welt der Wirkungen. Das Wirkende in jedem Wesen wirkt in anderen Wesen die Vorstellung, wie ein Griff in die Saiten den Ton wirkt. Jedes Wesen ist Harfner auf fremden Saiten und Harfe zugleich für fremde Finger.

— Manche sagen, das Auge spiegle den äußern Gegenstand, und berufen sich auf das bekannte Retinabild. Aber der Weitertransport des Retinabildes auf dem Nervenstrange bis zur Seele bleibt ebenso unerklärlich als der Transport des „Bildes“ vom Gegen-

stande aus — und daß das vorstellende Vermögen, hinter der Netzhaut sitzend, sich (wahrscheinlich wieder mit einem andern Auge) dies Bildchen beguckt, ist eine drollige Vorstellung.

Es ist possirlich anzusehen und anzuhören, wie Einer, der die Sache nun einmal nicht begreift, sich erboft und ereifert, wenn man ihm sagt, daß der Ton, den er hört, nicht existiren würde, wenn es kein Ohr gäbe, und daß ebenso das, was er den Baum oder das Haus nennt, als solches nur vorhanden ist, so lang ein Auge da ist, das es sieht, d. h. gestaltet, und zu dem macht, was es ist. Was wird aber der Mann erst für Augen machen, wenn man ihm sagt, daß die versteinerten Pflanzen und Thiere, als solche — wohl gemerkt als solche, nicht in ihrem Ansich, — auch erst seit dem Momente existiren, wo das Menschenauge darauf gefallen, und daß so das menschliche Anschauungsvermögen nicht blos Gegenwärtiges, sondern auch Vergangenheiten produziert, welche Jahrmillionen umfassen! — Der Philister wird es nun und nimmer glauben, und doch verhält es sich wirklich und wahrhaftig so: diese „Pflanzen“ und „Thiere“ waren da, aber nicht als das, was wir in ihnen sehen — nicht als das, was sie für unsere Sinne sind!

— Es ist verwunderlich, wie selbst Philosophen manchmal in diesem Punkte noch schwanken, wie z. B. der „scharfsinnige“ Lange auf S. 457 seiner „Geschichte des Materialismus“ (4. Aufl.) die Behauptung versichert, der „Gegenstand“ z. B. der „Baum“, sei ein

gemeinsames Produkt des „Subjekts“ und des „Objekts“, und sich trotzdem sofort Denjenigen anreihet, welche nicht begreifen können, daß z. B. der „Baum“ wirklich nicht „da ist“, wenn das anschauende Subjekt fehlt! — Ist $C = A \times B$, so giebt es kein Produkt C, wenn einer der Faktoren, A oder B, fehlt! Also kann auch unmöglich das Produkt „Baum“ vorhanden sein, wenn einer seiner Faktoren, das anschauende Subjekt, fehlt! — Immer das alte Mißverständnis! immer die alte Verwechslung der Wirkung mit dem Wirkenden, des Produktes C (der Vorstellung) mit dem Faktor B (dem Objekte)!

Aber Lange ist nicht der Einzige dieser Art. Wir stoßen selbst innerhalb der Philosophenschule, welche jede transsubjektive Existenz entschieden leugnet, auf Solche, welche, gefragt, ob der Baum dasei oder nicht dasei, wenn ihn Niemand sieht, in Verlegenheit gerathen, erblaffen, zittern und wunderliches Zeug zu schwätzen anfangen, statt herzlich zu antworten: „Nein! Was wir Pferd, Baum u. s. w. nennen, entsteht nur durch unser Auge und in ihm, ist also nicht ohne dieses da! Es ist aber deshalb nicht nichts — es existirt, aber sein Ansich ist nicht das, was unsere Sinne uns zeigen, nicht als das, was wir Pferd, Baum zc. zu nennen pflegen, das bloße Sinnenscheinbild des wirklichen, außer uns befindlichen, uns affizirenden Wesens.

Es wird zuweilen geltend gemacht, unsere durch den Gesichtssinn vermittelte Wahrnehmung bezüglich der äußeren Form der Dinge müsse uns doch etwas

nicht bloß in unserer Anschauungsweise Begründetes, sondern den Dingen an sich Innewohnendes enthüllen, weil ja die Wahrnehmung des Gesichtsinnes durch den Tastsinn bestätigt werde, und das, was uns beim Sehen z. B. rund erscheint, uns auch beim Betasten rund erscheint. Im Grunde ist das eine Naivetät; will man aber Diejenigen, die so etwas behaupten, von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen, so kann man es zunächst durch die Belehrung, daß, wie Beneke in seiner „Metaphysik“ S. 242 nachweist, die „Uebereinstimmung“ der Gesichtswahrnehmung mit der Tastwahrnehmung keineswegs eine ursprüngliche, sondern eine erlernte ist. Blindgeborene, welche durch eine Operation sehend geworden, sind nicht im Stande, sofort die Gestalt eines Objekts, die sie bisher durch den Tastsinn gekannt, in der Gesichtswahrnehmung wiederzuerkennen; es fällt ihnen nicht ein, das, was sie tastend z. B. als rund zu bezeichnen gelernt, hernach auch beim bloßen Ansehen als rund zu bezeichnen.

Einem, der bloß den Sinn des Geruches besäße, wären Gerüche die einzigen „Dinge“ in der Welt; einer, der keinen andern Sinn hätte als den Gehörsinn, würde ausschließlich in einer Welt von Klängen leben, u. s. f. Keine Ahnung würde ein Solcher haben, daß außer dem, was er einzig wahrnimmt, außer Gerüchen oder Klängen, es auch noch etwas anderes giebt, daß Gestalten, Formen, Farben u. s. w. existiren. Aber auch von sich selbst, von seinem leiblichen Ich, würde der so mit einem einzigen Sinn Begabte nichts weiter wahrnehmen, als was diesem einzigen Sinn entspricht:

er würde von sich nur wissen, insoweit er Gegenstand des Riechens oder Hörens werden kann, würde sich selbst nur als ein Geruch, oder als ein Klang erscheinen.

Das Objekt ist zunächst jene Summe oder Gruppe von Sinneseindrücken, welche wir das Ding oder die Erscheinung nennen.

Aber die wissenschaftliche Untersuchung belehrt uns, daß die Sinneseindrücke, die sich zu „Dingen“ gruppieren, auf Bewegungen, insonderheit auf Schwingungen beruhen, die sich von außen her unseren Nerven mittheilen und als Wirkungen empfunden werden.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn das sich Bewegende? Was ist das Wirkende, dessen Wirkungen auf uns wir als Eigenschaften des Gegenstandes bezeichnen?

Sind schon die Bewegungen (Schwingungen) als solche für uns nicht mehr einzeln sinnlich wahrnehmbar, so sind auch die letzten Träger der Bewegung, die kleinsten Theile, nicht mehr einzeln, sondern nur in Masse („Materie“) wahrnehmbar. Als chemische Elemente erscheinen sie indessen qualitativ bestimmt.

Da aber nun die qualitativen Bestimmtheiten der Atome, wie alles Qualitative, nur für unsere menschliche Anschauung Gültigkeit haben, so müssen wir von denselben absehen, und es bleiben primäre Wesenheiten übrig, die sich unserer Erkenntniß entziehen, die wir aber deshalb nicht dem Nichts gleichsetzen dürfen, denn daß das Unerkennbare gleich sei dem Nichts, ist ein weitverbreitetes, aber durchaus falsches Axiom.

Das „Objekt“ entschleierte sich uns also in vier

Gestalten, von welchen eine mit logischer und erfahrungsmäßiger Nothwendigkeit auf die andere und bis an die Grenze menschlicher Erkenntniß führt.

Atome also, in der Philosophie auch Monaden, nennt die Naturwissenschaft jene unleugbaren, aber unbekanntem Wesenheiten, auf welche wir stoßen, wenn wir die Erscheinungen bis auf ihren letzten uns erreichbaren, tiefinnersten Grund verfolgen. Nehmen wir Sache und Namen vorläufig an, fassen wir diese ersten und letzten Wesenheiten, da sie offenbar nicht ausgedehnt gedacht werden können, weil Ausdehnung eben auch nur eine der „Eigenschaften“ ist, welche sie in unserer Anschauung, in unserer Sinneswahrnehmung annehmen, und durch welche sie nicht in ihrem Ansich qualifizirt werden können, als Punkte auf, als Seins-, Lebens- und Kraftpunkte — denn mit dem Ausdrucke Punkt pflegt man ja eben das nicht Ausgedehnte und doch im Raum, an bestimmtem Ort, Vorhandene zu bezeichnen.

Es giebt also Seinspunkte, Lebenspunkte, im allgemeinen Sein und Leben, wie es Zeitpunkte im Kontinuum der Zeit, Raumpunkte im Kontinuum des Raumes giebt.

Ich bitte den Leser wohl zu beachten: daß ich nicht die Existenz absonderlicher Dinge, Atome geheißenen, als Hypothese aufstelle, sondern nur einen Namen wähle für das Unbekannte, worauf wir zuletzt gekommen, und was wir unabweisbar annehmen müssen, wenn wir glauben wollen, daß überhaupt etwas existirt, denn die naturwissenschaftliche Forschung hat unzweifel-

haft ergeben, daß das wahre Sein nicht in der Erſcheinung ſteckt; Thorheit aber wäre es, deshalb ſo-
fort anzunehmen, daß überhaupt nichts exiſtirt. Nehmen wir aber ein wirklich Seiendes an, ſo müſſen wir auch einen Namen dafür haben, ſollte er zu-
nächſt auch bloß den Werth des x in der Mathe-
matik haben.

Ich finde mich in meinem innerſten Weſen als ein ſich Setzendes, ſich Bejahendes, ſich Wollendes. Mir gegenüber finde ich andere ſich Setzende, ſich Bejahende, ſich Wollende, die mich affiziren, auf mich wirken. Wenn ich in der Betrachtung meines Ichs von allem Beſonderen abſtrahire, ſo bleibt doch immer ein ſich ſelbſt Setzendes, Bejahendes, Wollendes, und wenn ich in der Betrachtung deſſen, was mich affizirt, von allem Beſonderen abſtrahire, ſo bleibt ebenfalls ein ſich Setzendes, Bejahendes, Wollendes, deſſen Setzen, Bejahren und Wollen ſich gegen das meine zu behaupten ſucht. Zergliedere ich ein Zuſammengeſetztes, ſo ſtoße ich auf immer kleinere Einheiten und muß zulezt bei kleinſten Kraft-, Lebens- und Willens-Einheiten dieſer Art ſtehen bleiben.

Bei dieſem feſten Punkte macht nun auch unſere Unterſuchung vorläufig Halt.

Das „Apriori“.

Die Frage des Sinnenscheins wäre sonach im Einklange mit den Ergebnissen der Philosophie sowohl als der Naturwissenschaft in, wie ich hoffe, klarer, einleuchtender Weise erörtert.

Aber die philosophische Spekulation, mit der ich bis zu diesem Punkte den Pfad getheilt, ist noch viel weiter gegangen in der Verweisung menschlicher Anschauungsweisen auf das Gebiet des subjektiven Scheins. Sie hat Wege eingeschlagen, auf welche ich ihr nicht folgen kann. Geleitet wurde sie dabei von der Autorität keines Geringeren als des berühmten Weisen von Königsberg, eine Autorität, deren Gewicht in unsern Tagen neu befestigt wurde durch den Neukantianismus, die gegenwärtig herrschende philosophische Schule in Deutschland. Auf diese Autorität hin wurden und werden nicht blos der eigentliche Sinnenschein, sondern auch die sämtlichen Kategorien des menschlichen Denkens als etwas rein Subjektives, nur in der eigenthümlichen Natur des menschlichen Denkens Begründetes betrachtet.

Indem die Philosophie diesen Standpunkt durch

die bekannte „Rückkehr zu Kant“ erneuerte, merkte sie so wenig, als da sie zu Ende des vorigen Jahrhunderts zuerst sich auf denselben stellte, daß von ihr selbst der Grund unterhöhlt ist, auf welchem eine gesunde und fruchtbare Spekulation fußen könnte.

Indessen, hätten Kant und die Kantianer sich mit der Aufzeigung solcher, zum Theil sehr harmloser „Synthesen“ begnügt, so hätte man ihnen dieses wohl gönnen dürfen. Es soll ja nicht geleugnet werden, daß der Verstand in der That Synthesen mancher Art vollzieht, die schon in die erste Wahrnehmung und Vorstellung eines Gegenstandes mithineinspielen, daß er Wahrnehmungen und Empfindungen ordnet, vergleicht, aufeinander bezieht, in Systeme bringt u. s. w. Aber die ganze Frage bekommt eine durchaus andere, weitaus ernstere Gestalt dadurch, daß nach Kants Lehre die Anschauungsweisen und Urtheile des Verstandes, wie sie namentlich in den Kategorien zum Ausdruck kommen, daß z. B. Einheit und Vielheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Kausalität, Bejahung und Verneinung, ja Dasein und Nichtsein selbst, nichts weiter sein sollen als selbsterzeugte Formen und Anschauungsweisen des Intellekts, welchen außerhalb desselben, weder in den Empfindungen, noch in den vorausgesetzten Ursachen der letzteren, keine Wirklichkeit entspricht. Mit andern Worten, daß der Verstand sich zu dem Urtheil, etwas sei einfach oder vielfach, möglich oder wirklich, daß es Ursache oder Wirkung sei, daß es überhaupt da sei oder nicht sei — denn Kant setzt Dasein und Nichtsein ausdrücklich

unter die Kategorien — nicht durch die Beschaffenheit der Empfindung und Wahrnehmung bestimmen lasse, nicht sie aus diesen schöpfe und ans Licht ziehe als etwas Objectives; sondern daß sie so durchaus subjectiv sind wie Geruch und Geschmack, Farben- und Tonempfindung im Gebiete der Sinnlichkeit.

Wenn die Kantianer behaupten, daß nur das „Apriori“ uns befähigt, die Empfindungen zu geordneten, von einander abgegrenzten Vorstellungen zu verbinden, so müssen sie annehmen, daß die Thiere im Besiß desselben, geistig schöpferischen und autonomen Apriori sind. Es ist doch klar, daß ein Hund nicht ein bloßes Chaos von Empfindungen in seinem Kopfe beherbergt, sondern Menschen und Dinge wohl unterscheidet, also wohlgeordnete und wohlabgegrenzte Vorstellungen, und nicht bloß von der Gestalt, sondern auch von den Charaktereigenschaften seines Herrn ganz richtige Begriffe hat. Und nicht minder klar ist, daß er Einheit und Vielheit unterscheidet, daß er Gradunterschiede kennt, daß er Ursache und Wirkung zu verknüpfen versteht und zum Beispiel sehr wohl weiß, warum er geprügelt wird. Es sind ihm also die Kategorien nicht fremd, welche Kant als Apriori des menschlichen Denkens bezeichnet.

— „Daß wir ein Blaues oder ein Rundes wahrnehmen,“ sagt der Kantianer Laßwitz, „das ist Anschauung der Sinne. Aber darin liegt nichts davon, daß das Blaue zugleich ein Rundes ist. Erst durch die selbstthätige Synthesis des Verstandes kommt das Urtheil zu stande: Dieses Blaue ist rund.“ Mit diesem Ausspruch sehen

wir das Charakteristische der ganzen Kantischen Anschauungsweise auf den Gipfel seiner Deutlichkeit gelangt. Also wir sehen ein Blaues: genau an derselben Stelle des Raumes, den das Blaue einnimmt, sehen wir ein Rundes. Aber daß dieses Runde blau, und dieses Blaue rund ist, sehen wir nicht. Dazu brauchen wir ein besonderes, geheimnißvolles Vermögen, das — noch dazu ganz aus sich selbst heraus — die Vorstellung dieser beiden Eigenschaften vereinigt! —

Welch' ein blöder dummer Junge, der nicht bis fünf zählen kann, ist doch dieser Kantsche „Sinn“! Anderer Meinung war Aristoteles, welcher sagte: „Auch der Sinn ist schon eine Art von Vernunft.“ Philosophischer als die Philosophen zeigt sich ferner in diesem Punkte die Sprache, indem sie den Ausdruck „Sinn“ nicht bloß für die Sphäre der Anschauung und Wahrnehmung, sondern auch für die des Denkens und Erkennens in Anspruch nimmt, von „Tiefinn“ redet u. s. f.

Der Rückgang auf Kant hätte in einer Zeit, als die deutsche Spekulation in ein Spiel mit leeren Wort- und Gedankenschemen auszuarten drohte, von großem Nutzen sein können, da der Kritizismus uns wieder auf die großen natürlichen Probleme der Erkenntnistheorie zurückführte. Aber wenn wir auf Kant nur zurückgegangen sind, um einen Idealismus aus ihm zu holen, der schlimmer ist als derjenige, den wir eben überwunden zu haben glaubten, so hat sich dieser Rückgang schlecht gelohnt. Der Neukantianismus ließ das Einzige, was dem Kantschen System einen

realistischen Halt gab, die Annahme an sich seiender „Ursachen der Erscheinungen“ fallen, und veranlaßte sich dafür in den hyperidealistischen Auswuchs der Kantischen Lehre, der mit dem Geiste des modernen Denkens in grellem Widerspruche steht: das leidige Apriori. Wir haben es jetzt nöthig, von Kant auf Locke zurückzugehen, und wenn es, nach meiner festen Überzeugung, nunmehr an der Zeit ist, das Kantische a priori entschieden zu bekämpfen, so wird man, auf Locke gestützt, den Vorwurf der Anmaßung bei der Widerlegung Kants weniger zu scheuen haben.

Während die Anhänger Kants sich zu der Behauptung versteigen, der Geltungswerth des menschlichen Wissens hänge vom Apriori ab (Cohen, Kants Th. d. Erf. 2. Aufl. S. 75—76), ist umgekehrt geltend zu machen, daß von dem Augenblicke an, wo die Überzeugung von der rein subjektiven Natur der Kategorien des menschlichen Denkens Raum gewinnt, alles menschliche Erkennen und Wissen nur mehr ein psychologisches Interesse hat.

— Daß, wie der Kantianismus will, statt des sinnlich wahrnehmbaren, empfindenden, vorstellenden Vermögens im Menschen, das sich weiterhin zum vergleichenden, beziehenden, trennenden Denken, mit einem Worte zur Reflexion entwickelt, ein ganz absonderliches, spontanes, nur seinem eigenen Gesetze folgendes, geistig schöpferisches Vermögen Platz greifen soll, welches den natürlichen Zusammenhang der Einzelempfindungen nicht etwa bloß entdeckt und feststellt, sondern aus Eigenem schafft, so daß sie nirgends real sind, als in ihm selbst —

diese Lehre bringt ein durchaus fremdes, mystisches Element in den Kreis des menschlichen Organismus. Daß sie in unserer, am Begriff der naturgemäßen Entwicklung festhaltenden Gegenwart noch immer so viele Anhänger findet, ist unbegreiflich. Praktisch zwar läßt die Naturforschung die Kantische Doktrin abseits liegen und verfolgt ruhig ihr Ziel, den geistigen Thätigkeiten, sowie z. B. auch der Raum- und Zeitanschauung, auf dem einzig möglichen, dem psychologisch-physiologischen Wege nachzuspüren; aber daß es noch immer wenigstens zahlreiche Philosophen giebt, welche an der unseligen Verirrung des Kantischen Apriori franken, ja welche dabei noch gar als Kämpen der modernen Naturprinzipien, als Darwinisten und Positivisten gelten wollen, erregt Befremden.

Muß und kann es uns doch genügen, ein einheitliches Lebens-, Empfindungs-, und Intellektualprinzip innerhalb der sogenannten Materie vorauszusetzen und aus diesem Alles abzuleiten. Mehrere ganz von einander gesonderte und verschiedene Prinzipien dieser Art anzunehmen, widerstreitet aller gesunden Naturanschauung. Wenn Kant selbst einmal sagte, ganz unmöglich sei es am Ende nicht, daß „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ aus einer gemeinsamen Wurzel entsprängen, so erleuchtete ein Blitz der Ahnung sein Gehirn. Aber leider ohne Einfluß auf sein System und eben nur als ein Blitz, welcher erst im Monismus unserer Tage zur hellen, dauernden Leuchte der unabhängigen Wissenschaft geworden ist.

Kant hätte ohne Zweifel besser gethan, statt für jede Verrichtung des Intellekts eine besondere Naturanlage anzunehmen, das Wesen des Intellekts ein für allemal darin anzuerkennen, daß derselbe auf jede seiner Thätigkeiten und das Ergebnis derselben immer von neuem reflektirt und sich dadurch zu immer höheren Standpunkten der Objektivirung und der Verallgemeinerung des Besonderen, Einzelnen erhebt. So entsteht ihm zwar nicht die Reihe selbsteigener Schöpfungen, welche Kant ihm zuschreibt, aber die fließende Folge seiner wirklichen Thätigkeiten von der niedrigsten, der Aufnahme einer Empfindung ins denkende Bewußtsein, bis zu jener höchsten, welche Kant bei der „Ausmessung“ des intellektuellen Gebietes leider vergessen hat zu erörtern und zu erklären. Von allen geistigen Vermögen spricht er in seinem Werke; nur nicht von demjenigen, welches ihn befähigte, sich dieses gesammte geistige Thun objektiv zu machen und die „Kritik der reinen Vernunft“ zu schreiben.

Welches Menschen tieferer Sinn könnte der Ahnung sich entschlagen, daß wir in der Natur und ihren Gesetzen die Gesetze des geistigen Seins und Lebens wiederfinden, daß das geistige Gepräge auf dem Antlitz des Stofflichen und Sinnfälligen eine geheimnißvolle Einheit andeutet, welche Natur und Geist verknüpft. Diesem geheimnißvollen Bande aber leiht der Kantianismus nur einen plumpen und unzutreffenden Ausdruck, indem er all die gemeinsamen Gesetze und Normen des geistigen wie des kreatürlichen Lebens zu einem bloßen selbsterzeugten Wahne des Verstandes

macht. Die Gesetze des Denkens entwickeln und dabei ausdrücklich jeden Bezug derselben auf die Gesetze des Seins leugnen, zu behaupten, daß Kausalität und Zweck und Nothwendigkeit und Freiheit, Einheit und Vielheit, Dasein und Nichtsein selbst, mit allen Kategorien des menschlichen Denkens nur ein allgemeinsamer Schein und Trug sei, welchen der Verstand dem von der Sinneswahrnehmung gelieferten Stoffe „überzieht“, ohne sich durch irgendwelche Beschaffenheit der Wahrnehmung selbst hierzu bestimmen zu lassen — das heißt nicht das Band zwischen Geist und Natur enger weben, sondern es zerreißen, und eine ewige Kluft aufrichten zwischen den beiden. Denken und Sein erscheinen so für immer gesondert, dieses als ein Schatten, ein Nichts, jenes als ein leeres Spiel, während sie in gleichwerthiger Vereinigung die Träger eines wesenhaften, einheitlichen Seins und Lebens bilden. Wiedergeboren ist die Natur aus dem Geiste, aber nicht aus dem Geiste geboren. Es ist ja wahr, daß die Welt ein Sinnenschein ist und zum Theil vielleicht auch ein Gedankentrug. Aber es ist nicht wahr im brüskten, das rechte Maß weit überschreitenden Sinne des Kantianismus, namentlich des neuesten. Es ist unwahr, daß sie ohne alle Wahrheit ist, ohne alle über das bloße Denken hinausreichende Wirklichkeit, und daß keine höheren Gesetze als die des Scheins und Trugs in ihr zum Ausdruck kommen. Im Gegentheil: die Gesetze des zeitlichen, endlichen Seins und Lebens sind und bleiben Zeichen, Symbole des ewigen, unendlichen.

Zieht man den Fleiß und den Scharfsinn in

Betracht, den vor Allen der treffliche A. Riehl in seinem umfangreichen Werke über den „Kritizismus“ daran gewendet hat, das Kantsche Lehrgebäude, insbesondere das Apriori, in seinem vortheilhaftesten Lichte darzustellen, so kann man nur mit Bedauern so viel Arbeit an ein Gedankensystem gewendet sehen, das im besten Falle höchst gekünstelt, geschraubt, zweideutig und unklar ist und bleibt, an dessen Stelle wir längst angefangen haben die einfache Wahrheit zu setzen, und das den Fortschritten der Wissenschaft in keiner Weise mehr entspricht.

Seit es eine Philosophie giebt, ist kein Angriff auf eine philosophische Lehrmeinung je anders erwidert und zu widerlegen versucht worden, als durch den Vorwurf eines angeblichen Mißverständnisses. So wird man auch mich bei meinem Angriff auf das Apriori wenigstens den Laien gegenüber — denn die Fachmänner wissen wie sehr ich im Grunde recht habe, wenn sie es auch nicht eingestehen — durch die Anklage auf „Mißverständniß“ des Kredits zu berauben suchen. Alle Philosophen sprechen heutzutage gern — wir leben ja in einer realistischen Zeit — vom „Realismus“ ihrer Meister und ihrem eigenen. Dabei kommen hernach die merkwürdigsten Definitionen von „Realität“ und „Realismus“ zum Vorschein. Zum Beispiel: „Die Realität eines Gegenstandes in der Vorstellung, im Denken ist ja auch schon Realität; was bedarf es für uns noch einer andern?“ — Aber ich verharre auf meinem Standpunkt: Realist ist mir einzig Derjenige, welcher die Existenz von selbständigen Wesen-

heiten, von Wesenheiten an sich hinter den Erscheinungen annimmt; jede andere Art von angeblicher „Objektivität“, „Wahrheit“ und „Realität“ gilt mir als leerer Trugbegriff. Ich weiß, daß in diesem Punkte mir alle unbefangenen Denkenden zur Seite stehen, die sich ihre Unabhängigkeit von einem philosophischen Systeme bewahrt haben. Ich kenne sie aus dem Grunde, die Sophistereien, mit welchen ein krasser Idealismus den Schein des Realismus erkünstelt; aber sie flößen mir nicht die geringste Achtung ein. Ich kenne auch alle die Künsteleien, womit man das Apriori Kants zu vertheidigen und zu beschönigen sucht. Ich weiß, wie viel Aufhebens noch immer davon gemacht wird, daß Kant zuerst wieder die Philosophie auf realen Boden gestellt haben soll, weil er die „Erfahrung“ zu ihrem Prinzip machte. Der älteren Metaphysik gegenüber hatte Kant manch wirkliches Verdienst; aber welche Bewandniß es mit dem „realen Boden der Erfahrung“ bei Kant hat, kann nur Der beurtheilen, der weiß, was Kant unter „Erfahrung“ verstand. Man kann den Laien auch mit den allerschönsten, höchst realistisch klingenden Citaten aus Kant in Erstaunen setzen; aber ich bitte ihn, zu glauben, daß man jedem dieser Citate hundert andere gegenüber anführen kann, die ganz anders klingen und das Gegentheil besagen.

Ich mache diese ganze Bemerkung hier ein für allemal. Mögen Diejenigen, welche meinem Werke Beachtung schenken, auch bezüglich des weiterhin noch Darzulegenden bei den Einwürfen der Gegner sich des Gesagten erinnern.

Worauf es mir bei der Anfechtung gegen den Kantianismus ankommt, beruht einzig darauf, daß der Kantianismus die Kategorien als selbsterzeugte Anschauungsformen des Verstandes faßt, während nach meiner Ueberzeugung der Verstand dieselben nicht selbst erzeugt, sondern durch Reflexion, beziehendes und vergleichendes Denken, aus dem Material der Sinnesanschauung, abstrahirt. Alles andere ist mir hier Nebensache.

— Kant hat zwar die Herrschaft der angeborenen Ideen gestürzt, dafür aber die eingebornen Begriffsformen und Kategorien auf den Thron gesetzt und den reinen Verstand zum allmächtigen Zauberer gemacht, der nach lauter ihm speziell eigenen, in ihm allein vorhandenen Schablonen der Welt ihre Gestalt giebt. Diese Ueberschätzung der reinen Verstandesfunktion gegenüber der Anschauung beherrscht noch immer die Geister auf philosophischem Gebiete allzusehr. Anschauungsformen sind uns allerdings angeboren: aber sie sind nicht im reinen Verstande begründet, sondern in unserer physiologisch-psychologischen Organisation, und bleiben bestimmbar durch die Erscheinungen. Die Produkte der Verstandesfunktion sind nur summirte, abbreviirte, auf tautologische Ausdrucksformeln gebrachte Anschauungen, und auch die Relationen der Dinge sind, trotz aller gegentheiligen Behauptungen, so gut in der Anschauung gegeben, wie die Dinge selbst. Auch vereinigt der Verstand nichts eigenmächtig, was nicht schon in der Anschauung vereinigt ist. Zeigt mir die Anschauung etwas Schweres, etwas Hartes, etwas Gelbes

nebeneinander, nicht ineinander, so wird der Verstand in alle Ewigkeit nichts zu vereinigen finden: schon in der Anschauung, nicht erst im Verstande verschmelzen die genannten Eigenschaften zum Gegenstande, zum „Golde“. Die Kategorien liegen nicht im Verstande bereit, sondern sind aus der Anschauung abstrahirt, wie alle Begriffe. Der Verstand ist ein Vermögen der Analyse; synthetisch verfährt er wenigstens nicht aus eigenen Mitteln. Er ist im Grunde nur das aktive Gedächtniß, welches die vergangenen und die gegenwärtigen Anschauungen zusammen festhält und kombinirt. Es kann ja anerkannt werden, daß er die Anschauung zu begrifflicher Klarheit führt; aber es muß geleugnet werden, daß er aus der Anschauung etwas völlig Neues macht, oder Elemente in sie hineinträgt, die nicht schon ursprünglich in ihr enthalten waren.

Man muß in diesem Punkte den englischen Vorläufern Kants eine viel größere Besonnenheit zuerkennen. Ihr ganzes Bestreben ging löblicherweise dahin, die begriffliche Anschauung aus der sinnlichen herzuleiten. Ihr Grundsatz: »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu« behält meiner Ueberzeugung nach seine unverbrüchliche Geltung.

Wenn ich der gewöhnlichen Ansicht der Philosophen zuwider behaupte, daß die Beziehungen der Dinge zu einander gerade so real sind als die Dinge selbst und wie diese wahrgenommen werden, also keineswegs als Thaten des menschlichen Verstandes betrachtet werden können, so wendet man ein, die Beziehung

zwischen A und B liege weder in A noch in B, also nur — im Verstande. Allerdings liegt sie weder in A noch in B, sondern eben zwischen beiden, aber sie ist deshalb nicht im mindesten weniger real und objektiv. Redensarten wie die: „Es giebt keine reale Zweckmäßigkeit in den Dingen, sie ist eine bloße That unseres Verstandes“, haben keinen gesunden Sinn. Und wenn man soviel Aufhebens davon macht, daß es die „Apperzeption der Verstandes“ ist, welche die perzipirten Einzelwahrnehmungen zu einem einheitlichen, geordneten Ganzen vereinigt, und zwar aus eigenem Vermögen, so muß ich gestehen, daß meine Apperzeption sich nicht die Mühe nimmt, einen Apfel, der mir halbirt vorgelegt wird, zum Ganzen zu vereinigen — sie läßt ihn wie er ist. Die Apperzeption stellt keine andere Ordnung her, als in der Wahrnehmung gegeben ist. Nein! der Verstand ist nicht der Tausend-sassa, für welchen man ihn ausgiebt; nicht der Schöpfer aus nichts: er arbeitet nur mit dem von der Anschauung gegebenen Material. Von ihm stammt die Ordnung unserer Begriffe, aber nicht die Ordnung der Dinge und ihrer Eigenschaften.

— Wenn die Außenwelt wirklich, wie die Neufantianer behaupten, deshalb für real gelten muß, weil die Wahrnehmung zwar nicht auf Anregung eines äußeren Gegenstandes, aber nach den für alle Menschen gültigen Gesetzen der Sinnlichkeit und des ordnenden Verstandes vor sich geht, so müßten auch Diejenigen recht haben, welche für die Ideen von Gott, Unsterblichkeit der Seele u. dgl. volle Realität beanspruchen, weil

dieselben angeblich nach allgemeingültigen Gesetzen der menschlichen Vernunft zu Stande kommen. Man sieht nicht ein, warum die, nur in ihnen begründeten Anschauungen der Sinne und des Verstandes vor den, nur in ihr begründeten Anschauungen der Vernunft etwas voraushaben sollten? Die Wahrheit ist freilich, daß nur die Gesetze der Sinnlichkeit und des Verstandes für alle Menschen gelten, jene sogenannten „Postulate“ der Vernunft dagegen weit davon entfernt sind, allen Menschen als solche einzuleuchten. Aber auch wenn sie dies thäten, wäre es Unverstand oder Unehrllichkeit zu behaupten, daß Dinge, von welchen ich mir infolge meiner besondern Organisation eine Vorstellung mache, deshalb objektiv-real existiren müßten. Und ganz ebenso wäre es unverständlich oder unehrlich, zu sagen, die Objekte der Wahrnehmung müßten uns deshalb, und nur insofern für real gelten, weil die Wahrnehmung zwar ohne realen Gegenstand, aber nach allgemeingültigen Gesetzen unserer sinnlich-intellektuellen Natur zu Stande kommt.

Wenn ihr behauptet, es gebe gar kein Reales hinter der Erscheinung, so hilft es nichts, für die Leugnung außerhalb des Bewußtseins existirender, auf dieses wirkender Wesenheiten den Laien damit trösten zu wollen, daß ihr ihn versichert, diese Existenz des Gegenstandes als bloßen „Bewußtseinsinhalts“ sei ja auch eine Wirklichkeit und zwar gerade die wahre, echte und einzige, die es giebt. Wer euch versteht, der braucht diesen Trost nicht, und wer euch nicht versteht, dem genügt er nicht. Die Frage des Laien

an den Philosophen lautet rund und nett: „Gebt ihr mir die Wirklichkeit von Wesenheiten (nicht Dingen — denn diese sind Erscheinungen) außer mir zu oder nicht?“ Und wenn ihr ihm in den gewundensten Redensarten erwidert, außer ihm gebe es eine Wesenheit, ein Sein freilich so eigentlich nicht, und es sei Unsinn zu glauben, unsere Vorstellungen von Dingen müßten durch irgend etwas außer uns veranlaßt oder bedingt werden, aber in uns, in unserm Bewußtsein, bei welchem man auch wieder beileibe nicht etwa einen, der dies Bewußtsein hat, voraussetzen dürfe — in diesem Bewußtsein hätten sie, die Dinge, die aller schönste, die prachtvollste, die allerrealste Realität, die sich nur denken läßt — wenn ihr solches dem Laien zu Gemüthe führen und ihm einreden wollt, das sei eine realistische Weltanschauung — so wird er euch den Rücken kehren und mit Recht. —

Ein Engländer (Richard Shute, „Discourse on truth“*), behauptet allen Ernstes, der Glaube aller Menschen, daß $3 + 4$ und $2 + 5 = 7$ seien, beruhe nur auf der Thatsache, „daß die Thätigkeiten verschiedener Individuen sich sehr ähnlich seien;“ wie ja auch die Gesetze der Verdauung für alle Menschen dieselben zu sein scheinen. „Aber Niemand,“ (fährt er fort) „betrachtet diese Gesetze in irgend einem Sinne als nothwendig. Die Gesetze der Zahl werden ohne Zweifel die nämlichen bleiben, so lange der Mensch derselbe bleibt, aber dies gilt auch von den Gesetzen der Verdauung.“ —

* S. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. VII. S. 234.

So Herr Shute. Also wie es nur eine Schwäche unserer Verdauungsorgane ist, daß wir nicht Kieselsteine verdauen, so liegt es auch nur an der besonderen Konstruktion unseres Gehirns, daß wir $3 + 4$ für $= 7$, oder mit anderm Wort, 7 für $= 7$ halten. Für ein anders konstruirtes Gehirn würde 7 nicht $= 7$ sein. Ähnliche Ansichten werden auch von deutschen Denkern der neuesten Zeit vertreten.

Die Wahrheit, daß $2 \times 2 = 4$ ist, würde nur in einer solchen Welt nicht gelten, in welcher 2 nicht $= 2$, und 4 nicht $= 4$ ist, in einer Welt, in welcher unsere Zahlen überhaupt nicht gelten. Von einer solchen Welt und ihrer Möglichkeit zu reden — von einer Welt, in welcher 1 nicht 1 , 2 nicht 2 ist, sondern etwas Anderes — von der Möglichkeit einer solchen Welt zu reden, muß man den Insassen der Irrenhäuser überlassen.

Das Gleiche gilt in Betreff aller analytischen Sätze überhaupt. Denn jeder analytische Satz ist eine logische Gleichung zwischen Subjekt und Prädikat — das Prädikat nur ein anderer Ausdruck für das Subjekt. So wenig man also sagen kann, daß die Gleichung $2 + 2 = 4$ für Bewohner einer anderen Welt möglicherweise nicht gelte, so wenig kann man es sagen von einem im strengen Sinn analytischen Satze, einem identischen Urtheil.

— Daß das wahrhaft Reale nicht in der Zeit sei, ist eine ganz grundlose Behauptung. In einem bestimmten Zeitpunkte ist das Reale allerdings nicht, aber es ist immer, folglich zu aller Zeit. Warum

man aber von dem, was zu aller Zeit ist, sagen soll, es sei in keiner Zeit, sei überhaupt nicht in der Zeit, das begreife ich nicht. Ebenfowenig passend scheint es mir, zu sagen, das wahrhaft Reale sei, weil überall, nicht im Raume. Wäre das Reale wirklich nicht in Zeit und Raum, so wäre es niemals und nirgends. Was aber niemals und nirgends ist, das ist überhaupt nicht. Was nicht in Zeit und Raum existirt, das existirt überhaupt nicht, sondern ist eine bloße Abstraktion (wie die sogenannten Ideen).

Schopenhauer und Andere haben unrecht, wenn sie behaupten, der Begriff des Menschen von der Außenwelt sei zurückzuführen auf einen Schluß von der Wirkung auf ein Wirkendes. Erblickt der gemeine Mann ein Pferd, so fällt es ihm nicht ein, zwischen diesem Pferde und seiner Wahrnehmung einen Unterschied zu machen. Ihm ist die Anschauung des Pferdes in seinem Auge völlig Eins mit dem Pferde selbst. Er denkt nicht, daß jene von diesem „verursacht“ sei, er denkt nicht einmal, daß das Pferd in seinem Auge sich spiegle, er denkt, während er sieht, nicht an sein Auge — er sieht, und damit gut. Die Verstandesthätigkeit, welche sich diesen Vorgang nach dem Kausalitätsgesetze zurechtleget, ist nur Sache des Philosophen.

Aber vielleicht ist der Schluß auf die Außenwelt nach dem Kausalitätsgesetz ein unbewußter? Das könnte man vielleicht gelten lassen, wenn nur dieser Schluß an und für sich ein logisch korrekter wäre und sich nicht in einem Zirkel bewegte. Zu dem Begriff einer Wirkung würden wir niemals gelangen, wenn

wir nicht den Begriff einer Außenwelt, den Begriff von Dingen, die auf uns wirken, und auf welche wir wirken, schon hätten. Es geht nicht an, den Begriff der Außenwelt vom Begriff der Wirkung, und den Begriff der Wirkung vom Begriff der Außenwelt abzuleiten. Von einem ähnlichen, aber doch anderen Standpunkt kommt Fries dazu, die Behauptung, daß wir zur Voraussetzung von Dingen außer uns bei der Wahrnehmung durch das Kausalgesetz veranlaßt seien, zu leugnen. („Reinhold, Fichte und Schelling“ S. 41 ff.)

— Wie unterscheiden sich Vorstellungen und Anschauungen von einander? — Die Vorstellung des Pferdes ist die in mir fortdauernde, aber mir nicht immer bewußte Anschauung des Pferdes. Der Unterschied besteht nur darin: daß bei der unmittelbaren (ursprünglichen) Anschauung das Objekt als ein gegenwärtiges angeschaut wird. Die Vorstellung ist eine, wenn auch abgeschwächte, doch direkte Fortsetzung der Anschauung, wie ja gar oft eine Wirkung, wenn auch abgeschwächt, noch fort-dauert, obgleich der ursprüngliche Akt der Einwirkung schon vorüber und das Wirkende nicht mehr gegenwärtig ist.

Und der Begriff? wie unterscheidet sich dieser von Anschauung und Vorstellung? Auch er ist mit diesen beiden, in seiner ersten und natürlichen Form, identisch. Der Begriff, den ein Mensch vom Pferde hat, ist zunächst nichts weiter als die Summe der Einzelanschauungen, welche dieser Mensch von Pferden gehabt hat, nur undeutlich vorgestellt und in eine einzige Anschauung oder Vorstellung verschmolzen. Der

Begriff ist nicht wesentlich von der Vorstellung, wie diese nicht wesentlich von der Anschauung verschieden. So gewiß nun die Einzelanschauungen bei verschiedenen Menschen verschieden sind, so gewiß ist auch die Gesamtvorstellung oder der Begriff nicht bei allen Menschen der gleiche. Wir haben, nach Maßgabe unserer Anschauungen, von derselben Sache sehr verschiedene Begriffe.

Nicht zu verwechseln ist mit diesem natürlichen Begriff, der noch identisch ist mit der Summe der Einzelvorstellungen, der wissenschaftliche Begriff, oder die Definition einer Sache, das Produkt einer Denkoperation des reflektirenden Menschen.

Mit dem hier Gesagten stimmt eine Stelle, welche ich in einem Werke von Harms, „Die Philosophie seit Kant“ S. 552 finde: „Philosophisch, sagt der Sensualismus, oder, was daselbe ist, die Mechanik des Vorstellens, giebt es keinen Begriff, sondern nur unbestimmte Gesamtvorstellungen, Aggregate von den vielen einzelnen Vorstellungen, welche sich aneinander reihen und miteinander gruppieren; der Begriff sei nur ein logisches Postulat, eine Forderung des Denkens, der psychologisch nichts entspricht.“

Wie die Gattungsbegriffe, so sind auch die Relationsbegriffe (Kategorien) aus der Anschauung abstrahirt und entwickelt.

Wie entsteht mein Begriff von einer Sache? Wenn ich die Sache zum erstenmal in meinem Leben erblicke, so ist der Begriff, den ich von ihr und ihrer Art habe, noch identisch mit dieser ersten Anschauung. Sehe ich

ein zweites Exemplar desselben Gegenstandes, eines Thieres z. B., so verschmilzt mir das Gemeinsame der beiden Anschauungen zum Begriff davon. Und je mehr Exemplare dieses Objekts ich weiterhin zu Gesichte bekomme, desto mehr verschwindet das Spezielle, Individuelle, Bildliche der einzelnen Anschauungen, desto reiner und schärfer (abstrakter) wird zwar der Begriff, desto mehr aber verliert er an Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Dies ist wohl auch der Grund, warum wir in der Kindheit und Jugend die Dinge frischer und lebendiger auffassen und sie auch anschaulicher darzustellen wissen, als in späterem Alter, in welchem das Spezielle, Individuelle, Bildliche der Anschauungen uns mehr in der abstrakten Allgemeinheit des Begriffs zerrinnt. Denn je mehr sich die Zahl unserer Anschauungen derselben Art häuft, desto mehr muß das Besondere derselben gegen das, was ihnen allen gemeinsam ist, in den Hintergrund treten. Anfangs schauen wir die Welt in Bildern an, später in Begriffen.

Es ergibt sich aus dieser Darlegung, daß die Bildung der Begriffe gar nicht auf einer besonderen schöpferischen Thätigkeit des Verstandes, sondern einfach darauf beruht, daß das Gemeinsame der Einzelanschauungen, weil es das Beständige, immer Wiederkehrende ist, im Gedächtnisse um so besser haftet und so zur bleibenden Art-Vorstellung wird.

Man sieht, ich vertrete auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie mit Bewußtsein und Bedacht den Standpunkt des verpönten „Sensualismus“. Ich kümmerge mich nicht um Schlagworte. Wenn ich einmal um

der Wahrheit willen mich mit den Materialisten berühre, so ist mir das so gleichgültig, als wenn ein andermal die philosophischen Realisten die Achseln über mich zucken, weil ich — was ich wirklich thue — bekenne, nöthigenfalls ohne Bedenken mit logischen Schlüssen über die Schranken der Erscheinungswelt und der Erfahrung hinauszugehen. Daß man eine Wahrheit nicht „aus bloßen Begriffen“ ermitteln, auf rein-logischem Wege nichts Gültiges feststellen könne, habe ich immer für ein ziemlich grundloses Gerede gehalten, trotz des ungemeinen Ansehens, in welchem diese Behauptung steht. Da meiner Ueberzeugung nach die Begriffe und Kategorien des Denkens ganz aus der Erfahrung stammen, so ist jede Verknüpfung von Begriffen auch für das Wirkliche gültig, und der Zusammenhang der Begriffe enträthelt mir den Zusammenhang der Dinge. Und dies ist selbst dann der Fall, wenn eine Kette streng logischer Folgerungen mich hinausführen sollte über das Gebiet jeder wirklichen oder möglichen Sinneserfahrung. Ich theile auch nicht die Prüderie, dem Zwange der Logik mich entziehen zu wollen, wenn er mich wirklich nöthigt, jenseitige Dinge hinter den Erscheinungen anzunehmen und von ihnen sogar dieses oder jenes auszusagen. „Aber die Gesetze und Kategorien des Denkens,“ sagt der Kantianer, „sind nur bestimmend für die Formen und Zusammenhänge der Erscheinungswelt: außerhalb derselben verlieren sie jede Geltung.“ Nun, das ist eben, was ich keineswegs so unbedingt zugebe, sollte ich auch mein ganzes Zeitalter verblüffen durch das

keizerliche Geständniß, daß mich der große Kant mit dem berühmtesten und gepriesensten aller seiner Lehrlinge nicht überzeugt hat. Mir ist das Sein der höchste aller Begriffe; ich kenne kein anderes wahres Sein, als das Sein überhaupt, das universelle, allgemeine Sein, das auch nicht ohne universelle, für jede mögliche Seinsform im Bereiche des Alls gültige, und zum Theil erkennbare Bestimmungen ist. Es giebt für mich keine mögliche seiende Welt, in welcher das Gesetz der Identität keine Geltung hätte, keine Welt, in welcher $+A = -A$, und $2 \times 2 = 5$ sein könnte, keine Welt, auf welche die Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder des Seins und Nichtseins keine Anwendung fänden, kein Sein, das nicht Qualitäten besäße u. s. f., kein mögliches Sein also, für welches nicht die meisten der Kategorien, welche Kant bloß für das menschliche Denken und für die bloße Erscheinungswelt aufstellt, ihre Gültigkeit haben könnten, und nach meiner Ueberzeugung auch müßten. Damit aber ist die Schranke niedergerissen, welche es dem denkenden Menschengenossen wehren will, an der Hand der Logik sich aus der Erscheinungswelt hinauszuwagen in die Welt des Wirklichen. Die Logik, die ja im Grunde nichts ist, als das in alle seine Gleichungen aus einander gelegte, für alle Welten gültige Identitätsgesetz, tritt in ihr volles Recht.

Dem „sich selbst verneinenden“ Willen steht in unseren Tagen mehr als je eine sich selbst verneinende Logik zur Seite. Aber beides, der Wille und die Logik, sind „nicht umzubringen“.

Sind sie doch beide die universellsten Prinzipien der Welt; und wem eine Ahnung aufgegangen vom geheimen, innersten Zusammenhange der beiden, für den wird in dieser Einheit auch die Gewähr einer anderen liegen: der ursprünglichen und wesentlichen Einheit der Gesetze des Denkens und des Seins.

Analyse und Synthese.

für Jeden, welcher daran geht, die Natur und das Räthsel des Daseins überhaupt zu erklären, ist die nächstliegende Frage die nach den Grenzen der Gewißheit des menschlichen Wissens — die Frage, ob es eine absolute Gewißheit giebt. Wir glauben nun so Manches gewiß zu wissen und zu erkennen, aber eine tiefere Betrachtung lehrt, daß es, nicht bloß vom universellen, sondern auch schon vom irdisch-menschlichen Standpunkte aus betrachtet, übel bestellt ist mit der absoluten Gewißheit. Freilich wird die Relativität dessen, was wir Gewißheit nennen, von Wenigen in Betracht gezogen. Daß auf dem Wege der Erfahrung eine zwar für die Naturwissenschaften vollkommen ausreichende, aber keineswegs absolute Gewißheit zu erlangen ist, leuchtet nur den tiefer Blickenden ein, und noch seltener wird erkannt, daß Sätze und Annahmen, die wir a priori für unbedingt gewiß halten zu müssen glauben, thatsächlich es nicht sind. Daß manche unserer sogenannten Axiome, genau besehen, sich als unbewiesene Voraussetzungen herausstellen, hat

W. Liebmann in seiner Schrift „Die Klimax der Theorien“ einem weiteren Kreise klar gemacht. Er zeigt, daß „der rein faktische, streng a posteriori gegebene Beobachtungsinhalt aus isolirten Bruchstücken, diskreten Fragmenten eines in seiner Totalität nie wirklich wahrnehmbaren Geschehens besteht, und daß diese Wahrnehmungsbruchstücke erst nach Maßgabe bestimmter Verfahrensarten des Verstandes durch außerordentlich viel Nichtbeobachtetes ergänzt, verbunden, in fester Ordnung aneinandergereiht werden müssen, damit ein in räumlicher, zeitlicher, kausaler Hinsicht vollständiger und artikulirter Erfahrungsinhalt zustande komme“. Und diese „Verfahrensarten des Verstandes“ — worauf beruhen sie anders, als auf unbewiesenen oder unerweislichen Voraussetzungen, die als „Axiome“ gelten? Das Prinzip der Kausalität, nach welchem jedes Ding seine Ursache hat — das Prinzip der Identität, nach welchem z. B. der Mond, den wir heute sehen, identisch ist mit demjenigen, den wir gestern und immer sahen, u. s. f. — das sind Voraussetzungen, welche vollkommen ausreichen für den praktischen und auch den naturwissenschaftlichen Bedarf; vor dem Forum der unerbittlichen Logik aber sind sie weder a posteriori noch a priori als unbedingt gewiß zu erweisen.

Und neben diesen unbewiesenen oder unerweislichen „Axiomen“ läßt sich auch noch eine Reihe von vermeintlichen „Axiomen“ aufzählen, die man als offenbar falsch bezeichnen muß, die deshalb in der Wissenschaft ganz unberechtigt sind, sich aber doch eine ziem-

lich allgemeine Geltung namentlich in der neueren Philosophie erschlichen haben.

Solche Pseudoaxiome sind z. B., daß, wenn wir durch logische Schlüsse mit Nothwendigkeit auf eine unbekannte Größe, auf ein x , wie deren die Mathematik gelten läßt, geführt werden sollten, wir auch dem zwingenden logischen Schlusse keine Folge geben dürfen: daß das Prädikat der Existenz nur auf „Gegebenes“, niemals aber auf etwas bloß logisch, wenn auch mit absoluter Denknöthwendigkeit Erschlossenes angewendet werden darf, sobald wir von diesem keine näheren Bestimmungen anzugeben imstande sind; daß, wenn irgend etwas — beispielsweise das „Wirken“ von seienden Einheiten auf einander für uns unbegreiflich ist, wir auch die Möglichkeit eines solchen Wirkens nicht zugeben dürfen; daß etwas, das selbst keine Ursache hat — wenn es etwas dergleichen gäbe — auch niemals Ursache von etwas werden könnte; daß ein Sein nur zugegeben werden darf, wenn außer den Bestimmtheiten, in welchen es erscheint, auch noch ein nacktes, bestimmungsloses Sein eben dieses bestimmten Seins nachgewiesen werden kann, u. dgl., mit einem Wort: daß die Philosophie mit unbekanntem Größen nicht rechnen dürfe.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Pseudoaxiome zumeist in der Bekämpfung wirklicher Irrthümer, philosophischer oder religiöser Wahnvorstellungen gebraucht werden; aber der Zweck heiligt auch auf philosophischem Gebiete die Mittel nicht, und man sollte es verschmähen, Sätze von zweifelhafter oder

gar keiner wirklichen Geltung als unanfechtbar oder selbstverständlich aufzustellen, blos weil sie in der Polemik gute Dienste leisten.

Wenn in der That die reale Existenz der nur in der Idee erreichbaren Gedankendinge blos deshalb unerweislich wäre, weil dieselben nicht in der sinnlichen Erfahrung „gegeben“ sind, so wäre dem zum Theil leicht abzuhelfen. Der liebe Gott z. B. ist ja schon Vielen persönlich erschienen, unter Andern dem Moses, im brennendem Dornbusch. Und ich sehe nicht ein, was der Philosoph einwenden will, wenn ich behaupte, mir sei der liebe Gott ebenfalls erschienen. Er wird sagen, ich bilde mir das nur ein. Möglich; aber was Einer sich einbildet, können ebenso gut Hunderte, Tausende, Hunderttausende sich einbilden: Wahnbilder und Wahnvorstellungen sind ja manchmal ansteckend. Wer will aber dann endgültig entscheiden, was Einbildung, und was „wirkliche“ Wahrnehmung ist? Mich dünkt, der ungeheure Respekt vor dem sinnlich Wahrgenommenen, „Gegebenen“ ist ebensowenig begründet, als andererseits die naserümpfende Verachtung, welche man den blos logisch erschlossenen Existenzen, wie dem Aether, den Atomen u. dgl. gegenüber zur Schau trägt.

Sinnlich „gegeben“ ist uns z. B. das Auf- und Untergehen der Sonne; blos logisch erschlossen ist uns die Thatfache, daß nicht die Sonne um die Erde, sondern diese um jene sich bewegt. Und doch glauben wir alle in diesem Fall der Logik mehr als der „gegebenen“ Wirklichkeit.

— Die Induktion kann, wie gesagt, nie eine absolute Gewißheit liefern. Sie beruht aber auf der Voraussetzung, daß gleiche Ursachen in alle Ewigkeit gleiche Wirkungen haben müssen, und daß, was wir unter gewissen Umständen geschehen sehen, immer geschehen muß. Diese Voraussetzung ist jedoch, streng genommen, weder a posteriori noch a priori zu beweisen. Ein Erfahrungsbeweis dafür, daß ein induktiv erschlossenes Gesetz des Geschehens für immer gelten müsse, ist von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß die Gesamtheit der Fälle, in welchen ein solches Gesetz sich bewähren könnte oder müßte, niemals überschaubar ist. Und eine absolute logische Denknöthwendigkeit, daß alles, was unter gewissen Umständen in den uns bekannten Fällen sich ereignet hat, sich unter denselben Umständen immer ereignen müsse, besteht desgleichen nicht. Es läßt sich demnach durch die Induktion nur ein Grad von Wahrscheinlichkeit erzielen, der für die naturwissenschaftliche Forschung ausreicht, aber nicht für die eigentliche Philosophie, auf deren Gebiet nur das Denknöthwendige als absolute Gewißheit gilt.

Auf induktivem Wege wird aus Erfahrungsthat- sachen ein allgemeines Gesetz erschlossen; aus diesem können auf deduktivem Wege neue That- sachen erschlossen werden. Finden sich solche deduktiv erschlossene That- sachen nachträglich durch die Erfahrung bestätigt, so ist ein vorläufig ausreichender Beweis für jenen all- gemeinen Satz geliefert. Aber man darf nicht vergessen, daß selbst in diesem Falle die Gewißheit desselben

weil auf Erfahrung — und zwar unter allen Umständen beschränkter Erfahrung — beruhend, keine absolute sein kann.

Es ist eines der allerbekanntesten Naturgesetze, daß Feuer brennt. Jeder Mensch betrachtet es als unbedingt gewiß, daß er sich die Hand versengt, wenn er sie in eine glühend-flüssige Metallmasse taucht. Wenn er sie nun aber einmal in eine weißglühende Metallmasse taucht, so wird er zu seiner größten Verwunderung finden, daß in diesem Fall das Feuer ihn nicht brennt. Und wenn er im Vertrauen darauf die Hand in der weißglühenden Metallmasse stecken läßt, so wird er zu seinem Schaden erfahren, daß die Unverletzlichkeit seiner Hand nur einen Augenblick dauert und daß die weißflüssige Masse ihn dennoch brennt. Ein bekanntes Naturgesetz ist's auch, daß Wärme die Körper ausdehnt. Aber in ein paar Fällen geschieht das Gegentheil. So ergeht es mit allen Naturgesetzen. Wir können niemals wissen, welche Ausnahmen davon und welche Ausnahmen der Ausnahmen unter bestimmten, bisher vielleicht noch gar nicht zur Wahrnehmung gekommenen Umständen sich ergeben werden. Das vielleicht ehrwürdigste, unverbrüchlichste aller Naturgesetze ist die Schwere. Aber die Wissenschaft hat sich viel mit „Imponderabilien“ beschäftigt, und wenn wir jetzt auch von dieser Vorstellung zurückgekommen sind, so bürgt doch nichts dafür, daß wir nicht noch einmal physische Wesenheiten entdecken, für welche wir auf den Namen des Unwägbaren zurückgreifen müssen, oder daß wir nicht unter besonderen, bisher

unbekannten Umständen auf Alterationen der Schwerkraft stoßen, welche den Alterationen des Magnetismus und den Ablenkungen der Richtung einer Magnetenadel analog sind. An und für sich sind die Naturgesetze freilich unverbrüchlich; aber unsere Kenntniß davon ist niemals eine so vollständige, daß wir das denselben gemäß sich Ergebende unter allen Umständen mit absoluter Sicherheit vorausbestimmen könnten. Es sollte deshalb von der absoluten Gewißheit dessen, was wir Naturgesetze nennen, d. h. die Naturgesetze, so weit wir sie kennen, nicht immer wieder die Rede sein.

— Hütet euch vor den Philosophen, welche euch eine Geschichte erzählen! — Die Philosophie ist eine analytische Wissenschaft und steht als solche den Erfahrungswissenschaften, als den synthetischen, gegenüber. Das Gebiet der historischen und naturwissenschaftlichen Thatsachen ist ihr versagt. Darum könnte sie auch nie z. B. eine Erschaffung der Welt behaupten und beweisen. Denn die Erschaffung der Welt wäre ein historisches Faktum, eine zufällige empirische Thathandlung, die sich als solche der analytisch-philosophischen Konstruktion entzieht. Als historisches Faktum könnte sie sich nur auf historische Zeugnisse stützen, auf das Zeugniß von Personen, welche — „dabei“ gewesen sind.

„Ich bin“ ist kein philosophischer Satz, sondern ein empirischer, synthetischer. Von diesem Seienden aber den Begriff des Seins zu abstrahiren, und denselben zu analysiren, logisch festzustellen, zu entwickeln,

ist Sache der Philosophie. Kann sie so nichts eigentlich Neues, Positives aus Eigenem bieten, so kann sie doch Großes und Unschätzbares leisten, indem sie Irrthümer zerstört und die Begriffe klärt. Sie scheint mit ihrer Analyse zwar nur in logischen Gleichungen (Tautologien) fortzuschreiten; aber jede dieser Gleichungen erweitert den Gesichtskreis der Erkenntniß nach einer neuen Seite hin.

Die Analyse zergliedert den Begriff; aber der Begriff selbst, mußte er nicht ursprünglich durch Synthese gebildet werden?

Die Philosophie befindet sich also im Irrthum, wenn sie verkennet, daß sie alle ihre Synthesen von der Erfahrungs- oder Naturwissenschaft entlehnen, alle Begriffe, die sie ihrer Analyse unterwerfen will, mit Einschluß des höchsten, des Seinsbegriffs, von der Wirklichkeit abstrahirt haben muß. Aber auch die Naturwissenschaft irrt, wenn sie glaubt, die Philosophie könne mit ihrer Analyse sich nur im Gebiete unfruchtbarer Begriffsgespinnste bewegen, während dieselbe doch, wenn sie nur in streng logischer Weise verfährt, mit all dem, was sie als denknothwendig aufzeigt, auch zugleich die Nothwendigkeit und das Gesetz des Wirklichen aufstellt. Denn alles Gedankliche hat nur Sinn, insofern es sich auf die Wirklichkeit bezieht. Wenn die Systeme solcher Philosophen, welche, wie Hegel, sich auf dem Gebiet der reinen Analyse bewegen, schließlich nicht befriedigen, so rührt dies nicht von der Unfruchtbarkeit der Analyse selbst her, sondern davon, daß diese Denker eine unübersteigliche Kluft

aufgerichteten zwischen der Welt des abstrakten Gedankens und der Wirklichkeit, während sie doch eben diese durch jene hätten erklären sollen.

Ich bestreite, daß die Philosophie, um für wissenschaftlich zu gelten, künftig nur noch als eine Hilfsdisciplin der Naturwissenschaft sich nützlich machen solle. Das hieße sie entwürdigen. Sie ist und bleibt eine Wissenschaft für sich, und zwar die höchste von allen, nicht bloß weil es die höchsten Probleme sind, mit welchen sie sich beschäftigt, sondern auch weil es schließlich doch nur in ihr ein wahres, ein unumstößliches Wissen giebt.

Den Schatz des synthetischen, empirischen Wissens wird sie freilich, rein als solche, nicht vermehren. Sie wird niemals ganz aus Eigenem einen neuen Planeten entdecken, niemals a priori einen Strohhalm oder eine Wanze konstruiren. Das soll sie aber auch nicht. Es giebt Besseres für sie zu thun: sie hat die Grundlagen der menschlichen Erkenntniß zu prüfen und festzustellen; sie hat zu bestimmen, wie viel Wahres an der Wahrnehmung, sie hat die Genesis des Weltbildes zu erklären, wie es in unserer Vorstellung sich gestaltet; sie hat sich mit der Ergründung des Wesens von Zeit, Raum, Kausalität u. s. f. zu beschäftigen, sie hat sich mit Problemen zu befassen, gegen welche gehalten z. B. die naturwissenschaftliche Frage, ob die Natur feststehende Arten hervorbringt, oder ihre Typen sich auseinander entwickeln läßt, nur von untergeordneter Bedeutung ist.

* * *

Alle Wissenschaften, deren Sätze ihre Gewißheit nicht von der Erfahrung entlehnen, sondern sie in sich selbst tragen, nenne ich analytisch: so die Mathematik, die Geometrie, die Logik, die Philosophie im engeren Sinne.

Jede unmittelbar, oder durch bloßes Nachdenken einleuchtende Folgerung kann nur eine Tautologie sein, d. h. etwas, das mit jenem, woraus es gefolgert wird, eigentlich schon mitgesagt ist. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, gilt nur darum allen Menschen als unmittelbar gewiß, weil, wie schon das Gleichheitszeichen besagt, 4 nur ein anderer Ausdruck, eine Tautologie, eine Gleichung von 2×2 ist.

„Zwei gerade Linien können sich nur in einem Punkte schneiden,“ soll nach Manchen ein synthetisches Urtheil sein, denn es „liege nicht im bloßen Begriff der zwei geraden Linien, sondern komme erst durch Hinzunahme der Raumanschauung zustande“. Allerdings — aber diese Raumanschauung ist eine innere, apriorische — sie hat nichts zu thun mit der Erfahrung durch äußere Anschauung. Wenn ich einen denkenden, aufgeweckten Angelehrten frage: „In wie viel Punkten können sich zwei gerade Linien schneiden?“ so wird er durch bloßes Nachdenken, inneres Anschauen, Vorstellen, ohne Zuhülfenahme einer äußern Erfahrung, mit apodiktischer Gewißheit imstande sein zu erklären, daß zwei gerade Linien sich nur in einem Punkte schneiden können. Ich nenne synthetisch, was durch äußere Anschauung erfahren wird, analytisch, was durch innere Anschauung einleuchtet, was zu seiner Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf.

Ohne allen Zweifel sind die beiden Hauptgruppen des Wissens die des unmittelbar Gewissen, und des mittelbar d. h. durch Erfahrung Gewonnenen, daher auch durch Erfahrung wieder Umzustößenden, und so niemals absolut Gewissen. Ohne Zweifel wird man jenes am besten analytisch, dieses synthetisch nennen; und dieser Definition entsprechend wird man Mathematik, Geometrie zc., mit Verzichtleistung auf allzu feine Distinktionen, den analytischen Wissenschaften beizählen können. Denn die Qualität der absoluten Gewißheit trennt dieselben von den Erfahrungswissenschaften durch eine so weite Kluft, daß sie den analytischen Wissenschaften immer näher stehen werden, als den synthetischen, wie immer man auch den Begriff der Analyse und Synthese definiren mag.

Diejenigen, welche synthetische Urtheile a priori zugeben, und z. B. die Sätze der Mathematik für synthetisch halten, gehen dabei von der Definition aus, analytische Sätze seien diejenigen, die schon im Begriffe des Subjektes selbst liegen. Zu diesen rechnet man dann auch Sätze wie: „Die Körper sind ausgedehnt“, „Das Gold ist gelb“ — weil die Ausdehnung im Begriffe des Körpers, das Gelbsein im Begriffe des Goldes liegt! Aber die Begriffe Körper und Gold sind doch empirisch entstanden, und man hat jene Prädikate erst aus der Erfahrung in dieselben hineinversetzt! Es ist doch möglich, Bestimmungen, die ich durch Synthese in einen Begriff hineingetragen, durch Analyse wieder aus ihm herausklauben zu wollen! Wenn man in solchem Sinne von „synthetischen Sätzen

a priori“ redet, so könnte man sie ebenso gut und besser „analytische Sätze a posteriori“ nennen.

Ich wiederhole es, der Ausdruck „analytisch“ sollte für Urtheile aufbehalten bleiben, welche für ihre Gewißheit der äußeren Erfahrung nicht bedürfen, und welche zwar, streng genommen, nur logische Gleichungen, jedoch ebensowenig als unfruchtbar zu verachten sind, als die mathematischen Gleichungen.

Vor allem sollte hierbei der Unterschied maßgebend sein zwischen dem, was nur erfahrungsmäßig, und dem, was absolut gewiß, absolut begreiflich ist. Daß die Körper schwer, ist bloß erfahrungsmäßig gewiß, und der Grund davon ist uns ein Räthsel; daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten, ist nicht bloß absolut gewiß, sondern wir begreifen auch, warum es so ist und in aller Ewigkeit so sein muß.

Analysis ist die Methode der Gleichungen; und und zwar: Arithmetik die der Zahlengleichungen, höhere Mathematik und Geometrie die der Raum- und Größengleichungen, Logik die der Begriffsgleichungen.

Die Zahl 3 ist nichts, als ein anderer Ausdruck von $1 + 1 + 1$, eine Tautologie, eine Gleichung davon, und umgekehrt; $4 - 1$ ist ein anderer Ausdruck für 3, 3×4 ein anderer Ausdruck oder eine Gleichung oder eine „zufällige Ansicht“, oder ein „identischer Satz“ für 12. Jede Rechnungsaufgabe ist eine Formel, als deren Gleichung und kürzerer Ausdruck das Resultat erscheint. — In dem Satze: „die kürzeste Linie zwischen 2 Punkten ist = der geraden“, wird „die gerade einmal als Richtung, und dann als Weg zwischen

zwei Punkten“ genommen (Steiner, Erkenntnißlehre Goethes S. 47). Das logische Subjekt ist = seinen Prädikaten.

Das Identitätsprinzip ist das Prinzip alles Denkens. Urtheilen und Schließen heißt nichts anderes, als Sätze aufstellen, deren Gegentheil dem Identitätsprinzip widersprechen würde. Ein Satz ist bewiesen, wenn derjenige gewisse Satz aufgefunden ist, mit welchem er identisch ist, d. h. mit welchem er eine Gleichung bildet.

Man sollte die analytischen Urtheile identische nennen. Mill nennt sie auch wirklich so.

Es giebt genau genommen gar kein Erkennen oder Wissen a priori. Was man so nennt, sind analytische, identische Sätze.

Glaubt man deshalb in der ganzen Analysis nur ein System leerer Tautologien erblicken zu dürfen, die uns „nichts Neues sagen?“

Man erinnere sich doch, welche ungeheure Rolle die Gleichungen in der Mathematik spielen, so wie in der Mechanik — ihre Sätze sind, so weit sie aus einander fließend erkannt sind, Gleichungen. Man sagt, ein analytisches Urtheil sei ein solches, bei welchem das Prädikat schon im Subjekte enthalten ist. Eine solche Definition, welche besagen würde, daß analytische Urtheile überflüssige sind. Wenn das Prädikat schon im Subjekt enthalten ist, wozu dann die ganze Aussage? — „Ein ausgedehntes Ding ist ausgedehnt!“ Das braucht doch nicht gesagt zu werden! Werth und Sinn hat also ein analytisches Urtheil nur dann,

wenn es das im Prädikat Enthaltene nicht einfach wiedergibt, sondern eine Gleichung davon, die dasselbe, und doch nicht ganz dasselbe sagt.

Die Mathematik ist die große Wissenschaft des Selbstverständlichen. Ihre Apriorität besteht darin, daß jeder ihrer Sätze, einmal ausgesprochen und verstanden, der inneren Anschauung unmittelbar und mit absoluter Gewißheit einleuchtet — durch den bloßen Verstand und auch ohne Zuhülfenahme der äußeren Anschauung.

Will man behaupten, daß die mathematischen Sätze doch nicht so „unmittelbar“ einleuchten, sondern sich auf äußere Erfahrung stützen, weil sie zum Theil erst spät und nicht ohne Mühe von den Gelehrten „entdeckt“ worden sind? Nun, auch die Planeten sind von den Astronomen entdeckt worden; ich glaube aber nicht, daß man dieselben vorher nicht gesehen hat. — Die Zeit, wann diese Sätze zum erstenmal von den Gelehrten formulirt und wissenschaftlich dargestellt worden sind, hat nichts zu thun mit ihrer Evidenz. Es giebt vieles Selbstverständliche, das noch immer nicht ausgesprochen, wissenschaftlich formulirt und in ein System gebracht worden ist. Die Hauptsache ist, daß jene Sätze, einmal ausgesprochen, keinen Zweifel mehr zulassen — Jedem, der sie versteht, sofort mit absoluter Gewißheit einleuchten. Von den durch die wirklichen Erfahrungswissenschaften gewonnenen, synthetischen Sätzen giebt es kaum einen, der nicht bestritten worden wäre oder bestritten werden könnte. Aber niemals, so lange die Welt steht, ist die Wahr-

heit eines mathematischen Satzes angezweifelt oder bestritten worden — und niemals wird es geschehen. Diesen Unterschied sollte man festhalten, und diesen allein, wenn es sich um die Begriffsbestimmung „analytischer“ und „synthetischer“ Sätze handelt.

Die Wissenschaft hat sich mit „synthetischen Urtheilen a priori“ befaßt und Kant hat solche nicht bloß in der Mathematik, sondern auch in der Physik nachweisen wollen. Sein Unterfangen war verfrüht, und die physikalischen Sätze, die er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ — ein Titel der ungefähr soviel besagt wie „Metaphysik der Physik“ — als angeblich a priori gefunden aufstellte, sind dies durchaus nicht. Die Sätze der Physik werden sich erst dann vollständig analytisch entwickeln lassen, wenn der erste, oder die ersten derselben, auf synthetischem Wege ermittelt und erwiesen und wir so weit sind, die Grundthatfache, das Prinzip der Naturwissenschaft, die einheitliche Urkraft des Ganzen erfaßt und begriffen zu haben.

So lange wir es in der Naturerklärung noch mit „Ursache“ und „Wirkung“ zu thun haben, statt mit Grund und Folge, sind wir noch weit vom Ziel. Grund ist die begriffene Ursache, Folge die begriffene Wirkung. Und so innig muß für unsere Anschauung Grund und Folge zusammenhängen, daß die ursprüngliche Identität beider uns feststeht — daß wir die Folge wirklich als eine bloße Gleichung des Grundes begreifen.

Wäre einmal die erste Definition, der rechte Be-



griff der „Kraft“ und des „Lebens“ gefunden und aufgestellt, so müßte sich aus jenem die ganze Physik, aus diesem die Physiologie auf analytischem Wege ableiten und entwickeln lassen.

Endlich sollte man etwas sehr Wesentliches zur Würdigung der Analyse nicht übersehen: daß sie es nämlich keineswegs blos mit der Zerlegung von reinen Begriffen zu thun hat, sondern daß sie ebensowohl die auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen, also die synthetischen Sätze zu bearbeiten, die logischen Gleichungen und die Konsequenzen derselben zu entwickeln hat. Ihr Werk beginnt erst so recht, wenn das der Synthese gethan ist; sie macht die Erfahrung zur Wissenschaft.

Der Fortschritt in allen Naturerkenntnissen beruht auf der allmäligen Umwandlung des synthetischen Wissens in analytisches.

Dulong und Petit entdeckten in der Wärmelehre das wichtige Gesetz: „Die spezifischen Wärmen der festen chemischen Elemente (Grundstoffe) verhalten sich umgekehrt wie ihre Atomgewichte, so daß das Produkt aus Atomgewicht und spezifischer Wärme für alle diese Körper unveränderlich das nämliche und zwar nahezu $= 6$ ist.“ — Ein anderer Ausdruck, eine Gleichung dieses Satzes lautet: „Die durch die Atomgewichte ausgedrückten Mengen der festen Elemente bedürfen zu gleicher Temperaturerhöhung gleichgroße Wärmemengen.“ Und eine dritte Gleichung desselben Satzes besagt: „Die Atomwärmen der Grundstoffe sind gleich.“ — Haben wir es mit „leeren Tautologien“ zu thun

in diesen analytischen Gleichungen eines synthetischen Satzes? Enthüllt nicht jede wieder eine neue Seite der Wahrheit?

— Wenn ich sage, daß es im Bereich der reinen philosophischen Spekulation keine wirkliche Synthese giebt, und der Philosophie die Analyse, der Naturwissenschaft die Synthese zuweise, so meine ich dies nicht so, als ob der Philosoph sich niemals auf eine Synthese, der Naturgelehrte sich niemals auf eine Analyse einlassen sollte. Im Gegentheil wird der Eine beständig auf das Gebiet des Andern überzugreifen sich veranlaßt finden. Nur darf Jener niemals vergessen, daß er mit jeder Synthese auf naturwissenschaftlichem, dieser, daß er mit jeder Analyse auf philosophischem Boden steht. Und weil eben für das Wissen im allgemeinen Synthese und Analyse gleich unentbehrlich, wird weder der Philosoph die Naturwissenschaft, noch der Naturforscher die Philosophie gering zu schätzen berechtigt sein.

Der Naturforscher sollte nie etwas vom Philosophen gelernt, die Philosophie nie etwas zur Förderung der Naturwissenschaften gethan haben? Ei, von wem ist denn die Thatsache, daß die Sinneswahrnehmung uns nicht das Ansich der so genannten Dinge, sondern nur eine durch die Eigenart eben dieser Organe bedingte Erscheinungswelt erschließt — von wem ist diese, heutzutage auch von den Physiologen anerkannte Thatsache früher erkannt worden, von den Philosophen, oder von den Physiologen? — Lange vor der Naturwissenschaft hat die Philosophie die Atome als letzte

Prinzipien des Wirklichen aufgestellt. Auch vom Aether haben die Philosophen früher gesprochen als die Physiker. Es war ein Philosoph, Kant, der vor Laplace die heutige Theorie des Himmels erfand. Selbst die Schellingsche Naturphilosophie war nicht so unfruchtbar wie man sie schilt; es waren deutsche Naturphilosophen, welche die Lehre von der Zelle und den Darwinismus antizipirten. Lange vor Schwann hatte der Naturphilosoph Oken die Zelle entdeckt.

Humboldt sagte einmal, daß ihm an unserer Physik nichts erwiesen scheine, als die Theorie des Regenbogens, weil nur diese ganz mathematisch konstruirt werden könne. Aber ist diese Einschränkung haltbar?

Die Rolle, welche die Geometrie in der Optik spielt, ist sehr merkwürdig. Es wäre interessant, den Nachweis zu führen, daß, wie hier, auch in der Mechanik, Akustik u. s. f. manche vermeintlichen Erfahrungssätze auf Grundsätze der Mathematik oder Geometrie zurückzuführen, auch geometrische Sätze oft nur angewandte Sätze der Zahlenmathematik sind. Der mechanische Lehrsatz vom Parallelogramm der Kräfte ist so a priori einleuchtend, wie nur irgend einer von den einfachen analytischen Sätzen der Mathematik, und wenn man einen Beweis dafür beibringt, so geschieht es genau genommen nicht, um sich von der Wahrheit desselben erst hierdurch zu überzeugen, sondern mehr in einem gewissen theoretischen Interesse. Daß ein von zwei gleichen Kräften in entgegengesetzter Richtung angezogener Körper in Ruhe verharret, ist mit dem mathematischen Satze $+ a$ und $- a = 0$

im Grunde identisch, verhält sich zu demselben als Spezialfall oder Beispiel. Daß ein Körper, wenn er von zwei gleichen Kräften aus gleichen Entfernungen in zwei verschiedenen, nicht entgegengesetzten Richtungen, die zusammen einen Winkel bilden, angezogen wird, in seiner Bewegung die Diagonale dieses Winkels zieht, ist so selbstverständlich, wie der Satz $4 - 2 = 2$ oder wie die Nothwendigkeit, daß, wenn ein gleichmäßig ausgedehnter Körper in zwei gleiche Hälften getheilt werden soll, der Schnitt durch die Mitte desselben gehen muß. In diesem Sinne kann man wirklich von Sätzen a priori in der Physik sprechen, wie Kant es wollte: a priori gewiß sind wenigstens alle physikalischen Sätze, die auf mathematische zurückzuführen sind, und dergleichen giebt es weit mehr als man bisher angenommen hat. Platons Aeußerung, daß Physik und Astronomie „Beispiele für die reine Mathematik“ sind, klingt vielleicht paradoxer als sie ist! Uebrigens würden die Spuren des mathematischen Apriori sich auch bis in das organische und in das soziale Gebiet hinein verfolgen lassen.

Man hat sich die Mühe genommen, sogar den Satz der Identität, die axiomatische Wahrheit von $a = a$ beweisen zu wollen, und man hat ernsthaft untersucht, ob denn dieser Satz wirklich unanfechtbare, apriorische Allgemeingültigkeit habe. Die einfachste Auffassung der Sache wäre wohl diese: Wer etwas sagt, der bejaht etwas. Wer aber dann das Bejahte sofort verneint, der nimmt das Gesagte sofort zurück, und es ist, als ob er nichts gesagt hätte. Ueber

nichts läßt sich aber nicht weiter reden. Mathematisch ausgedrückt heißt das: $1 - 1 = 0$. Sätze, die dem Identitätsprinzip widerstreiten, sind als nicht gesagt, und ihr Inhalt als nichts, als $= 0$ zu bezeichnen.

Aber es giebt eine Art von Widerspruch, den ich den dialektischen nenne, und auf den ich sofort im Besonderen zu sprechen komme. Er ist da, dieser Widerspruch, und schlägt dem Identitätsgesetz ein Schnippchen.

Dialektik.

Jedes Ding entschlüpft uns, wenn wir es begrifflich-einseitig festhalten wollen. Wir sagen: A ist. Aber es ist etwas Bestimmtes, daher ist es etwas anderes nicht; folglich ist es ein Sein, aber eben so gut ein Nichtsein. Begreifen wir etwas als ein Werden, so zeigt sich, daß es eben so gut im selben Moment ein Vergehendes ist. Alles ist zugleich Position und Negation, Sein und Nichtsein; alles ist zugleich ein Hier und ein Dort — alles ist zugleich groß und klein — alles ist zugleich Ursache und Wirkung. Alles hat sein Gegentheil an sich.

Aber vielleicht ist doch der Begriff des Unendlichen ohne Negation? Auch er schlägt in sein Gegentheil um, wenn wir ihm näher treten. Das Unendliche ist nicht endlich — es ist also etwas nicht — es ist nicht alles — folglich ist es doch endlich. — —

So weit führt die Dialektik des Begriffs, — er löst sich auf in sich selbst. —

Das Unendliche für sich genommen, verflüchtigt sich in Nichts, das Endliche für sich genommen, ebenfalls. Real werden sie nur in und mit einander, in dem, was

unendlich und endlich zugleich ist, also entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt, den „Widerspruch“ an sich hat.

Damit hängt zusammen, daß man überhaupt nichts absolut Wahres sagen kann. „Es ist besser zu heirathen!“ — „Es ist besser unverheirathet zu bleiben!“ — Beides gleich wahr und unwahr. „Die Monarchie ist die beste Staatsform.“ — „Die Republik ist die beste!“ — Alles nur bedingt, relativ wahr.

— Ein spanisches Sprüchwort sagt: „Alles ist wahr, und alles ist Lüge!“ (En esta vida todo es verdad y todo es mentira.)

Es giebt kein Sprüchwort, dem nicht ein anderes gegenüberstünde, welches das Gegentheil sagt. Und doch gelten die Sprüchwörter als Quintessenz menschlicher Weisheit und Wahrheit. Und mit Recht. Alles ist in gewissem Sinne wahr, in gewissem Sinne unwahr. In aller Theorie und Praxis herrscht jene ewige Dialektik — jenes Gesetz des Widerspruchs.

Und wie jeder Gedanke, so ist auch jedes Gefühl im Menschen nur halb wahr. Denn es giebt z. B. kein Wohlgefallen, kein Lieben, kein Verlangen im Menschen, unter dessen Gründe nicht auch, bewußt oder instinktiv, ein näherer oder entfernter Grund des Gegentheils geheim wirkend sich einschleicht.

Man sagt, es sei die Wärme, die alles Leben hervorbringt. Man könnte eben so gut sagen, daß es die Kälte sei. Denn erst wenn ein Weltkörper bis auf einen gewissen, sehr niedrigen Grad abgekühlt ist, wird organisches Leben auf ihm möglich. Es zeigt sich hier,

wie uns die Begriffe äffen. — Ein hoher Hitzeegrad vernichtet ebensowohl wie ein tiefer Kältegrad alles Leben; nur eine gewisse Mitte ist demselben günstig. Aber wo liegt die Mitte, die Grenze zwischen Wärme und Kälte? Und sollen wir sie als Wärme oder als Kälte bezeichnen? Es ist rein Sache der Willkür. Der festgesetzte „Nullpunkt“ unserer Thermometer ist ein bloßer Behelf der Wissenschaft, der für unser Gefühl nichts Maßgebendes hat, denn wir finden unter Umständen gewisse „Wärmegrade“ erheblich „kalt“.

Versteht man unter Dialektik vornehmlich die Lehre vom Widerspruch, so kann man der Begriffsdialektik recht wohl eine Realdialektik gegenüberstellen und von einer solchen reden. Das wirkliche Leben ist voller Widersprüche. Aber diese Dialektik der Widersprüche des Wirklichen hat nichts zu thun mit jener seltsamen Idee einer metaphysischen „Realdialektik“, welche heutzutage in einigen Köpfen spukt.

Julius Bahnsen hatte ganz recht, wenn er im Wesen und Wollen des Menschen überall einen „realdialektischen Widerspruch“ zu finden glaubte, den Willen zu leben mit seiner eigenen Verneinung, alles Wollen überhaupt mit einem Nichtwollen verknüpft sah. Aber er hatte unrecht, wenn er diesen Widerspruch für einen schon ursprünglich im Willen an und für sich liegenden, grundlosen, antilogischen ausgab, was ihm in einer Zeit, die es immer gerne hört, wenn etwas Unvernünftiges und Unlogisches als Prinzip des Weltwesens hingestellt wird, das Lob des Tiefsinns eingetragen hat. Aber dieser Tief Sinn war vielmehr eine

Gedankenlosigkeit, welche erstaunlicherweise ganz außer Acht ließ, daß jener Widerspruch im Wollen des Menschen überall seine guten Gründe hat, sich auf vernünftige, nachweisbare Motive stützt, also eminent logisch ist. Wenn wir das Leben wollen und doch auch wieder nicht wollen, so haben wir für Ersteres die Lust, für Letzteres die Unlust des Lebens zum Motiv, und da Lust und Unlust im Leben immer gemischt sind, so wird auch der Wille zu leben mit einem Willen nicht zu leben gemischt sein. Wenn, wie Bahnsen bemerkt, die Geschlechtsliebe mit einer geheimen, fast unbewußten Feindseligkeit verbunden ist, so erklärt sich dies gar wohl daraus, daß bei aller Zärtlichkeit doch die Abhängigkeit von einem fremden Wesen und Willen insgeheim als etwas für unseren natürlichen Egoismus Peinliches empfunden wird. Und so hat Bahnsen bis in den Bereich der geringfügigsten Dinge hinunter überall eine ursprüngliche Selbstentzweiung des Willens nachzuweisen geglaubt, ohne zu bemerken, daß in allen diesen Thatsachen die Entzweiung in einem Widerstreit der Motive oder in einer Verschiedenheit der Umstände begründet ist. Bahnsen hätte eben so gut die Thatsache, daß man sich rasirt, um den Bart los zu werden, manchmal aber auch (in der Jugend) um einen Bart zu bekommen, als einen Beleg des von Ewigkeit her in sich entzweiten, unlogischen Weltwillens anführen können. —

Auch in anderem Sinne hatte Bahnsen unrecht, den „Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“

als einen antilogischen zu fassen. Wenn nachzuweisen ist, daß ohne diesen Widerspruch, oder richtiger gesagt, ohne die Polarität in den Erscheinungen des Seins und Wollens die reale Existenz der Welt nicht möglich wäre, so muß der Widerspruch als zweckmäßig im höchsten Sinne, demnach als vernunftgemäß und logisch gelten.

Neben der Dialektik der Begriffe und der sogenannten Realdialektik giebt es auch eine Dialektik der Anschauung, welche hauptsächlich die Widersprüche unserer Zeit- und Raumanschauung in sich faßt. Die Unmöglichkeit, sich das All unendlich, und die ebenso große, es sich begrenzt vorzustellen — die Unmöglichkeit sich eine Grenze der Theilbarkeit der Materie vorzustellen, und die eben so große, diese Theilung ins Unendliche vollzogen zu denken — diese Antinomien sind Sachgassen, in welche sich die innere Anschauung verliert — sie führen den Begriff der Anschauung überhaupt, und, was den Raum betrifft, insbesondere den der Materie ad absurdum. Denn etwas, das weder unbegrenzt noch begrenzt sein kann, ist nothwendig ein Unding.

Mit diesem Zugeständniß an die Relativität des für unsere Anschauung Wirklichen und Wahren bin ich aber nicht gewillt, auch die Relativität des logisch und mathematisch Gewissen zuzugeben, das analytischer Natur ist und auf dem Apriori, auf dem für alle möglichen Welten gültigen $A=A$ beruht. Auch möchte ich damit den Phantasien z. B. von einem vierdimensionalen Raume keineswegs Vorschub leisten. Denn diese

Phantasien sündigen eben auch dadurch, daß sie außerirdische Möglichkeiten mit irdischen Anschauungen konstruiren wollen, indem sie unsere Anschauung von Dimensionen in eine vorausgesetzte andere Welt übertragen, wo die irdischen Anschauungen nicht gelten sollen, und doch auch wieder gelten sollen, insofern man auch da noch von den Dimensionen in unserem Sinne spricht.

Wie verhält sich nun ernstlich die Dialektik zum Identitätsprinzip? Welche Bewandniß hat es mit dem „Schnippchen“, das die Dialektik dem obersten Prinzip aller Logik schlägt? Ist dasselbe wirklich dadurch gefährdet? — Die Antwort lautet: Nein! Ernstlich gefährdet wird das Identitätsprinzip nur durch Sätze, welche Gegentheiliges von einer Sache in einer und derselben Beziehung aussagen. Die Dialektik aber befaßt sich mit Gegensätzen, die nur beziehungsweise gelten. In einer Beziehung ist etwas groß, in einer andern klein; in einer Beziehung wahr, in einer andern unwahr u. s. w. Der Widerstreit liegt mehr in den Worten als in der Sache.

Mathematische Dialektik.

Es hat den Anschein, als ob auch die Mathematik, auf ihre Selbstgewißheit und Selbständigkeit pochend, der Logik manchmal dialektisch ein „Schnippchen“ schlagen zu dürfen glaubte. Sie bedarf der „Erfahrung“ nicht — das macht sie stolz, und da glaubt sie dann manchmal auch der Logik nicht zu bedürfen. Sie redet

mit Ruhe, Bedächtigkeit und Ernst von einem „Krümmungsmaß = 0“; oder von „kubischen Plankurven des nullten Geschlechts“, oder bezeichnet Parallelen als Linien, welche sich „in der Unendlichkeit schneiden.“ Aber eine Redeweise wie die von einem Krümmungsmaß = 0 ist nicht so unverfänglich, als sie für den ersten Augenblick aussieht. Sie erweckt den Schein, als wären das Gerade und das Krumme nur dem Grade nach verschieden, als bestände ein stetiger Uebergang von dem einen zum andern, was nicht der Fall: denn eine Krümmung könnte nicht in ihr Gegentheil übergehen, ohne aufzuhören eine Krümmung zu sein. Ein grausamer mathematischer Scherz von ähnlicher Art ist auch der, daß man sagt, die gerade Linie beschreibe einen Kreis von unendlichem Umfang. Damit wäre entweder der Begriff der geraden Linie oder der des Kreises aufgehoben. In der Infinitesimalrechnung wird z. B. auch das Nichts der Bewegung, die Ruhe, als ein Etwas derselben behandelt, indem man die Ruhe als eine Bewegung von unendlicher Kleinheit faßt. Auch hier übersieht man, daß Ruhe und Bewegung *toto genere* verschieden sind.

Der Schein des stetigen Uebergangs von Gegensätzen, wie Ruhe und Bewegung, in einander, berechtigt nicht zu der Behauptung, daß sie blos graduell von einander verschieden sind. Es ist unwahr, daß sie stetig in einander übergehen, denn die kleinste endliche Bewegung wäre von der absoluten Ruhe noch immer unendlich verschieden, eine unendlich kleine

Bewegung aber, durch welche der Uebergang in Ruhe stattfinden soll, giebt es nicht, weil es überhaupt ein reales „unendlich Kleines“ so wenig giebt, als ein reales „unendlich Großes“. Die Behauptung, daß es einen wirklichen stetigen Uebergang zwischen Bewegung und Ruhe nicht geben kann, klingt neu und paradox, ist aber die Wahrheit.

Eugen Dühring persifflirt den Satz von der unendlichen geraden Linie, welche, einen unendlichen Kreis beschreibend, in sich zurückkehren müsse, drollig genug, indem er sagt, daß, wenn es sich so verhielte, man nicht mehr gerade vor sich hin ausspucken könnte, ohne fürchten zu müssen, daß einem das sputum auf dem Wege der kreisförmig in sich zurückkehrenden Geraden wieder anfliege. Es ist doppelt begreiflich, daß Dühring, der bekanntlich oft und gerne ausspuckt, sich gegen eine solche Möglichkeit verwahrt, und ich freue mich, einen so besonnenen und mathematisch geschulten Denker in diesem Punkte auf meiner Seite zu haben.

Zu dem Bedenklichsten, wozu die mathematische Dialektik sich verstieg, gehört ohne Zweifel die behauptete Möglichkeit eines Raumes von mehr oder weniger als drei Dimensionen: ein Gegenstand, den ich an anderer Stelle in Erwägung ziehen werde.

Die spekulativen Spitzfindigkeiten der Mathematik — sind sie etwas Neues in der Wissenschaft? Durchaus nicht! man könnte sie eher als ein Erbstück aus der Scholastik des Mittelalters bezeichnen. In der That finden sich schon bei den ältesten Scholastikern diese

mathematischen Spiele des Wizes. Nikolaus von Cusa philosophirt im gleichen Sinn und Geiste, wie es oben erwähnt worden, über den unendlichen Kreis, dessen Linie eine gerade sein muß, und wie im unendlich spitzen und im unendlich stumpfen Winkel die Schenkel, im unendlichen Dreieck die Seiten in eine gerade Linie zusammgehen.

Die Infinitesimalrechnung mag für die Operationen der höheren Mathematik ihre Vortheile haben, aber das Prinzip derselben hat zur Verwirrung der Begriffe, namentlich auf dem Grenzgebiete zwischen Mathematik und Philosophie ohne Zweifel so Manches beigetragen.

Das Ansich der Dinge.

(Ding an sich.)

„Ansich der Dinge!“ — „Ding an sich!“ — Hier, lieber Leser, ist eine verrufene, unheimliche Stelle im Gebiet der Philosophie — ein Unglücksort, wo man ein großes Kreuz aufrichten sollte mit einem frommen Sprüchlein als Inschrift, wie man es thut an einsam-düster-rauhem Waldesort, wo schon Viele verunglückt sind, viele kühne Reiter den Hals gebrochen, viele Fuhrleute umgeworfen haben. — — —

Denn an dieser Stelle wurde unglaublicherweise der Satz ausgeheckt, alles Ernstes behauptet, und alles Ernstes geglaubt: „Es giebt kein Ansich der Dinge, kein „Ding an sich“ — denn Etwas, wovon wir nicht wissen, was es ist, ist gleich dem Nichts“ oder genauer: „Etwas, das für uns gleich dem Nichts ist, ist auch an und für sich nichts!“ oder, um die äußerste Konsequenz zu ziehen: etwas uns völlig Unbekanntes existirt nicht wirklich — kann nur ein Gedankending, ein Unding sein! — — —

Die Frage: „Bleibt etwas von einem seienden Wesen übrig, wenn man es aller Bestimmungen, die

es für uns hat, entkleidet?“ ist nicht durch Erfahrung, sondern nur durch logische Beweisführung zu entscheiden. Ist sie durch eine solche einmal wirklich in bejahendem Sinne entschieden, so wird die Gewißheit der Existenz dieses Wesens meines Erachtens nicht im Mindesten durch die Frage berührt, ob dasselbe unserer genaueren Erkenntniß zugänglich oder verschlossen ist. Die Behauptung, daß Wesenheiten in der Welt, die wir nicht erkennen, als nicht existent zu betrachten, wegzuworfen, aus der philosophischen Rechnung auszuschließen sind, ist grundlos und absurd — darf sich an Absurdität mit dem bekannten Satze messen: „Es muß einen Gott geben — denn wenn Gott nicht existirte, so wäre er nicht vollkommen.“ Dieser angebliche Beweis der Existenz eines Wesens ist nicht wunderlicher, als jener angebliche Beweis der Nichtexistenz eines solchen! —

„Wir wollen nichts von dem Ding an sich wissen,“ sagt man, „denn da wir es nicht kennen, ist es für uns vollkommen werthlos.“ Ganz recht; aber die Frage nach dem Werthe des Dings an sich für uns hat mit der Frage nach seiner Existenz nicht das Mindeste zu thun. Es kann uns z. B. gleichgültig sein, ob in einem gewissen Winkel des Weltalls ein Sternchen letzter Größe, das wir niemals zu Gesichte bekommen, existirt. Aber nur ein Narr könnte sagen: „Da dieser Stern für uns schlechterdings keinen Werth hat, so existirt er überhaupt nicht, sondern ist ein bloßes Gedankending, ein Unding.“

Wenn ich vom Ding an sich rede, so meine ich

nicht das Kantsche Ding an sich. Schon darum nicht, weil ich nicht weiß, was das Kantsche Ding an sich ist. Als ich Kant zum erstenmale las, da wußte ich es; seit ich aber die Werke der neueren Erklärer Kants gelesen, weiß ich es nicht.

Nein, nicht die Kantschen Dinge an sich meine ich, sondern die des gesunden Menschenverstandes, oder, wenn man will, die der Naturwissenschaft: das, was auch ohne mich da ist, vor mir da war, und nach mir da sein wird, vorausgesetzt, daß es etwas dergleichen giebt.

Nach meinem Begriff ist also das Ding an sich die Voraussetzung desjenigen, was von dem Wahrgenommenen übrig bleibt, wenn man die Wahrnehmung davon abzieht, gleichsam das Netto-Objekt gegenüber dem Brutto-Objekt, das die Sinne liefern. Ich theile nicht die Ansicht, daß dann sofort nichts übrig bleibe; sondern es bleibt vorläufig meiner Meinung nach dasjenige übrig, was die bestimmte Wahrnehmung just an diesem Orte und in dieser Zeit bedingt, sei dies nun ein Subjektives, oder ein Objektives.

Der beste Ausdruck für das Ding an sich wäre „Ursache“, und zwar zunächst im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, dann aber in seinem etymologischen Sinne, als Ur-Sache. Dieser Ausdruck Ursache, als Ur-Sache, ist in der philosophischen Terminologie von unschätzbarem Werth.

Ich habe mir, offen gestanden, unter Kants „Ding oder Dingen an sich“ niemals etwas Anderes denken können, als was ich mir auch unter den Monaden des Leibniz denken mußte. Es gereicht mir zur Be-

friedigung, daß einige von den neuesten Erklärern Kants, wie Vaihinger, und insbesondere W. Riedel („Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich“, Hamburg und Leipz., Voß, 1884) dieser selben Auffassung sich zuneigen, — ohne freilich sonderlich Ernst damit zu machen.

— Der Mißkredit, in welchen das Kantsche „Ding an sich“ gerathen, ist berechtigt, insofern er dem Ausdruck „Ding“ gilt, der allerdings schlecht gewählt ist. Ein Ding ist jenes Unbekannte nicht. „Ding an sich“ ist im Grunde ein Widerspruch.

Ich sehe in den „Dingen an sich“, die hinter den „Dingen für uns“ sich bewegen, zunächst eben nur die früher erwähnten Kraft- und Lebenspunkte.

Aber, wie schon zu Kants Zeiten von Fichte und Andern, wird auch heute wieder in den weitesten Kreisen der philosophischen Wissenschaft geltend gemacht, es existire kein Ansich hinter dem, was für uns ist — unsere Vorstellungen seien durch nichts außer uns mitveranlaßt und mitbestimmt. Es gebe kein „Ding an sich“, kein Nichtich, aber auch kein Ich, kein Objekt an sich, aber auch kein Subjekt an sich. Das seien durchwegs nur Wechselbegriffe des menschlichen „kategorialen“ Denkens. Es gebe nur einen „Bewußtseinsinhalt“ — dabei müsse man stehen bleiben.

Nun, dieser Mahnung gegenüber erkläre ich zunächst, daß ich mit vollem Bewußtsein bei meiner Festhaltung von Kraft-, Lebens-, Willenselementen mich innerhalb der Schranken des menschlichen, „kategorialen“ Denkens halte. Es ist auch gar nicht meine Absicht,

mich damit kopfüber in die Abgründe der Metaphysik zu stürzen, sondern ich befinde mich vorläufig noch auf dem Boden der Naturwissenschaft. Wäre die Naturwissenschaft beim „Bewußtseinsinhalt“ stehen geblieben, so wäre sie nicht über die Körper hinausgekommen. Aber wir haben uns mit den sinnlichen Bewußtseinsbildern der Dinge nicht begnügt, haben nach objektiven Gründen der Erscheinung geforscht, und so entdeckten wir Kräfte, so entdeckten wir kleinste Theile, Zellen, Moleküle, chemische Elemente. Warum sollen wir Halt machen? Es gelingt uns vielleicht, die Elemente noch weiter zu zerlegen, die Kräfte auf weitere einheitliche Urkräfte zurückzuführen, oder wenigstens festzustellen, daß ursprünglichere Elemente, ursprünglichere Kräfte vorhanden sein müssen, wenn sie sich auch unserer direkten Wahrnehmung für immer entziehen sollten. „Aber“ — so gelte es von neuem — „Dinge, wovon wir nichts wissen, existiren für uns nicht, und es ist Unsinn davon zu reden!“ — Ei, wenn die Mathematik mit unbekanntem Größen rechnet, warum nicht auch die Naturwissenschaft und die Philosophie?

Freilich, wenn die Urkräfte und Urelemente des Seins — die „Dinge an sich“, oder besser das An-sich der Dinge — oder die Ur-Sache — als etwas Ueberweltlich-Transzendentes gefaßt würden, auf welches Zeit und Raum und Kausalität und die Kategorien des Seins keine Anwendung fänden, dann wären sie nicht, dann hätten sie kein reales Sein, dann wären sie = Nichts. Ich erkläre ein für allemal, daß ich weder hier noch späterhin unter einem Sein oder einem

Seienden jemals ein Sein oder ein Seiendes verstehe, welches nicht in Zeit und Raum existirt, nicht dem Kausalitätsgesetz unterworfen wäre, und auf welches die Kategorien des menschlichen Denkens keine Anwendung finden. — Und von diesem Standpunkte aus werde ich mich mit dem Neufantianismus zwar streiten, aber auch verständigen können. —

Auf die allgemeinen Kategorien des Seins also können wir meiner Meinung nach bei den Urelementen nicht verzichten; wohl aber können und müssen wir verzichten auf jene Qualitäten, welche unsere Sinneswahrnehmung den Dingen leiht. Denn mittelst der Sinneswahrnehmung nehmen wir eben immer nur Dinge und Erscheinungen, niemals Urelemente und Kräfte wahr.

— Der Kampf, welcher in dieser Art gegen das „An-sich“ geführt wird, beruht doch nur auf einem Mißverständnis. Die Sache ist sehr einfach. Ich frage die Philosophen:

„Ist etwas — oder ist nichts?“

Behauptet ihr, daß streng genommen nichts sei — da das „Sein“ ja auch nur eine Kategorie des spezifisch-menschlichen Denkens — so ist nicht weiter mit euch zu reden. Gebt ihr aber zu, daß etwas sei (mögt ihr es nennen, wie ihr wollt — wenn auch nur „Empfindung“, „Bewußtseinsinhalt“ oder wie immer —), so müßt ihr auch erlauben, daß man von einem Sein, einem Seienden, einem An-sich rede, es logisch erörtere. Vollkommen einverstanden bin ich, wie gesagt, daß man dieses Sein und dieses Seiende nicht als ein „Ding“, oder als einen über-

weltlichen und außerzeitlichen Popanz auffasse, daß man es nicht mit leeren Abstraktionen wie das „Absolute“, oder „Gott“, oder „Materie“ bezeichnen solle, — wenn ihr jedoch behauptet, daß es bloß ein Empfinden, aber kein Empfindendes, ein Bewußtsein, aber kein Bewußtes, ein Denken, aber kein Denkendes, ein Sein, aber kein Seiendes gebe, so kann man nur schmerzlich bedauern, daß die deutsche Spekulation, nachdem sie von genialen, aber ziellosen Irrwegen zurückgekommen, schon wieder auf dem Punkte steht, sich in noch zielloseren zu verlieren.

Da behaupten z. B. Viele, der „Unsinn“ des „Dinges an sich“ sei dadurch entstanden, daß Subjekt und Objekt, welche nothwendig zusammengehören und eins ohne das andere keinen Sinn haben, von einander getrennt und bald das Objekt zur Ursache des Subjekts (?), bald das Subjekt zur Ursache des Objekts gemacht worden ist. Es gebe schlechterdings kein Ding an sich, sondern nur ein unzertrennliches Subjekt-Objekt. Aber was ist denn dies unzertrennliche Subjekt-Objekt anders, als eben auch ein „Ding an sich“? Was anders als ein Ansich, das unserer subjektiven Vorstellung sofort als ein Objekt gegenübertritt, und mit welchem von neuem die alte Frage beginnt: Erkennen wir es in seinem Ansich? Oder ist es gar kein Ansich, sondern auch nur ein „Ding für uns?“ —

„Grenzbegriff!“ Was ist das eigentlich? Ich stelle mir darunter etwas vor wie den Schein einer Grenze, wie sie z. B. das unsern Gesichtskreis umschließende und abschließende Firmament bildet, und

welche, immer vor uns weiter zurückweichend, niemals erreichbar, der wissenschaftlichen Betrachtung zuletzt in nichts zu zerfließen scheint. Ist das Ding an sich, ist das Atom ein solcher Grenzbegriff? Gewiß nur in dem Sinne, in welchem beiden noch sinnliche Bestimmungen ankleben, wie dem Grenzbegriff des firmaments das feste, wandartig Abschließende — und wenn sie in nichts zu zerfließen scheinen, so ist es doch nur unsere Vorstellung davon, welche in nichts zerfließt, sowie ja auch der Horizont keineswegs nichts ist, sondern nur nicht das, wofür wir ihn nehmen.

Gegen den oft gehörten Einwand, daß ein vorausgesetztes Ding an sich, ein Jenseitiges, von welchem wir „nichts wissen“, eben dadurch, daß wir es bloß denken, auch wieder ein bloß Subjektives, also ein sich selbst widersprechender Begriff ist, hat Chalybäus ein zu beherzigendes Wort gesprochen: „Wüßten wir wirklich gar nichts,“ äußert er, „von etwas Jenseitigem, einem Ansich der Dinge, so setzten wir es auch gar nicht voraus und könnten es nicht einmal negativ bestimmen. Sobald wir aber dieses Ansich wieder als ein „für uns“, als an sich identisch mit unserem Begriff betrachten, heben wir seinen wahren Begriff auf. Das also, was wir darunter meinen, ist gar nicht zu verwechseln mit Begriff, und sein Begriff ist eben der, daß es das Andere (d. h. das Gegenteil) jedes subjektiven Begriffs und von einer tatsächlichen Denknöthwendigkeit ist.“ (Spek. Phil. seit Kant. 4. U. S. 92.)

Wir haben in unserem Bewußsein Anschauungen von Personen und Dingen, auf welche wir jenen Existenzbegriff, den wir von unserem eigenen Seinsgefühl abstrahirt haben, übertragen. Es steht uns aber auch frei, diese Anschauungen theoretisch für bloße Vorstellungen zu halten, welchen keine Wirklichkeit außer uns entspricht. Bleiben wir bei dem Ersteren, nehmen wir an, daß andere Seiende außer uns vorhanden sind, mit welchen wir in Wechselwirkung stehen, so ist die Möglichkeit einer Art von Begreiflichkeit der Welt, einer erfassbaren vernünftigen Ordnung der Dinge gegeben; das Geschehen läuft ab am Faden der Kausalität, dem Denken und dem wissenschaftlichen Forschen ist ein fruchtbares Feld eröffnet, dem menschlichen Streben ein Ziel gesteckt, das die Mühe lohnen kann. Nehmen wir dagegen an, daß die Realität dessen, was nicht wir selbst sind, lediglich in unserer Vorstellung besteht, daß es außer uns (*praeter nos*) ein an und für sich Seiendes nicht giebt, so erlischt die Sonne am Himmel der Vernunft, undurchdringliches Dunkel bricht über uns herein, die Welt wird zur unerklärbaren wüsten Phantasmagorie, zum Traum in uns, es giebt keine Wechselwirkung und keine Kausalität; das Denken und wissenschaftliche Forschen verliert allen Sinn und Werth, und es wäre Thorheit, sich mit einer Logik zu befassen, welche den Begriff des Seins über Bord geworfen hat, und deren Kategorien nichts weiter bedeuten als die Formen und Regeln, in und nach welchen ein unerklärbares, wesenloses Vorstellungsleben zweck- und ziellos in uns abläuft. Unnütz und zwecklos wäre

alles menſchliche Streben überhaupt: denn warum ſoll ich auch nur einen Finger rühren, wenn mein Wirken nichts Wirkliches wirkt, ſondern ſich eben auch nur als todttes Glied in die Kette meines inneren Vorſtellungslebens einfügt?

Sich, wenn man die Wahl hat zwiſchen einer wirklichen Welt und einer Welt des bloſen Wahns, für die Welt des Wahns zu entſcheiden, wäre ſelbſt Wahnwitz.

Von Schopenhauer nicht allein, ſondern faſt allgemein wird Kant der Vorwurf gemacht, daß er dem Kausalgeſetz zufolge ein „Ding an ſich“ vorausgeſetzt habe, nachdem er ſelbſt doch die Anwendung des Kausalgeſetzes auf Dinge außerhalb der Erfahrung ſtreng verpönt. Aber dieſer Vorwurf wäre, wie ſeltſamerweiſe bis jetzt Niemand bemerkt zu haben ſcheint, nur dann begründet, wenn Kant nach einem Grunde des „Dinges an ſich“ gefragt hätte. Denn das Kausalgeſetz auf ein Ding anzuwenden, kann doch wohl nichts Anderes heißen, als nach ſeinem Grunde, nach ſeiner Urſache fragen. Indem nun Kant nach dem Grunde der Erſcheinungswelt, nicht des Dinges an ſich, forſchte, iſt er mit der Anwendung des Kausalitätsgeſetzes innerhalb der von ihm ſelbſt geſteckten Grenzen geblieben. Da er den zureichenden Grund der Erſcheinungswelt in der „Erfahrung“ nicht fand, ſo war er berechtigt, ihn theilweiſe außerhalb derſelben voranzuſetzen. Ich weiß nun recht wohl, daß es durchaus nicht erlaubt ſein ſoll, irgend etwas, deſſen Grund nicht in der Erfahrungswelt nachweisbar iſt,

durch etwas unserer Erkenntniß Unzugängliches verursacht zu denken, und daß es gleicherweise verboten sein soll, zu glauben, daß irgend etwas, das nicht selbst durch irgend etwas verursacht ist, Ursache von etwas werden könnte. Ich kenne diese Verbote — aber ich habe niemals einen wirklich triftigen, überzeugenden Rechtsbeweis dafür gehört. In der That, woher die Neu-Kantianer wissen, daß ein unbekanntes „Ding an sich“ schlechterdings niemals Ursache eines Geschehens im Gebiete der Erscheinungswelt sein könnte — das ist bis zur Stunde in den Schleier des tiefsten Geheimnisses gehüllt. Und wenn man von dem Dinge an sich so ganz und gar nichts weiß, wie kommt man denn dazu, gerade dies von demselben wissen zu wollen, daß es niemals die Ursache von etwas sein, niemals auf uns und die übrige Erscheinungswelt wirken könne? —

Es ist, wie gesagt, eine Behauptung, auf die man sich immer sehr viel zu gute thut, daß, wenn man ein Ansich der Dinge oder Ding an sich zur Erklärung der Erscheinungen voraussetzt, hernach aber die Erscheinungen sämmtlich von diesem Ding an sich hinwegdenkt, nichts übrig bleibe, das Ding an sich also gleich dem Nichts sei. Es kommt aber darauf an, ob ich, da ich das Ding an sich als Ursache der Erscheinungen voraussetzte, annahm, dasselbe sei an sich Nichts, oder Etwas. Habe ich vorausgesetzt, es sei Etwas, so kann mir, wenn ich hernach die Erscheinungen wegdenke, nicht Nichts übrig bleiben, sondern es bleibt mir jenes unbekanntes Etwas übrig, das ich

vorausgesetzt habe. Nichts kann mir nur dann übrig bleiben, wenn ich etwas, das nicht an sich und gleich dem Nichts ist, vorausgesetzt habe; aber ein Nichts zur Erklärung von Etwas vorauszusetzen, fällt doch keinem Vernünftigen ein, und es ist die lächerlichste Sache von der Welt, wenn ich, obschon der Meinung, daß ein „unbekanntes Etwas“ nicht bloß für mich, sondern auch an sich = Nichts sei, dennoch ein solches erst voraussetze, und dann ein großes Aufhebens davon mache, daß vom vorausgesetzten Nichts nach Abzug der Erscheinungen — nichts übrig bleibe.

Ebenso eigenthümlich ist die Art, wie man zuerst eine Substanz voraussetzt, welcher die Qualitäten oder „Accidenzen“ inhäriren sollen, und hinterher die merkwürdige Entdeckung zu machen glaubt, daß, wenn man die „Accidenzen“ wegdenkt, die Substanz hernach gleich dem Nichts sein soll. Es hängt ja aber auch hier alles davon ab, ob man sich die vorausgesetzte Substanz als ein Nichts oder als ein Etwas gedacht hat. Als ein Nichts kann man sie sich doch wohl nicht gedacht haben; denn wie sollte einem Nichts etwas „inhäriren“? Hat man sie aber von vornherein als ein Etwas gedacht, so bleibt uns nach Hinwegdenken der Accidenzen, wie beim Ding an sich, genau das an sich seiende, aber für uns unbekanntes Etwas übrig, das wir vorausgesetzt haben.

Damit will ich das Ding an sich und die Substanz nicht als eine Art von Behälter bezeichnet haben, in welchem die Erscheinungsweisen und Accidenzen

stecken, so daß man sie herausnehmen und wieder hinein thun kann; sondern ich betrachte beide als das Erscheinende in der Erscheinung, als das Wirkende in der Wirkung.

Ich will versuchen, was ich meine, in einer mathematischen Formel klar zu machen. Bezeichne ich den unbekanntem Grund der Erscheinungen mit x , und seine Erscheinungen oder Wirkungsweisen mit $a+b+c+d$ zc., so wird das Verhältniß beider Faktoren nicht durch $x=a+b+c+d$ zc., sondern durch $x+a+b+c+d$ zc. zu bezeichnen sein. Denn eine Sache ist keineswegs identisch mit ihren Erscheinungen und Wirkungsweisen, sondern etwas neben und außer ihnen. Ganz richtig sagt schon Robinet: „L'essence d'une chose n'est pas l'assemblage des ses qualités.“ (De la nature, IV. 5.)

Kant behauptet, es gebe ein „Ding an sich“ hinter den Erscheinungen. Aber: auf dieses „Ding an sich“ seien, weil es kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, die Kategorien nicht anwendbar. Das heißt: das Ding an sich hat weder „Quantität“, noch „Qualität“, noch „Relation“, noch „Modalität“. Das Ding an sich ist also — (wohlgemerkt!) weder Eins, noch Vieles — es enthält weder eine Bejahung, noch eine Verneinung — es ist weder Substanz noch Accidens, noch ist eine Kausalität in ihm — es ist weder möglich noch unmöglich — weder seiend, noch nicht seiend! Denn alles das sind nach Kant „Kategorien“, die blos für das sinnlich Wahrnehmbare gelten.

Da Kant wirklich sogar das Sein und Nichtsein unter die „Kategorien“ setzt, so kann man in der That

folgerichtig nicht vom Dinge an sich sagen, dasselbe sei oder sei nicht! Ja sogar die Frage, ob ein solches Ding an sich hinter der „Erscheinung“ möglich sei, hat keinen Sinn und ist unberechtigt, denn „Möglichkeit“ ist eine bloße „Kategorie“ und darf als solche auf Transzendentes nicht angewendet werden!!!

Wollte man festhalten an der Anschauung, daß das Sein eine bloße Kategorie sei — Wessen? — und die Kategorien nur für subjektive Formen des menschlichen Denkens gelten lassen, so wäre die Folgerung unabweisbar, daß Nichts existiert! Denn daß überhaupt etwas existiere, gilt nur innerhalb des kategorialen Denkens, ist also nur eine subjektiv-menschliche Meinung oder Anschauungsweise.

Ich sehe hier davon ab, daß Kant sich dieser äußersten Konsequenz seiner Kategorienlehre in Anwendung auf den Seinsbegriff nie völlig bewußt geworden ist, und daß er fortfährt vom Dinge an sich als von einer zwar undefinierbaren, aber unzweifelhaft seienden transzendenten Wahrheit zu sprechen. Es liegt eben darin der große und unveröhnliche Widerspruch seiner Vernunftkritik.

Kants größter Fehler war, das Sein unter die Kategorien zu setzen, während der Seinsbegriff die Kategorien in sich schließt. Die Kategorien sind die Bestimmungen des Seins — es geht also nicht an, das Sein selbst wieder als eine Kategorie, eine Bestimmung des Seins zu fassen. Und wenn die Kategorien jene Bestimmungen sind, welche allem Seienden nothwendigerweise zukommen, ein Subjekt aber seine

Wirklichkeit nur in seinen Bestimmungen hat, so muß man entweder zugeben, daß das Sein seine Wirklichkeit in den Kategorien habe, oder man muß sich zu der Annahme entschließen, daß überhaupt nichts existirt.

Ein Sein in anderen Formen, als in denen der Kategorien, wäre ein sich selbst aufhebender Begriff, und von der Möglichkeit eines solchen Seins zu reden, hätte ebenso wenig Sinn, als von der Möglichkeit eines Goldes zu reden, das nicht schwer, nicht gelb u. s. w. wäre, kurz, dem alle wesentlichen Bestimmungen des Goldes fehlten. Ein Gold ohne die wesentlichen Eigenschaften des Goldes wäre kein Gold, und ein Sein ohne die wesentlichen Bestimmungen, welche den Seinsbegriff ausmachen — die Kategorien — wäre kein Sein.

Ich erkläre also ein für allemal, daß es für mich kein anderes Sein als ein kategoriales, sowie kein anderes Denken als ein kategoriales giebt.

Die Annahme, daß es Kant mit den „Dingen an sich“ nicht ernst gewesen, daß er für seine Person nicht von der realen Existenz einer „unbekannten Ursache der Erscheinungen“ überzeugt gewesen, wird aufs Schlagendste durch die zweite Anmerkung zum § 13 der „Prolegomena“ widerlegt. Hier vertheidigt sich Kant gegen den Vorwurf des Idealismus, und gründet seine Vertheidigung ganz und gar auf die Annahme der realen Existenz der Dinge an sich.

„Der Idealismus,“ sagt er, „besteht in der Behauptung, daß es keine anderen, als denkende Wesen gebe;

die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein außerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand korreſpondirte. Ich dagegen ſage: es ſind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenſtände unſerer Sinne gegeben, allein von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, wiſſen wir nichts, ſondern kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne affiziren. Demnach geſtehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unſere Sinnlichkeit uns verſchafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort alſo bloß die Erſcheinung jenes uns unbekanntes, aber nichtsdeſtoweniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet. Kann man dieſes wohl Idealismus nennen? Es iſt ja gerade das Gegentheil davon.“

Mit unübertrefflicher Klarheit und Entſchiedenheit ſagt uns hier Kant: Ich bin nicht Idealift, denn ich behaupte zwar nicht die reale Exiſtenz der Dinge in der Form, in welcher ſie uns erſcheinen, wohl aber behaupte ich die reale Exiſtenz der Dinge an ſich, d. h. der „uns unbekanntes, aber nichtsdeſtoweniger wirklichen Gegenſtände“, von welchen das, was wir gewöhnlich „Dinge“ und „Körper“ nennen, nur die Erſcheinungen ſind! —

Zum Schlusse der Anmerkung spricht er es noch einmal mit gleicher Entschiedenheit aus, daß deshalb, weil wir das erscheinende Ding an sich durch die Sinne gar nicht erkennen können, die Existenz desselben nach seiner Lehre nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben wird. Unumstößlich hat Kant mit diesen Worten festgestellt, daß die Lehre der Neufantianer, dem Ding an sich lasse sich keine reale Existenz zuschreiben, weil wir es nicht kennen, keineswegs auch so ganz die seinige ist.

Auch in der 3. Anmerkung zu demselben Paragraph 13 kommt er weitläufig auf diese Vertheidigung seines realistischen Standpunktes zurück; unter anderm wie folgt: „Dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen, denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt, daß sie nicht Sachen, (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind.“ —

Es ist sonnenklar, das hier Kant den Ausdruck Sachen an sich als vollkommen gleichbedeutend mit dem sonst üblichen Ausdruck „Dinge an sich“ gebraucht; ja es ist selbstverständlich, daß Kant auch mit dem einfachen Ausdruck „Dinge“, oder „Sachen“, oder „Gegenstände“, immer dort, wo er sie den bloßen Erscheinungen gegenüberstellt, nur die Dinge an sich meinen konnte, was neuere Kant-Erklärer in

merkwürdiger Verblendung überſehen haben. Daß Kant, wie obige Stelle zeigt, ſogar den Ausdruck „Körper“ einmal in dieſem tranſzendentalen Sinn gebraucht und der „Erfcheinung“ gegenüber ſtellt, läßt die unbedachte Wahl des Ausdrucks bedauern; aber über den tranſzendentalen Sinn des Wortes ſelbſt kann in dieſem Zuſammenhange nicht der leiſeſte Zweifel aufkommen. Denn wenn man vom Körper abzieht, was an ihm „Erfcheinung“ iſt, ſo bleibt nur das Unerkennbare übrig, und dies iſt eben das Ding an ſich.

Eberhard hatte gegen Kants „Idealismus“ einzuwenden, daß wir unter allen Umſtänden auf Dinge an ſich kommen. Kant antwortet: „Das iſt ja eben die beſtändige Behauptung der Kritik! nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen, als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſetzt, was jenen zum Grunde liegt, und wovon wir keine Erkenntniß haben können. Sie ſagt: Die Gegenſtände, als Dinge an ſich, geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäß, zu beſtimmen), aber ſie ſind nicht der Stoff deſſelben.“ —

Aber die Gegner des „Dings an ſich“ berufen ſich auf Stellen, in welchen Kant behauptet haben ſoll, das „Ding an ſich“ ſei doch auch kein Ding „an ſich“, ſondern eben auch wieder nur ein Ding für uns, ein bloſes Gedankending ohne reale Exiſtenz außerhalb des Bewußtſeins. Wir wollen die Stellen prüfen und

sehen, ob sie wirklich das völlig umzustoßen geeignet sind, was Kant in den oben angeführten Worten so klar und unumwunden als seine persönliche Ueberzeugung hingestellt hat.

Cohen legt das größte Gewicht auf eine Stelle der „Kritik d. r. V.“, in welcher es heißt: „Indessen können wir die intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendente Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondirt.“ — Aber Kant sagt nicht: Wir nehmen eine intelligible Ursache der Erscheinungen an, bloß damit wir etwas haben u. s. f.; sondern er sagt: „Wir nennen die intelligible Ursache der Erscheinungen transzendentales Objekt, damit wir etwas haben u. s. f. Es ist also unrichtig, daß, wie Cohen annimmt (Kants Th. d. Erf. 2. Aufl. S. 517), das Ding an sich, die „intelligible Ursache der Erscheinung“ selbst als eine bloße Fiktion des menschlichen Denkens hingestellt wird; nur von dem Ausdruck „transzendentales Objekt“ ist die Rede, welcher der „rezeptiven Sinnlichkeit“ korrespondiren soll.

Aber zugegeben, Kant habe hier oder an andern Stellen wirklich sagen wollen, daß unser menschliches Denken Dinge an sich, unerkennbare Ursachen der Erscheinungen fingirt, bloß um etwas zu haben, was der „rezeptiven Sinnlichkeit“ als affizirender Gegenstand entspricht; fragen wir uns doch einmal, was das heißen soll? Soll es heißen, daß man erst eine „rezeptive Sinnlichkeit“ entdeckt, und hernach einen auf

ſie einwirkenden Gegenſtand hinzuerfunden hat? Aber es iſt unſehr, daß wir erſt durch den Begriff einer rezeptiven Sinnlichkeit auf den Begriff eines Gegenſtandes geführt werden, deſſen Einwirkungen die Sinnlichkeit rezipiert. Der Begriff einer rezipirenden Sinnlichkeit, einer Fähigkeit zur Aufnahme von Einwirkungen, kann uns nur entſtehen, wenn wir den Begriff von Einwirkungen und einwirkenden Gegenſtänden ſchon haben. Eben weil dieſe beiden Begriffe einander „korrespondiren“, müſſen ſie wenigſtens gleichzeitigen Urſprungs ſein, und es kann nicht das eine erſt um des andern willen erfunden oder fingirt gedacht werden. Und wenn wir etwas haben müſſen, was den wahrgenommenen Einwirkungen, und der Fähigkeit, Einwirkungen aufzunehmen, als ein Wirkendes entſpricht, ſo beſagt dies nicht, daß eben dieſes Wirkende eine bloße Fiktion des Denkens, ein *lusus ingenii humani* iſt, ſondern es will ſagen, daß es ein Wirkendes, eine reale Urſache der Erſcheinungen wirklich und wahrhaftig giebt und geben muß.

Nun beruft man ſich aber weiterhin darauf, daß Kant die Dinge an ſich gelegentlich den „Gedankendingen“, den Noumenis, beizählt. Dies thut er in der That in einer Stelle der Prolegomena, die von den Noumenis handelt. Gedankendinge, Noumena, ſind nun die „unerkannten Urſachen der Erſcheinungen“ allerdings inſofern, als ſie nicht ſinnlich wahrgenommen, ſondern nur mit dem Gedanken erfaßt werden können. Aber Kant war weit davon entfernt, die Noumena deſhalb für etwas nicht Seiendes und

nicht sein Könnendes zu halten. Alles, was er behauptete, war, daß man die Existenz derselben außerhalb des Bewußtseins nicht erfahrungsmäßig beweisen könne, daß daher ihr Unundfürlichsein auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie problematisch bleibe. Bekanntlich hat ja Kant selbst die transzendente Realität mehrerer dieser Noumena, nachdem er sie auf theoretischem Gebiete dahingestellt sein lassen, auf dem der praktischen Philosophie zu erweisen gesucht. Zuzugeben ist schließlich allerdings, daß Kant durch den Zusammenhang seines Systems, insbesondere durch die Tragweite seines unglückseligen Apriori, sich hie und da genöthigt sah, das „Ding an sich“ in das Licht des Problematischen zu rücken; sich geradezu in Widersprüche zu verwickeln; seine persönliche Ueberzeugung aber ging ohne Zweifel auf die transzendente Existenz desselben. Wie hätte er sich sonst auf diese als den festen, realen Halt seines Systems berufen mögen, zur Abwehr eben jenes Idealismus, welcher ein reales Sein außerhalb des Bewußtseins leugnet? Auch die Theorie seiner „intelligiblen Freiheit“ hat Kant auf die Annahme der realen Existenz des Dinges an sich gestützt. Sollte Kant sich wirklich haben einfallen lassen, etwas Transzendentes, wie die intelligible Freiheit, gründen zu wollen auf etwas, das er für ein nur immanent Gültiges, nur in unserm Denken, unserm Bewußtsein Wirkliches hielt?

Kant hat alle jene Fiktionen des menschlichen Denkens, für welche der Verstandes- oder Vernunftbeweis ihm nicht zu genügen schien, einzeln behandelt und ihre

logiſche Haltloſigkeit ausführlich nachgewieſen: ſo namentlich in der Lehre von den Paralogismen und den Ideen. Nirgends aber hat er ſich mit einer ähnlichen Kritik des Dinganſich-Begriffs befaßt. Auf das Ding an ſich, die unerkennbare Urſache der Erſcheinungen, kommt er immer wieder zurück, und zwar in einfacher, unumwundener Redeweife, ohne auch nur ein einziges Mal durch einen Ausdruck wie das „angebliche,“ oder „vermeintliche,“ „blos gedachte,“ „ſingirte“ Ding an ſich ſeinen Standpunkt in dieſer Sache als einen ſkeptiſchen zu bezeichnen. Unrichtig iſt die Behauptung, daß Kant das Ding an ſich nur in der tranſzendenten Aeſthetik gelten laſſe, ſpäter aber „bei Seite ſchiebe“, „fallen laſſe“, u. dgl. Die Annahme des Dinges an ſich zieht ſich, und zwar ausgeſprochenermaßen, durch die ganze Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena hindurch, wenn auch, wie geſagt, zugegeben werden muß, daß ſie nicht mit allen Lehrſätzen Kants, dem Wortlaute nach, im Einklang ſteht. Aber daß es bei Kant an ſcheinbaren und wirklichen Widerſprüchen nicht fehlt, daß der Rieſenbau ſeines Systems keineswegs mit abſoluter Folgerichtigkeit durchgeführt worden, iſt eine Thatſache, in die man ſich längſt hat ergeben müſſen.

Es iſt nach alledem einer der größten Willkürakte, die auf wiſſenſchaftlichem Gebiete vorgekommen, wenn Kuno Fiſcher in ſeinem Werke „Immanuel Kant und ſeine Lehre“ (3. Aufl. S. 425—438) das Ding an ſich zum Inbegriff des „tranſzendenten Scheins“ macht, zum Geſamtnamen für alles, was die

das Erfahrungsgebiet unbefugterweise überschreitende Vernunft ausheckt. Um Derjenigen willen, welche in seinem ausführlichen Werke eine authentische Belehrung über das Kantsche System nach Inhalt und Form suchen, hätte K. Fischer es vermeiden sollen, eine solche Darstellung der Lehre vom Ding an sich zu geben, welche ganz seine eigene Sache, dem Wortlaute der „Kritik d. r. V.“ aber vollkommen fremd ist. Nie und nirgends hat Kant selbst das Ding an sich zu den „Ideen“ gerechnet, nie und nirgends als „transzendentalen Schein“ bezeichnet.

Ein Argument nur gäbe es, mit welchem die Gegner des „Ding an sich“ alles hier Gesagte gründlich umstürzen könnten: die Verweisung darauf, daß Kant das Sein unter die Kategorien setzte, und daß, wenn die Kategorien nach Kants Behauptung nur auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung angewendet werden dürfen, man auch nicht sagen könne, das Ding an sich sei. Dieser Konsequenz seiner Versetzung des Seins unter die Kategorien ist jedoch Kant sich niemals klar bewußt geworden; denn wäre er sich derselben wirklich bewußt gewesen, so hätte er mit Berufung auf sie das Ding an sich kurz abthun müssen, und alles was er sonst darüber vorbrachte, hätte er als überflüssig, ja sinnlos und absurd erkennen müssen. Auch die Neukantianer verschmähten oder versäumten es, von jenem einzig schlagenden Argument für ihre Sache Gebrauch zu machen; sei es, daß sie jene Konsequenz eben so, wie Kant selbst, sich nicht völlig klar machten, oder daß ihnen

das Ungeheuerliche des Mißgriffs, das Sein unter die Kategorien zu ſetzen, doch einiges Bedenken erregte, ſo daß ſie über dieſe Sache ganz zu ſchweigen vorzogen. Denn die Tragweite jenes Mißgriffs führt an einen gähnenden Abgrund. Wenn die „Dinge“, als bloße Erſcheinungen, nicht wirklich exiſtiren, von ihrem Anſich aber ebenfalls nicht geſagt werden darf, daß es exiſtirt, ſo exiſtirt nichts — und das geſtehen ſelbſt die Neukantianer nicht immer gerne offen ein.

Allerdings hat Kant, um den Vorwurf des Berkeleyſchen „Idealismus“ abzuwehren, einmal ſich darauf eingelaffen, ſogar einen Beweis der Realität der Sinnendinge als ſolcher (alſo der Erſcheinungen!) aufzuſtellen. Aber ich möchte dieſen kläglichen, ſophiſtiſchen, in die zweite Auflage der „Kr. d. r. V.“ eingeflickten „Beweis“ nicht in eine Reihe ſtellen mit der faſt auf jeder Seite der Kantschen Werke wiederkehrenden, ruhigen und ernſten Erwähnung des Dings an ſich als Grundes der Erſcheinungen.

Ich faſſe das Schlußergebniß des Geſagten in die Erklärung zuſammen: Kant hat die reale Exiſtenz einer unbekanntenen Urſache der Erſcheinungen außerhalb des Bewußtſeins (Ding an ſich) in klaren und entſchiedenen Worten behauptet, ſich auf dieſe Behauptung wiederholt zu ſeiner Vertheidigung gegen den Vorwurf des Idealismus berufen; gedrängt jedoch durch die Konſequenzen ſeines Apriori, hat er an manchen Stellen das Ding an ſich, als nicht erfahrungsmäßig wahrnehmbar, in ſeiner Exiſtenz außerhalb des Bewußtſeins

als problematisch hingestellt, d. h., als etwas, wovon sich weder erweisen läßt, daß es existire, noch daß es nicht existire. Nie und nirgends hat Kant ausdrücklich das Ding an sich als das hingestellt, als was es die Neufantianer auffassen: als eine leere fiktion, als ein Unding, dessen reale Existenz außerhalb des Bewußtseins nicht blos zweifelhaft, sondern sinnlos und unmöglich ist.

Zweites Buch.

Theorie des Seins.

Der Seinsbegriff.

Die große allgemeine Welt- und Urthatsache ist: Es giebt ein Sein — ein Sein, das sich als solches weiß. Dieses sich wissende Sein — das Subjekt des Seins — ist in allem Seienden dem Wesen nach dasselbe; das aber, als was es sich weiß, ist (der Form nach) in allen verschieden. In dieser Urthatsache hat die Philosophie, so lange es Menschen auf der Erde giebt, sich mit Erklärungsversuchen abgequält, und da sie nicht zu erklären, vielmehr erst aus ihr alles andere zu erklären ist, so hat sich die vermeintliche Erklärung des Seins immer darauf beschränkt, den Seinsbegriff in die verschiedensten Ausdrücke, Formeln und Symbole zu kleiden.

Erklären läßt sich nur, was eine Ursache hat. Das Sein kann keine Ursache haben; denn diese Ursache müßte doch auch sein, wäre also ein Sein vor dem Sein.

Sein ist, wie gesagt, die Urthatsache und die erste, unerläßlichste Grundannahme alles Denkens ist, daß nicht nichts, sondern daß etwas ist.

Dennoch schütteln Philosophen unserer Tage bedenklich das Haupt und sagen: „Ganz recht; aber

bevor wir euch zugeben, daß etwas ist, beantwortet uns doch erst die Frage: „Was ist das Sein?“ —

Nun, die Frage: Was ist das Sein? ist allerdings aus Gründen, auf die ich zurückkommen werde, schwer zu beantworten. Wohl aber möchte es uns unverwehrt bleiben und auch gelingen, Rede zu stehen auf die Frage: „Wie versteht ihr es, und was denkt ihr euch dabei, wenn ihr sagt, daß etwas ist?“ — Denn daß wir bei dem Worte „Sein“ uns etwas denken, ist doch gewiß; es giebt also für uns denkende Menschen schließlich doch wohl einen Seinsbegriff. Und ich behaupte, alle Philosophie war von jeher, bewußt oder unbewußt, nichts anderes, als der Versuch einer Zergliederung des Seinsbegriffs. Damit will ich nicht sagen: die Analyse eines rein a priori erfaßten Begriffs, sondern die Analyse eines zunächst empirisch erfaßten, durch Synthese gewonnenen Begriffs.

Empirisch aber erfaßt das Seiende das Sein zunächst im Gefühl der eignen Existenz.

Nicht vom „Ding an sich“, oder besser gesagt, dem „An sich der Dinge“, objektiv erfaßt, dürfen wir den Seinsbegriff abstrahiren wollen. Auf das Ding an sich können wir diesen Begriff nur anwenden; abstrahiren aber können wir ihn nur von dem unmittelbaren Existenzgefühl — von dem Sein, das unmittelbar sich selber weiß — vom Selbstbewußtsein des lebenden Wesens, nicht insofern es sich als dies bestimmte Individuum weiß, sondern insofern in ihm das Sein überhaupt sich seiend weiß.

Der Fehler fast aller alten und neuen Systeme ist,

daß sie den Begriff des Seins wahrhaft zu erfassen verjäumten. Vergeblich blieb die Mahnung Hamanns: „Nur nicht über das Cogito das edle Sum vergessen!“ — (Briefe an Jacobi, 144.) Man sagte esse est percipi, und übersah über dem Esse, das im percipi steckt, das viel wesenhaftere, das im percipere thätig ist! Ich sage: Esse est percipere! — Das Sein von Allem besteht im Gedachtwerden — nur nicht das Denken und das Denkende selber! — — Den falschen Satz der modernen Spekulation, daß das Sein, weil wir es denkend erfassen, uns seiner bewußt sind, auch nur im Denken und im Bewußtsein bestehen könne, zu widerlegen, ist eine der Hauptaufgaben dieses Werkes. Man ist so weit gegangen, zu behaupten, ein Sein außerhalb des Gedachtwerdens sei ein sinnloser Begriff — ein „Widerspruch in sich selbst“, ein „undenkbarer Gedanke“ (Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 69). Also nicht einmal die Möglichkeit eines solchen Seins wird zugegeben! — Und wir sollen den Begriff eines transzendenten Seins überhaupt nicht gelten lassen, weil es, wie Schubert-Soldern sagt (Transzendenz 37), „seinem ganzen Wesen nach Bewußtseinsdatum nicht sein kann und darf“. — Seinem Wesen nach allerdings nicht, wohl aber in seiner Allgemeinheit, in seiner relativen Bestimmungslosigkeit für uns, eben als unabweisbarer, denknothwendiger Begriff! Und dieser Begriff ist nicht aus der Luft geholt, sondern aus der allerersten Urthatsache: dem unmittelbaren Seinsgefühl, geschöpft.

Ich behaupte nicht, daß etwas existirt, d. h. daß irgend ein „Etwas“ als solches existirt; aber ich behaupte auch, daß, weil nicht ein Etwas an und für sich existirt, deshalb nicht nichts existirt, sondern ich sage: es existirt das sich in der Form eines Etwas wissende, in der Form eines Etwas seiner bewußte Sein. Wenn man mir nun sagt, auf dieses im Etwas sich seiend Wissende ist das Prädikat des Seins nicht anwendbar, weil es ein an sich völlig Unbekanntes für uns ist, so bestreite ich dies und bestehe mit Entschiedenheit darauf, daß das Prädikat des Seins anwendbar ist, und vorzugsweise, ja vielleicht einzig anwendbar ist auf dieses unbekannte-allbekannte, dies nie zu fassende und doch allgegenwärtige, dies ewig verborgene und doch ewig sonnenklare, in und um uns wesende Sein — unter welchem man sich nur um des Himmels willen nicht wieder ein Etwas denken möge!

Ich wiederhole Denjenigen, welche nur ein Bewußtsein, aber kein Bewußtseiendes gelten lassen, weil sie unter dem Bewußtseienden sich immer nur wieder ein „Ding“ zu denken vermögen — ich wiederhole diesen immer und immer: Ich behaupte nicht, daß im Bewußtsein ein „Ding“ seiner bewußt sei — ich behaupte nicht, daß im Bewußtsein eine „Seele“ sich ihrer selbst, als der Seele bewußt sei, sich als solche habe, halte und anschau — ich bestehe nicht einmal darauf, daß im Bewußtsein ein Ich seiner, des Ichs, bewußt sei, sich als solches habe, halte und anschau — aber ich behaupte unverbrüchlich und unerschütterlich, daß im Bewußtsein nicht Nichts, sondern das Sein,

nicht das Sein als Begriff, sondern das seiende Sein sich seiner, des Seins, als seiend bewußt sei. Ich behaupte: Es giebt ein Sein, und dieses ist sich im Bewußtsein seiner, des Seins, seiend bewußt. Wohl gemerkt: Wer ist sich bewußt? Das Sein! und wessen ist es sich bewußt? Seiner, des Seins — jenes Seins, das in Jedem von uns sagt: „Ich bin!“ —

Bei dem größern Theile dieser Erörterungen thäte der geneigte Leser, der Laie, vielleicht besser, mich allein zu lassen mit den Fachphilosophen; ihm selbst würde ja dieser ganze Streit ein höchst wunderlicher, ein müßiger dünken. In der That, ich müßte fast schamroth werden, wenn uns der gesunde Menschenverstand bei diesem Streite belauschte! — Er will und muß aber ausgefochten sein. —

Da wir unter uns sind, meine Herren, so kann man offen davon reden, daß der Ausdruck „Existenzgefühl“ Ihr Hohngelächter zu erregen pflegt — obgleich Kant selber einmal in den „Prolegomenen“ sich den Ausdruck „Gefühl des Daseins“ hat entchlüpfen lassen. Sie behaupten, es gebe kein unmittelbares reines Seinsgefühl, weil das Subjekt sich immer nur als qualitativ bestimmtes, von wechselnden Vorstellungen erfülltes weiß.

Indessen, da das Sein selber niemals als reines, sondern in jedem Augenblicke als qualitativ bestimmtes, partikuläres, real ist, so fände ich es unbegreiflich, wenn nicht ebenso auch das Seins- und Ichgefühl immer nur als ein qualitativ bestimmtes, partikuläres real wäre.

Zwingt man Einen von Ihnen, meine Herren, von der neuesten Schule, Rede und Antwort darüber zu geben, ob er glaube, daß es ein Sein und ein Seiendes gebe oder nicht, so sagt er, er wisse nicht, was man von ihm eigentlich wolle, es gebe ja sehr viele verschiedene „Seinsarten“. Dann zählt er weitläufig zehn bis zwanzig verschiedene „Seinsarten“ auf, unter welchen sich alle möglichen und unmöglichen befinden, nur eine einzige nicht: das wirkliche Sein — das wahre, urthätliche, allossenbare und seiner selbst gewisse Sein. Von diesem will er nichts wissen; um dieses geht er herum, „wie die Katze um den heißen Brei.“ Er sagt, er sei sich bewußt, daß er vorstelle, wolle, esse, trinke u. s. w.; aber daß er sei, davon wisse er nichts: man solle es ihm doch einmal zeigen, dieses Sein oder dieses Seiende, er könne es in sich nicht finden. Dies Suchen und Nicht-finden-können des eignen Seins erinnert an die Bemühungen des Hundes, der sich vergeblich im Kreise dreht, um nach seinem Schwanz zu schnappen. Aber wenn der Philosoph behauptet, er sei sich nur einer zufälligen Anhäufung von Vorstellungen bewußt, und darin ganz allein bestehe sein Existenzgefühl, so vergißt er jenes „Ich denke“, welches alle Vorstellungen begleitet, und welches nicht von selbst aus der Vorstellungswelt sich entwickeln könnte, wenn es nicht außer dem Gedachten auch ein Denkendes gäbe.

— Denjenigen, welche sagen, vom Sein könne die Philosophie nicht anfangen, es müsse erst bewiesen werden, daß etwas sei, ließe sich zunächst erwidern,

daß die Frage selbst, ob etwas sei, das Sein selbst schon zur Voraussetzung habe. Denn die Frage: „Ist das Sein?“ ist gleichbedeutend mit: „Gehört das Sein zu dem, was ist?“ oder: „fällt das Sein außerhalb des Seins?“ Immer wird also bei der Frage nach dem Sein des Seins ein Sein schon vorausgesetzt.

(„Setzung“.)

Bekanntlich hat schon Kant einmal gelegentlich das Sein als die „Setzung“ eines Dinges bezeichnet, welcher Ausdruck Herbart so gefiel, daß er seinem berühmten Vorgänger das Lob erteilte, er habe den rechten Begriff vom Sein gehabt. Leider aber vermißt man eben bei Kant nichts Schmerzlicher, als eine klare und gründliche Erörterung des Seinsbegriffs. Wenn hernach Herbart diese „Setzung“ näher als eine solche bestimmte, die „nicht zurückgenommen werden kann“, so entsteht die Frage: „Woher wissen wir, daß irgend eine Setzung nicht zurückgenommen werden kann?“ Wir können eine Setzung, die uns heute durchaus gültig erscheint, morgen bei besserer Einsicht zurückzunehmen gezwungen sein. Die Setzungen, welche wir infolge unserer Empfindungen und Wahrnehmungen machen, erkennen wir bei philosophischer Betrachtung bald als solche, die nicht aufrecht erhalten werden können. Nun „setzen“ wir das Wesen hinter die Erscheinung als Ding an sich. Aber auch das Ding an sich wird von Vielen geleugnet — die Setzung desselben also zurückgenommen. Und wenn der gesunde Menschenverstand meint: Eine entschiedene, schlechter-

dings nicht zurücknehmbare Setzung giebt es doch, die des eigenen Ich, der eigenen Existenz, so ist darauf zu verweisen, daß es thatsächlich nicht an Menschen — wenigstens Philosophen — fehlt, welche selbst diese, die Setzung des eigenen Ichs, der eigenen Existenz zurückzunehmen nicht anstehen und sagen: „Das Ich ist nicht, und das vermeintliche Gefühl der Existenz in lebenden Wesen ist ein bloße Täuschung.“ Mit welchem Recht also sprechen wir von Setzungen, welche nicht zurückgenommen werden können?

Man wendet vielleicht ein: „Mag sein, daß alle Setzungen zurückgenommen werden können; das beweist aber höchstens, daß nichts existirt, nichts ist, hat aber nichts zu thun mit der Richtigkeit jener Definition des Seins.“ Aber eben weil es sich nicht darum handelt, ob überhaupt etwas ist oder nicht, sondern darum, worin, wenn etwas ist, dies Sein bestehe, worin es begründet sei, daß wir von etwas sagen, es sei — eben darum bringt uns die obige Definition nicht weiter. Denn sie besagt nicht mehr als: das Sein besteht darin, daß wir von etwas sagen, es sei. — Etwas ist, weil wir sagen, es sei (es setzen), und Wir sagen, daß etwas sei, weil es ist — das scheinen mir Erklärungen zu sein, die sich im Zirkel bewegen.

Meine Argumentation ist nun folgende:

- I. Ich fühle, denke, stelle vor, daß ich existire, und zwar als Ich.
- II. Es existirt also etwas, das sich fühlt, denkt, vorstellt als existirend, und zwar als Ich.

III. Es existirt also etwas — es existirt nicht nichts.

Es giebt also ein Seiendes.

Von diesem Seienden abstrahire ich den Begriff des Seins.

Dieses Seiende ist, wolgemerkt, nicht das Ich, als welches ich mich fühle, finde, (sub I.), denke, vorstelle, sondern das, was sich als Ich fühlt, findet, denkt, vorstellt. (sub II.)

Es ist daher für meine Philosophie gleichgültig, ob man das Ich als Wesenheit oder als Erscheinung, als substantiell oder als accidentiell fassen will, denn nicht von ihm abstrahire ich den Begriff des Seins. Ich hebe zwar an von ihm, gehe von ihm aus, aber nicht, um von ihm weiter vorwärts zu schreiten, sondern um von ihm zurückzugehen auf das unzweifelhafte und unumstößliche Seiende.

Das Sein, von welchem Hegel ausging, war der ganz abstrakte Begriff des Seins, welches er gleich dem Nichts setzte. Aber nicht von dem abstrakten Sein ist auszugehen, dem bloßen Gedanken des Seins, sondern vom seienden Sein, dem realen, dessen wir auf dem angegebenen Wege gewiß werden.

Auch schon die Eleaten schlugen den verhängnißvollen Irrweg ein, das abstrakte, leere Sein als solches zum Prinzip zu machen. Da blieb denn die reale Welt, das wirkliche Sein unerklärbar außer und neben dem reinen stehen, während für Denjenigen, der vom realen Sein ausgeht, die Frage entfällt,

wie zum reinen Sein das reale, zum Begriffe die Wirklichkeit hinzukommt?

— Wenn ich das Sein selbst, nicht den bloßen, angeblich „leeren“ Begriff des Seins zum Ausgangspunkt zu nehmen erkläre, so geschieht dies um Derjenigen willen, welchen der Begriff eine von ihrer Wirklichkeit getrennte, verschiedene, selbständige Sache ist. Für mich aber gilt all das, was vom Sein gesagt wird, vom Seienden, und nur von diesem, hat Sinn nur in lebendigem, realen Bezug auf dieses. Ich bewege mich also keineswegs in leeren Abstraktionen, wenn ich den Seinsbegriff logisch und dialektisch analysire. Die logischen und dialektischen Bestimmungen des Seins sind die realen Bestimmungen des Seienden; und in leeren Abstraktionen kann die Philosophie sich nur dann verlieren, wenn sie selbst zwischen Begriff und Realität eine Schranke aufrichtet, wenn ihr die Welt der Begriffe eine Welt für sich, etwa gar, wie bei Hegel, die einzige ist. Auf die reale Welt angewendet, geben die logischen Bestimmungen Hegels meist einen guten und schönen Sinn; aber sie werden zum Hirngespinnst, wenn das Leben und die Realität des Begriffs in seiner bloß gedanklichen Selbstbewegung aufgehen und die wirkliche Welt gar nicht existent oder Nebensache sein soll.

Auch die Bekämpfer des Cogito ergo sum berufen sich darauf, daß, wie sie sagen, die Selbstwahrnehmung oder Anerkennung der eigenen Existenz nichts voraussetze vor der Wahrnehmung anderer Gegenstände. Aber wenn man den Satz aufstellt: „Andere Dinge

existieren, weil ich sie wahrnehme," so hängt die Gewißheit dieses Satzes zunächst ab von der Gewißheit der Selbstwahrnehmung. Denn wenn ich nicht existiere, so kann ich auch nicht wahrnehmen; es fehlt also die Bedingung, unter welcher gesagt werden kann, daß Dinge existieren. Der Glaube an die Existenz von Dingen außer mir setzt also die Anerkennung meiner eigenen Existenz voraus, während ich an der Existenz der andern Dinge, wenn ich sie wahrnehme, noch immer zweifeln kann.

Aber man wendet vielleicht ein: „Auch die Selbstwahrnehmung hängt von der Anerkennung des Daseins anderer Dinge ab; denn mein Ich kommt sich nur als Gegensatz des Nicht-Ich zum Bewußtsein.“ Dem ist zu entgegnen: Hier handelt es sich nicht um das Ich, sondern einfach um das Sein, nicht um das Was, sondern um das Daß der Existenz. Das, was ist, weiß sich nicht deshalb als seiend, weil andere Dinge außer ihm existieren, nur daß es sich als Ich bewußt wird, hängt von der Wahrnehmung eines Nicht-Ich ab. Es wird doch Niemand behaupten wollen, daß ein neugeborenes Kind, von absoluter Finsterniß umgeben, und außer Berührung mit der Welt, leblos wäre, kein Bewußtsein seines Daseins hätte. Das Existenzgefühl tritt keineswegs erst ein, wenn die Spaltung des Bewußtseins in Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt sich vollzogen hat. Das neugeborene Kind hat ohne Zweifel vom ersten Augenblick an ein Gefühl von Existenz; ob es sich aber auch vom ersten Augenblick an von der übrigen

Welt als Ich vom Nichtich unterscheidet, ist sehr zu bezweifeln.

Der Satz, daß etwas existiren muß, um etwas wahrzunehmen, oder zu glauben, daß man wahrnehme, ist zwar theoretisch von Philosophen angefochten, aber wohl noch von keiner Menschenseele ernstlich bezweifelt worden. Der Satz dagegen, daß andere Dinge existiren, weil ich sie wahrnehme, ist sehr wohl zu bezweifeln, ist von Laien wie von Philosophen von jeher bezweifelt worden und wird bezweifelt werden bis ans Ende der Tage.

Folglich steht die Gewißheit der Wahrnehmung anderer Dinge durchaus nicht auf gleicher Stufe mit der Gewißheit der Selbstwahrnehmung.

Wenn ich sagte, um wahrzunehmen oder auch nur zu glauben, daß man wahrnehme, müsse man existiren, so weiß ich sehr wohl, wie gewagt es ist, dem verufenen gesunden Menschenverstand einen seiner trivialsten Glaubensartikel zu entleihen, obgleich die moderne Philosophie, insbesondere der Neukantianismus, für ihn nur ein mitleidiges Lächeln hat. Indem ich aber keinen Anstand nehme, offen zu gestehen, daß ich wirklich jener verpönten, trivialen Ansicht bin, beeile ich mich zugleich zu versichern, daß ich vorderhand damit nicht das Geringsste da rüber festgestellt haben will, wer oder was dies Wahrnehmende, Vorstellende, Denkende, oder wenigstens vorzustellen Glaubende an und für sich sei.

Man könnte sagen: die Stadt selbst existirt nicht, nur die Häuser existiren, aus welchen sie besteht; das

Volk existirt nicht, nur die einzelnen Individuen existiren, aus welchen es besteht; der Mensch existirt nicht, sondern nur die Glieder, die Hände, Füße u. s. w. existiren, aus welchen er besteht; aber auch diese existiren nicht, sondern die Muskeln, Nerven, Sehnen, Häute, Gewebe, aus welchen sie bestehen; und auch diese wieder nicht, sondern die Zellen und kleinsten Theile, aus welchen sie bestehen. So kommt man zuletzt auf die untheilbaren Atome als das einzig wahrhaft Existirende, womit ich von meinem Standpunkte aus wohl zufrieden sein kann. Nichtsdestoweniger werde ich die Frage, ob das Prädikat des Seins, der Existenz, auf die Stadt, auf das Volk, auf den menschlichen Leib als Ganzes u. s. f. anzuwenden sei, entschieden mit Ja beantworten. Das Ganze existirt in seinen Bestandtheilen; es existirt also, und die Forderung, daß es, um als real oder seiend anerkannt zu werden, auch noch neben, hinter, außer seinen Bestandtheilen existiren müsse, ist abzuweisen.

Aus dem Bewußtsein oder Gefühl des eigenen Daseins gewinnen wir den Begriff eines Seins, welches über das bloße Gedachtwerden hinausgeht. Wir gewinnen den Begriff eines Seins, das nicht bloß gedacht wird, sondern denkt! Ist aber einmal der Begriff eines solchen, über das bloße Gedachtwerden hinausgehenden Seins gegeben, so hindert nichts, diesen Begriff festzuhalten und wenigstens die Möglichkeit einer Vielheit von Wesenheiten außer mir anzunehmen, deren Existenz nicht bloß darin be-

steht, daß sie von mir gedacht werden, und die ein Bewußtsein, ein Gefühl ihres Daseins haben wie ich selbst. Und dies Gefühl braucht nicht ein im selben Grade, wie das meinige, klares und entwickeltes zu sein; es lassen sich unzählige Stufen desselben denken, und es wäre eine ganz willkürliche Voraussetzung, daß ein gewisser, kleinster Grad von Existenzgefühl nicht auch in Wesenheiten vorhanden sein könne, die wir nach den unzulänglichen Wahrnehmungen unserer Sinne für leblos halten.

Der Satz „die Rose ist roth“ besagt offenbar nicht bloß: „Wenn es eine Rose giebt, so ist sie roth!“, denn wie käme man dazu, von Qualitäten der Rosen zu sprechen, wenn nicht mit derselben Gewißheit, mit welcher die Röthe der Rose behauptet wird, auch ihr Sein vorausgesetzt würde? Es ist also in jedem Qualitätsurtheil ein Existenzurtheil miteingeschlossen. folglich steckt in dem „ist“ als sogenannter Copula, welche das Subjekt mit dem Prädikat verbindet, mehr, als man gewöhnlich darin zugiebt: sie bejaht nicht bloß das Sein des Prädikats, sie bejaht auch das des Subjekts. — „Aber,“ wendet man ein, „das Sein des Subjekts besteht eben nur im Sein des Prädikats, der Qualitäten; das Subjekt ist an und für sich nichts.“ Nichts? Das bestreite ich. Qualitäten sind bloße Relationen: in ihnen also kann das Sein nicht aufgehen; sie setzen etwas voraus, was in Beziehungen steht. Deshalb ist auch die Frage sinnlos, welche Qualitäten denn ein Seiendes an und für sich hat, außer denjenigen, die es für uns hat? Denn

da, was wir Qualität nennen, nur eine Relation ist, dem Seienden also immer nur im Verhältniß zu andern innewohnen kann, so kann die Frage nach Qualitäten niemals auf das Ansich der Dinge gehen. Das Sein der Dinge besteht nur der Form nach in Qualitäten. Aber es ist darum an sich nicht Nichts. Im Gegentheil, es ist das direkte Gegentheil des Nichts: es ist das Etwas, es ist das, was ist, das Sein, das universelle Sein — aber nicht etwa so eine Art Wirklichkeitsstoff, Materie, ungeformte *ύλη* u. dgl., sondern das Sein oder Seiende, welches man anerkennt, indem man zugiebt, daß überhaupt etwas sei und daß nicht Nichts in der Welt sei.

Wie das gemeint ist, wird im Zusammenhange sich deutlicher ergeben. Vorläufig soll nur auf das Hinfällige der Behauptung hingewiesen sein, es gebe, da wir absolute Qualitäten eines Seienden nicht angeben können, überhaupt kein Seiendes, und das Sein sei eine bloße Anschauungsweise, eine bloße Kategorie des menschlichen Denkens.

— Es ist un wahr, daß das reine Sein gleich sei dem Nichts, weil beide angeblich bestimmungslos sind. Bestimmungslos wird das Sein nur, indem ich von allen seinen Bestimmungen abstrahire — das Nichts dagegen ist bestimmungslos von Hause aus. Und im Begriffe des Seins liegt es, daß dasselbe doch wenigstens bestimmbar sei, ein Zentrum von Bestimmungen; das Nichts aber ist nicht bloß absolut bestimmungslos, sondern auch absolut unbestimmbar — obgleich ein Naturphilosoph (Wfen) in der

That das Nichts als das „unbestimmte All“, das All als das „bestimmte Nichts“ faßte (vgl. Herbart, *Metaph.* § 102. Anm.) und ein Schüler Hegels, Karl Werder, es sogar fertig brachte, zu behaupten und zu beweisen, das reine Sein sei noch weniger als Nichts. Es übertrumpft manchmal ein philosophischer Satz mit einer Art von unbewußter Selbstironie sich selbst.

Dem Sein das Nichts gegenüberzustellen ist schon darum bedenklich, weil Sein ein Verbal-, Nichts ein Substantivbegriff ist. Man kann dem Sein nur das Nichtsein, dem Nichts nur das Etwas gegenüberstellen. Sein und Nichtsein aber sind und bleiben Begriffe von logisch entgegengesetztem Inhalt und können niemals logisch identisch sein, auch nicht, wenn man das Sein als „rein“ oder „qualitätslos“ faßt.

Real wird das Sein nur am Etwas. Das Etwas selbst aber wird seinerseits auch nur durch das Sein real. Das reine Sein ist somit ein Faktor, welcher mit dem andern Faktor, der Wirklichkeit, d. h. den Qualitäten oder Bestimmungen, das Etwas oder das Reale giebt. Ein Faktor aber, der mit einem andern Faktor ein Produkt giebt, kann nicht für sich = Null, = Nichts sein.

Dasselbe Argument findet Anwendung auf die Behauptung Hegels, daß aus der Synthese des Nichts und des Seins sich das Werden ergebe. Wäre das reine Sein = Nichts, so könnten diese beiden Nichtse nicht ein Drittes, von ihnen Verschiedenes ergeben. $0 + 0$ kann nur wieder $= 0$ sein.

Mit demselben Unglauben stehe ich Kants bekannnten, unglückseligen hundert Thalern gegenüber.

Wenn der Philosoph behauptet, das Prädikat der Existenz füge dem Begriffe einer Sache oder der Sache selber „nichts“ hinzu, so meint er unter dem „Nichts“ zuvörderst nur: kein Merkmal, keine Eigenschaft. Unvermerkt aber erweitert sich in seinem Kopfe dieses besondere „Nichts“ zur Allgemeinheit, zum vollen Umfange seiner Bedeutung. Wenn er nun sagt: Das Prädikat des Seins fügt dem Begriffe, dem Dinge „nichts“ hinzu, so gebraucht er das „Nichts“ schon in seinem absoluten Sinn, die Existenz erscheint ihm als gar nichts, und hundert wirkliche Thaler enthalten für ihn zwar nicht an der Kasse, wo er seinen Professorengehalt beehrt, aber auf dem Katheder „nicht mehr“, als hundert blos gedachte oder mögliche Thaler, während hundert wirkliche Thaler sowohl als ihr Begriff thatsächlich gerade um hundert Thaler „mehr“ enthalten, als hundert gedachte.

— Ein durchaus falscher, in der Philosophie eine große und verhängnißvolle Rolle spielender Begriff ist's, daß allem Sein das Werden vorausgehe. Im Gegentheil muß allem Werden ein Sein vorausgehen. Alles Werden bedeutet nur die Verwandlung eines Seienden in ein Anderes. Eine der Wirklichkeit vorausgehende Möglichkeit kann niemals absolut und gleichsam in der Luft schwebend, sondern nur einem schon Seienden feimartig inhärent gedacht werden. Eine der Wirklichkeit vorausgehende Möglichkeit giebt es darum nur für das bedingte, endliche

Sein; dem absolut und allgemein gefaßten Sein aber eine Möglichkeit voraussetzen, ist ein Widerspruch in sich selbst, und käme auf ein Sein vor dem Sein hinaus.

— Es wäre unschwer darzuthun, daß hinter all den wunderbaren metaphysischen Formeln und Floskeln, mit welchen die Philosophie zu allen Zeiten hervortrat, so gut wie hinter den religiösen Mythen aller Völker, nichts weiter steckt, als eine verblümmte Analyse des Seinsbegriffs — daß unter hochtrabenden Namen, wie Gott, das Absolute u. s. w., nur der Begriff des allgemeinen Seins und Lebens zu Grunde liegt.

Die vom Seienden abgezogenen Begriffe, welche doch nur Sinn und Wirklichkeit im unmittelbaren Zusammenhange mit ihm haben, wurden von ihm losgetrennt, isolirt, selbständig und transzendent gemacht, hypostasirt, ja personifizirt.

Unglaublich ist das Spiel, das z. B. im Neuschellingianismus mit den Begriffen getrieben wird. Da wird das Seinkönnen vom Sein unterschieden und getrennt, auf die eigenen Beine gestellt, und nicht bloß hypostasirt, sondern geradezu personifizirt. Es wird anfänglich gesagt, das Sein bedürfe eines ihm vorauszusetzenden Seinkönnens. Nun sollte man meinen, wenn dieses Seinkönnen etwas wird, so könne es nur das Sein werden. Gott bewahre, es wird zu unserm Erstaunen etwas Apartes, etwas für sich . . . die Theile des aus einander geschnittenen Seinsbegriffs treiben sich ganz lustig auf eigene Faust in der Welt herum.

Wie die philosophische Spekulation sich lange Zeit

damit beschäftigt hat, den reinen Gedankeninhalt der Mythologie aus dem symbolischen Bilderwust derselben heraus ans Licht zu ziehen, so wird sie sich nun damit befassen müssen, aus den zum Theil sehr wunderlichen Vorstellungen, Phantasien und Formeln, mit welchen die bisherigen Systeme die einfachen Thatsachen umwoben haben, eben diese einfachen Thatsachen ans Licht zu stellen und auf ihren einfachsten, unbildlichen Ausdruck zu bringen. So wird die Philosophie zuletzt weniger das Werden und Wesen der Welt, als ihr eigenes zu erklären haben; weniger das ewige Sein — an welchem nichts zu „erklären“ — als die Vorstellungen und Begriffe, die man sich bisher von demselben gemacht hat.

Rosmini machte in seinem weitläufigen *Nuovo saggio sulle idee* den in der Idee sehr löblichen Versuch, alle möglichen Bestimmungen des Seienden aus dem reinen Seinsbegriffe herzuleiten, doch geht er dabei gleich von Anfang an irre, indem er das Sein für eine bloße Qualität und die Idee des allgemeinen Seins für angeboren hält. Er stellt die falschen Sätze auf: „L'idea dell' Ente non viene dal sentimento della propria esistenza“. — „L'io non mi da che la sensazione della mia esistenza particolare“. — „L'idea dell' Ente precede l'idea dell' io“. Er unterscheidet zwischen dem sentimento dell' io und der idea dell' io, und sagt: Um mich als wahrhaft seiend zu wissen, muß ich die Idee des Seins, vor dem bloßen Gefühl des Seins schon besitzen! (Bd. III. 48—57.) Wäre dem so, und müßten wir, um sagen zu können, daß etwas sei, die allgemeine Idee des Seins schon ange-

boren in uns tragen, so müßte uns, um sagen zu können, daß etwas fliegt, kriecht, schwimmt u. s. f., auch schon die Idee des Fliegens, Kriechens, Schwimmens angeboren sein. Nein! die Idea dell' Essere und dell' Io ist abstrahirt vom Sentimento dell' Essere und dell' Io.

— Der Ausdruck „Absolutes“, „absolutes Sein“, bedeutet bei mir nicht etwas Transzendentes, sondern nur das Sein im allgemeinen, das Sein, welches in allem Seienden nicht der Form, aber dem Wesen nach dasselbe ist. Absolut nenne ich es, weil es, in dieser Allgemeinheit gefaßt, das Unbedingte und Höchste ist, über welchem nichts gedacht werden kann.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dies absolute und universelle Sein sich nur im denkenden Geiste des Philosophen als solches weiß. Dies schließt jedoch nicht aus, daß in das individuelle, das Ichgefühl des Menschen Gefühlselemente mit hineinspielen, welche der Allgemeinheit des Lebens, nicht seiner Besonderheit angehören.

Bestände das Sein lediglich im Gedachtwerden, käme also erst durch das Denken zustande, so ginge das Denken dem Sein voraus, wäre schon vorhanden vor dem Sein. Es gäbe also ein Sein vor dem Sein, oder man muß annehmen — was unsere Neueren freilich mit Vergnügen thun werden, daß das Sein produziert wird von einem nicht seienden Denken. —

Seltzam, daß so Viele nicht bemerken wollen, daß es neben dem Gedachtwerden auch ein Denken giebt! —

Das Erkennen, meint Heraklit, geht nicht vom Einzelwesen aus, sondern vom Absoluten, indem die Seele, als ein Theil des letzteren, den Prozeß desselben mitmacht. Theistische Philosophen meinen wohl dasselbe, wenn sie sagen: „Das göttliche Denken durchdringt das individuelle, menschliche“. Die nackte Wahrheit ist: das allgemeine Sein, dessen Theil ich bin, denkt mich in mir, wenn das Ich sich selber zu denken glaubt. Man könnte also, statt mit Cartesius zu sagen: Cogito, ergo sum, auch mit Franz v. Baader sagen: Cogitor, ergo sum.

Johannes Rehmke giebt am Schlusse seines Werkes über „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“ die Möglichkeit eines „Seienden“ neben dem „Bewußt-Seienden“, d. h. außerhalb des Bewußtseins zu; aber dies mögliche „Seiende“ soll keinesfalls in irgend welchem Bezuge zu dem „Bewußt-Seienden“ stehen dürfen — am wenigsten soll es, wie das Kantische „Ding an sich“ in einen kausalen Zusammenhang damit gebracht werden und die sogenannte „Erscheinung“ mitbegründen. Aber gerade die Annahme der Möglichkeit eines zweiten Seienden neben dem „Bewußt-Seienden“ ohne irgend welchen Bezug der beiden auf einander ist ein wirklicher Dualismus der schlimmsten Art, und steht einer Philosophie übel an, welche sich so viel auf ihren Monismus zu gute thut, und welche mit Verachtung auf den angeblichen Dualismus von Ding an sich und Erscheinung herabsieht. Wenn das Seiende, d. h. das an und für sich Seiende, nicht dem Bewußt-Seienden

wesenhaft zu Grunde liegt, wenn beide sich nicht wechselseitig durchdringen und bedingen, nicht im Innersten Eins sind, so ist das eine wie das andere ein Unding, und es wird durch die Rehmkesche Ansicht eben auch wieder eine jener begrifflichen Spaltungen des wesenhaft ewig Verknüpften vollzogen, gegen welche der idealistische Monismus anzukämpfen sich den Anschein giebt.

Das Bemühen, ein Sein außer dem Sein anzunehmen, d. h. ein Sein, auf welches unser Seinsbegriff nicht anwendbar wäre, ist und bleibt ein vergebliches. Stellen wir dem Sein A ein Sein B gegenüber, so werden wir von jedem der beiden doch sagen müssen, daß es ist. Wir können also schlechterdings nicht umhin, unseren Seinsbegriff auf beide anzuwenden. So gewiß wir vom Sein überhaupt sagen, daß es ist, so gewiß müßten wir von jedem möglichen Sein es sagen. In dem Sage: „das Sein ist“, besagt das Prädikat nicht mehr, als was schon im Subjekte liegt. Es kann uns ebensowenig verwehrt werden, als wir es unterlassen könnten, auch wenn wir wollten, den Begriff des Seins in seiner universalen, allumfassenden, über jede bestimmte Subjektivität und Objektivität hinausgreifenden Bedeutung zu erfassen und zu gebrauchen. Daran scheitern alle Versuche, ihn als eine bloße Kategorie des menschlichen Denkens zu betrachten.

Es giebt einen Kiesel — es giebt einen Zeisig — es giebt eine Rose — es giebt einen Mühlstein — es giebt einen Tisch — eine Bank — aber es giebt

kein Dreieck, kein Quadrat, keinen Kreis: es giebt nur dreieckige, viereckige, runde Gegenstände. Die Objekte der Mathematik und Geometrie sind nur Verhältnißbegriffe. Eben so wenig, als es in der Natur ein rein für sich seiendes, nicht an einem andern Dinge als Qualität befindliches Dreieck giebt, giebt es eine an und für sich seiende Röthe, eine an und für sich seiende Trockenheit, eine an und für sich seiende Schlechtigkeit zc. Auch keine Zahl ist an und für sich da, sondern sie ist immer an einem Seienden, oder dieses hat an ihr Theil. Aehnlich verhalten sich die Ideen: darum sind sie auch mit diesen verglichen und von den Pythagoräern damit identifizirt worden.

Aber es ist Zeit, nunmehr an die nähere Bestimmung dessen, was wir Sein nennen, zu gehen. Eine eigentliche Erklärung, eine „Definition“ des Seins läßt sich freilich nicht geben. Denn jede Definition ordnet ein Besonderes einem höheren Allgemeinbegriff unter. Da aber das Sein keinen höheren Allgemeinbegriff über sich hat, sondern selbst der allgemeinste und höchste Begriff ist, so ist keine Definition davon möglich. Es ist eben die Urthatsache, aus welcher Alles zu erklären, welche aber selbst nicht zu erklären ist. In jeder Definition ist sie miteinbegriffen, als Kopula, die immer eine wirkliche Existenz zur Voraussetzung hat. Denn der Satz A ist b hat keinen Sinn, wenn A nicht existirt.

Auf rein analytischem Wege ist aus dem Seinsbegriffe nichts herauszuklauben. Aber was hindert

uns, eine Synthese desselben aufzustellen, d. h. zu fragen: Welche Bestimmungen hat das Sein an sich, zunächst empirisch erfaßt, aber zugleich auch denknothwendig, wenn das Sein zum Leben werden soll? —

Von Anbeginn vollziehen sich, damit das Sein zum Leben werde, die folgenden sieben Ur- und Grundgesetze des Seins und Lebens:

1. Das allgemeine, unendliche Sein muß ein endliches, qualitativ bestimmtes werden, ohne den wesenhaften Zusammenhang mit dem allgemeinen völlig einzubüßen.

2. Aus seiner Einheit muß es heraus und auseinandergehen in eine Vielheit, welche, ursprünglich wesensgleich, auf unendliche Weise sich differenzirt im Zusammenstoß und Zusammenhang des Diskreten, Einzelnen.

3. Damit das Vielfache und bis ins Kleinste hinein Diskrete anschaulich und lebendig werde in Gestalten und Formen, erscheint es als Kontinuum: in Gruppen des scheinbar Stetigen.

4. Als Schemata des Kontinuums erscheinen Zeit und Raum, deren Rolle im Anschauen und Denken des Menschen eine hochwichtige, übergreifende ist.

5. Außer in die Vielheit, muß das Sein auch auseinandergehen in Gegensätze, deren Ausgleich und beständige Erneuerung vorzugsweise das Leben und seinen Prozeß bildet. (Polarität.)

6. Als höchste Form dieser im ganzen Seins- und Lebensbereiche herrschenden Polarität finden wir die

Subjekt-Objektivität auf den obersten Stufen des Lebens: Daseinsgefühl — Bewußtsein — Selbstbewußtsein — Ich. Das Sein wird als Seins- oder Ichgefühl sich selber objektiv. Auf diesem Punkte entsteht dem Sein auch sein eigener Begriff. Vom scheinbar Unbewußten zum Bewußten ist nicht ein Sprung, sondern nur ein allmählicher Uebergang von der tiefsten Stufe des Bewußtseins zur höchsten möglich.

7. Das Lebendige erscheint als ein Triebwesen, als verkörperter und in der Verkörperung fortwirkender Lebenswille.

Dies also wären die sieben Urgesetze, auf welchen der Kosmos des Seins und Lebens sich aufbaut.

Ich fasse Sein und Leben zusammen, denn Leben ist reales Sein, und ein anderes kenne ich nicht. Aber ich fasse das Wort Leben in einem weiteren Sinne, als man es sagt, wenn man das Leben nur der thierischen Welt zuspricht, den Pflanzen und der unorganischen Welt aber abspricht.

Wenn man sagt: das Sein wird zum Leben, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es zuerst ein Sein gebe, dann ein Leben, und zwischen beiden ein Werden; sondern das Sein wird und ist Leben von Anbeginn, und nicht einen Moment in aller Ewigkeit existirte das Sein vor oder außer dem Leben.

Das Sein ist entweder Leben oder Nichts.

Das Seiende ist, subjektiv betrachtet: Ich; objektiv betrachtet: Atom. Beide sind identisch mit dem, was man das Ding an sich oder das Ansich der Dinge nennt.

Ich und Atom sind Gegenpole (Subjekt-Objekt). Jedes von beiden aber ist, wie sich später zeigen wird, wieder polarisirt: als unendliches, allgemeines und besonderes Leben.

Und nun will ich daran gehen, nachzuholen, was im besondern zu sagen ist über die hier dargelegten Kategorien, Bestimmungen, Formen und Grundgesetze des Seins und Lebens.

Unendlichkeit und Endlichkeit.

Aus dem Seinsbegriff ist der Begriff des Unendlichen hervorgegangen.

Den vom Seienden (Wirklichen) abstrahirten Begriff des Seins betrachtete man nämlich als eine Sache für sich und nannte diese Sache das Unendliche, das Absolute u. s. w.

Und von diesem Unendlichen, Absoluten, glaubte man nun das Wirkliche erst herleiten zu müssen, vergessend, oder nicht anerkennend, daß man es nur mit einer, vom Wirklichen eben erst hergenommenen Abstraktion zu thun hatte.

Von einem bloßen Begriff kann das Wirkliche nicht herkommen, wohl aber ist das Wirkliche selbst in seiner Allgemeinheit als unendlich, als absolut, und als eine Einheit zu fassen. Dies Unendliche und Absolute meine ich, wenn ich im folgenden mich dieser Ausdrücke bediene.

Eine der wunderlichsten Irrfahrten des Menschengeistes, eine wahre Don Quixottiade, könnte man sagen, ist die alte Untersuchung, wie aus dem Absoluten oder Unendlichen das Endliche „hervorgegangen“: ob

das Unendliche das Endliche freiwillig und mit Bedacht aus sich „entlassen“ — oder ob dieses von jenem „abgefallen“ — oder ob sich der Wille aus blinder Thorheit in einer schwachen Stunde zur Selbstverwirklichung in der Welt entschlossen hat u. s. w. u. s. w.

Niemals ist das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen; es ist noch bis zum heutigen Tage in ihm. Beide sind von Anbeginn und in alle Ewigkeit nur in und mit und durch einander. Das Unendliche ist nur, insofern das Endliche, das Endliche nur, insofern das Unendliche ist, so gewiß das Sein nur Sinn hat in Bezug auf ein Seiendes, das Seiende nur durch das Sein seiend ist, und nur in figürlichem Sinne kann man sagen, das Unendliche ist endlich „geworden“, „weil“ es sonst nicht hätte real „werden“ können. In diesem blos figürlichen Sinne sprach auch ich von einem Endlichwerden des Unendlichen, verwahre mich aber aufs Entschiedenste gegen die Annahme eines „Werdens“ im zeitlichen Sinne des Wortes. Ich wollte nur sagen: „Das Unendliche ist endlich, und so muß es sein, wenn es ein reales Sein, ein Leben ist.“

Das Unendliche existirt nirgends als im Endlichen.

Es ist wahr, daß das besondere und endliche Leben nur Erscheinung ist — aber Erscheinung, lebendige Form des Unendlichen.

Dem Allgemeinen und Unendlichen gegenüber ist das Besondere und Endliche in einem gewissen Sinne nicht, sondern Jenes ist und existirt in ihm.

Und wenn das Besondere und Endliche nicht an

und für sich, so ist es das Allgemeine und Unendliche noch weniger.

Man könnte das Paradoxon aufstellen: Das (allgemeine, absolute) Sein ist nur, indem es nicht ist. — Der Buddhist sagt: „Nur das Nichtsein ist!“ Und auch er hat Recht — gewissermaßen! Ja, „Gewissermaßen“, das ist das Feenkind, das alle dialektischen Räthsel, um deren Deutung sich die Weisen grimmig streiten, mit kindlich-schalldhaftem Lächeln spielend löst!

Gewissermaßen ist das Unendliche das wirklich Seiende, und gewissermaßen ist es das Endliche.

Diese verwickelte Dialektik des Seinsbegriffs, des Seins und Nichtseins, des wahrhaften Seins, und des nicht wahrhaften *z.*, hat in den Systemen der Philosophen große Verwirrung angerichtet. Es sind mit hochtrabenden Worten sehr einfache Dinge gesagt worden, indem man Begriff und Sache, Allgemeines und Besonderes, Unendliches und Endliches, weil es sich begrifflich trennen ließ, auch sachlich auseinanderriß und Jedes für sich hypostasirte. Jenes sollte „sein“, und dieses sollte ebenfalls „sein“; so bekam man verschiedene Arten des Seins, die sich hernach nicht mehr vereinigen ließen, und von welchen jede, der andern gegenüber, auch wieder eine Art des Nichtseins war.

Das System Schopenhauers läuft im wesentlichen auf nichts anderes hinaus, als das seiner Vorgänger Fichte, Schelling und Hegel. Er ist Idealist wie diese, und selbst sein Pessimismus findet sich in anderer Form und unter anderem Namen auch schon bei ihnen. Ge-

meinsam ist ihnen allen der Lehrsatz von der Wichtigkeit des endlichen Daseins, und daß der Lebenswille, der auf dieses Endliche, angeblich Nichtige geht, negiert werden müsse. Bei ihnen allen ist es der Intellekt, durch welchen die „Sünde“, die „Thorheit“, oder mindestens „Unbegreiflichkeit“ des Willens, welcher sich zum „Abfall von der Idee“, zur kreatürlichen Existenz entschloß, wieder gut gemacht und zurückgenommen werden soll. Dieser, in seinem Grunde idealistisch = pessimistischen Weltanschauung Fichtes, Schellings, Hegels und Schopenhauers ist ein System gegenüberzustellen, in welchem die endliche Existenz und der auf sie gehende Lebenswille anerkannt wird als das im Seinsbegriff überhaupt Liegende, nicht durch einen wieder aufzuhebenden Akt der Freiheit „verschuldete“, sondern von Unbeginn einzig Denkbare, Berechtigte und Nothwendige.

Leere Abstraktion ist das Allgemeine, Unendliche nur dann, wenn es geflissentlich abstrahirt, losgetrennt vom Endlichen, Besonderen, und von der Totalität des All, als ein Selbständiges für sich hingestellt wird.

Gerade Diejenigen, welche das Allgemeine, Unendliche personifiziren, trennen es von seinem Sein, machen es zu einer Sache für sich, zu einem Endlichen. Etwas an und für sich ist das Unendliche niemals, denn sonst wäre es nicht Alles.

Wir sollten uns wieder gewöhnen, die „Unendlichkeit“ in „konkreter“ Bedeutung, als das Weltganze

zu fassen, wie sie gefaßt war in den Religionen und spekulativen Systemen des Alterthums, der Aegypter, der ältesten Griechen u. s. w. Es ist sehr zu bedauern, daß die spätere Philosophie von dieser lebendigen, realen Unendlichkeit sich abwandte und an deren Stelle jene bloße, leere Abstraktion setzte, welche so viel Unheil angerichtet hat auf philosophischem Gebiet.

Von den Völkern der heutigen Welt war nur das chinesische durch seine, in diesem Punkt sehr erspriessliche Nüchternheit befähigt, die Thatsache des allgemeinen Seins in eben diesem realen Sinne, ganz einfach, ohne Bilderschmuck und ohne irgendwelche Art von Ueberschwenglichkeit aufzufassen und darzustellen.

Das wahrhaft Existirende kann nur unendlich sein. Nimmt es die Form der Endlichkeit an, so erscheint dies als ein „Werden“ — aber wenn ein Augenblick käme, in welchem man sagen könnte, daß es nicht mehr wird, sondern geworden ist, also ist, so wäre es unendlich, und es müßte die Endlichkeit, die Scheinform seines „Werdens“, wieder ein Ende haben.

— Wäre das Unendliche nicht auch endlich, so wäre es etwas nicht — es wäre somit beschränkt, endlich. Daraus ergiebt sich, daß unendlich und nicht endlich verschiedene Begriffe sind. Das Unendliche schließt das Nicht-Endliche und das Endliche in sich, ist die Einheit beider.

Wenn also das Endliche nothwendig hineingehört in den Begriff des Unendlichen, so ist auch die Frage gelöst, wie das Vergängliche im Ewigen, das Reale

im Idealen, die „Welt“ in „Gott“ nothwendig mit-
enthalten ist.

Das allgemeine Sein und Leben setzt gewissermaßen
in jedem Einzelnen seine ganze Kraft, sein ganzes
Wesen ein.

Nicht die Besonderheit, sondern die Wesensgleich-
heit mit dem allgemeinen Sein und Leben verleiht dem
Einzelnen eine (wenn auch in der Erscheinung wech-
selnde) Ichheit, Wesenhaftigkeit, Substanzialität.

Leben ist das unendliche Sein in der Form der
Endlichkeit.

Einheit und Vielheit.

Es ist eine Naturthatsache, daß das allgemeine Leben unzähligmal in einem Punkte konzentriert erscheint. Nur so kam ein reales Leben zustande.

Jedes Kraft-, Lebens- und Willenselement ist sozusagen ein Mikrokosmos. Indem es die Spontaneität des allgemeinen Lebens auf einem Punkte konzentriert in sich enthält, trägt es zunächst den Charakter der Allgemeinheit und Unendlichkeit in sich, und es muß eine Einschränkung, eine Hemmung der absoluten Thätigkeit in den Einzelpunkten eintreten, wenn aus ihnen eine Welt von endlichen Produkten zustande kommen soll. Woher kommt ihnen diese Einschränkung, diese Hemmung? Offenbar sind sie es selbst, die einander einschränken. Wie schon ein Blick auf die chemischen Vorgänge uns lehrt, ist es zu allernächst die Sache des Atoms, in Beziehung, in Verbindung zu treten mit anderen, im Konflikt mit anderen sich zu behaupten oder zu erliegen, im Spiele scheinbarer Sympathien und Antipathien von andern Bestimmungen anzunehmen und Reihen wechselnder Qualitäten zu durchlaufen.

Aber es sind bald nicht mehr Atome, sondern Atomgruppen vom Kleinsten bis zum Größten, die den Schauplatz des natürlichen Werdens beherrschen. Jede Form und Gestalt in der Natur, jeder Kristall, jedes Pflanzen- und Thiergebild ist das erstaunliche Endergebniß des Kampfes ums Dasein zahlloser Ur-einheiten, die einander assimilirt und einer höheren Einheit unterworfen worden sind.

Der Begriff von Emanation bei den alten Philosophen ist lange als zu kühn und mystisch bespöttelt worden. Und nun zeigt uns die neueste Zellenlehre, daß die Lehre von der unendlichen Vervielfältigung des Seins ein ganz natürliches Prinzip ist, dessen Wirksamkeit sich mit Händen greifen läßt, und das sogar in der „materiellen“ Welt seine Geltung hat.

— Die Entwicklung der Zellen bleibt immer das sinnfällig klarste Beispiel für das höchste metaphysische und physische Gesetz alles Daseins: die Emanation.

Erst vervielfacht sich die Zelle in mehrere, viele andere, noch völlig gleiche, deren Tendenz noch unbestimmt, und aus welchen alles Mögliche werden kann. Aber die als Keim und Lebensprinzip in einer Zelle liegende, später als Seele zum Bewußtsein kommende Willenstendenz, unterordnet sich die zunächst gleichartigen Zellen, theilt ihnen eine bestimmte Funktion und Willensrichtung zu.

Genau so ist das reale Sein in der Unendlichkeit gleichartiger Kraftpunkte vervielfacht, deren Tendenz vielleicht im Aether noch ganz universell ist, aus welchen aber alles Mögliche werden kann. Das Atomen-

Chaos differenzirt sich zur unendlich mannigfaltigen Formenwelt des Alls.

Nur ganz abstrakt gefaßt bedeutet die Zahl Eins eine wirkliche Einheit. In Wahrheit schließt dieses Eins ja wieder eine Unendlichkeit des Vielen in Gestalt seiner möglichen Bruchtheile, und jeder dieser Bruchtheile wieder eine Unendlichkeit von Brüchen zweiten Grades u. s. f. in sich. Indem so die Zahleinheit Unendliches in sich begreift, ist sie selbst ein Unendliches und ein anschaulicher Beweis dafür, daß ein Unendliches, (welches freilich immer nur ein Gedankending ist), sich als solches niemals in Endliches, sondern immer nur wieder in Unendlichkeiten zerlegen läßt.

— Statt zu sagen, die Einheit des Seins vervielfacht sich in unzähligen Einheiten, könnte man die besonderen Einheiten auch als Bruchtheile der allgemeinen auffassen. War es doch schon die Lehre der Pythagoräer, daß es keine Vielheit von Einheiten, sondern nur Bruchtheile der Einheit giebt. Diese Auffassung würde sogar den Vortheil gewähren, daß sie das mögliche Mißverständniß, als bestände die Einheit neben der Vielheit, von vornherein ausschließt. Die Wesensgleichheit und Gleichwerthigkeit des besonderen mit dem universellen Sein bliebe trotzdem gewahrt, da ja das universelle Sein in seiner Abstraktheit gefaßt, bestimmungslos ist, die Bruchtheile einer bestimmungslosen Einheit aber offenbar wesensgleich und gleichwerthig mit ihr sind.

„Tota in minimis natura,“ sagt schon ein alter Spruch.

Und Proclus thut den tiefsinnigen Ausspruch: „Alles ist in Allem, aber in Jedem auf eigenthümliche Weise: *πάντα ἐν πᾶσιν, οὐκ ἑλκος δὲ ἐν ἐκάστῳ*. (Instit. theol. cap. 103.)

Sehr gut sagt ein Scholastiker, dem Individuum gegenüber sei das Allgemeine das absolut Theilbare, das Dividuum. — (Stöckl, Phil. d. Mittelalt. I. 279).

Interessant ist die Theorie des Scholastikers Bonaventura, welcher zu zeigen versucht, inwiefern die unendliche Einheit — er nennt sie Gott — in mehreren Hypostasen — freilich nach seiner kirchlich-beschränkten Auffassung nur in dreien, den Personen der Trinität — existiren könne und müsse. (Stöckl, II. 892.)

Der spinozistische Begriff von den unzähligen Attributen der unendlichen Substanz, von welchen jedes „die unendliche Wesenheit in verschiedener Weise ausdrückt“, kommt dem, was ich meine, schon näher. Irgendwie haben Religion und Philosophie zu allen Zeiten dem geistigen Instinkte Rechnung zu tragen gesucht, dem mit Recht Einheit nicht genügt, der etwas Vielfaches in sie hineinzutragen sich gedrungen fühlt.

Form hat nur das Zusammengesetzte, das absolut Einfache ist formlos = Alles und Nichts. Absolut einfach ist aber nur das unendliche Leben und seine Selbstkonzentration in einen Punkt: das Atom. Dies also ist absolut einfach, ist Alles und Nichts. Soll es Etwas werden, so muß es in Berührung treten mit der Vielheit, und innerhalb derselben sich so gruppiren, wie es gefordert ist durch die Gruppierung des größeren Ganzen. Da der universelle Daseinswille sich in

jedem Atom wiederholt, so ist nicht zu verwundern, daß sein ursprünglicher Wille, unendlich dazusein, der Nothwendigkeit, etwas Bestimmtes, daher Endliches, zu sein, schlechterdings, um es menschlich auszudrücken, sich fügen muß. Dies ist der vorzeitliche Akt des freien Willens, von welchem die Metaphysik wie die Religionsphilosophie so viel Romanhaftes zu erzählen weiß.

Zwei absolut identische Wesenheiten kann es nicht geben; denn wären sie absolut identisch, so wären sie nicht zwei. Wenn nun das reale Sein und Leben nur durch Vielheit, durch vielfache Setzungen des Einen möglich ist, die Vielheit aber nur dadurch, daß die vielfachen Setzungen des Einen nicht absolut identisch sind — sonst wären sie ja nicht vielfach, sondern Eins — so begreift man, wie und weshalb erst die Verschiedenheit der Qualität jenen vielfachen Setzungen der Einheit Realität giebt. Das Problem der Qualität an sich aber zu lösen, ist nicht an dieser Stelle der Ort. Einen kleinen Beitrag zur Lösung werde ich indeß zu geben suchen.

Nehmen wir das Urzentrum an als A. Aus diesem gehen nach dem mehrfach erörterten Urgefesze neue, wesensgleiche Zentra hervor, die wir $a + a + a$ u. s. w. nennen wollen. Diese bleiben aber bezogen auf das Urzentrum. Nun haben wir also neben den beiden wesensgleichen Zentren schon ein drittes Moment: die Bezogenheit der beiden auf einander. $A + a$.

Das Zentrum a zerfällt aber wieder in neue, wesensgleiche Zentra, die wir $b + b + b$ 2c. nennen

wollen. Diese neuen Zentren b sind bezogen zunächst auf das Zentrum a , und durch dieses auf das Urzentrum A . Ihre Formel ist daher $A + a + b$.

Jedes Zentrum b zerfällt wieder in gesonderte Zentren $c + c + c$ u. s. w. Auch hier wiederholt sich die Bezogenheit auf die Mutterzentren. Formel $A + a + b + c$.

Denken wir uns nun diesen Prozeß immer weiter fortgesetzt, so entsteht ein System von immer komplizierteren Bezogenheiten, und in diesem Systeme komplizierter Bezogenheiten liegt das Prinzip der Differenzierung.

Man begreift, daß das ursprüngliche eine Lebensprinzip sich um so mehr differenzieren muß, je größer die Reihe der aus einander hervorgehenden Zentrumsetzungen wird. Das Wesen Aa muß verschieden sein von Aab , dies von $Aabc$ u. s. w.

Auf der Zahl und den Verschiedenheiten der Bezogenheiten beruhen die Gestaltungen und Qualitäten der Weltwesen.

Die Bezogenheiten aber manifestieren sich physikalisch zunächst unter der Form von Gravitation, Attraktion, Wärme, Licht, an welche sich dann alle übrigen physikalischen Potenzen (Elektrizität, Chemismus) anschließen.

Jedes neue Zentrum ist in seiner Ausgestaltung bestimmt durch zwei Prinzipien. Es will zunächst das sein, was das Zentrum war, aus welchem es selbst hervorgegangen. Aber es muß auch dem Gesetz der Bezogenheiten folgen. Diesem sind analog die Prinzipien der Vererbung und Anpassung bei Darwin.

Prinzip des Seins. Lebensprinzip überhaupt, ist die immer neue Zentrumsetzung; Formprinzip ist die Anpassung, d. h. das Sichfügen in die Bezogenheiten auf die übrigen Zentren und auf das Urzentrum.

Ich habe es hiermit versucht, als inneres Prinzip der Differenzirung ein System der Bezogenheiten darzulegen; aber es versteht sich von selbst, daß der Mitwirkung anderer Faktoren der Differenzirung, wie die Naturwissenschaft sie uns kennen lehrt, ihre volle Geltung gewahrt bleibt.

Glaube nur schließlich nicht, lieber Leser, daß ich dir mit der „Spaltung“ der ewigen Einheit in unzählige Punkte (Atome) eine „Geschichte“ habe erzählen wollen. Nicht so stelle dir die Sache vor, als ob zuerst, wer weiß, welche lange Zeit hindurch, eine ideale Einheit im Nichts sich umhergetrieben, dann irgend einmal sich entschlossen, in eine unendliche Zahl von realen Wesenseinheiten auseinanderzugehen, von welchem Augenblicke an die Anzahl der Atome zunächst als Weltäthermasse den Raum erfüllt und im kosmologischen Prozeß die Differenzirung derselben begonnen habe. So ist die Sache nicht gemeint. Die Spaltung der ewigen Einheit in die Atome ist nicht als Vorgang zu begreifen, der in die Zeit fällt, überhaupt nicht ein Vorgang, der sich mit angemessenen Worten klar machen ließe. Wir haben keine Worte dafür, wir haben nur Bilder und Gleichnisse. Die ewige Einheit theilt sich und theilt sich nicht, vervielfacht sich und vervielfacht sich nicht, ist Eins und Vieles, und im

Vielen selbst das ewig Eine zugleich. Nahe zu bringen ist die Sache nur Dem, der sie in lebendiger Anschauung ergreift, oder dessen Gemüth sie in ihrer religiösen Form mit mystischer Begeisterung erfüllt.

Ein Vorgang, den man nicht als in eine bestimmte Zeit fallend sich denken kann, ist von Ewigkeit her, und ich hege in der That die Überzeugung, daß mit dem Sein auch seine Wirklichkeit von Ewigkeit her gewesen, daß der Zerfall der Einheit in eine Vielheit, welche die Einheit nicht aufhebt, sondern von ihr durchdrungen bleibt, von Ewigkeit her bestanden habe, und daß der Wechsel der Bildung von Weltkörpern aus der Weltätheratommasse (mit allen Entwicklungen des Lebens bis ins Kleinste), und der Wiederauflösung eben dieser Systeme in ihre indifferenten Urelemente und Urkräfte nie begonnen hat, aber auch nie aufhören wird, die unendliche Zeit und den unendlichen Raum zu erfüllen.

Gottesbegriff.

Der philosophische Begriff eines persönlichen Gottes gehört zu den merkwürdigsten psychologischen Erscheinungen in der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Betrachtet man die Rolle, welche dieser Begriff, als solcher, in der Philosophie gespielt hat und noch heute spielt, so kann man nicht umhin, nach den Gründen zu fragen, welche die philosophirende Wissenschaft noch immer veranlassen, das geheimnißvolle höchste Objekt religiösen Glaubens auf das logische Gebiet hinüberzerren zu wollen? —

Wer seinen Glauben mit Gründen vertheidigt, kann mit Gründen widerlegt werden. —

Die Philosophie sollte von jetzt an tausend Jahre lang darauf verzichten, den Namen Gottes auch nur in den Mund zu nehmen.

Nichts ist mir von jeher unbegreiflicher gewesen, als der Ernst, mit welchem von dem schlechten Spaß des Anselmus gesprochen wird, welchen man den „berühmten ontologischen Beweis“ desselben nennt: „Gott muß existiren, denn er ist das allervollkommenste

Wesen, und wenn er nicht existirte, so wäre er nicht vollkommen, weil ihm ja die Existenz fehlte!" — Das klingt ungefähr, als ob ich sagte: „Es muß auch blaue Zeisige geben, denn wenn es keine blauen Zeisige gäbe, so wären ja die blauen Zeisige nicht blau!" — Meines Erachtens ist dieser Beweis eigentlich eine Gotteslästerung. Oder wäre es nicht frivol im höchsten Grade, die Existenz Gottes durch eine offenbare Albernheit, eine Schrulle zu vertheidigen? Stelle ich die Behauptung auf: Es liegt im Begriff dieser oder jener Sache, so und so beschaffen zu sein, so gilt diese Forderung offenbar nur für den Fall, daß es eine solche Sache wirklich giebt. Giebt es keine solche Sache, so ist die Forderung, daß sie so oder so beschaffen sein müsse, eine sinn- und gegenstandslose.

Ueberweg bemerkt ganz richtig mit Bezug auf den ontologischen Beweis, daß „jede Folgerung aus der Definition nur hypothetisch gelte, unter Voraussetzung der Existenz des Subjekts“.

Somit kann auch die Forderung des „ontologischen Beweises“, ein allervollkommenstes Wesen müsse existiren, weil es sonst nicht das vollkommenste wäre, sein Begriff also die Existenz einschließt — diese Folgerung kann nur darauf hinauslaufen: „Giebt es ein allervollkommenstes Wesen, so — muß es existiren! Giebt es kein solches Wesen, so — braucht es nicht zu existiren!! —“

Wenn Cartesius auf jeder Seite seiner Schriften Wendungen gebraucht wie: „Alle uns angeborenen Ideen“ — das heißt, alle Ideen, von welchen es just

dem Cartesius beliebt sich einzubilden, sie seien allen Menschen angeboren, wenn es auch keineswegs der Fall, und sie sogar nachweisbar falsch sind — „alle diese angeborenen Ideen müssen wahr sein, denn wie hätte der allgütige Gott uns betrügen und uns falsche Ideen einflößen können?“ oder: „Es muß einen Gott geben, denn er hat mir die Idee von seinem Dasein eingepflanzt; wie hätte er das können, wenn er nicht existirte?“ u. dgl. — so erblicke ich hierin keine sinnvollen Aussprüche zur wirklich größeren Ehre Gottes, sondern ein kindliches Geschwätz, daran der gute Gott selber unmöglich sein Wohlgefallen haben kann.

Wenn Kant Gott, Unsterblichkeit der Seele u. s. f., die er theoretisch leugnete, für den „praktischen Gebrauch“ wieder vertheidigen zu müssen glaubte, so geschah das offenbar in löblicher Absicht. Aber daß er es in so sophistischer Weise, mit Berufung auf Postulate und „Denknothwendigkeiten“ that, die alles eher sind als solche, daß er für seinen absoluten und souveränen „kategorischen Imperativ“, der zunächst durch eben diese Absolutheit und Souveränität mit Recht aufs gewaltigste „imponirte“, hinterdrein sich doch wieder Gott, Unsterblichkeit u. s. w. als Krücken und Stützen zugeben ließ, und doch wieder nicht so, daß man diese Dinge schlechthin für wahr und wirklich halten, sondern bloß „hinzudenken“ sollte zur „besseren Richtschnur und zum praktischen Gebrauch“ — das sind Schaukeleien und Gaukeleien, von welchen der wahrhaft unbefangene, denkende Mensch mit Widerwillen sich abwendet. Es wäre unbegreiflich, wie

eine solche Art von Philosophie Geister und Gemüther lange Zeit zu befriedigen vermochte, wäre es nicht Thatsache, daß dem Menschen in der Regel für das, was ihm gefällt, und was er für wahr hält, jeder Beweis gut und auch der schlechteste nicht zu schlecht ist. Aber es ist ein Frevel an aller Wahrheit, sie mit schlechten, sophistischen Beweisen zu entweihen.

fragt mich Einer, ob ich an einen Gott glaube, so muß er, bevor ich ihm antworte, mir erst sagen, was er unter „Gott“ versteht. Und da er schwerlich jemals damit zustande kommen wird, mir das zu sagen, so werde ich wohl auch nie dazu gelangen, seine Frage zu beantworten. —

Diejenigen, welche am häufigsten von „Gott“ reden, haben am wenigsten einen Begriff von ihm, wie diejenigen, welche, gegen den Materialismus eifernd, an „Geister“ glauben, sich von Geistern die materiellste Vorstellung machen.

Ich spreche im folgenden nicht von Gott, als dem Gegenstande religiösen Glaubens. Ich spreche einzig und allein von dem Gottesbegriff, welchen die Philosophie sich zurecht gemacht hat, und von einigen Beispielen der theils absurden, theils unehrlichen Art, in welcher man diesen Begriff logisch zu begründen, das Dasein Gottes zu beweisen gesucht hat.

Ich finde überhaupt den Ausdruck, „Gott muß existiren“, für die Menschlein etwas keck. „Gott“ muß gar nichts. Er will blos.

Nicht weniger absonderlich als die philosophischen

Vertheidiger des Daseins Gottes benehmen sich die Leugner desselben. Drollig ist die Polemik E. Haeckels gegen den lieben Gott als persönlichen Welterschöpfer auf jeder Seite seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“. Es ist als ob ein Professor der Geburtshülfe jeden Augenblick seinen Vortrag mit dem Ausruf unterbräche: „Sie sehen, meine Herren, wie absurd es ist, zu glauben, daß der Storch die kleinen Kinder bringt.“

Man pflegt die schaffende Thätigkeit eines persönlichen Welterschöpfers mit der des gestaltenden Künstlers zu vergleichen. Aber der Künstler findet seinen Stoff vor und giebt ihm nur eine Form. Eine Schöpfung aus nichts, wie sie Gott zugeschrieben wird, ist ein Lehrsatz, an den sich glauben, aber kein Begriff, bei welchem sich etwas denken läßt. Erschaffung aus nichts ist, wie jede Art von Zauber, unbegreiflich, dem logisch-wissenschaftlichen Verständniß unzugänglich. —

Wenn ein persönliches Wesen die Welt geschaffen hat, warum muß es gerade das „allerhöchste“, absolute Wesen sein? Konnte nicht auch eine Art Dämon, ein höheres Wesen, von dem wir uns keinen Begriff bilden können, ein „Demiurg“, sich diesen Spaß gemacht haben?

Selbst Mechaniker nehmen sich manchmal des lieben Gottes wissenschaftlich an. A. Gether („Gedanken über die Naturkraft“ S. 298) faßt denselben auf als „das Ergebnis unendlich feiner Schwingungen einer unendlich feinen Materie, welche den ganzen Weltraum erfüllt“, und legt sich die göttliche Allwissenheit wie

folgt zurecht: „Wellenbewegungen einer unendlich hohen Ordnung müssen unendlich schnell von einem Orte zum andern gelangen, und ist Gott so unendlich fein organisirt, daß er dafür empfänglich ist, so gelangen die Eindrücke von Vorgängen in den entlegensten Gegenden des Weltalls in demselben Augenblicke an ihn, wo das fragliche Ereigniß stattfindet. Gott kann also zu jeder Zeit von allem Kenntniß haben, was im Weltall sich ereignet. Umgekehrt aber wird er befähigt sein, durch von ihm ausgehende Schwingungen auf alles Vorhandene jeder Zeit einzuwirken.“ —

Wenn man an Diejenigen, welche sich Gott nur als Person denken können und den persönlichen Gott für ein Bedürfniß des menschlichen Gemüthes erklären, die Frage richtete, wie sie sich die Person Gottes eigentlich vorstellen, so würden die Ehrlichen darunter gestehen müssen, daß sie sich Gott in menschlicher Gestalt denken. Als bald würden sie freilich anfangen, sich dieser Vorstellung ein wenig zu schämen, und einzusehen, daß ein Gott mit Nase, Mund, Ohren, athmenden Lungenflügeln, Eingeweiden, Händen und Füßen streng genommen eine des höchsten Wesens ziemlich unwürdige Vorstellung bilde, und daß menschliche Sinneswerkzeuge, menschliche Glieder für den allmächtigen, allgegenwärtigen Gott keinen Sinn haben, in einem geradezu lächerlichen Widerspruch mit seiner Wesenheit stehen. Aber bei dem Versuch, sich Gottes Persönlichkeit in einer andern als der menschlichen Gestalt vorzustellen, würde ihnen der ganze Begriff eines persönlichen Gottes ins Unbestimmte verschwim-

men, ja in nichts zerrinnen, und schließlich würden sie — ich spreche immer nur von den Einfachen und Ehrlichen, nicht von Solchen, die sich, in die Enge getrieben, sophistisch zu helfen wissen — gestehen müssen, daß ein ganz unbestimmter, unvorstellbarer Gott um nichts besser sei, als der „unpersönliche“, von welchem sie nichts wissen wollten, und der dem Bedürfnis des menschlichen Gemüthes nicht entspricht.

Man nimmt ein Allgemeines, Absolutes, Unendliches an, um das Besondere, Bedingte, Endliche daraus hervorgehen zu lassen, und läßt dann dies Allgemeine, Unendliche ebenfalls als ein Besonderes, Individuelles, Persönliches neben all dem übrigen Besonderen stehen. Aber ein alter Wahrspruch sagt: „Nihil potest esse omnia et aliquid.“ Wenn man Gott zum Individuum vermenschlicht, so bleibt ihm freilich nichts anderes übrig, als zu leiden und zu sterben, um wieder in seine unendliche Herrlichkeit einzugehen.

Ein sonderbarer Ausspruch findet sich bei dem gottgläubigen, frommen Jacobi: „Wir haben von einem Außerzeitlichen das innigste Bewußtsein: wir nennen es in uns das Selbst, außer uns Gott; was aber in der Zeit ist, Natur oder das Vergängliche.“ (Werke VI. S. 154—155.)

Der noch weit frömmere Novalis sagt: „Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken. Gott ist gerade so persönlich und individuell wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz.“

(So wäre also auch unser „sogenannter“ Gott nicht unser „wahrer“ Gott?)

Man kann den allgemeinen unendlichen Willen, der sich in den Einzelnen besondert, immerzu gleich Gottes Willen nennen. Und da paßt hernach das schöne Wort des Neuplatonikers Nemesius: „Nichts kann Gottes Willen entgegen sein, denn es giebt außer seinem Willen nichts.“ —

Suchst du Gott? Du wirst ihn nur finden, wenn das in dir, was ihn sucht, er selber ist. —

Kontinuum.

— Die Pluralität des Seins — das Diskrete, Reale — wird von uns angeschaut unter der Form des Kontinuums. Und zwar unter der Form eines Kontinuums

- a) des Raums
- b) der Materie
- c) der Zeit
- d) des Bewußtseins.

Mit dem Kontinuum des Raums hängt das der Materie, mit dem der Zeit das des Bewußtseins zusammen.

Das Kontinuum ist nie und nirgends ein reales, indem es bei näherer Betrachtung sich als Sinnen-schein, oder als blos Gedachtes, als Form unserer äußern oder innern Anschauung erweist.

Auch schon vom naturphilosophischen Standpunkte aus ist das Kontinuum eine durchaus falsche Voraussetzung, sei es, daß man eine dichte Masse chemisch vereinigter Moleküle, so lange sie eben vereinigt sind, für ein wirkliches Kontinuum hält, das keine leeren Zwischenräume hat, oder daß man wenigstens die

Atome selber für minimale, noch immer theilbare Kontinua nimmt.

Wenn ich behaupte: Es giebt kein Kontinuum, so zieht vielleicht Jemand, um mich zu widerlegen, mit Bleistift eine Linie aufs Papier und fragt: „Was ist diese Linie anders als ein Kontinuum?“ — Darauf erwidere ich: „Was du hier eine Linie nennst, das ist eine sich in gerader Richtung hinerstreckende Lage von Graphitkörnchen, welche sich vom Bleistift losgelöst haben. So besteht jede Linie, wenn sie der sinnfälligen Wirklichkeit angehört, aus diskreten Theilchen irgend eines Stoffes. Und wenn sie blos gedacht ist — als Schema irgend einer geraden Richtung — nun, dann ist sie eben nicht real“.

Es giebt nicht blos keine kontinuierlichen Dinge, es giebt auch keine Erscheinung, keine Aktion, keine Funktion der Natur, die wirklich kontinuierlich wäre. Aus diskreten Theilen, oder aus diskreten Stößen und Schwingungen besteht alles, was wir für stetig halten: jeder Ton, den wir vernehmen, ist ein System unzähliger Einzelklänge, jeder Lichtstrahl ein System unzähliger Lichtpunkte. Und jede Art von Wirkung erneuert sich, wenn sie dauernd ist, von Moment zu Moment. Ohne Zweifel sind auch Nervenregung und Empfindung intermittirend. Die Wirkung, die durch den Nervenstrang von außen nach innen läuft, erneuert sich von Atom zu Atom.

Von großer Bedeutung ist Schellings Vergleich des Naturprodukts mit einem Wirbel im Strome. „Kein Produkt,“ sagt er, „ist fixirt, sondern in jedem

Augenblick durch die Kraft der gesammten Natur reproduzirt.“ Wer erinnert sich dabei nicht an Heraklits: „In demselben Flusse schwimmst du nicht zum zweiten mal!“

Tiefsinnig faßt die Mystik der Indier und Perser die ganze Welt als ein nicht kontinuierlich Existirendes, sondern als ein in jedem Augenblick neu Entstehendes, neu Geschaffenes.

Helmholtz nennt den animalischen Körper einen „Wirbel“ von immer neu eintretenden und austretenden Atomen. Schon Leibniz will in der Epist. ad Bernouill. die Erscheinungen des organischen Lebens, und sogar auch das Gedächtniß auf fortdauernde Schwingungen zurückführen, „wie eine angeschlagene Glocke schwingend noch lange nachklingt.“ —

„Es ist charakteristisch,“ sagt Sigwart (Logik II. S. 141. Anm.), „daß, ganz analog den Richtungen, welche die Atomistik einschlagen muß, um den Begriff der Substanz von der widerspenstigen Kontinuität des Raumes zu befreien, die Mechanik in den grundlegenden Anschauungen von Galilei die Zeit in Punkte, in welchen eine Wirkung stattfindet, und leere Intervalle zerschlagen mußte. Die Betrachtungsweise, welche die Beschleunigung des fallenden Körpers dadurch zustande kommend denkt, daß in kleinsten Zeitabschnitten momentane Stöße erfolgen, welche die vorher vorhandene Geschwindigkeit mehren, zeigt dasselbe Bestreben, das Kontinuierliche in Diskretes aufzulösen, und die Reduktion der ausgedehnten Masse in untheilbare Massenpunkte.“

Kurd Laßwitz will sich selbst die Schwerkraft nicht als ein Kontinuum denken. „In der kinetischen Atomistik“, sagt er, „lösen sich die für unsere sinnliche Anschauung konstant wirkenden Kräfte in eine Summe von intermittirenden Impulsen auf. So hätte man sich die Schwerkraft als eine Summe von Stößen zu denken, welche durch die Atome des Weltäthers ausgeübt werden und undurchdringliche Körper gegen einander treiben. Eine momentane Kraft würde also durch einen einmaligen Stoß, eine konstante durch eine Reihe so rasch wirkender Stöße repräsentirt werden, daß für unsere Sinnlichkeit der Charakter des Unstetigen verloren ginge.“ (Atomismus und Kritizismus S. 74.)

De la Rue überzeugte sich bei seinen Versuchen über Entladung der Voltaschen Elektrizität, daß dieselbe keineswegs kontinuierlich, sondern intermittirend, in kleinsten Intervallen erfolgt.

Bei Lust- und Schmerzempfindungen lehrt eine schärfere Beobachtung uns bald, daß sie keine reinen Kontinua sind. Vielen ist es gewiß erinnerlich, daß heftige Schmerzegrade, bei Zahnschmerzen z. B., bei Rheumatismen, Neuralgien, Wundenschmerz u. s. f., wenn man genauer darauf achtet, stoßweise verlaufen, in sehr raschen, drängenden Stößen, reißend schnell in gleichmäßigem Takte sich folgenden Zunahmen und Abnahmen — was man, wenn es sich sehr bemerklich macht, als das „Toben“ des Schmerzes zu bezeichnen pflegt. Die höchste bekannte Lustempfindung nimmt, der bestehenden Natureinrichtung gemäß, einen ausgeprägt intermittirenden Charakter in verlangsamtem und

beschleunigtem Rhythmus an, und man kann wohl sagen, daß eben dieser ausgeprägt intermittirende Charakter das Umschlagen der Lustempfindung in ein peinlich gespanntes Uebermaß verhindert, das ihr nicht erspart bleiben könnte, wenn sie auf ihrer Höhe sich eine Zeitlang als völlig kontinuierliche behaupten wollte.

Ich behaupte, daß es Atome giebt und daß alles aus diskreten Theilen besteht, aus dem einfachen Grunde, weil es kein Kontinuum giebt. Um an ein Kontinuum zu glauben, müßte ich doch einmal erst eines sehen. Wer ein solches kennt, den bitte ich, mirs zu zeigen. Ich bin überzeugt, daß man mir zwischen Himmel und Erde keines aufzuweisen imstande ist, das sich nicht in diskrete Theile zerlegen läßt. Mit welchem Rechte will man behaupten, daß etwas sich in Theile zerlegen läßt, die es nicht hat. Was heißt trennen und theilen? Es heißt, die Entfernung zwischen den Theilchen eines Körpers bis zur sinnfälligen Aufhebung ihres Zusammenhanges erweitern. Das trennende Werkzeug muß schon einen Zwischenraum vorfinden, in den es mit dem feinsten Theil seiner Schärfe eindringt! Diesen kleinsten Zwischenraum kann das eindringende Werkzeug nicht schaffen, sondern nur vergrößern, und es braucht ihn schlechterdings, denn ein Eindringen, ein sich Vorwärtsbewegen ohne einen leeren Raum, in welchen hinein sich das Eindringende bewegt, ist unmöglich. Das Kontinuum mußte also Zwischenräume haben, um theilbar zu sein, und da Zwischenräume dem Begriff des Kontinuums widerstreiten, so kann das, was sich theilen läßt, kein Kontinuum sein.

Was in sich wahrhaft ungetheilt und absolut zusammenhängend wäre, das würde durch keine Macht der Erde je sich theilen und trennen lassen.

Es ist dabei, um das Kontinuum zu widerlegen, keineswegs nöthig, die Theilung fortzusetzen, bis wir auf Theile stoßen, die nicht mehr ausgedehnt sind; das Kontinuum ist schon mit dem ersten Schnitt, der es in zwei Hälften trennt, widerlegt, denn ein wirkliches Kontinuum würde sich eben so wenig in zwei, als in Millionen Theile spalten lassen.

Verweist man mich auf Zeit und Raum als Continua, so erwidere ich vorläufig nur, daß Zeit und Raum Anschauungsweisen und keine Dinge sind.

Daß also der Begriff der Theilbarkeit einer Masse den Begriff ihrer wirklichen Continuität vollkommen aufhebt, ist für den Unbefangenen einleuchtend und unwiderleglich.

Ein wirkliches Kontinuum läßt sich messen, d. h. in Maßeinheiten zerlegen, aber nicht wirklich theilen. So lassen sich Zeit und Raum, welche zwar nicht an sich wirklich sind, aber in unserer Idee und Anschauung existiren, auch nur messen, aber nicht in der Art theilen, daß man ein Stück Zeit als solche und ein Stück Raum als solchen aus ihrem Kontinuum herausheben kann. Die reale Theilung einer Masse, welche den Raum erfüllt, ist nicht eine reale Theilung des Raumes selbst.

Der Begriff des Continuum ist nur von Zeit und Raum auf die Materie übertragen. Im Grunde ist die Vorstellung des Continuum nichts An-

deres, als die Vorstellung des Raumes selbst. Weil der Physiker den Raum nur als Kontinuum denkt, so meint er, er müsse auch das, was nach menschlicher Anschauung den Raum „erfüllt“, als Kontinuum denken.

Demjenigen, welcher behauptet, daß die Theilbarkeit kein Beweis gegen das Kontinuum sei, weil ja bei einer ins Unendliche fortgesetzten Theilung noch immer ein Kontinuuirliches übrig bleibe, ist zu erwidern, daß eben dieses bei der fortgesetzten Theilung angeblich immer übrig bleibende Kontinuum kein Kontinuum ist, weil es noch immer fort getheilt werden kann, und daß, was in alle Ewigkeit getheilt werden kann, in alle Ewigkeit kein Kontinuum ist.

Nun giebt es aber noch eine andere, in der That, so gut wie allgemein verfochtene Ansicht: die nämlich, daß das Kontinuum zwar von Anfang an aus diskreten Atomen bestehe, daß aber diese eine kontinuierliche Masse bilden, so lange sie nicht getheilt werden. Die Atome sollen ohne Zwischenraum aneinander, sie sollen kontigua sein. Ich behaupte, daß sich dies zwar denken und vorstellen lasse, in der Wirklichkeit aber unmöglich sei. Durch eine Art von unmittelbarer Anschauung ist es mir unumstößlich klar, daß der Zwischenraum zwischen zwei Dingen oder Atomen niemals $= 0$ werden könne. Denn geschähe dies, so wären die beiden Dinge oder Atome nicht mehr zwei, sondern eines. Ich komme auf diesen Punkt bei Erörterung der „Distanzwirkung“ ausführlich zurück.



Man sagt: Eine Anzahl ausdehnungsloser Punkte (Atome) kann nicht ein Kontinuum erzeugen. Ganz recht; aber müßte und könnte ein Kontinuum überhaupt „erzeugt“ werden, so würden auch ausgedehnte Punkte es nicht erzeugen. Es hätte wenigstens keinen Sinn, dies zu sagen; denn wenn das Ausgedehnte und Stetige schon in den Punkten (Atomen) vorhanden ist, so kann es nicht erst von diesen erzeugt werden.

Ein wirkliches Kontinuum können ausdehnungslose Punkte allerdings nicht erzeugen; aber den Schein eines solchen können sie erzeugen, und das thun sie. Die Schwierigkeit, Ausgedehntes aus Unausgedehntem zu erklären, ist dadurch aus der Welt geschafft, daß man Ausdehnung und Kontinuum als bloßen Sinnen-schein begreift.

Wohin die Verkennung der Wahrheit führt, daß etwas, was nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, auch nicht in Theile zerlegt werden kann, beweisen die Antinomien des Zeit- und Raumbegriffs. Diese Antinomien stammen lediglich daher, daß man Zeit und Raum als wirkliche Kontinua denkt und hernach doch in Theile zerlegen will, aus welchen sie nicht bestehen. Die ganze Rechnung mit realen Zeit- und Raumpunkten muß, als widerspruchsvoller Versuch, ein real Diskretes in ein als real gedachtes Kontinuum zu bringen, nothwendig mißlingen und in Antinomien auslaufen. So gut wie ausdehnungslose Atome zwar ein scheinbares, aber kein wirkliches Kontinuum erzeugen können, ebenso gut können auch Zeit- und Raumpunkte nur ein scheinbares, nicht an sich reales Kontinuum

erzeugen. Der Punkt ist, weit entfernt, einen Bestandtheil des Kontinuums und des Ausgedehnten zu bilden, vielmehr die absolute Negation desselben. Man hat also nur die Wahl, entweder den Begriff des wirklichen Kontinuums von Raum und Zeit aufzugeben oder nicht mehr von realen Zeit- und Raumpunkten zu reden. Ist der falsche Begriff eines wirklichen Kontinuums beseitigt, so fällt auch das ganze Treiben mit dem „unendlich Kleinen,“ der „unendlichen Theilbarkeit“ u. s. w. fort, das so viel Verwirrung in das Gebiet der Atomistik bringt.

Die Zahlenreihe von $1 - \infty$ ist das richtige Bild einer diskreten unendlichen Reihe. Aber zwischen jeder Zahl und der folgenden liegt die unendliche Anzahl der möglichen Brüche. Durch die Einschubung dieser Unendlichkeit von Bruchzahlen zwischen die ganzen Zahlen wird die diskrete Reihe zum Kontinuum, und dieses Kontinuum erscheint ins Unendliche theilbar. Aber vergessen wir nicht, daß die Zahlen nicht Wirklichkeiten, sondern Abstraktionen sind, und daß wir unrecht thäten, das, was von den Zahlen als solchen und ihrer Reihe gilt, auf eine Reihe von wirklichen diskreten Größen zu übertragen. Dieses Unrecht wird nun in der That von Philosophen und Mathematikern immerfort begangen, indem sie glauben, es müsse, weil sich in der abstrakten Zahlenreihe, durchsetzt mit der Unendlichkeit der Bruchzahlen, ein ins Unendliche theilbares Kontinuum ergibt, auch ein ins Unendliche theilbares reales, konkretes Kontinuum sich denken lassen. Aber es geht nicht an, die Lücken einer Reihe

diskreter Wirklichkeiten mit Unendlichkeiten von rein abstrakter Natur zu stopfen; Reales und Abstraktes läßt sich nicht zu einem realen stetigen Ganzen verquicken. Die Unendlichkeit der möglichen Bruchzahlen kann, wie jede Unendlichkeit als solche, niemals real oder konkret sein, kann also auch nicht eine Reihe bilden mit realen, konkreten Größen, die toto genere von ihr verschieden sind. Es giebt also im Gebiete des Realen so wenig eine wirkliche Theilbarkeit ins Unendliche, als es ein wirkliches Kontinuum giebt. Ins Unendliche theilbar ist nur das abstrakte Kontinuum der Zahlenreihe mit ihren unendlichen Brüchen.

Die Zenonischen Argumente gegen die Möglichkeit der Bewegung („Schildkröte“, „Achilles“) sind der naiv-drolligste Ausdruck, den der Glaube an die unendliche Theilbarkeit des Realen und Konkreten gefunden hat. Jemand soll die Raumstrecke von a bis b zurücklegen. Aber vorher müßte er die Hälfte dieses Weges zurücklegen — vorher ein Viertel — vorher ein Achtel — ein Sechzehntel — ein Zweiunddreißigstel — u. s. f. ins Unendliche — und da er eine unendliche Anzahl von Theilstrecken nur in einer unendlichen Zeit zurücklegen könnte, so würde er den Ort b niemals erreichen! — Die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Aber obgleich gerade aus den Zenonischen Trugschlüssen die kolossale Ungereimtheit der Lehre von der unendlichen Theilbarkeit des Konkreten am glänzendsten in die Augen springt, wird doch an dieser Lehre noch immer ernstlich festgehalten.

-- Ein gröber organisirtes Auge würde die Sternwelt des Himmels als kompakte Masse sehen und ein feiner organisirtes würde die Atome eines Erdklumpens als getrennte Körper erblicken. Die Entfernung der Weltkörper von einander und die der Atome von einander ist durchaus relativ — kann als unermesslich groß und als verschwindend klein erscheinen, je nach der Organisation des sehenden Auges. Lösen doch selbst für ein und dasselbe Auge, das menschliche, bei Zuhülfenahme eines guten Teleskops sich Sternnebel in Gruppen von Sternen auf, die nach unseren Begriffen unendlich weit von einander entfernt sind.

Bei Atomen, welche nach der Meinung des gewöhnlichen Physikers sich „berühren“, ist der Abstand im Verhältnis zu ihrer Größe wahrscheinlich nicht kleiner, vielleicht aber sogar größer, als der Abstand zweier Fixsterne von einander im Verhältnis zu ihrer Größe ist.

— Man sagt: Die Atomistik braucht den leeren Raum, um die diskreten Theile auseinanderzuhalten — da es aber keinen leeren Raum giebt, ja der Raum überhaupt nicht real, sondern blos eine Anschauungsweise ist, so fällt die Atomistik in sich zusammen, und die Materie muß ein Kontinuum sein. — Aber nur die Atomistik auf der primitivsten Stufe, die Korpuskulartheorie, braucht den Raum; die dynamische Atomistik, welcher das Atom ein ausdehnungsloser Kraftpunkt ist, braucht ihn nicht. Und wenn der dynamische Atomist von Zwischenräumen

unter den Atomen spricht, so gilt dieser Ausdruck nur für die Welt der Erscheinung, nur in physikalischem Sinne. Was der menschlichen Raum- und Stoffanschauung zu Grunde liegt, die Vielheit der Atome, ist nur ein unum praeter aliud, und wird nur in der physiologisch-psychologischen Anschauung des Menschen zu einem unum extra aliud. Der Atomist braucht den Raum also nicht; wohl aber braucht ihn das Kontinuum. Was ist das Kontinuum der Materie anders, als ein Ausgedehntsein, ein Sichhinstrecken im Raume? Ein reales Stoff-Kontinuum ohne einen realen Raum ist ein Unding. Der Angriff auf die Atomistik mit Berufung auf die Idealität des Raums fällt also auf die Vertheidiger des Kontinuums zurück.

Wie sich die Leugner der Atomistik und Vertheidiger des Kontinuums das Phänomen der Verdichtung und der Verdünnung physikalisch begreiflich machen, ist mir ein Räthsel. Wenn die Materie wirklich stetig und nicht von minimalen leeren Raumdistanzen durchsetzt ist, so ist vom rein physikalischen Standpunkte aus nicht bloß unverständlich, wie das Stoffliche verschiedene Grade der Dichte annehmen kann, sondern die Möglichkeit aller Bewegung wird — ich spreche immer vom physikalischen Standpunkte aus — unfäglich, da die Bewegung eines Körpers nur durch Ausweichen der von ihr durchschnittenen Wasser-, Luft-, Aethermassen u. s. f. zustande kommt, diese aber nur in vorhandene leere Raumintervalle entweichen können. Es sind aber in der That Versuche gemacht worden,

Verdichtung und Verdünnung ohne Zuhilfenahme der atomistischen Theorie physikalisch zu erklären. Man hat das Kontinuum als eine kautschukähnliche, streckbare und einziehbare „Kraftsubstanz“ demonstriert, „mit Kraftzentren, welche durch ihre Kontraktion Spannung in der Masse bewirken“ (J. G. Vogt, „Die Kraft“, Leipzig 1878). Aber „Kontraktion“ und „Spannung“ sind nicht denkbar ohne Verdichtung, diese aber ist physikalisch ohne Annahme minimaler Raumdistanzen innerhalb der Materie ein Räthsel. Das sich im vollständig ausgefüllten Raum bewegende, streckende und einziehende Kontinuum ist ein Phantom, ein Gedanken-gepenst.

Man könnte sagen: Ein Kontinuum giebt es in jedem Falle doch: das Kontinuum des Seins. — Und wohl auch das Kontinuum der Kraft! — Und wie könnte man das Kontinuum der Bewegung leugnen, d. h. die Stetigkeit, mit welcher die Bewegung von einem Punkte zum andern alle dazwischen liegenden Punkte ohne denkbare Intervall durchlaufen muß? — Man könnte nun wohl diese Kontinua zugeben; da aber die Vorstellung des Kontinuums des Seins und der Kraftwirkung mit der Vorstellung der Zeit, die Vorstellung des Kontinuums der Bewegung mit der Vorstellung des Raums zusammenfallen, Zeit und Raum aber nur für die phänomenale Welt gültige Anschauungsweisen sind, so würden die Kontinua des Seins, der Kraft und der Bewegung auch nur für die phänomenale Welt einen Sinn haben. Damit heben aber diese Kontinua immerhin von vermeint-

lichen Kontinuis anderer Art sich ab, welche, wie das Kontinuum der Materie, nicht einmal für die phänomenale Welt wirkliche Geltung haben; denn während Sein, Kraft und Bewegung gar nicht anders gedacht werden können als stetig, löst das Kontinuum der Materie schon für die physische Betrachtung sich völlig in Diskretes auf.

Das Atom.

Das Atom ist das punctum saliens der Existenz.
Nicht das Atom selbst, sondern nur seine Wirkungssphäre ist räumlich.

Jedes Atom ist der Mittelpunkt eines unendlichen Kreises. Auch Faraday meinte, jedes Atom dehne sich so zu sagen durch das ganze Sonnensystem aus, doch so, daß es immer sein eigenes Kraftzentrum habe. (Tyndalls Gedenkschrift auf Faraday S. 118.)

Da die Materie das Theilbare ist, so kann das Atom nicht materiell sein. Es ist das wesentlich Untheilbare — das wahre Individuum.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine sind sich gleich. Dieses wie Jenes ist der Mittelpunkt eines Kreises ohne Peripherie.

Wenn die Volksmythe etwas recht Tüchtiges und Feines herstellen lassen will, so bedient sie sich hierzu mit Vorliebe werktätiger, unermüdlicher Zwerge. Diese Zwerge der Sage sind für die Natur die Atome, die immer geschäftigen, immer beweglichen, die zaubermächtigen Tausendkünstler, die Ueberall und Nirgends, die nichts Geringeres fertig bringen als den Kosmos

in seiner lebendigen, gestaltenreichen, formschönen Unendlichkeit.

Den schlagendsten Beweis der Atomistik — der bisher, meines Wissens, nicht geltend gemacht worden — finde ich in folgendem.

Die Stadt existirt, genau genommen, nur in den Häusern, aus welchen sie besteht. Aber auch die Häuser existiren wieder nur in den Ziegeln oder Steinen, aus welchen sie erbaut sind. Die Ziegel und Steine existiren ihrerseits wieder nur in den mineralischen Bestandtheilen, aus welchen sie zusammengesetzt sind, diese wieder nur in noch kleineren, chemischen Bestandtheilen, u. s. f. Der Mensch existirt nur in seinen Gliedern, diese nur in den Geweben, diese nur in den Zellen, aus welchen sie bestehen, u. s. f. Man wird nun zwar nicht behaupten dürfen, die Stadt, der Mensch u. s. w. existiren nicht — denn sie existiren ja in ihren Bestandtheilen — aber sie existiren nicht an und für sich, ihre Existenz ist streng genommen nur eine begriffliche, sie sind nur Sammelnamen für Gruppen von einfacheren Bestandtheilen. So erreichen wir das Gebiet des an und für sich Seienden erst dann, wenn wir auf nicht weiter theilbare Einheiten stoßen. Und entziehen dieselben sich unserer sinnlichen Erfahrung, so müssen wir sie voraussetzen: denn gäbe es nicht letzte Bestandtheile, untheilbare Einheiten, Atome, so gäbe es überhaupt kein an und für sich, kein im eigentlichen Sinne des Wortes Seiendes. Mit andern Worten: Da alles Zusammengesetzte nur in den Bestandtheilen

existirt, aus welchen es zusammengesetzt ist, so ist das an und für sich Seiende nothwendig einfach.

Habe ich den zwingenden Beweis geliefert, daß das Continuum bloßer Schein, so habe ich auch den zwingenden Beweis für die Existenz der Atome geliefert. Ist das Stoffliche nicht stetig, so muß es aus diskreten Theilen bestehen, aus Theilchen bis ins Kleinste, und diese nennen wir eben Atome. Ein Drittes ist nicht möglich.

Ueberhaupt sind Diejenigen im Unrecht, welche von den Atomen immer so sprechen, als wäre es nur ihr guter Wille, wenn sie solche gelten lassen, und als wäre das eine Sache, über die sich streiten läßt. Thatsächlich ist der Sachverhalt anders.

Nehmen wir eine Masse irgend welchen Stoffes in die Hand, so können wir sie in winzige, aber noch immer sichtbare Theile zerkleinern. Kein Mensch bildet sich ein, daß bei fortgesetzter Theilung späterhin, wenn die Theilchen, zunächst für das freie, dann auch für das bewaffnete Auge aufhören wahrnehmbar zu sein, die Möglichkeit einer weiteren Theilung selbst ein Ende haben würde. Wir sind vielmehr dessen gewiß, daß mit anderen Werkzeugen, als die uns zu Gebote stehen, die Theilung in noch kleinere Theilchen beliebig fortgesetzt werden könnte.

Nun sind zwei Fälle möglich. Entweder würde man bei immer fortgesetzter Theilung zuletzt doch auf Theilchen stoßen, die sich nicht weiter theilen lassen, die absolut starr sind, oder auf solche, die gar nicht mehr ausgedehnt sind, die bloß durch ihr Zusammen-

sein den Schein der Ausdehnung erzeugen. Eines aber ist unmöglich: daß die letzten Theilchen, von welcher Art sie auch sein mögen, in Nichts verschwinden, uns gleichsam unter den Händen zerrinnen. Denn nichts, was ist, kann völlig zunichte werden.

Ich fingire also die kleinsten Theilchen nicht, ich nehme sie nicht an als Hypothese, sondern ich habe sie in der Hand: ich habe und halte sie, wenn auch nicht mehr in sichtbarer Gestalt. Die Annahme, das Kontinuum sei wirklich und das Diskrete bloßer Schein, wäre eine Hypothese; die Annahme, das Kontinuum sei Schein und das Diskrete wirklich, ist mehr als Hypothese, ist Thatsache, wenn wir nicht das reine Nichts annehmen wollen als Element des Ausgedehnten.

Die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit der Materie besteht nur so lange, als man die Materie für ein wirkliches Kontinuum ansieht. Sie entfällt vollständig, sobald man die Materie als eine Summe diskreter Theilchen, Atome, erkannt hat. In diesem Falle nämlich hört die Theilung auf, ins Unendliche fortsetzbar zu erscheinen; sie hat ein Ende, wenn sie bis zu den nicht weiter theilbaren Atomen fortgeschritten ist. Die Zahl der Atome, welche eine bestimmte Stoffmasse bilden und den Schein des Ausgedehnten erzeugen, kann nur eine bestimmte, endliche sein.

Ob bloße Scheinwesen, wie das Kontinuum und der Raum, ins Unendliche theilbar sind oder nicht, hat im Grunde kein sonderliches Interesse; man fährt

aber fort, sich die Köpfe über dieses Problem zu zerbrechen.

A priori läßt es sich nicht lösen; und an die Möglichkeit einer Lösung auf dem Wege der Erfahrung scheint noch weniger Jemand zu denken. Und doch giebt es in der That einen schlagenden Erfahrungsbeweis für die Unmöglichkeit der Theilung eines Kontinuums ins Unendliche!

Bekanntlich ist vom Kontinuum der Bewegung schon im Alterthume behauptet worden, es sei ins Unendliche theilbar; die zu durchlaufende Raumstrecke zerfalle, wenn auch im Laufe beständig vermindert, immer noch in unendlich viele Theile, die durchmessen sein wollen, und so könne die Entfernung zwischen der Schildkröte und dem sie verfolgenden Achill niemals = 0 werden — er könne sie niemals einholen. Aber es ist Thatsache, daß der verfolgende Achill die Schildkröte mit der allerleichtesten Mühe von der Welt einholt! Damit ist bewiesen, daß die unendliche Theilbarkeit eines Kontinuums nichts ist als eitel Spiegelfechterei und Gedankentrug!

Es fragt sich: Wie sollen uns, während wir damit beschäftigt sind, die Materie in immer kleinere, aber doch ausgedehnte Theilchen zu theilen, schließlich unausgedehnte letzte Theilchen, Atome, übrig bleiben? wie wäre ein solcher unvermittelter Sprung zu denken? — Die Beantwortung dieser Frage ist sehr einfach. Ich habe nachgewiesen, daß alles Ausgedehnte (Kontinuum) ein Sinnenschein ist, den die

Pluralität eines wahrhaft Realen (selbstverständlich nicht selbst Ausgedehnten) im menschlichen Wahrnehmungsvermögen erzeugt. Es ist die Form der Wirkung eines Realen außer uns auf uns. So erzeugt denn das Vorhandensein einer bestimmten Anzahl von Atomen in uns das Phänomen eines Kontinuums von bestimmtem Umfang. Ein einzelnes Atom würde einen solchen Schein nicht erzeugen; es ist sogar möglich, daß zwei, drei, zehn Atome dies noch nicht thun, sondern daß das Phänomen der ausgedehnten Sichtbarkeit für die menschliche Organisation erst bei einer gewissen höheren Anzahl von Atomen seinen Anfang nimmt.

Wenn ich nun das scheinbare Kontinuum theile, so sind es Atomgruppen, in welche ich es theile, und die Sichtbarkeit der immer kleiner werdenden Theilchen wird ein Ende haben bei jener uns unbekanntem Minimalzahl der Atome, bei welcher sie keinen Schein des Kontinuums mehr erzeugen.

Mit der Annahme an sich ausdehnungsloser Atome, deren Wirkung auf uns in der Erzeugung des Scheins eines Kontinuums besteht, entfällt gänzlich die Frage nach der „unendlichen Theilbarkeit der Materie“, dies Kreuz der Philosophen und Physiker. Man hat es in aller Materie, allem Ausgedehnten, allem Kontinuum von bestimmtem Umfang nicht mehr zu thun mit einer angeblich „unendlichen“ Anzahl kleinster Theilchen, sondern mit einer ganz bestimmten, dem Umfange des Kontinuums entsprechenden Anzahl von Atomen, die zu einer Gruppe vereinigt sind.

Die Erzeugung des Scheins eines Kontinuums ist nur der quantitative Theil der Wirkung einer bestimmten Atomgruppe auf uns. Der qualitative tritt dazu. Die Atomengruppe kann ein Kristall, eine Pflanze, ein Thier sein, so daß die einzelnen Atome selbst qualitativ sehr verschieden bestimmt und differenzirt sind. In diesem Falle besteht der qualitative Theil der Wirkung in der Erzeugung eines einheitlich gestalteten und gegliederten Vorstellungsbildes in uns. Wir befinden uns damit im Reiche der Gestalten und Formen, die ohne die quantitative Grundlage des Scheins eines Kontinuums nicht möglich wären. Erblickten wir anstatt des anmuthigen Scheins eines Kontinuums die Umrisse diskreter, wirbelnder Atommassen, so wäre die Schönheit aus der Welt verbannt geblieben.

Wer sich an der scheinbaren Leerheit des Begriffes „ausdehnungsloser Punkte“ stößt, der bedenke, daß dieser Ausdruck nur ein sprachlicher Nothbehelf ist, der mehr bedeutet, als er sagt. Was übrig bleibt, wenn ich alle Prädikate, welche ich dem auf mich wirkenden Objekte zugesprochen, hinwegdenke, ist nur für mich ein ausdehnungsloser Punkt. Wahr ist, daß dieser „ausdehnungslose Punkt“ durch eben diesen Ausdruck nur negativ bestimmt ist, und daß die Prädikate, die ich ihm auf Grund der von ihm auf mich ausgeübten Wirkungen beilege, sein positives Wesen und wahres Sein nicht ausdrücken. Unwahr aber ist es und eine verhängnißvolle Irrlehre der modernen Spekulation, daß etwas, dessen Existenz

logisch erschlossen, aber für unsere unzulänglichen menschlichen Erkenntnismittel nur negativ bestimmbar ist, an und für sich dem Nichts gleichgestellt werden müsse. Der ausdehnungslose Punkt, auf welchen für unsere Anschauung das Sein, das Leben und die Kraft zusammenschrumpft, wenn wir von den auf uns ausgeübten Wirkungen absehen — dieser Punkt ist nicht wegzuworfen, sondern festzuhalten mit aller Entschiedenheit: denn der Punkt des Atoms ist der Punkt des Archimedes — *δός μοι πον στῶ!* Er ist der Punkt außerhalb des Ichs, den das Ich braucht, um sich über sich selbst hinauszuschwingen, das All des Gedankens zu bewegen und mehr zu sein als ein wahnwitziger Traum, der sich selber träumt.

Hätten die absoluten Atome noch immer Ausdehnung, so hätten sie auch Schwere, und wäre dabei ihre Anzahl unendlich, so müßten die, wenn auch noch so kleinen Schwergewichte der einzelnen Atome sich zu einer Gesamtschwere von unendlicher Größe summieren. Eine Gesamtschwere von unendlicher Größe aber ist im Bereiche der Natur eine Unmöglichkeit. Und da, einmal angenommen, die Theilung der Materie könne ins Unendliche fortgehen, jedes Quantum von Materie eine unendliche Anzahl von Atomen enthalten müßte, so wäre auch jedes Quantum, gleichviel ob klein oder groß, unendlich schwer.

— Jede Einheit vervielfacht sich ins Unendliche, ohne etwas von ihrer Kraft und Wesenheit einzu-

büßen. Dies ist das Prinzip der Fortpflanzung. Bei der Zeugung geht die Kraft des Zeugenden auf ein neues Individuum über. Jedes Menschen-, Thier-, Pflanzenindividuum ist ein Sproß, eine Fortsetzung, eine Wiederholung des ersten und ursprünglichen, in Zeit und Raum gesetzten Menschen-, Thier- und Pflanzengebildes. Da aber jeder Absproß der ins Unendliche sich theilenden Urmonas, in welcher der ursprüngliche Wille sich unendlich-endlich successive bethätigt, zunächst auch nur eine Einheit ist, die darauf angewiesen ist, durch Bekämpfung, Unterwerfung, Anziehung und Assimilation anderer, untergeordneter Einheiten sich ihre Individualität, so zu sagen ihren Leib, zu schaffen, diese untergeordneten Einheiten aber überall andere sind, so sind auch die Individuen derselben Art keineswegs einander völlig gleich.

Das Individuum, namentlich das organische, verdankt nicht bloß seine Entstehung der Absorption vieler Einheiten durch eine dominirende Gruppe, sondern die letztere zieht, nachdem sie sich zu einem Organismus ausgebildet, auch während ihrer Lebensdauer zum Behufe der Erhaltung des letzteren beständig eine Fülle von fremden Willensmonaden assimilirend an sich. (Stoffwechsel.) Ja, man kann sagen, daß die untergeordneten Monaden in einem beständigen Flusse begriffen sind.

Was ich von den Atomen behaupte, kreuzt die physikalische und chemische Atomenlehre nicht. Es lassen sich gar viele Arten von Einheiten zwischen dem eigentlichen, ausdehnungslosen und indifferenten Atom

des Philosophen und der Zelle denken. Ich pflege mich für diese Mittelstufen — mit Einschluß der Zelle — des Ausdrucks „kleinste Theile“ zu bedienen, ohne Rücksicht darauf, ob sie als real oder phänomenal, ausgedehnt oder punktuell gedacht werden.

Vorläufig legt sich jede Wissenschaft den Atombegriff zurecht, wie sie ihn braucht. Die Hauptsache ist, daß man den Wahn des Kontinuums fahren läßt und der Einsicht Raum giebt, daß die Materie aus den Theilen bestehen müsse, in die sie sich zerlegen läßt.

Aber auf diesem Punkte macht der Philosoph geltend, daß ja die Ausdehnung nur ein Phänomen, an und für sich also das Größte so wenig ausgedehnt ist wie das Kleinste. Mit der Ausdehnung fällt aber die Größe selbst in das Gebiet der bloßen Erscheinung. Es könnte also von „kleinsten Theilen“ überhaupt nicht mehr die Rede sein, wenn man den Standpunkt der Erscheinungswelt verläßt und auf den philosophischen des „An sich“ der Dinge hinübertritt. Man muß es indessen dem Philosophen zu gute halten, wenn er in der Erörterung sich manchmal auf den Standpunkt des Physikers und Chemikers stellt und vorübergehend von dem, was er eigentlich in das Gebiet des Sinnenscheins verweist, wie von etwas Wirklichem redet. Dergleichen war in der Philosophie stets unvermeidlich und wird es auch wohl bleiben.

— Es ist mit Recht gefragt worden, ob den Atomen, nachdem sie Theile eines lebenden Organismus gewesen, nicht auch nach dem Zerfall des Or-

ganismus etwas anhaftet, was sie während des lebendigen Zusammenhanges erworben haben und nie wieder verlieren können.

Mit den Monaden des Leibniz haben meine Kraft-, Lebens- und Willensatome nur eine geringe Verwandtschaft. Noch ferner stehen sie den toten, starren „Realen“ Herbarts.

Groß scheint auf den ersten Blick ihre Ähnlichkeit mit den Monaden E. v. Hartmanns in einem Kapitel der „Philosophie des Unbewußten“. Aber mir sind die Monaden keine Willensakte, als welche sie Hartmann faßte, nach Schellings Vorgang, der im „Entwurf der Naturphilosophie“ die Atome ebenfalls nicht als Wesenheiten, sondern als Aktionen bezeichnet wissen wollte. Mir sind sie Wesenheiten, nicht gewollte, sondern selbst wollende, das allgemeine Sein, Leben und Wollen in individueller Dervielfachung.

Das wahrhaft Unendliche liegt nicht im Größten, sondern im Kleinsten.

Noch einmal erinnere ich an Malpighis Maxime: „Tota in minimis natura.“ „Jedes Atom schließt die ganze Schöpfung in sich, jeder Geist die gesammte Allmacht,“ sagt Emerson

Ebender selbe bemerkt sehr treffend: „Der Genius betrachtet die Monade in jeder Maske, die sie annimmt, wenn sie die Seelenwanderung der Natur vollzieht.“ So ist's! Die Natur ist eine große Maskerade und der Philosoph ruft jeder Vermummten sein schalkhaftes „Maschera, ti conosco!“ zu.

Der geneigte Leser halte sich gegenwärtig, daß, wenn ich in diesem Abschnitt, wie im ganzen Buche, von Einheiten (Monaden) sprach, nicht blos einzelne Atome gemeint waren, sondern eben so gut zu höheren Einheiten vereinigte Gruppen von Atomen, Summirungs-Erscheinungen, von welchen, was ihren Bezug auf das allgemeine Leben anlangt, im wesentlichen, und meist noch in höherem Grade dasselbe gilt, wie von den einzelnen Atomen selbst. Ich spreche in diesem Sinne von einer Pflanzenmonas, von einer Thiermonas u. s. f. Und in diesem Sinne ist sogar auch das gesammte All als gegliedertes, eng verschlungenes Ganzes eine Einheit, eine Monade. So hat die ursprüngliche Spaltung der Einheit in unzählige Atome schließlich zu einer höchsten, realen Einheit zurückgeführt. Nicht in ein wüstes, zerfahrenes Chaos hat die Vereinzelnung sich verloren, sondern ein wohlgeordneter Kosmos hat aus ihr sich gestaltet, der leuchtend Zeugniß giebt von der selbstschöpferischen Macht und Herrlichkeit des Seins.

Zeit und Raum.

Alles Kontinuum ist menschliche Anschauungsweise der Pluralität, alles Kontinuum Schein, und nur das zu Grunde liegende Konkrete wirklich, Zeit und Raum sind Kontinua: folglich als solche Schein, und real nur ihr Diskretes. (Zeit- und Raumpunkte.)

Raum ist die physiologisch-psychologisch bedingte, menschliche Anschauungsform der Pluralität des Seins, Zeit die der Pluralität des Geschehens.

Damit stimmt auch J. G. Fichte überein, welcher im „Tagebuch über den animal. Magnetismus“ (Nachlaß Bd. III., S. 376) Zeit als Schema der Veränderung, Raum als Schema der Mannigfaltigkeit bezeichnet. — Der Ausdruck „Schema“ für Zeit und Raum ist sehr gut. — Vom leeren Raum sagt Fichte ebendort S. 334: „Es scheint, er ist ideale Mannigfaltigkeit, ohne alle Qualität, die bloße Seßbarkeit eines Mannigfaltigen.“

Auch Herbart (Metaphysik I., S. 418—419 der Gesamt-Ausgabe) sucht zu beweisen, daß Zeit und Raum nichts wirklich Kontinuierliches sind.

Zeit und Raum sind also nicht real, aber es liegt

ihnen etwas Reales zu Grunde. Sie sind nicht Nichts, im Gegentheile, sie sind das Sein selbst, menschlich angeschaut in seiner realen Vielfachheit, in seinem thätigen Leben und Wirken.

— Ein wunderlicher Irrthum Schopenhauers und Anderer war es, zu glauben, die Vielheit entstehe uns durch den Raum, und sei deshalb, wie dieser, eine bloße Anschauungsweise. Es ist nicht der Raum, durch den uns die Vielheit entsteht, sondern es ist die Vielheit, durch deren Anschauung uns der Raum entsteht.

— Die absolute Bedingtheit des Raumes durch die Vielheit liegt darin, daß zwei Wesen, wenn es kein Außereinander (keinen Raum) gäbe, ineinander sein müßten, und dann eben nicht zwei, sondern Eins wären. Wenigstens für alle menschliche Anschauung und Vorstellung!

Es ist Thatsache, daß wir 1 Atom nicht sehen, auch nicht 2, nicht 10, nicht 20, nicht 1000. Steigt aber die Anzahl derselben noch um vieles höher, so wird die Atomgruppe sichtbar, während die Zwischenräume, die sie trennen, sich nach wie vor unserer Wahrnehmung entziehen. Sehe ich nun etwa 10 Millionen Atome, dann 20, dann 40 Millionen vereinigt, so muß diese Verschiedenheit der Zahlgröße nothwendiger Weise die Qualität meiner Anschauung irgendwie ändern. 10, 20, 30, 40 Millionen Atome werden mir nicht in derselben Gestalt erscheinen. Dieser Unterschied nun nimmt für unser Auge die variable Gestalt dessen an, was wir Ausdehnung

nennen. Der Zahlunterschied des Diskreten (der Atome) erscheint also unter der Form eines Kontinuums, das wir Ausdehnung nennen, und dessen Schema der Raum ist.

Mit der Herbart'schen Raumtheorie hat meine Darstellung den Ausgangspunkt gemein: die Vielheit realer Wesen. Aber ich bin weit entfernt, die Herbart'sche Lehre in diesem Punkte zur meinigen zu machen. Herbart operirt mit „leeren Bildern“ von Wesenheiten neben den realen, ich nur mit letzteren, und die Art, wie Herbart zunächst die starre Linie, die Fläche, u. s. w. konstruirt, ist meiner Auffassung der Sache durchaus entgegen. Bei seiner Konstruktion der Linie erlaubt sich Herbart den Widerspruch, dieselbe aus punktuellen Elementen bestehen zu lassen, die ohne Distanz an einander sind und die dennoch ein Kontinuum bilden sollen, während ich zwei ausdehnungslose Punkte, die ohne Distanz an einander wären, nicht mehr für zwei halten, zwischen ihrem Aneinander und Ineinander nur mehr einen fingirten Unterschied finden könnte.

Das Grundgebrechen der Herbart'schen Raumkonstruktion liegt darin, daß er nicht einsehen, nicht zugeben wollte, das Aneinander und Ineinander ausdehnungsloser Punkte sei erst dann, ich will nicht sagen wirklich und möglich, aber doch wenigstens denkbar, vorstellbar, fingirbar, wenn es einen Raum schon giebt. Ja es fragt sich, ob auch nur das Zusammen und Nichtzusammen der Wesen denkbar sei ohne die Voraussetzung des Raumes? Das Un-

einander zweier Punkte hat nur dann einen Sinn, wenn ein Raum vorhanden ist, in welchem sie zwei nicht identische Orte einnehmen können.

Eine willkürliche Annahme ist, daß das Aneinander zweier Punkte in wechselnder Trennung und Wiedervereinigung nur in gerader Richtung eine Reihe bilden können. Wie kann von Geraden, von Reihen und Richtungen die Rede sein, wenn wir den Raum nicht schon haben, sondern derselbe erst hieraus konstruirt werden soll?

Nur für eine willkürliche Annahme kann ich es ferner halten, daß die „leeren Bilder“ der Punkte „stehen bleiben“, wenn man das, woran sie geknüpft sind, wegnimmt.

Fast ans Naive scheint mir die Unbefangenheit zu grenzen, mit welcher Herbart zur raumlosen Konstruktion der Ebene einen Punkt „außerhalb der Linie in bestimmter Entfernung“ setzt, und dann wieder einen Punkt „außerhalb der Ebene“ in „anderer Richtung“ und so frei über einen Raum verfügt, den er erst konstruiren will.

Herbart mag uns hundertmal beschwören, in seine Raumkonstruktion ja keine schon fertige Raumvorstellung miteinzumengen — wir können ihm den Willen nicht thun. Er verlangt Unmögliches. Ohne Voraussetzung des Raums finden wir all sein Reden sinnlos.

Bemerkenswerth ist dabei, daß Herbart gar nicht einmal einen wirklichen, sondern einen „intelligiblen“, bloß gedankenhaften, Raum erzeugen wollte. Man könnte sich den Scherz erlauben, zu sagen, er habe

einen wirklichen Raum vorausgesetzt, um einen „intelligiblen“ daraus abzuleiten. In der That, um seine Darlegung der Möglichkeit einer Fiktion des Raumes zu begreifen und gelten zu lassen, muß man ihm den wirklichen zugeben.

Wollte man bei der Raumerklärung sich durchaus auf Herbart stützen, so könnte es nur in folgender Weise geschehen:

Ein Zusammensein zweier einfacher Wesen (Atome, Monaden, Realen, Elemente) ist ohne Zweifel möglich, mag man dies Zusammen nun als ein Jueinander oder als ein Aneinander (mit strenger Ausschließung alles schon Räumlichen, wie Ausdehnung, Distanz u. dgl.) auffassen. Wenn nun A mit B in solcher Weise „zusammen“ ist, so ist B der Ort des A und A der Ort des B. A und B können sich aber wieder trennen und mit unzähligen andern einfachen Wesen in ein „Zusammen“ treten; sie können ihren „Ort“ unzähligemal wechseln. Das Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen ergiebt also eine unendliche Vielheit von Orten: die unendliche Vielheit von Orten aber wird in unserer psycho-physischen Anschauung zum Kontinuum des Raums.

Den Wechsel im Zusammensein mit andern und immer andern Wesen nennen wir Bewegung. Die Bewegung setzt also den Raum nicht eigentlich voraus, sondern er entsteht uns erst mit ihr. Wohl aber setzt sie den Ort voraus. Der Ort ist also früher als der Raum. Ist einmal der Ortsbegriff gewonnen, so hat die Konstruktion des Raumes keine sonderliche Schwierigkeit mehr.

Indem ich den Raum eine physiologisch-psychologisch bedingte Anschauungsform der Vielheit nannte, habe ich schon zugegeben, daß man eben diese Anschauungsform nicht als etwas dem Menschen in räthselhafter Weise Angebornes, rein Psychologisches zu betrachten braucht, sondern die Möglichkeit zugegeben ist, sie zum Theile auf physiologischem Wege zu erklären. Wollte man nun untersuchen, ob sie nicht etwa durch die Eigenthümlichkeit unserer Gesicht- und Tastempfindungen begreiflich gemacht werden könnte, so hätte man bei solchen physiologischen Versuchen sich nur wieder zu hüten, bei der Erklärung des Raums den Raum selbst schon vorauszusetzen, und ihn z. B. durch ein Nebeneinander zu erklären, das ja keinen Raum schaffen kann, sondern selbst erst in einem fertigen Raume möglich ist. Weniger bedenklich wäre es schon, das Nebeneinander aus einem Nacheinander, den Raum aus der Zeit zu erklären, wie es z. B. Helmholtz thut, indem er „die angeschaute Raumordnung der Dinge ursprünglich von der Reihenfolge herrühren läßt, in der sich die Qualitäten des Empfindens den bewegten Sinnesorganen darbieten.“ („Die Thatfachen der Wahrnehmung.“ S. 21.)

Was wir Ausdehnung oder Raumgröße nennen, hängt von der Anzahl der Netzhautpunkte ab, welche von einem Reize getroffen werden, und diese von der Anzahl der (ausdehnungslosen) Atompunkte, welche den Reiz verursachen. Als Beispiel dafür läßt sich auch die sogenannte Irradiation verwerthen. Diese besteht darin, daß uns helle Gegenstände auf dunklem Grunde

größer, dunkle Gegenstände auf hellem kleiner erscheinen, als sie uns unter gewöhnlichen Umständen erscheinen. Man erklärt dies daraus, daß starke Licht- eindrücke sich auf der Netzhaut des Auges über die Stelle hinausverbreiten, auf welche sie unmittelbar treffen. Das heißt mit andern Worten, eine größere Anzahl von Netzhautpunkten wird durch den Reiz getroffen, und dies erzeugt im Auge den Schein, als sei auch die Zahl von Atompunkten, welche den Reiz verursachen, eine größere.

Man hat gefragt, welchem Allgemeinbegriff man den Raumbegriff unterordnen könne? und da man einen solchen vermißte, so erklärte man, der Raum sei überhaupt kein Begriff, sondern eine undefinirbare, in ihrer Art einzige Anschauungsform. Andere glaubten jenen Allgemeinbegriff gefunden zu haben, indem sie den Raum eine „stetige Größe“ nannten. Aber diese Definition scheint mir keine glückliche zu sein. Denn erstens schließt der Begriff der Größe den des Raums gewissermaßen schon in sich — was ist Größe anders als Ausdehnung im Raume? — und zweitens giebt es, genau genommen, nur endliche, konkrete Größen, Größen von bestimmtem Umfang und bestimmter Form. Größe ist = Quantum. Ein unendliches Quantum ist ein Widerspruch. Der Raum aber ist nur als eine schrankenlose, unendliche Ausdehnung denkbar. Der einzige Allgemeinbegriff, dem er sich unterordnen läßt, ist das Continuum. Dieser theilt mit dem Begriff der Größe die Ausdehnung, ist aber frei von den Beschränkungen, welche jenem

anhafte. Die Größe ist ein Ausschnitt von endlichem, bestimmtem Umfang aus dem endlosen und unbestimmten Kontinuum des Raums.

Die gewöhnliche Auffassung des Raumes schwankt zwischen einer kontinuierlichen Größe, einer leeren Sphäre, welche durch die Körper ausgefüllt wird, und einer sinnfälligen, durch unsere Organisation bedingten Erscheinungsweise der Körper hin und her.

Ich fasse, wie schon gesagt, den Raum als die sinnfällige Erscheinungsweise der Vielheit seiender Wesen. Das reale unum praeter alterum gestaltet sich in der Raumanschauung zum unum extra alterum der realen Existenzen.

Bedingt ist diese Anschauungsweise durch unsere physische sowohl als geistige Organisation. Die Betheiligung der letzteren ist schon dadurch erwiesen, daß eine der Dimensionen des Raums, die Tiefendimension, nicht unmittelbar sinnfällig, sondern größtentheils ein Ergebnis der kombinirenden Thätigkeit des Verstandes ist. Sagt man, die Raumvorstellung sei uns angeboren, so dürfte dies nicht so verstanden werden, als sei uns die Raumanschauung zu unserer physisch-geistigen Organisation hinzu- und mitgegeben worden, sondern so, daß sie durch diese Organisation selber bedingt ist.

Aber auch ein objektiver Faktor spielt maßgebend in die Bildung unserer Raumanschauung mit hinein, indem unsere Organisation durch die Vielheit der realen Wesenheiten zur Bildung der Raumvorstellung überhaupt, durch die Verhältnisse oder Beziehungen dieser seienden Wesen aber zu den besonderen Raum-

anschauungen, zur Bestimmung von Größe, Umriß, Lage, Ort der Gegenstände angeregt und bestimmt wird.

Mit dieser Auffassung des Raumes steht in nothwendigem Zusammenhang die Annahme, daß er nur an, in und mit den Dingen existirt, daß er an und für sich nichts und ein leerer Raum ein Unding ist.

Es erscheint daher ganz unzulässig, den Raum als eine stetige Größe oder dergleichen zu definiren. Um als eine Größe zu gelten, müßte er doch wohl an und für sich sein.

Giebt es keinen Raum an und für sich, so sind auch die Dimensionen nicht an und für sich im Raum, sondern nur an den Dingen.

Unter den Problemen der Philosophie wäre das der Zeit und des Raumes allein schon genügend, um darüber den Verstand zu verlieren. Schon Augustinus sagte bekanntlich: „Ich weiß wohl, was die Zeit ist, aber wenn mich Jemand fragt, so weiß ich es nicht.“

So wie es eine bloße Tautologie ist, zu sagen: die Zeit ist das Nacheinander, der Raum das Nebeneinander der Dinge, so laufen auch fast alle andern bisherigen Definitionen der Zeit und des Raumes auf bloße Tautologien hinaus. Immer wird bei dem, woraus Raum und Zeit entstehen soll, Raum und Zeit schon vorausgesetzt.

Wenn wir die Luft und alles Andere aus dem Zwischenraum zwischen zwei Körpern entfernt denken, ist dieses Vakuum Raum oder ist es Nichts? — Wir sind geneigt, es für Nichts zu nehmen. Aber es läßt sich messen. Dieser leere Zwischenraum be-

trägt einen Centimeter, jener $2\frac{1}{2}$ u. s. f. Es giebt also Nichtse von verschiedener Ausdehnung? — Kann das, was sich messen läßt, wirklich Nichts sein?

Aber wodurch wird denn der Raum im besagten Falle meßbar? — Nur durch die Grenze!

Zeit und Raum werden meßbar, und man kann sagen auch real, nur durch das, was sie begrenzt oder was sie erfüllt.

Das Problem der Raumanschauung ist: Wie kommen wir dazu, zwischen zwei Punkten, auch wenn der Abstand zwischen ihnen durch keinen sinnfälligen Gegenstand ausgefüllt, also, wie wir sagen, vollkommen leer ist, doch durch ein ganz bestimmtes Quantum Raum ausgefüllt zu denken? Wornach bestimmen wir dieses Quantum in der Wahrnehmung? Offenbar messen wir die Größe dieses leeren Zwischenraums an den Gegenständen und sinnfälligen Flächen, welche sich hinter demselben befinden, und von welchen er sich abhebt, wäre es auch nur eine nackte Zimmerwand, oder die blaue Wölbung des Firmaments. Daß wir aber in einem absolut leeren Gesichtsfreie — wenn ein solcher für uns denkbar wäre — in welchem unserem Auge sich schlechterdings nichts Anderes darböte, als zwei Punkte, diese zwei Punkte in bestimmter Entfernung von einander erblicken würden, ist sehr zu bezweifeln.

Es scheint also, daß erst eine Vielheit — welche? — von Punkten jenes Wechselverhältniß zwischen ihnen bedingt, welches uns befähigt, uns ein Urtheil über die Größe der Abstände zu bilden

Köstlich ist die Schrulle des Cartesius, daß, wenn wir einen geschlossenen Raum vollkommen luftleer machen könnten, die Wände desselben zusammenrücken und sich an einander legen müßten, da es einen absolut leeren Raum nicht geben kann.

Man muß jenes Diskrete, jene realen Punkte, in welche das scheinbare Kontinuum des Raumes und der Zeit zerfällt, nicht verwechseln mit jenen formellen Einheiten, in welche wir Zeit und Raum zu theilen pflegen. Diese Theilung ist keine faktische, wie wir die Materie in Theile zerlegen, sondern nur eine Maßbestimmung. Die Minuten, Stunden, Tage, in welche ich die Zeit, die Centimeter und Meter, in welche ich den Raum eintheile, sind so wenig wirkliche Theile des Raumes und der Zeit, als die Markirung der Centimeter den Meterstab, die Zeichnung der Ziffern das Zifferblatt einer Uhr wirklich zerstückelt. Zeit und Raum lassen sich im gewöhnlichen Sinne nicht theilen, sondern nur messen, nicht zertheilen, sondern nur eintheilen.

Wie der Punkt, ist auch die Linie raumlos. Sie nimmt keinen Raum ein, sie beschreibt nur eine Richtung. Auch die Fläche ist noch nicht Raum.

Nur die abstrakte, gedachte Linie ist eine wirkliche; die konkrete, z. B. mit Bleistift oder Kreide gezogene, ist keine: denn sie hat eine Breite. Auch ist nur die gedachte, abstrakte Linie wirklich kontinuierlich; die konkrete besteht aus diskreten, nach allen 3 Dimensionen ausgedehnten Bleistift- oder Kreidepartikelchen. Auch eine Holz- oder Eisenstange könnte

nicht als wahrhaft kontinuierliche Linie gelten: sie besteht aus Holzfasern und Eisenatomen, welche durch Zwischenräume, wenn auch minimale, von einander getrennt sind.

— Man muß unterscheiden zwischen Raum und Ort. Der Punkt nimmt einen Ort, aber keinen Raum ein. Raum ist das Kontinuum, die Orte sind das Diskrete, Punktuelle — sie sind so zu sagen die Atome des Raums.

Geistreich bezeichnet Hegel den Punkt als die Negation des Raums. (Gr. Encycl. II., S. 98.) Als ausdehnungslos ist der Punkt allerdings raumlos, ja das Gegentheil des Raumes, dessen Wesen Ausdehnung ist. Wie aber das diskrete, ausdehnungslose Atom das Gegentheil der ausgedehnten Materie und doch das Prinzip derselben ist, so ist der ausdehnungslose Raum= und Zeitpunkt Gegentheil und Prinzip zugleich des Raumes und der Zeit.

Aus dem Umstande, daß das Atom nicht ausgedehnt, aber doch im Raume ist, ergiebt sich, daß man Raum und Ausdehnung nicht schlechthin gleichsetzen darf.

Man übersieht gewöhnlich, daß vieles, was keinen Raum einnimmt, doch einen Ort hat. Der Gedanke, den wir eben denken, nimmt gewiß keinen Raum ein, erfüllt keinen solchen, ist nicht ausgedehnt; aber Jeder ist sich bewußt, daß der Gedanke, während er ihn denkt, innerhalb des Bereichs seines Kopfes, seines Gehirns vorhanden ist, also dort seinen Ort hat, und insofern im Raume ist, ohne ihn zu erfüllen.

Es ist unrichtig, daß ein Absolutes, Unendliches — insofern es ein solches giebt — nicht in der Zeit existiren kann. In der Zeit existirt nicht blos das, was sich mit seiner Existenz über einen Theil, sondern auch das, was sich damit über alle Zeit hinstreckt. Was in der Zeit wirkt, muß auch in der Zeit existiren. Das Allgemeine, Unendliche, Absolute ist nicht nie, sondern immer, folglich in aller Zeit; und da es auch nicht nirgends, sondern überall ist, so wird man auch sagen können, daß es im Raum sei. Man mag also Zeit und Raum als etwas Reales oder als bloße Gedankendinge bezeichnen, in jedem Falle wird man zugeben müssen, daß sie sich keineswegs blos auf die Erscheinung, die „endlichen“ Dinge anwenden lassen.

Der Begriff des Seins ist von dem der Dauer, also dem der Zeit, absolut unzertrennlich, ja er ist mit demselben identisch.

Spinozas und Schellings Behauptung, das Sein des wahrhaft Seienden dürfe nicht als Dauer gefaßt werden, weil die Dauer eines Dinges nur an dem Wechsel der anderen gemessen werde, scheint mir grundlos. Daraus, daß das wahrhaft Seiende im Wechsel mit dem nicht wahrhaft Seienden als Dauerndes sich bewährt, folgt doch nicht, daß es ein Dauerndes nicht ist.

So wenig das, was einen Ton in unserem Ohr erregt, selbst ein Ton, oder das, was einen Geruch in unserem Riechorgan erregt, selbst ein Geruch ist, ebensowenig ist das, was uns anregt, eine bestimmte

Raumanschauung zu haben, selbst ein Raum. Aber so gewiß die bestimmte Tonwahrnehmung und die bestimmte Geruchswahrnehmung objektive Bedingungen ihrer Qualität haben, ebenso gewiß muß auch die bestimmte Raumanschauung solche haben. Es ist merkwürdig, daß Kant, indem er Raum und Zeit für durchaus subjektive Anschauungsweisen erklärte, sich niemals im geringsten über die Gründe Rechenschaft zu geben versuchte, welche uns bestimmen, einen Gegenstand just an diesen Ort, in diese Zeit zu versetzen. Wir sind uns bewußt, daß dieses nicht von unserer Willkür abhängt, die Gründe also keine subjektiven sind, sie müssen also objektive sein. Sie müssen in der Empfindung liegen, und Kant hat unrecht, wenn er behauptet, Empfindung sei nur der Stoff unserer Wahrnehmung, die Raum- und Zeitverhältnisse aber seien eine Form, die ausschließlich in uns begründet liege, und in welche wir ganz aus Eigenem die Empfindungen kleiden. —

— Die Antinomie des Raumes läßt sich vielleicht am besten so ausdrücken: hat der Raum eine Grenze, so ist undenkbar, was jenseits dieser Grenze sein soll; hat er keine Grenze, so ist undenkbar, wie ein grenzenloser Raum mit lauter begrenzten Dingen erfüllt sein soll.

Aber die Antinomie des Raumes wie der Zeit hat nur für Diejenigen Geltung, welche Zeit und Raum für an sich real, d. h. für eine besonders existirende Sache halten; sie fällt weg für Diejenigen, welche Zeit und Raum als eine menschliche Anschauungsform

der Vielheit des Seins und Geschehens erkennen. Daran ist festzuhalten. Eben die Antinomie ist ein kräftiger Beweis gegen die selbständige Existenz, die Dinglichkeit von Raum und Zeit.

Die Vergangenheit existirt nicht mehr, die Zukunft existirt noch nicht und die Gegenwart besteht in einem Moment, dessen Dauer = 0 sein muß. Denn wäre er nicht = 0, so wäre er theilbar, und ein Theil von ihm müßte schon der Vergangenheit zugerechnet werden, und vom Reste wieder ein Theil, und so fort, so lange der Rest noch eine Dauer, wenn auch von unendlicher Kleinheit hat. Man steht also der merkwürdigen Thatsache gegenüber, daß es unmöglich ist, die Zeit quantitativ existirend zu denken. Man könnte auch sagen, es sei unmöglich, sich die Zeit in der Zeit selbst zu denken. Sie existirt also nicht — es existirt nur etwas in ihr. Das Gleiche gilt vom Raum.

— Wenn der Raum selbst real wäre, wie bliebe dann Platz in ihm für das Reale? Nur wo nichts ist, findet etwas Platz.

Wo etwas ist, da ist kein Platz, kein Raum mehr — der Raum ist ausgefüllt, aufgehoben, annullirt.

Und doch ist auch wieder dort, wo nichts ist, kein Raum denkbar. Nur der erfüllte Raum ist wirklich. —

Der unendliche Raum ist das unendliche Nichts, welches Platz läßt, „Raum giebt“ für das unendliche Etwas, die Welt.

Nicht einmal in unserer ganz alltäglichen Vorstellung von Zeit und Raum nehmen wir dieselben

als etwas Wesenhaftes, sondern nur für eine Art Behälter des Wesenhaften. An und für sich sind uns beide etwas absolut Leeres. Und wenn wir nur einigermaßen nachdenken, so stellt sich der durch nichts erfüllte oder begrenzte Raum, die durch nichts erfüllte oder begrenzte Zeit als reines Nichts heraus.

Es ist merkwürdig genug, daß, während sonst etwas nur dort sein kann, wo nichts anderes ist, Raum und Zeit umgekehrt nur sein können, wenn und wo etwas anderes ist. —

Eine Linie „entsteht“, sagt man, durch Bewegung eines Punktes. Es ist vielleicht eine Vermessenheit, aber ich gestehe, daß ich mich mit dieser Anschauung nicht recht befreunden kann. In einem Punkt, der sich bewegt, sehe ich immer nur einen Punkt, der seinen Ort beständig ändert, und hinter dem so zu sagen die Wellen des durchschnittenen Raums ungesäumt wieder zusammenschlagen, ohne daß irgend etwas „entsteht“. Er „beschreibt“ einen Weg, sagt man, eine Richtung, und giebt uns dadurch den Begriff einer Linie. Aber ich finde nicht, daß ich eines sich bewegenden Punktes bedarf, um die Anschauung oder den Begriff einer Linie zu gewinnen. Ich finde die Dimensionen, die Richtungen und die ihnen entsprechenden Linien so gut wie den Punkt selber in meiner Raumanschauung vor.

Als Schema des Raums kann man nicht blos, wie es gewöhnlich geschieht, drei auf einander senkrechte, sich in rechtem Winkel schneidende Linien, sondern auch zwei sich in rechtem Winkel kreuzende Ebenen

betrachten: dadurch würde die Zahl der Hauptdimensionen auf zwei zurückgeführt.

Wenn die katholische und protestantische Mystik das Kreuz mit den angeblichen vier Dimensionen des Raumes (Höhe, Tiefe, Länge, Breite) in eine geheimnißvolle Beziehung gesetzt hat, ein Symbol der vierfach ausgedehnten Welt im Kreuze gefeiert hat, so ging sie dabei unbewußt von letzterer Anschauung des Raumes und der Dimensionen aus. Die Kreuzform gemahnt in der That an das aufgestellte Schema der beiden sich kreuzenden Richtungen.

Auch die menschliche Figur ist mit ihren beiden gekreuzten Achsen ein Symbol der gekreuzten Polarität, die z. B. in den vier Weltgegenden hervortritt und als Schema des Weltenraums betrachtet werden kann. Es ist sehr möglich, daß diese Leibesform, in welcher wir uns finden, mit ihrer durch die Hand- und Fuß-Extremitäten scharf markirten doppelten Polarität, von Einfluß auf die Bildung unserer Raumanschauung gewesen ist. Jener Raumanschauung nämlich, kraft welcher uns bestimmte Richtungen im Raume — der, genau genommen, alle möglichen und denkbaren Richtungen in sich schließt — ganz besonders wesentlich und maßgebend erscheinen.

* * *

Die Benennungen Länge und Breite sind konventionell — beruhen auf keinem wesentlichen Unterschied.

Nehmen wir eine Kugel oder einen Würfel, und stellen wir sie vor uns auf. Beide haben eine Erstreckung in die Höhe (Tiefe), und in die Breite. Wo

bleibt aber die Länge? Kugel und Würfel haben keine Länge! Wäre nun die Länge eine wirklich von der Breite verschiedene, selbständige und wesentliche Dimension, so wären Kugel und Würfel unvollständige Raumgestalten, und man hätte das Wunder eines nur in zwei Dimensionen existirenden Gegenstandes leibhaftig vor sich!

Was ist eine Länge ohne Breite? Eine Länge ohne Breite ist eine Breite ohne Länge.

Es lohnt sich wohl, darauf hinzuweisen, wie schwankend und unbestimmt durchweg die Ausdrücke Länge, Breite, Höhe, Tiefe sind. Was wir bei horizontaler Stellung eines Gegenstandes seine Länge nennen, das nennen wir seine Höhe bei vertikaler Stellung desselben. Schneiden wir von einem Stück Papier, das 10 Centimeter lang und 5 Centimeter breit ist, der Länge nach 6 Centimeter ab, so nennen wir Breite, was wir vorher Länge, und Länge, was wir vorher Breite genannt haben. Unter Tiefe verstehen wir bald den Gegensatz zur Höhe, bald jene Dimension, welche sich ins Innere des Körpers erstreckt, welche nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar angeschaut und kombinirt wird, und welche zusammentrifft mit dem, was man Dicke eines Körpers nennt. Ist von der „Tiefe“ eines Stromes die Rede, so meint doch jeder Mensch damit die Erstreckung der Wassermasse von oben nach unten; und doch müßte man nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche unter „Tiefe“ des Stromes das verstehen, was man gewöhnlich seine Breite nennt. Stehe ich am Ufer des flusses, gegen

ihn selbst gewendet, so habe ich seine Wassermasse so vor mir, wie die Masse eines Hauses oder den aufrechten Stamm eines Baumes, und müßte wissenschaftlich die Erstreckung derselben von vorn nach hinten bei ihr so gut als Tiefe bezeichnen, wie bei der Masse des vor mir stehenden Hauses oder Baumes. Und doch wird kein Mensch den Ausdruck „Tiefe des Stromes“ in diesem Sinne je zu gebrauchen wagen. Wir besitzen für den gewöhnlichen Sprachgebrauch leider noch gar keinen Ausdruck, um das zu bezeichnen, was der wissenschaftliche sehr unpassend Tiefe nennt — sehr unpassend, sage ich, denn es wäre gewiß besser gewesen, diesem Ausdruck seine ursprüngliche Bedeutung als Gegenpol der Höhe auch in der Wissenschaft zu lassen.

Schon dieser Wirrwarr von schwankenden und zweideutigen Benennungen beweist, daß es mit unserer ganzen Raumdefinition, insbesondere mit der Definition dessen, was man Dimensionen nennt, noch immer übel bestellt ist.

Wollte man durchaus bei der Vorstellung des Raums absehen von den Dingen, die ihn, wie man (fälschlich) zu sagen pflegt, „erfüllen“, und sich von diesem entleerten Raume noch eine Vorstellung machen, so könnte man sich denselben nur vorstellen als eine unendliche Sphäre, von welcher man ebensogut sagen kann, daß es gar keine, als daß es unendlich viele Dimensionen (Richtungen) in ihr giebt, weil ja in eine solche Sphäre Erstreckungen (Dimensionen) doch nur durch die Dinge hineingezeichnet oder hineinbeschrieben werden können.

Die Nothwendigkeit, daß es nur 3 Dimensionen des Raumes geben könne, wird meist damit zu erweisen gesucht, daß sich nur drei Linien in einem Punkte unter geraden Winkeln schneiden können. Aber mit welchem Rechte will man denn behaupten, daß sich die Linien des Raumschemas gerade in rechtem Winkel schneiden müssen? Es lassen sich im Raum unzählige Arten von Linien beschreiben, und ich sehe nicht ein, warum die in geraden Winkeln sich schneidenden für die Wesenheit des Raumes bezeichnender sein sollen als andere? Wenn ich selbst oben ein Raumschema aus 2 sich in rechtem Winkel kreuzenden Ebenen aufgestellt, so kam es mir nicht darauf an, die möglichen, sondern nur die beiden Haupttrichtungslinien (Hauptdimensionen) des Raumes anzudeuten; auf die rechten Winkel, in welchen die beiden Ebenen sich schneiden, wurde kein Gewicht gelegt.

Gegen die Möglichkeit einer vierten Dimension beweist jenes Argument gar nichts. Denn Einer, der imstande ist, zu behaupten, in unserer Welt und für unseren Verstand sei eine vierte Dimension zwar nicht begreiflich, in einer andern Welt und für einen andern Verstand aber könne sie es sein, der wird ebensowohl finden, es hindere nichts, anzunehmen, daß in einer andern Welt und für einen andern Verstand als den unsrigen mehr als 3 Linien sich in einem Punkte auf einander senkrecht schneiden können.

Wenn Jöllner untersucht, was geschehen würde, wenn ein Körper nur zwei Dimensionen hätte (Transzendente Physik S. 231), so ist diese Unter-

suchung gegenstandslos, weil ein Ausgedehntes von bloß zwei Dimensionen widersinnig, ein in sich selbst widerspruchsvoller Begriff ist. Ein Ding ohne die dritte, d. h. die Tiefen-Dimension hätte gar keine Ausdehnung, weil die Ausdehnung überhaupt erst durch die Verbindung der Längen- und Breiten-Dimension mit der Tiefendimension zustande kommt. Man versuche es doch einmal, sich einen langen und breiten Gegenstand ohne alle Tiefe vorzustellen: es wird nur möglich sein, wenn in die Vorstellung des Längen und Breiten zugleich die Vorstellung einer, wenn auch unendlich geringen Tiefe sich einschleicht.

Eine bloße Fläche ist ein leeres Gedankending, wie die reine Linie und der bloße Punkt: sie kann so wenig reell existiren als diese. Die drei Dimensionen sind nur in der Gesamtheit etwas, in welcher sie den Raum bilden; es sind Theilbegriffe, die nur im Bezug und im Zusammenhange mit dem Begriff des Ganzen einen Sinn haben; jede einzeln für sich genommen ist = Nichts. Es geht daher nicht an, in einen Theilbegriff, wie Länge, Breite, Tiefe, Linie, Ebene u. s. w., der durch seine Isolirung, seine Lostrennung vom Ganzen allen Sinn verloren hat und = 0 geworden ist, doch wieder etwas Reelles hineinverlegen und dabei den Sinn, den der Theilbegriff in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen hatte, auch außerhalb des Zusammenhangs festhalten zu wollen. Es geht nicht an, von etwas bloß in der Länge, oder Breite, oder Tiefe Ausgedehntem zu reden.

„Nehmen wir an,“ sagt sogar Helmholtz (Populärwissenschaftl. Vorträge 3. Heft S. 27), „daß es verstandbegabte Wesen gebe, deren Leib nur eine Fläche bilde“. . . Nein! Widersinniges anzunehmen ist auch Helmholtz nicht erlaubt. Von einer bloßen Fläche kann man als einer bloßen geometrischen Idee, einem Gedankending reden, aber ein „Leib“ mit bloßer flächenausdehnung wäre, da eine vom Ganzen des Raumes losgelöste Fläche = 0 wäre, selbst auch = 0. Wenn ich sage: Die 3 Dimensionen bedingen einander im Raumbegriff, wie sich Mittelpunkt und Peripherie im Kreise bedingen, so scheint das vielleicht zu viel gesagt. Aber es kommt vielleicht noch eine Zeit, wo die Wissenschaft diesem Gedanken nicht so fern steht wie die heutige. Es geschieht den bedeutendsten Mathematikern und Physikern bisweilen, daß sie nicht genau genug unterscheiden zwischen mathematisch-geometrischen Abstraktionen und dem, was als real denkbar, mit dem Begriff des Wirklichen verträglich ist.

Wie die Philosophen lassen sie sich manchmal zu dem oben erwähnten Irrthum verleiten, daß Theilbegriffe, d. h. die Bestandtheile, Elemente, in welche irgend ein Begriff sich zerlegen läßt, auch von der Sache losgetrennt, für sich genommen, und als real existirend gedacht werden können.

Da kommt man nun mit dem Einwande: anders organisirte Wesen, Wesen einer andern Welt würden sich das, was wir mit unserm Verstande nicht als real denken können, gar wohl so denken können. Es steht uns frei, über das, was Wesen von andersgear-

tetem Verstand sich etwa denken könnten, Vermuthungen anzustellen; aber wenn unsere Begriffe eben nur für unsern Verstand Sinn haben, so steht es uns nicht frei, eben diese Begriffe mit Festhaltung des Sinnes, den sie für uns haben, in die mögliche Sphäre eines andersgearteten Verstandes zu übertragen. Einem andersgearteten, außermenschlichen und außerirdischen Verstande würden nothwendig unsere Begriffe fremd sein müssen, er würde sich also bei unserm Reden von Linie, Fläche, Dimension nichts denken können. Wenn also nun z. B. die Annahme eines bloß als Fläche existirenden „Leibes“ für unsern Verstand undenkbar, für einen andersgearteten Verstand aber ebenfalls unfassbar ist, so muß man wohl die Frage aufwerfen, für wen, für welchen Verstand, für welche Welt Annahmen dieser Art denn eigentlich gemacht werden?

Philosophen haben den Satz aufgestellt, A sei „mit sich selbst nicht identisch“, denn es sei identisch mit seinen Eigenschaften a, b, c, welche ja verschieden sind. Aber A ist nicht identisch mit jeder einzelnen seiner Eigenschaften, sondern nur mit ihrer Gesamtheit. A ist nicht = a, noch = b, noch = c, sondern es ist = a + b + c. Auf eben dieser falschen Auffassung, daß ein Gegenstand mit jedem einzelnen seiner Bestandtheile, mit jeder einzelnen seiner Eigenschaften identisch sei, beruht auch die falsche Vorstellung, daß jede Dimension des Raumes und jeder Bestandtheil desselben (Linie, Fläche u. s. w.) selbst schon ein Raum, ein Räumliches sei, während doch erst durch

ihre Gesamtheit ein Raum, ein Räumliches, ein realiter Ausgedehntes entsteht.

Die Annahme eines bloß in einer Dimension ausgedehnten Gegenstandes schließt also eine logisch unvollziehbare Aufgabe in sich, indem der Begriff des Raumes tatsächlich aufgehoben und doch wieder festgehalten werden soll.

Wenn bei den Spiritisten immer davon die Rede ist, irgend etwas könne „in die vierte Dimension verschwinden“, so frage ich, wie kann ein Erdending, ein Tisch z. B., der in 3 Dimensionen ausgedehnt ist, mit eben diesen 3 Dimensionen Platz finden in einer einzigen, vierten Dimension, und sich in ihr verbergen? Ebenso gut ließe sich behaupten, ein Gegenstand könne sich mit seiner Breite und Tiefe plötzlich ganz in seine Länge verkriechen und dann nach Belieben wieder daraus hervorspazieren!

Wenn Gauß bei seiner Annahme der Möglichkeit eines Raumes, dessen Krümmungsmaß nicht $= 0$ wäre, eines nicht ebenen, „nicht euklidischen“ Raumes, davon ausging, „die Flächen nicht als Grenzgebilde der Körper, sondern als selbständige Raumformen“ zu betrachten (Erdmann, Axiome der Geometrie, S. 50), so liegt die Widerlegung seiner Annahme schon in der entschiedenen Unrichtigkeit eben dieser Voraussetzung, von welcher er ausging. Die Fläche ist nicht selbst schon ein Raum, sondern erst eines der Elemente, deren Vereinigung erst den Raum ergiebt.

Wenn Männer wie Gauß, Helmholtz u. A. die

Möglichkeit einer vierten Dimension erwogen, ein geistreicher Physiker (Mach) sogar zur Erklärung der chemischen und elektrischen Erscheinungen eine vierte Dimension sich zugeben lassen zu müssen glaubt, und ein anderer meint, sie auch zum Behufe der „Erhaltung der Energie“ nicht entbehren zu können, so mag man sich allerdings schwer entschließen, dergleichen Ansichten schlechtweg absurd zu nennen. Aber diese Mathematiker und Physiker irrten hierbei nicht als solche; sie irrten als Logiker, als philosophische Analytiker. Sie hatten den Raumbegriff sich nicht völlig logisch klar gemacht.

Daß der Raumbegriff noch immer an großer Verworrenheit leidet, ist nicht zu verwundern. Es fällt fast leichter eine Erklärung des Raums, als eine Definition desselben zu geben. Nach philosophischer Auffassung giebt es bekanntlich gar keinen eigentlichen Begriff vom Raume, sondern nur eine Anschauung, und zwar eine Einzelanschauung, da es keine Mehrheit von „Räumen“ giebt, von welcher ein Begriff im gewöhnlichen Sinn abstrahirt werden könnte. Es ist beinahe so schwer zu sagen, was der Raum ist, als was ein bestimmter Geruch oder Geschmack ist.

Giebt es aber auch keinen Raumbegriff in streng logischem Sinne, so wird es doch möglich sein, die Anschauung des Raums, wie jede andere Anschauung, verstandesmäßig zu analysiren und begrifflich zurechtzulegen. In diesem Sinne werde ich fortfahren, von einem Raumbegriff zu reden.

Das Unklare, Schwankende des Raumbegriffs

bringt es nun mit sich, daß möglicherweise selbst gelehrte, ja geniale Mathematiker und Physiker sich einen willkürlichen Raumbegriff bilden, indem sie sich durch den Flug der Abstraktion über den Bereich der menschlichen Raumvorstellung hinausreißen lassen, ohne zu bemerken, daß sie damit nicht bloß den Boden der Anschauung und der Erfahrung, sondern auch den der Logik verlassen haben, und Sätze aufstellen, welche für jeden wie immer gearteten Verstand nichtig sein müssen, weil sie, genau besehen, sich darstellen als das in sich selbst widerspruchsvolle Ergebnis einer zwischen menschlichem und übermenschlichem Denken schwankenden Spekulation.

Mir gilt der Raum als eine Anschauungsform, welche mir als solche entsteht durch die Kreuzung dreier Dimensionen. Wenn mir aber der Raum durch die Kreuzung dreier Dimensionen entstanden ist und in ihr besteht, so kann ich unmöglich aus eben diesem Raum noch eine vierte Dimension herausklauben, so wenig als ich ein viertes Eck aus dem Dreieck herausbekommen oder einen Stoff in vier Elemente zerlegen kann, wenn ich ihn aus dreien zusammengesetzt habe. Ich behaupte also, daß Diejenigen, welche eine vierte Dimension annehmen, gerade so wie Die, welche einen bloß als Fläche existirenden Körper in irgend einer Welt für möglich halten, den Raumbegriff aufheben, wogegen nichts einzuwenden wäre, denselben aber doch unter Einem festhalten wollen, was ein Widerspruch und logisch unvollziehbar ist.

Davon hat Föllner eine starke Ahnung, indem er

behauptet, es gebe einen „absoluten Raum“, der sich als „Ding an sich“ zur „Erscheinung“ des dreidimensionalen Raumes verhalte, und der selbst kein eigentlicher Raum mehr sei, so wenig als das Ding an sich des Lichts, die Aetherschwingungen, wiederum Licht seien. Sehr gut! Wenn aber der absolute Raum gar kein Raum ist — ein Eingeständniß von unbezahlbarem Werthe! — warum nennt ihn Jöllner doch einen solchen? Giebt es einen Menschen in der Welt, der sich einfallen ließe, das „Ding an sich“ des Lichts, die Aetherschwingungen, das absolute Licht, und das Ding an sich des Schalls, die Luftschwingungen, den absoluten Schall zu nennen? —

Man könnte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als Dimensionen der Zeit auffassen, oder, wenn man das nicht will, doch als Erstreckungen oder als Bestandtheile derselben. Könnte man nun nicht auch behaupten, diese Dreizahl gelte nur für unsern Verstand, und es seien Wesen möglich, für welche die Zeit außer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft noch eine vierte Erstreckung hat? *

Wenn die Zeit für uns mit dem Raum nur die Dimension der Länge theilt, könnte man nicht annehmen, daß ihr in einer andern Welt und für anders organisirte Wesen noch einige Dimensionen zuwachsen,

* Nach der indischen Sage hatte die Zeit wirklich von Anbeginn vier Dimensionen und Shiva besaß vier Köpfe, um sie zu überschauen. Seit ihm aber in einem Kampfe einer dieser Köpfe abgerissen wurde, sieht er auch nur mehr drei Dimensionen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

so daß einem in jener Welt die Zeit nicht bloß „lang“, sondern auch „breit“, oder „hoch“ und „tief“ werden kann? Ich sehe wenigstens nicht, was die Verteidiger der Möglichkeit eines vierdimensionalen Raums gegen diese Möglichkeit einwenden sollten?

Wenn man sagt, ich schneide die Möglichkeit einer vierten Dimension dadurch ab, daß ich willkürlicher Weise die Dreizahl der Dimensionen schon in den Begriff des Raumes überhaupt verlege, so erwidere ich: Nicht ich verlege die drei Dimensionen in den Raumbegriff, sondern der Raumbegriff im allgemeinen ist durch die drei Dimensionen so wesentlich bedingt, daß er durch Annahme einer vierten nicht erweitert, sondern aufgehoben wird.

Fachmänner haben es leicht, Ansichten, die sie bei einem gelehrten Kollegen respektiren müßten, bei einem Anderen als Beweise seines „Dilettantismus“ und seiner Unwissenheit mit Geringschätzung abzuthun. Aber selbst ein paar wirkliche Verstöße gegen die Schulweisheit können der Erörterung eines nicht fachgelehrten ihren Werth nicht rauben, wenn darin irgendwie Beherzigenswerthes ausgesprochen ist. Es lohnt sich in jedem Wissenszweige, zuweilen auch einen Freund der Wissenschaft zu hören, der ohne die Vorurtheile des Schulweisen mit frischen, unabgestumpften Sinnen eine Sache betrachtet.

Polarität.

Polarität ist das Auseinandergehen einer und derselben Wesenheit in zwei entgegengesetzte, aber unzertrennliche Qualitäten, Kräfte, Richtungen, die man Pole nennt.

Dem Wesen ist diese Geschiedenheit des Unzertrennlichen nicht zufällig und nebensächlich, sondern die Wesenheit selbst besteht in ihr.

Widerstreit von Gegensätzen ist dem Sinn und Leben so unentbehrlich, wie das Auseinandergehen der Einheit in die Vielheit.

Einheit und Vielheit bilden selbst schon die erste Polarität des Seienden. Kein Seiendes wäre wirklich, wenn es nicht neben der Vielheit auch den Gegenpol derselben, die Einheit, noch irgendwie an sich hätte.

Das Allgemeine und das „Unendliche“ wären nicht real, wenn sie nicht zugleich das Besondere und das Endliche wären. Das Besondere und das Endliche wären nicht real, wenn sie noch theil am Allgemeinen und Unendlichen hätten.

Schon Heraflit nannte den Streit den Vater der Dinge.

Fast alle physikalischen Erscheinungen sind auf Anziehung und Abstoßung zurückzuführen. Was von den Atomen des Magnets erwiesen ist, daß sie sämtlich einen anziehenden und einen abstoßenden Pol besitzen, also einen Gegensatz in sich schließen, gilt vielleicht von allen Atomen überhaupt, und es hängt von Nebenumständen ab, ob das Spiel des Gegensatzes, den sie in sich schließen, magnetisch, elektrisch, chemisch, thermisch u. s. w. zum Ausdruck kommt. Magnetismus, Elektrizität, Chemismus, Wärme u. s. f. wären so nicht Grund, wie man glaubte, sondern Folge der Anziehung und Abstoßung.

Leben ist Polarität. Es ist das polarisierte Sein.

Polarität ist gleichsam ein Gravitiere nach zwei entgegengesetzten Seiten hin, wobei eine Art Spannung und Ausgleich zustande kommt durch ein beständiges Oszillieren (= Schwingung?), in welchem eben das Leben besteht.

Schon die chinesische Religion und Philosophie läßt die Urpolarität von Himmel und Erde = Urkraft und Urmaterie = Yang und Yin das ganze All durchwalten, das Leben desselben bestimmen und sich in einer Anzahl untergeordneter Polarisationen verwirklichen.

Der Wille polarisiert sich in den universellen und individuellen (Allsinn und Ichsinn), das Bewußtsein in Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich, das objektive Sein in Geist und Natur, Denken und Sein u. s. w.

Aber jede Seite des Gegensatzes spaltet sich wieder

in dieselben beiden Gegensätze und so fort ins Unendliche. Das läßt sich bis hinab ins Bereich der Geschichte verfolgen, wo ein beständiger Widerstreit von Gegensätzen stattfindet, unter Spannung, Ausgleich, neuer Spannung, beständigem Oszilliren zwischen den beiden Gegensätzen, und einem ins Unendliche gehenden Zerfallen jeder Seite des Gegensatzes in denselben Gegensatz (Spaltung z. B. der politischen Parteien ins Unendliche).

Hierauf gründen sich auch die Potenzen der Schellingschen Naturphilosophie, und Fichte meint wohl ähnliches mit seiner „ins Unendliche sich fortsetzenden Reflexion“, aus welcher die Mannigfaltigkeit in der Welt sich herschreibt. (Anweis. 3. sel. Leben. S. 445—456.)

— Als eine durch die ganze Natur hindurchgehende Reihe von Polarisationen wird das Leben auch aufgefaßt in Baumgartners „Weltzellen“. S. 77, 87—88.

— Wie eine Anzahl kleiner Magnete, deren jeder zwei Pole hat, an einander gereiht nur einen einzigen Magnet bilden und die Polarität des Einzelnen in der des Ganzen aufgeht, so verschmilzt das polare Leben der Elemente zur Gesamtpolarität des lebendigen Organismus, tritt aber sogleich wieder hervor, wenn der Zusammenhang aufgehoben wird.

Und wie die Theile eines Magnets nach der Zerstücklung selbständig = polar werden, so werden z. B. auch die Theile eines zerschnittenen Polypen individuell = lebendig und polar.

— Die Polarität von Subjekt und Objekt mit dem

Indifferenzpunkte des Ich (des „absoluten“ nämlich) steht mit der Polarität, welche auf physischem Gebiete namentlich in den Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität sich kundgibt, in einer unleugbaren und bedeutsamen Beziehung, und man braucht kein Naturphilosoph der Schellingschen Schule zu sein, um hier ein einheitliches Prinzip zu ahnen.

Auf physikalischem Gebiete steht die Schwingung im Zusammenhange mit der Polarität, als ein Oszilliren zwischen polaren Gegensätzen.

Auch dem Gesetze des „nothwendigen Widerspruchs“ auf logischem Gebiete, sowie der Realdialektik ist das Prinzip der Polarität in bedeutsamer Weise analog.

Was man Kraft, Energie in der Physik nennt, und wovon man den Satz aufstellt, daß die Summe desselben immer sich gleich bleibt („Erhaltung der Energie“) ist das Sein, das Leben selbst, quantitativ im ganzen unveränderlich, aber qualitativ in beständiger Umwandlung, in beständigem Kreislaufe begriffen.

Sein = Leben, Leben = Kraft, und Kraft äußert sich im Bereiche der physischen Welt zunächst als Energie der Lage und Energie der Bewegung, im schönsten typischen Wechsel vereinigt als Schwingung. Analog diesem Urtypus äußert sich Polarität auf allen Stufen des Lebens. Der Pendelschwung, als ein Hinundhergehen zwischen Energie der Lage und Energie der Bewegung läßt sich verfolgen auch ins geistige Gebiet. Selbst die höchsten Gegensätze lassen sich auf ihn zurückführen. Das Unendliche ist potenzielle, das Endliche aktuelle Energie. Oder wär' es umgekehrt? In

jedem Ding und Wesen sind diese höchsten Gegensätze vereinigt. Der Pendelschwung zwischen beiden ist individuelles Leben. Werden und Vergehen der Sonnensysteme sind ein Hin- und Hergang zwischen Spannkraft und thätiger Energie.

Auf dem physikalischen Gebiete erscheint die Polarität vornehmlich als Zentraltendenz und Eigentendenz (Zentralbewegung und Eigenbewegung), Kontraktion und Expansion, Anziehung und Abstoßung etc.

Der Wille polarisiert sich, wie schon gesagt, als Allsinn und Ichsinn.

Die Polarität des Bewußtseins, das Subjekt-objekt, ist von der des allgemeinen und besonderen Unendlichen und Endlichen mehr der Form als der Sache nach verschieden, denn das Subjekt vertritt eben die Allgemeinheit, das Objekt die Besonderheit. Das Subjekt weiß sich und schaut sich an als etwas Einzelnes, Bestimmtes; es wird sich selbst mitsammt der in ihm enthaltenen Vorstellungswelt zum Objekt. Was sich anschaut, ist das allgemeine Leben; als was es sich anschaut, ist das endliche, besondere.

Das allgemeine Lebensgesetz der Polarität tritt auch zu Tage auf dem Gebiete des durch entgegengesetzte Motive bestimmten Willens: als Lebensdrang und Todessehnsucht, sowie im Existenzgefühl als Optimismus und Pessimismus. So sehr in einzelnen Momenten Lebensdrang oder Todessehnsucht, Optimismus und Pessimismus überwiegen mag, sind diese Gegensätze doch im innersten Wesen des Menschen niemals ganz getrennt, verhalten sich nur wie die

Pole einer höhern Einheit zu einander, und steigern sich nicht selten im Gemüthsleben des Menschen zu peinlichem Widerspruch. (Daß aber dieser Widerspruch nicht antilogisch ist, wie Bahusen glaubte, sondern im Gegentheil entschieden logisch, habe ich an anderer Stelle nachgewiesen.)

— Vielleicht könnte man Anziehung und Abstofung (bei Magnetismus, Elektrizität u. s. w.) polarisirte Schwere nennen.

Mit dem Gesetz der Polarität hängt zusammen das große Gesetz des Ausgleichs, der „Kompensation“, in der gesammten Natur und Menschenwelt. Die entgegengesetzten Pole suchen sich und ziehen sich an, aber nur um sich auszugleichen, um sich selbst zu vernichten. Wieder ein Beweis für Leben und Wille selbst im scheinbar Unbelebten. Denn wenn es nach rein mechanischer Naturauffassung höchstens begreiflich ist, daß zufällig zusammentreffende Pole sich ausgleichen, so bleibt unerklärt, warum die Gegensätze sich suchen, sich anziehen, energievoll sich zu vereinigen streben. Die Elektrizität will Magnetismus werden, indem sie in allem, was sie um sich findet, ihren Gegenpol an sich zieht und dadurch jene polarisirte Einheit herzustellen trachtet, welche dem Magnetismus ursprünglich und natürlich ist. Ein Urphänomen dieser Art von Streben in Natur und Welt! Im ewigen Hin- und Hergang zwischen den Gegensätzen, sagt man, besteht das Leben; man könnte ebenso gut sagen: im Hin- und Hergang zwischen dem Widerstreit und seinem Ausgleich, die beide sich ewig erneuern.

Durch wiederholte Versuche ist in neuerer Zeit festgestellt worden, daß Thiere, die man eine zeitlang ausgehungert und dann wieder aufgefüttert hatte, ein größeres Körpergewicht gewannen, als sie vorher besaßen. Desgleichen, daß Thiere, die man periodisch fasten ließ, an Gewicht und Kraft in höherem Maße zunahmen, als solche, die Tag für Tag regelmäßig gefüttert wurden. Bekannt ist ja auch, daß Menschen nach überstandenen schweren Krankheiten oft gesünder und kräftiger werden, als sie vorher gewesen, daß nach großen Seuchen und verheerenden Kriegen ein ungewöhnlich rascher Bevölkerungszuwachs eintritt. Es ist, als ob die Natur, durch die Ausweichung nach der einen Seite hin aus dem Gleichgewichte gebracht, eine Art von Schwung erhielt, der sie hernach pendelartig nach der anderen Seite über die Gleichgewichtslage hinauslenkt. Und ganz dieselbe Art von Polarität macht in der Form eines Oszillirens zwischen den Gegensätzen sich auch auf moralischem, sozialem, geistigem Gebiete bemerklich. Jedes Extrem führt das andre, jede Aktion seine Reaktion mit sich. Es ist deshalb z. B. auch nicht zu befürchten, daß die Tendenz des Bösen auf Erden jemals ganz die Oberhand gewinnen könnte. Denn ganz so wie, wenn man einen Stahlstab an einem Ende magnetisirt, der entgegengesetzte Pol sich am andern Ende von selbst entwickelt, entwickelt sich bei allem Bösen, Schlimmen, Uebeln in der Welt unausbleiblich immer auch ein Gegenpol des Guten und des Erspriesslichen.

Alles geistige Leben beruht auf der Polarität

zweier Kräfte, geht aus von der einen, findet seinen Gipfelpunkt im Gleichgewichte beider und geht zu Grunde durch das Uebergewicht der andern.

Die Geschichte beruht auf der Polarität von Naturleben und Kultur; sie geht aus vom Naturleben, findet ihren Gipfelpunkt im Gleichgewichte beider, und geht zu Grunde durch das Uebergewicht der Kultur.

Das Staatsleben beruht auf der Polarität von Aristokratie und Demokratie; sie geht aus von der Aristokratie, findet ihren Gipfelpunkt im Gleichgewichte beider, und geht zu Grunde durch die Demokratie.

Die Kunststile beruhen auf der Polarität des reinen Schönheitsstils und des charakteristischen Stils. Die Kunst geht aus vom Schönheitsstil, erreicht ihren Gipfelpunkt im Gleichgewichte beider, und geht zu Grunde mit dem charakteristischen Stil.

Die Naturvölker sind mehr weiblich geartet; sie sind Mystiker, oder Poeten und Künstler, leiden im Staatswesen oft an Zersplitterung.

Die Geistvölker pflegen die Verstandesrichtung, bringen die Gesittung vorwärts, geben Gesetze, schaffen ein gewaltiges, zentralistisch beherrschtes Staatswesen, sind kühne Denker und Forscher, pflegen in der Kunst das Charakteristische.

Es kann jedoch ein Volk, welches wir ein Geistvolk nennen, einem andern Volke gegenüber, in welchem sich der Charakter des Geistvolks noch schärfer ausprägt, als ein Naturvolk erscheinen. Die Begriffe Natur- und Geistvolk sind daher gewissermaßen relativ.

Die Semiten vertreten die Verstandesrichtung (also Geistvolk). Höchste Blüte dieser Richtung: das Römertum. (Staatswesen, römisches Recht 2c.) Nagler (S. 23 ff.) führt den Beweis, daß die Römer Dorier und die Dorier Semiten waren. Zum Mindesten leuchtet ein, daß ein semitisches Element in die Nationalität der Dorier und Römer hineinspielte.

Dorische Ansiedelungen spielten in Italien eine sehr große Rolle.

Am reinsten bewahren die Juden den semitischen Charakter. Sie sind ein Verstandesvolk *κατ' ἐξοχήν*. Sie sind das einzige Volk, in dessen Sprache keine Spur eines wirklichen Rhythmus, eines Verses, nachzuweisen ist; sie sind also zur Prosa destinirt. (Ironie: Heine — Höchstes Verstandesraffinement in der Kunst: Meyerbeer.)

So geschieht es, daß immer dasjenige Volk, welches erst Träger des Geistelementes war, einem später hervortretenden Volke gegenüber wieder mehr die Seite der Natur vertritt.

Erst vertrat Asien das Naturelement gegenüber den Griechen, als Vertretern des Geistelementes. Dann tauchten die Römer als Vertreter des Geistelementes auf, und ihnen gegenüber wurden die Griechen zu Vertretern des Naturelementes. Seit die Germanen als Geistvolk hervorgetreten, stehen die Romanen als Vertreter des Naturelementes da, und wenn dereinst ein anderes Volk den Gedanken der Geschichte herrschend aufnimmt und thätig weiterführt (etwa die Slaven?), so werden die Germanen ihnen

gegenüber als Vertreter des Naturelements erscheinen. (Es geht daraus hervor, daß die herrschenden Völker, wie sie nach einander auf den Schauplatz treten, das Geistelement immer entschiedener hervorkehren.)

Innerhalb eines jeden, das Geist- oder Naturelement vertretenden Volkes tritt übrigens derselbe Dualismus wieder hervor. Die Spaltung geht von den Welttheilen bis in die Volksstämme hinab. Ein Welttheil vertritt den Geist (Europa), ein anderer die Natur. In dem Welttheil aber, der die Natur vertritt, ist wieder ein Haupt-Geistvolk und ein Haupt-Naturvolk. So standen in Asien den gotttrunkenen Indern die thatkräftigen Perser gegenüber. Im Schoß der Völker aber kehrt derselbe Kontrast wieder. In Griechenland standen den weichen Joniern die männlichen Dorier gegenüber. Bei den Romanen stehen den Italienern die Franzosen, bei den Germanen den Deutschen die Britten gegenüber. Dem Süddeutschen steht ferner so der Norddeutsche gegenüber. Bezüglich Frankreichs spricht Laprade von „deux esprits“. (Voltaire und Rousseau — Danton und Robespierre! —)

Also genau wie in der Physik: Bricht man den Pol eines Magnets hinweg, so polarisirt sich der Rest vom neuen! —

Auf dem Gebiete des Staatslebens entwickelt sich die Polarität von Alleinherrschaft und Volksherrschaft; auf dem der Kunst die des schönen und charakteristischen Stils, oder des Idealismus und Realismus. Im Einzelnen und Konkreten scheint es da nun, als ob

der Streit der Gegensätze doch zu einer Periode des Gleichgewichts führte. Aber dieser Moment eines wirklichen Gleichgewichts ist so wenig zu fixiren, als der der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft. Auch zu einem Siege des einen über das andere Prinzip kommt es im Einzelnen und Konkreten; aber im großen und ganzen sind das doch nur vorübergehende Momente im ewigen Oszillationsprozeß der Gegensätze.

Beispiele polarer Gegensätze.

Werden — Sein	Idealismus — Realismus
Natur — Geist	Poesie — Prosa
Herz — Verstand	Mystik — Philosophie
Instinkt — Wille	Praxis — Theorie
Weiblich — männlich	Synthese — Analyse
Mond — Sonne	Aesthetik — Moral
Nacht — Tag	Naturzustand — Civilisation
Wasser — Feuer	Schönheitsstil — Charakterstil
Isis — Osiris	Genie — Talent
Mannigfaltigkeit — Einheit	Föderalismus — Zentralisation
Bewegung — Ruhe	Aristokratie — Demokratie
Können — Wissen	Asien — Europa
Freiheit — Gesetz	u. s. f.

Das Ich.

(Subjekt-Objekt.)

Ich postulire keine Seele, ich postulire auch nicht die Wirklichkeit eines auch noch außer und neben seinen Bestimmungen existirenden Ich, und insofern stehe ich mit den Leugnern eines überhaupt seienden Ichs auf gleichem Boden. Aber ich trete mit Entschiedenheit der Behauptung entgegen, weil das Ich immer ein so oder so bestimmtes ist, so sei es kein wirkliches, existentes Ich.

Im wesentlichen — in der Leugnung eines rein an sich, oder „bestimmungslos“ existirenden Ichs — stehe ich meinen Gegnern so nahe, daß der Widerstreit fast nur ein Wortstreit ist. Aber in der Philosophie ist gerade das rechte Wort das, worauf es ankommt.

Die Einwendungen, welche man gegen die wirkliche Existenz des Ich schon seit Fichte macht, gelten eigentlich nur dem Ich als Ding. Aber als Ding hat es ja selbst Fichte nicht gefaßt, sondern eben er hat mit größter Entschiedenheit darauf gedrungen, das Ich als reine, ja unpersönliche Thätigkeit zu begreifen.

Sowie das Sein nur real ist in einem besonderen Sein, so ist auch das Sichwissen nur real in einem besonderen Sichwissen, d. h. im Wissen von sich als einem Besonderen, Individuellen, Empirischen.

Das allgemeine Ich weiß sich; aber das sich wissende und das gewußte Ich sind nicht formell dasselbe. Jenes ist das allgemeine, dieses das individuelle, empirische Ich. Dem letzteren tritt nun gewissermaßen das allgemeine Ich als ein empirisches Nicht-Ich gegenüber, d. h. das empirische Ich fühlt eben, daß es in seiner Endlichkeit den Kreis des allgemeinen Ichs nicht ausfüllt. Es erfagt also den nicht von ihm ausgefüllten Rest dieses Kreises als Nicht-Ich, setzt es außer sich. Und so kann man allerdings sagen: Das Ich setzt oder weiß nicht bloß sich, sondern auch ein Nicht-Ich. — Das soll kein Lehrsatz sein, sondern bloß die Formel einer Thatsache.

Das Ich ist sich seiner als solchen bewußt, aber es schaut sich nicht als solches an. Als das absolut Schauende wendet es seine schauende Thätigkeit dem Nicht-Ich zu. Und in der auf sich selbst reflektirten Thätigkeit schaut es sich eben auch nur als schauendes an, d. h. es schaut sich so an, wie es durch seine Anschauungen bestimmt und modificirt ist.

Es ist un wahr, und wenn es auch noch ein weiteres Schock großer Philosophen dreist behaupten sollte, daß ich mich selbst nur so wie die andern Dinge in meinem Bewußtsein finde, und daß daher mein Ich, meine Existenz, keine größere Gewißheit hat als diese. Es giebt ein Gefühl der Existenz, welches von der

Art, wie ich die Dinge, ja selbst meinen eigenen Körper, empfinde und wahrnehme, absolut verschieden ist. Die Dinge der Außenwelt sind „Setzungen“, die ich als Täuschungen erkennen, ganz oder theilweise zurücknehmen kann; das in mir lebendige Gefühl von Existenz dagegen ist eine Setzung, welche schlechterdings niemals zurückgenommen werden kann, weil es gar keinen Sinn hätte, zu sagen: „ich bin nicht“, und weil dieser Ausspruch unmittelbar dadurch, daß er gethan wird, sich selbst widerlegen würde.

Hundertmal des Tages kann es uns begegnen, daß wir dies und jenes zu hören, zu sehen glauben, und im nächsten Moment uns überzeugen, geirrt zu haben; es kann geschehen, daß wir etwas gesehen, gehört zu haben glauben, wo überhaupt nichts zu sehen, zu hören war. Ein Schlag auf das Auge kann eine Lichterscheinung in uns bewirken, welcher gar nichts in der Wirklichkeit entspricht. Wir haben nie die volle Gewißheit, ob wir nicht etwa träumen, oder deliriren, oder berauscht, oder wahnsinnig sind, oder an Halluzinationen leiden, oder ob auf das, was uns die Sinne sagen, überhaupt etwas zu geben. Und diese Unsicherheit betreffs der wirklichen Existenz der Sinnendinge bezieht sich nicht etwa blos auf das Einzelne, so daß wir zugeben, uns im Einzelnen täuschen zu können, im ganzen aber die Existenz einer Außenwelt für unumstößlich halten. Nein! der Zweifel an der wahrhaften Existenz einer Außenwelt überhaupt ist so alt als das menschliche Denken. Aber nie, so lange die Welt steht,

hat Einer, der sich bewußt war, zu existiren, diese seine Existenz bezweifelt, die Setzung seines Ichs zurückgenommen. Die Setzung der eigenen Existenz ist eine absolut gültige, die der Außendinge nur eine bedingt gültige — das ist der große, unleugbare, entscheidende Unterschied. „Aber,“ wiederholen die Herren Philosophen, „ich bin mir ja meiner nur insofern bewußt, als ich Außendinge wahrnehme, ich bin mir nicht meines puren, nackten, wahrnehmungslosen Ichs bewußt!“ Ganz recht! Das ist eben: ich bin mir bewußt, daß ich wahrnehme; ob diese meine Wahrnehmungen wahr oder falsch, bloß in mir oder auch außer mir sind, weiß ich nicht; aber dies Eine ist mir unumstößlich gewiß, daß ich wahrnehmend existire.

Das Cogito ergo sum des Cartesius bleibt aller Begriffs-Haarspalterei zum Troß, welche an ihm nergelt, der zündende Lichtblitz aller modernen Spekulation. Aber dies „Ich denke, somit bin ich“ ist genau genommen nicht darum gewiß, weil ich denke, sondern weil ich sage, daß ich denke. Die Folgerung würde gleiche Gewißheit haben, auch wenn ich die Prämisse in ihr Gegentheil verkehrte und sagte: „Ich denke nicht, somit bin ich.“ Um dies sagen zu können muß ich existiren. Man hat also hier den höchst merkwürdigen und wohl einzigen Fall, daß ein Schluß derselbe bleibt, gleichviel ob man die Prämisse bejaht oder verneint! —

Ihr habt im allgemeinen recht: das Sein besteht in den meisten Fällen im Gedachtwerden. Aber

merket wohl! Es giebt doch etwas, dessen Sein und Wesen nicht im Gedachtwerden besteht: das Denken selbst! — Die Dinge sind = Gedachtwerden; das Ich aber ist = Denken + Gedachtwerden. Folglich enthält das Ich mehr als die übrigen Denkobjekte, ist nicht = diesen. Der Baum denkt sich nicht selbst, er wird gedacht; das Ich aber denkt sich selbst: diesen allbekannten Unterschied sollte man nicht so leichtfertig ignoriren, wenn man das Ich mit den übrigen Objekten des menschlichen Bewußtseins zusammenwirft.

Schon das Passive in dem Begriff des Gedachtwerdens weist auf ein Aktives, ein Denkendes, auf etwas, das nicht wieder blos ein Gedachtes ist. Dies Aktive ist das Ich, und man ist deshalb genöthigt, ihm ein Sein von anderem Umfange, anderer Qualität und anderem Werthe zuzuschreiben, als den anderen, blos gedachten Objekten.

Man wird sagen: Aber dies Denkende ist doch als solches auch wieder von uns gedacht, und darin besteht das Sein desselben. Nimmermehr! es ist nicht gedacht, es ist gefühlt! Ein „als denkend Gedachtes“ sind für uns die anderen, fremden Iche. Aber der Versuch, das eigene Ich zum reinen Objekt zu machen, mißlingt; immer schlägt bei dem „Ich denke mich“ die Subjektivität siegreich durch, immer ist dem gedachten Ich das sich denkende vorauszusetzen. —

Es geht nicht an, zu behaupten, das Ich finde sich selbst, und zwar „wie andere Dinge“, und dann

hinzuzusetzen, in diesem Sichselbstfinden bestehe das ganze Sein und Wesen des Ich. Dieser Akt setzt vielmehr die Existenz des Ich sowohl als Subjekt wie als Objekt schon voraus: als Subjekt, denn um etwas zu finden, muß ich existieren; als Objekt, denn um gefunden zu werden, muß ich ebenfalls existieren. Das Ich schafft sich also nicht, indem es „sich setzt“, es bejaht sich nur.

Wir haben ein Gefühl unserer Existenz, ein Ichgefühl. Strenggenommen ist Existenzgefühl das Wesenhafte, Ichgefühl die Form. Nur in diesem Gefühl haben wir uns als Einheit, und sind eine solche. Es ist, ich möchte sagen, das Atomgefühl in uns. Aber dies ist allerdings noch ein unbestimmtes. Seinen qualitativen Inhalt und seine Form erhält das Ichbewußtsein erst auf dem Wege der Wahrnehmung. Ohne diese würden wir von uns selbst so wenig wie von der übrigen Welt im eigentlichen Sinne des Wortes etwas „wissen“. Selbst jenes unbestimmte, primitive Atomgefühl wird vielleicht erst geweckt durch die Berührung mit der Außenwelt, und jedenfalls wird nur durch diese das Existenzgefühl zum eigentlichen Ichgefühl. Denn es hat seine Richtigkeit, daß Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt als solche, begrifflich gefaßt, nur mit- und durcheinander bestehen.

Aber die Forderung, auch vom Ich, vom Subjekt zu abstrahiren, auch dieses wegzudenken, weil es ja doch nur das Korrelat des „weggedachten“ Objektes sei, ist eine unbillige. Das Objekt ist allerdings leicht

wegzudenken; es fragt sich aber, ob auch das Subjekt, das Ich, d. h. das sich wissende Sein, sich selber jemals wegdenken könne? — Daß es ohne Nicht-Ich kein Ich, ohne Objekt kein Subjekt geben würde, hat nur formell, nur insofern seine Richtigkeit, als man das Ich und das Subjekt bloß als solche, in ihrem begrifflichen (logischen) Gegensatz zum Nicht-Ich und zum Objekt ins Auge faßt. Das Ich und das Subjekt wären kein Ich und kein Subjekt, wenn es kein Nicht-Ich und kein Objekt gäbe, aber sie wären deshalb nicht nichts. Sie wären noch immer das Seiende, wenn wir auch keine Vorstellung davon haben, ob und wie sie sich dann als solches „wissen“ würden.

Die Philosophen der neuesten Schule gehen soweit, zu sagen: Das Subjekt existirt nicht — ohne das Objekt, das Objekt nicht ohne das Subjekt, folglich — existiren beide nicht; und da zwei Nichtseiende kein Seiendes geben können, so darf auch von keinem seienden Subjekt-Objekt die Rede sein. Welch' ein voreiliger Schluß! Es gehört eben auch zu den falschen Axiomen, daß dasjenige, was nur in der Wechselbeziehung auf einander existirt, überhaupt nicht existirt, ihm kein wirkliches Sein zu Grunde liegt.

Wenn wir annehmen, daß das Sein sich in Subjekt und Objekt spaltet, so berechtigt uns dies nicht zu der Annahme, daß Subjekt und Objekt, Denkendes und Gedachtes, in Beziehung auf das Sein gleichwerthig sind. Denn das Ich oder Subjekt erscheint als das Aktive, das Objekt als das Passive. Das Thätige ist aber auch das wahrhaft Seiende, und so

wird, wie sehr man auch dagegen ankämpfe, das Schwergewicht des Seins zuletzt doch immer auf das Ich, das Subjekt, das Denkende fallen.

Diejenigen, welche nur ein unzertrennliches „Subjektobjekt“, aber kein Subjekt gelten lassen, sollten sich der Thatsache nicht verschließen, daß auch dieses Subjektobjekt, indem ich es denke, mir sofort zum Objekt wird, welchem das denkende Ich als Subjekt gegenüber steht, und daß sofort auch gleich wieder die Frage entsteht: Wie kommt in mich die Vorstellung des Subjektobjekts? Diese Frage ist nicht leichter zu beantworten als jene ursprüngliche: Wie kommt in mich die Vorstellung eines Objekts, welchem gegenüber ich mich als Subjekt weiß? Wir kommen dabei auf einen Fortgang ins Unendliche, sich bewegend in den falschen und unmöglichen Gleichungen: Subjekt und Objekt = Subjektobjekt = Subjektobjekt + Subjekt = (Subjektobjekt + Subjekt) + Subjekt u. s. w. Es ist also nichts damit geholfen, wenn man das Objekt einerseits, das Subjekt andererseits verneint, da das Subjekt doch immer wieder auftaucht und die angebliche Totalität sich wieder als Objekt gegenübersetzt. Wäre im Subjektobjekt das ganze Sein erschöpft, so gäbe es kein Ich, das eben dies Subjektobjekt wieder objektiviren könnte. Daß ich dies thue, daß ich es denke, beweist, daß ich nicht in ihm aufgehe, daß nicht ich in ihm, sondern es in mir beschlossen ist, daß ich etwas bin noch außer ihm. So behauptet das Subjekt sich immer wieder als das Uebergreifende, Ueberragende.

Daß in der neuesten Philosophie am „Ich“ so

viel herumgemäfelt, herumgenergelt wird, möchte noch hingehen, und sich aus der Angst vor einer Seele, einem „Seelensein“, oder gar einem „Seelending“ erklären lassen. Unbegreiflich aber bleibt es doch, daß man das Existenzgefühl als solches fast ignorirt, es ganz und gar mit dem Gefühl des Ich oder der Subjektivität zusammengeworfen, und nicht als oberstes ursprünglichstes Prinzip aller Affirmation, des Ichs sowohl, als der Empfindung und Wahrnehmung überhaupt, an die Spitze jedes philosophischen Systems gestellt hat. Man redete von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, von Empfindung, Wahrnehmung und Begriff, aber man erfaßte nicht in seiner Tiefe, was all diesen schon begrifflich geformten Kategorien als Urthatfache zu Grunde liegt, das einzig Unzweifelhafte, einzig Unumstößliche: das unmittelbare Gefühl dazusein.

Der wahre Begriff des Seins ist nicht von den Objekten, sondern vom Subjekt zu abstrahiren, und zwar nicht etwa blos von den Thätigkeiten desselben, dem Wahrnehmen, Denken, Wollen u. s. w., sondern vom unmittelbaren Existenzgefühl — jenem Gefühl, durch welches ein Lebendes sich nicht als dies und jenes, sondern nur ganz allgemein als existirend weiß.

„Die Erkenntniß des Seins ist eingehüllt in die, welche wir von uns selbst haben,“ sagt auch Leibniz.

Wäre das Gefühl der eigenen Existenz nicht etwas toto genere Verschiedenes von der Wahrnehmung der übrigen Dinge, welche Nöthigung bestünde für das

Ich, aus der Summe seiner Objekte gerade nur sich selbst als Subjekt auszuscheiden? Wie kommt es dazu, sich mit einem dieser Objekte identisch, von allen andern aber strengstens gesondert und unterschieden zu setzen? Und mit welchem Rechte sagt man da noch: „Das Ich nimmt sich selbst nur wie die anderen Dinge wahr?“ —

Man sagt: „Mein Ich — je nun, es ist eben mein Leib, meine Organisation, was ich so nenne!“ — Aber in diesem mein steckt schon das erst zu erklärende Ich.

Ich erkläre das Ichgefühl nicht für geradezu identisch mit dem Existenzgefühl. Das neugeborene Kind hat vom Momente seiner Geburt an ein Existenzgefühl, aber schwerlich ein bewußtes Ichgefühl, das sich erst aus jenem entwickelt. Nichtsdestoweniger trage ich kein Bedenken zu sagen, das Ich sei der Träger, das Subjekt des Existenzgefühls. Das Ich wird sich seiner selbst aus seinem Existenzgefühl bewußt.

„Mein reines, von diesen Bestimmungen losgetrenntes Wesen nehme ich nicht wahr, bin mir desselben nicht bewußt.“ Ganz recht. Einer von jenen Bestimmungen losgelösten Existenz bin ich mir allerdings nicht bewußt — wohl aber einer von allen andern Wahrnehmungen unterschiedenen Existenz. Warum soll die Existenz mir bestimmungslos erscheinen, wenn sie es nicht ist? — Jene Philosophen argumentiren: „Ich bin mir meiner nur so und so bestimmt bewußt, folglich — existire nicht ich, sondern blos jene Bestimmungen.“ Aber die Forderung,

das Ich solle sich seines bestimmungslosen Seins bewußt werden, verlangt das Unmögliche, weil es ein reines, bestimmungsloses Sein nicht giebt.

Man fragt, ob denn das Wesen des Ich in etwas anderem bestehe als in seinem Bewußtseinsinhalt? ob wir denn im geringsten einen Begriff hätten, was es „sonst noch“ und an sich sei? Du lieber Himmel! Ist es denn nicht genug, daß wir das Ich als das Wahrnehmende, Vorstellende, Fühlende, Wollende kennen? Genügt das nicht, um ihm eine reale Existenz zuzuschreiben? Worin besteht das Sein und Wesen des Seienden? Offenbar in seinen Thätigkeiten. Nun, die Thätigkeiten des Ichs kennen wir! Genügt es nicht, das Seiende in der Form wahrzunehmen, in der es eben existirt? Was will man denn sonst noch? Soll es sich nebenbei auch sehen, hören, riechen, schmecken, betasten lassen? Sollen wir etwa angeben, aus welchem Stoff es gemacht ist? ob aus Leder, oder Glas, oder Guttapercha? Oder sollen wir angeben, was es wäre, wenn es einmal nicht wahrnähme, nicht vorstellte, nicht dächte, nicht fühlte, nicht wollte — mit andern Worten: was es wäre, wenn es einmal nicht wäre, was es ist?

Wenn man beim Ichgefühl von den Bestimmtheiten abstrahirt, so bleibt keineswegs nichts, sondern etwas sehr Wesentliches übrig; das Gefühl nämlich: Dies formell so und so bestimmte Ich **bin ich selbst!** Wäre das nichts? Im Gegentheil: es ist etwas so Wesentliches, so Eigenthümliches, so Hauptsächliches, daß alles andere dagegen in nichts verschwindet.

Wie kommt ein Bewußtseinsinhalt, eine Summe von zufälligen Wahrnehmungen, dazu, zu fühlen und zu sagen: Ich bin?

Der Begriff der Kontinuität ist ein so durchaus falscher, daß es nahe läge zu behaupten, nicht bloß physische und physikalische Erscheinungen, wie Materie, Licht, Klang u. s. f. beständen tatsächlich nur in einer Reihe kleinster Bewegungen (Schwingungen), sondern auch unser Bewußtsein, unser Individualgefühl, unser Ich, sei vielleicht als in jedem Augenblick vergehend und wieder neu sich erzeugend, als Summe diskreter Bewegungspunkte zu denken. In diesem Sinne läßt in der *Thät u. Spir* (Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie Band IV., S. 370, „Von der Natur und der Einheit des Ich“) sich vernehmen wie folgt: „Wir sind nicht, wir leben, d. h. unser Wesen und Dasein ist ein bloßer Verlauf, ein Prozeß, ein Geschehen. Nicht allein sind unsere einzelnen Zustände wechselnd und wandelnd, sondern unser ganzes Ich und Selbst, unsere scheinbar beharrliche Persönlichkeit wird selbst jeden Augenblick neu erzeugt durch das Zusammenwirken mehrerer Bedingungen.“ Denselben Gegenstand behandelt *Spir* treffend und klar im IV. Bande derselben Vierteljahrschrift (S. 98—115).

Wenn aber die Existenz des unmittelbar Gewissesten, was wir kennen, des Ich, nur in einem Prozesse, einer Aktivität bestehen soll, die in kleinsten Zeitmomenten sich abspielt, wo findet sich für uns dann überhaupt noch ein wahrhaft Seiendes im Bereiche unserer Wahrnehmung und Erkenntnis?

Die Lösung des Problemcs liegt in der Annahme, daß jedes einzelne Ich dem Wesen nach das allgemeine, absolute Sein und Leben ist, der Form nach aber ein Geschehen, ein in jedem Moment sich erneuernder Lebensprozeß.

Das oben über das Punktuelle, Diskrete im Ich Gesagte gilt nicht vom Wesen, wohl aber von der Form, der individuellen Thätigkeit desselben. Auch hier ist, wie auf allen Gebieten des konkreten Seins und Lebens das Kontinuum bloßer Schein. Das allgemeine Sein und Leben ist zwar in allen Ich dasselbe, weiß sich aber nur in seiner Form als individuell. Zum absoluten Selbstgefühl kommt es nur in der Ekstase des Mystikers, zur absoluten Selbsterkenntnis im Gedanken des Philosophen.

Wenn ich sage: „Ich bin Ich“, so bezeichnet dies allerdings eine Identität, und zwar die einzige, welche wirklich einen Sinn hat — denn von der Identität zu reden, welche die Dinge, die Gegenstände menschlicher Anschauungs- und Vorstellungsthätigkeit mit sich selber haben, lohnt sich der Mühe nicht. Aber selbst die Identität des sich denkenden und des gedachten Ich ist doch nur auf dem Standpunkte der Abstraktion von aller Form eine solche. Thatsächlich fragt es sich, ob das, was sich seiner bewußt ist, und das, als was es sich bewußt ist, sich vollkommen decken. Es wäre ja möglich, daß das Bewußtseiende seiner wahren Wesenheit nur theilweise bewußt, daß das Bewußtseiende ein Allgemeines, das, als was es sich bewußt ist, ein Besonderes wäre. Und so verhält

es sich bei näherer Betrachtung in der That. Das Ich als Objekt seiner selbst ist die bloße Form, in welcher das allgemeine Subjekt des Seins und Lebens unter bestimmten Umständen seiner bewußt wird.

Wenn ich das Ich des Menschen als etwas Reales, Seiendes, Substanzielles vertheidige; andererseits aber doch zugebe, daß es im Grunde nur das allgemeine Sein und Leben ist, welches sich im Menschen unter diesen besonderen Umständen als individuelles Ich erfäßt, so ist dies kein Widerspruch, und ich stehe deshalb Denjenigen, welche die Realität des Ich leugnen, nicht minder schroff gegenüber. Die Letzteren erkennen im menschlichen Ich gar nichts Wesenhaftes, Substanzielles an, weder ein allgemeines noch ein besonderes; mir dagegen gilt das Ich als Subjekt des unvergänglichen allgemeinen Seins und Lebens unter einer besonderen, individuellen Form, welche als solche freilich vergänglich ist.

Das Ich als Subjekt ist das allgemeine, unendliche, absolute, das Ich als Objekt das endliche, individuelle Ich, mit dem besonderen Inhalt seiner Vorstellungen und Willensakte.

Das individuelle Ich ist also nichts im vollsten Sinne Ursprüngliches, am wenigsten etwas ein für allemal fertiges, mit dem Körper Zusammengekoppeles — Seele —; aber auch kein bloßes Ergebnis der physischen Organisation: der Grund seines Wesens liegt nicht in der erscheinenden Materie, sondern in dem Realen, welchem das Erscheinende erscheint.

Das Ich unterscheidet von allen anderen Objekten des Bewußtseins sich dadurch, daß in ihm das Subjekt des Bewußtseins sich zunächst nicht als Objekt, sondern vor Allem als Subjekt seiend weiß. Eben darin liegt der verhängnißvolle Mißgriff unserer neueren Philosophie, daß sie sich über die eigentliche Wesenheit des Ichs und Ichbewußtseins hinwegsetzt, welche darin liegt, sich als Subjekt zu wissen. Da wir aber alles Bewußte ein Objekt zu nennen pflegen, so könnte man immerhin auch das Ich so nennen, aber man sollte dabei nicht vergessen, daß dies nur eine logische Bestimmung, eine gedankliche Beziehung des Ich ist, welche das eigentliche Wesen desselben, die Subjektivität, nicht aufhebt. Will man mit dem Ausdruck „Ich als Objekt seiner selbst“ den Inhalt seiner besonderen Vorstellungen und Willensakte verstehen, so ist dagegen nichts einzuwenden und in diesem Sinne brauche ich den Ausdruck selbst. Da aber ein Haufe von Vorstellungen und Willensakten sich nicht an und für sich als Ich wissen könnte, so darf neben dieser Objektivität die Subjektivität nicht übersehen werden, als das Wesenhafte der Ichvorstellung, während der „Bewußtseinsinhalt“ nur ihre Form ist.

Das Ich in seinem innersten Wesen ist das bestimmungslose aber individualisirte Unendliche. Es ist insofern = dem Atom, aber nicht als objektiv-realer Kraftpunkt, sondern als subjektiv-abstrakt-logisch-mathematischer Punkt gefaßt. — Sagen wir kurz: das Unendliche, Eine, objektiv gefaßt, ist das Atom, subjektiv gefaßt das Ich. Wie alle Atome Eins sind,

so sind alle Ich Eins. Das Atom ist Prinzip des Lebens, das Ich Prinzip des Denkens; das Atom Prinzip des Unbewußten, das Ich Prinzip des Bewußten. In diesem Sinne konnte man sagen, daß das unendliche Sein sich „setzt“ als endliches.

In den erkenntnistheoretischen Schriften der Philosophen des Tages fehlt es in der Regel nicht an einem Kapitel, in welchem sie die Existenz des „fremden“ Ich beweisen und für „gesichert“ erklären, und es macht einen beinahe erheiternden Eindruck, zu sehen, wie diese Erkenntnistheoretiker, nachdem sie eben ihr eigenes Ich so entschieden und unbarmherzig hinwegphilosophirt haben, sich eine so zärtliche Mühe geben, das fremde zu retten. Sie erkennen die Existenz anderer Ichs insofern an, als sie dieselben nach der „Analogie“ des eigenen selbstbewußten und denkenden Ichs als „erschlossen“ betrachten. Aber dieses Zugeständniß, welches sie machen, um dem unangenehmen Vorwurfe des „Solipsismus“ zu entgehen, ist von solcher Tragweite, daß es ihre ganze Erkenntnistheorie über den Haufen würfe, wenn es — ehrlich gemeint wäre. Entweder besteht wirklich, wie sie doch fortfahren zu behaupten, alle Existenz nur im Gedachtwerden, und dann kann auch das fremde Ich keine Ausnahme machen; oder es giebt selbständige, von meinem Denken unabhängige Existenzen außer mir: dann ist nicht abzusehen, warum sich die Möglichkeit einer solchen Existenz nur auf menschliche Wesen erstrecken soll. Jedenfalls ist von dem Augenblicke an, wo der Idealist, aus was immer für einem Grunde,

zugiebt, daß es außer ihm noch andere selbstbewußte und denkende Wesen giebt, jede folgerichtige Möglichkeit ausgeschlossen, weiterhin noch den Gedanken eines Seins außer dem Denken, eines Seins, das nicht bloß im Gedachtwerden besteht, für sinnlos und absurd zu erklären.

Aber das Zugeständniß des „fremden Ich“ ist nicht ehrlich gemeint.

Die Sache wäre im Grunde sehr einfach. Den Vorwurf des „Solipsismus“ kann der Idealist von heute aufs gründlichste dadurch zurückweisen, daß er sagt: „Wie sollte mir denn einfallen, allein existiren zu wollen, da ich doch selbst auch nicht existire? Ich existire ebensowenig wie alles andere!“ — Aber diese Erklärung wird gerade dann, wenn vom Solipsismus die Rede ist, aus Rücksicht auf die Gefühle des „Spiegbürgers“ nicht gern so freimüthig ausgesprochen; man sucht sie lieber ein bisschen sophistisch zu verblümen, indem man sagt: „Das fremde Ich existirt gerade so gut wie das meinige!“ (mit dem Hintergedanken: nämlich ebenso wenig wie das meinige). Oder: „In dem Sinne, in welchem mein Ich existirt, existirt auch das fremde!“ (nämlich als „Bewußtseinsinhalt“ eines nicht existirenden Bewußtseins!) —

„Ach,“ sagen die Idealisten, „wir lassen ja nicht bloß das fremde Ich, wir lassen auch die leblosen Dinge wirklich sein, indem wir sie wirklich denken!“

Sie scherzen, meine Herren! Dem fremden Ich müßten Sie zugestehen, daß es außerdem, daß Sie es

denken, auch sich selber denkt, was Sie dem Steine zu Ihren Füßen nicht zugestehen brauchen. Oder wollten Sie mit diesem Zugeständniß auch bloß sagen: „Wir denken das fremde Ich als sich selber denkend, und insoferne denkt es sich selber?“ In der That, so ist es nach dem ausdrücklichen Geständniß der meisten dieser Herren gemeint. Demnach bestünde also das Selbstdenken des Herrn Professors v. L. darin, daß Herr Professor Sch.=S. ihn als selbstdenkend denkt, und das des Herrn Prof. Sch.=S. darin, daß Herr Prof. v. L. ihn als sich selber denkend denkt? — Ich bezweifle, daß die beiden Herren sich wirklich mit dieser Art von Existenz und von Selbstdenken zufrieden geben.

Aus dem Umstande, daß das Kind lange Zeit von sich selbst nicht in der ersten Person spricht, sich nicht des Ausdrucks „ich“ bedient, sondern sich wie eine dritte Person beim Namen nennt, hat man den seltsamen Schluß ziehen wollen, daß das Kind noch kein Selbstbewußtsein habe, daß das Selbstbewußtsein überhaupt dem Menschen nicht ursprünglich eigen, sondern gleichsam erst erlernt und erworben sei. Aber das Kind nennt alle Dinge so, wie es dieselben von seiner Umgebung nennen hört! Da es nun sich selbst nicht „ich“, sondern Karl, oder Bertha u. s. w. nennen hört, so wird es sich auch nicht anders nennen, und erst wenn sein Sprachverstand sich so weit entwickelt hat, daß es merkt und versteht, jeder Mensch nenne sich selbst „ich“, wird es von demselben Ausdrucke für sich Gebrauch machen. Die Nothwendigkeit, sich selbst anders zu nennen, als es von allen Andern genannt

wird, kann dem Kinde offenbar erst einleuchten, wenn seine Fähigkeit, sich auszudrücken, über die allerersten Anfänge hinaus ist. Der Existenz ist das Kind sich vom ersten Augenblicke an als seiner eigenen bewußt, hat also Selbstbewußtsein, und was ihm fehlt, ist nur das rechte Wort dafür.

Bewußtsein.

Das Bewußtsein ist immer vor Allem Selbstbewußtsein. Ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein ist undenkbar. Genau genommen sind beide identisch, schon darum, weil das Wahrnehmen „äußerer Dinge“ doch nur ein Wahrnehmen von Wirkungen auf das Subjekt, also eine modifizierte Selbstwahrnehmung ist. Bewußtsein ist: das Sein als Sichwissen.

Durch das Bewußtsein oder Sich wissen wird das Sein zum Leben im gewöhnlichen Sinn des Wortes: zum „Lebendig sein“.

Das Leben der „Objekte“, d. h. der Dinge, wie sie uns erscheinen, besteht im „Gewußt werden“.

Man könnte jedoch auch sagen: die Dinge wissen sich in uns.

Αὐτοπτον ἄγαλμα, das sich selbst sehende Bild, nannten die Neuplatoniker die Natur.

Es wird nachgewiesen werden, daß ein gewisser minimaler Grad von Leben, Wahrnehmung, Bewußtsein auch den Atomen zuzusprechen ist, und daß das Gesamtbewußtsein eines Individuums aus den Bewußtseinen der Elemente desselben sich summiert. Man

könnte einwenden, aus solchen schwachen, minimalen Bewußtseinsfunken vermöge sich etwas qualitativ so ganz Verschiedenes, wie z. B. das menschliche Individualbewußtsein, so wenig zu entwickeln, wie eine Million von Mücken keinen Elefanten zu bilden vermöge. Dieser Einwand hätte nur dann Geltung, wenn die Bewußtseinsinhalte der Elemente gleichartig wären. Das sind sie aber durchaus nicht. Die Atome des menschlichen Körpers befinden sich in sehr mannigfaltigen mitgetheilten Zuständen, welchen die Art ihres minimalen Bewußtseinsinhaltes entspricht. Wie reich und verschiedenartig beeinflusst sind z. B. die Atome des Gehirns! Im Gesamtbewußtsein des Menschen ergänzen sich die Atombewußtseinsinhalte zum vollen Gehalt des menschlichen Vorstellens und Denkens. Manches Atom trägt sehr viel, manches vielleicht fast nichts zu diesem Ganzen bei, je nach dem Ort, den es einnimmt. Bei dieser Auffassung ist es unnöthig nach einem „Sitz der Seele“ zu fragen. Wohl aber kann man das Gehirn als Vereinigungspunkt der Atombewußtseinsinhalte betrachten, indem alle Atome ihre Bewußtseinsinhalte (Zustände) durch Zustandsmittheilung innerhalb der Nervenfasern bis dahin fortpflanzen.

Wie das Leben, würde man auch das Bewußtsein niemals erklären können, wenn man es nicht schon in den kleinsten Theilen voraussetzt.

— Ich weiß nicht, ob die Wissenschaft sich schon mit der Frage beschäftigt hat, wie man sich den psychologischen Zustand des reifen, aber noch ungeborenen

Kindes im Mutterleibe zu denken hat. Ist es noch als völlig bewußtlos, also psychisch todt zu betrachten, oder hat es schon einen, wenn auch äußerst geringen Grad von Existenzgefühl, von Bewußtsein? Erwacht das Existenzgefühl erst in dem Momente, wenn die Sinne des Kindes mit der äußeren Welt in Berührung treten? Aber wenn auch die Thätigkeit jener Sinne, welche auf der Einwirkung von Luft- und Aetherschwingungen beruhen, bei dem ungeborenen Kinde ausgeschlossen ist, so ist doch ohne Zweifel bei demselben der Hautsinn thätig, der ja auch bei niederen Thieren oft der einzige und für alle andern stellvertretende ist. Ein auf diesen Hautsinn gegründeter Grad von Existenzgefühl und Bewußtsein kann also immerhin bei dem ungeborenen Kinde angenommen werden. Man wird kaum irre gehen, wenn man den Moment, in welchem das Kind sich im Mutterleibe zum erstenmale fühlbar regt — ein Moment, der in die Mitte der Schwangerschaftszeit zu fallen pflegt, — auch als denjenigen annimmt, mit welchem jener minimale Grad des Bewußtseins anhebt — wobei freilich Manche lieber an eine bloße Reflexbewegung werden denken wollen. Am besten stellt man sich den Zustand des ungeborenen Kindes als eine Art von Schlaf vor, der aber von halbawachen Augenblicken unterbrochen sein kann, in welchen namentlich Lust- und Unlustgefühle, und das Gefühl pathologischer Zustände, wenn auch in dumpfer Weise, sich geltend machen.

Wenn wir in irgend einem Schriftstück einen

lapsus calami begangen, in einer Briefadresse einen unrichten Straßennamen oder eine unrichtige Ziffer aus Versehen hingesezt, kurz, etwas Ungehöriges geschrieben, oder etwas Gehöriges ausgelassen, so kommt uns das oft früher oder später ganz plötzlich zum Bewußtsein, auch wenn kein Anlaß, keine Anregung vorhanden ist, die uns an die Sache erinnert. Es geschieht doch kaum jemals, daß man an eine Briefadresse, die man geschrieben, zurückdenkt, wenn sie in Ordnung ist; wie kommt es, daß man zuweilen an dieselbe ganz plötzlich zurückdenkt, wenn sie es nicht ist? Es scheint fast, als ob von jenem Versehen doch ein unbewußtes Gefühl, oder vielleicht richtiger gesagt, ein minimales Bewußtsein vorhanden gewesen wäre und sich forterhalten hätte, bis es dann plötzlich zu voller, klarer Geltung gelangte.

Es dürfte sich wohl ergeben, daß die „unbewußten“ Gefühle meist oder immer mit kleinsten Bewußtseinsgraden identisch sind, und ohne Zweifel bedarf die Frage der minimalen Bewußtseinsgrade einer eingehenden Erörterung.

Welch' ein Naserümpfen, Welch' ein Erschrecken und Sichbekreuzen, Welch' ein zimperliches Gerede im besten Fall ist das heutzutage, wenn es sich um die Frage handelt, ob es „unbewußte Vorstellungen“ giebt, während doch der Sachverhalt in unbestreitbarer Sonnenklarheit und Thatsächlichkeit vorliegt! —

Jede Wahrnehmung hinterläßt in mir eine Vorstellung; aber von diesen Tausenden von Vorstellungen, die sich, oft durch wiederholte Wahrnehmungen ver-

stärkt, in mir forterhalten, bin ich mir immer nur sehr weniger im selben Augenblick bewußt. Alle übrigen trage ich unbewußt in mir, denn daß sie mir nicht verloren gegangen, beweist ihr oftmaliges Wiederauftauchen in mir, ihr Wiederhervortreten aus dem Dunkel des Unbewußtseins in das volle Licht des Bewußtseins! Wir haben also unbewußte Vorstellungen. Das klingt wunderbarlich — aber es ist nun einmal Thatsache, die wir hinnehmen müssen, auch wenn wir sie noch nicht erklären können. Gefällt euch der Ausdruck „unbewußte Vorstellungen“ nicht, glaubt ihr einen Widerspruch darin zu finden, ei, so nennt sie latente Vorstellungen, wie es „latente Kräfte“ giebt — aber vergeßt nicht, daß dies „latent“ eben nichts anderes besagt als „unbewußt“.

Auch unbewußte Wahrnehmungen giebt es. Wenn ich durchs Fenster auf einen menschenwimmelnden Marktplatz hinuntersehe, so mache ich unzählige Wahrnehmungen, die mir aber nur theilweise zum wirklichen Bewußtsein kommen, und es ist sehr möglich, daß von den mir nicht zum Bewußtsein gekommenen Wahrnehmungen dennoch später eine als Vorstellung in mir auftaucht.

Und nicht weniger thatsächlich erweisbar ist das Vorhandensein unbewußter Verstandesfunktionen, unbewußter Schlüsse. Das stereoskopische Sehen und so manche andern Thatsachen der Optik weiß die exakte Naturlehre auf keinem anderen Wege zu erklären.

Wozu nach all diesen Thatsachen, die man zugeben muß — und sogar wirklich zugiebt — das fortdauernde

Sichsträuben gegen die „unbewußten Vorstellungen“? Es ist wahr, es scheint ein Widerspruch in diesem Ausdruck zu liegen; aber er drückt eben das scheinbar Widersprechende, Räthselhafte der Thatsache selbst so gut, so deutlich und so schlagend aus, daß man unrecht thäte, ihn aufzugeben.

Nun aber habe ich — auch hier möchte ich wünschen, daß der Laie sich lieber abseits halte, denn es klappt beim Thema vom Bewußtsein, wie bei dem vom „Sein“, vom „Ich“ und vom „Ansich der Dinge“ eine weite Kluft zwischen den Lehrmeinungen der Philosophen und dem „gesunden Menschenverstande“, der vielleicht doch besser als sein Ruf ist — ich habe, sage ich, mit einigen Worten mich einzulassen auf die große Rolle, welche der sogenannte „Bewußtseinsinhalt“ in der modernen Philosophie, besonders in der Erkenntnistheorie unserer neuesten deutschen Philosophenschule spielt. Nachdem diese von jedem „Ansich“ der Dinge, von jeder „Transzendenz“ sich losgesagt und geleugnet hatte, daß irgend etwas menschlichen Gedanken erreichbar wäre, worauf sich der Seinsbegriff anwenden ließe, glaubte sie schließlich doch, wenigstens beim ersten Anblick, im „Bewußtseinsinhalt“ etwas gefunden zu haben, wobei man stehen bleiben und was man gewissermaßen als ein Seiendes gelten lassen könnte.

Dagegen aber verwahrte man sich sogleich: etwas außer dem Bewußtsein, etwas den Inhalt desselben Bestimmendes oder Beeinflussendes dürfe es nicht geben, von Wirkung und Gegenwirkung seiender

Wesenheiten auf einander dürfe dabei keine Rede sein; es solle der Vorstellungsverlauf im Bewußtsein nach einem immanenten Gesetze vor sich gehen, das gänzlich außerhalb der Grenzen des Begreiflichen für uns liegt. Man verzeihe, wenn dieser, ohne alle reale Verursachung nach bloß innerer, fatalister Nothwendigkeit vor sich gehende Vorstellungsverlauf mich immer stark an eine Drehorgel oder an eine Spieluhr erinnert hat, welche ohne jedes äußere Zuthun ihr auf Walzen gesetztes Musikstück nach „immanentem“ Gesetz herunterchnurrt.

Der Ausdruck „Bewußtseinsinhalt“ hat an und für sich etwas Unverfängliches, ja Gewinnendes. Welt, Natur, das Wirkliche überhaupt, sind für uns in der That zunächst nur vorhanden als Bewußtseinsinhalt. Aber bei näherem Zusehen kündigt das Mögliche des Ausdrucks in dieser Bedeutung sich vorerst schon darin an, daß er aus zwei Wörtern mit selbständigen Begriffen, „Bewußtsein“ und „Inhalt“, zusammengesetzt ist, die sogleich der Streitfrage Raum geben: „Sind das „Bewußtsein“ und sein Inhalt zwei gesonderte Entitäten oder nur eine?“ — Aber auch schon das „Bewußt-sein“ schließt einen Doppelbegriff in sich: etwas, das bewußt ist und etwas, dessen es sich bewußt ist.

Ein solches „Bewußtseiendes“ aber ist gerade, was die neueste Philosophie entschieden leugnet. Es existirt, behauptet sie, kein Bewußtes, kein Ich, kein Subjekt, kein Objekt, kein Subjekt-Objekt, es existirt schlechterdings nichts als ein „Bewußtseinsinhalt“; alles andere ist von uns hinzugedacht.

Man sollte glauben, das sei hyperidealistischer Nihilismus: aber die Vertreter dieser Anschauung der Dinge nennen sich manchmal auch Positivisten — ein Name, der ungemein realistisch klingt, und ein Köder, auf den auch der größte, rohste Materialist schließlich gerne anbeißt.

Wenn ich nun den sich so nennenden „Positivisten“ frage: „Woher weißt du von diesem Bewußtseinsinhalt?“ so wird er antworten: „Je nun, wir sind uns desselben nun einmal bewußt!“ — Wir? ei, wer oder was sind denn diese „wir“? — „Wir? Ja, wir sind eben auch ein Stück von diesem Bewußtseinsinhalt, nicht mehr und nicht weniger als ein anderes.“ — Nicht mehr und nicht weniger als ein anderes? Aber wie kommt es denn, daß eben dieses eine Stück des Bewußtseinsinhalts von sich sagt: „ich bin ich“ und von dem ganzen Reste: „das bin nicht ich!“ Ist dieses „ich bin ich“ nicht eine ganz besondere Sache für sich? Ist der Unterschied zwischen dieser Art von Bewußtsein und der anderen nicht ein fundamentaler? Und woher kommt dieser fundamentale Unterschied, wenn doch ein Theilstück des Bewußtseins ist wie ein anderes — nicht mehr noch weniger? —

Wollte ich nun nochmals fragen: „Wer ist es also denn, der sich des Bewußtseins bewußt ist?“ so würde man sich vielleicht die Antwort entschlüpfen lassen: „Das Bewußtsein selbst ist es, das sich seiner bewußt ist.“ Also das Bewußtsein als Ganzes ist sich seiner bewußt? Wie aber reimt sich dies mit dem zusammen,

was früher gesagt wurde: das, was sich seiner selbst und des Restes im Bewußtsein bewußt ist, sei eben auch nur ein Stück des Bewußtseins, oder vielmehr seines Inhalts? Wäre es also doch das ganze Bewußtsein, und nicht ein Stück desselben, was zum Subjekt wird? Was ist aber dann dies Subjekt anders, als = Ich, das sich selbst als seiend wissende Sein? Mit welchem Rechte leugnet man dann noch das „Sein“ des Ich und kommt immer wieder darauf zurück, es sei nur ein Stück, ein Theil des Bewußtseinsinhalts? —

Noch einen andern Mangel an Folgerichtigkeit finde ich in der in Rede stehenden Doktrin hervorzuheben. Wenn der Bewußtseinsinhalt als solcher das wahrhaft und einzig Reale ist, so müssen doch auch seine einzelnen Data wahrhaft real sein. Leugnet man nun die Realität eines Subjekts, eines Trägers des Bewußtseins, eines Bewußtseienden, so werden wir uns darauf berufen können, daß wir in unserm Bewußtseinsinhalt ein solches Subjekt, einen solchen Träger des Bewußtseins, ein solches Bewußtseiendes wirklich finden: nämlich uns selbst, unser geistig-leibliches Ich, oder wenn man dies lieber hört, unsere Organisation. Ist dieses Bewußtseiende als solches nicht ein reales Bestandstück des realen Bewußtseinsinhalts? und hat man noch ein Recht zu sagen, das Bewußtseiende sei eine falsche, grundlose Voraussetzung? — Man ist indessen in der Beschränkung der Anwendung des Seinsbegriffs neuestens noch weiter gegangen. Man hat gefunden, es sei schon zu viel gesagt, daß

es ein Bewußtsein gebe; nein, man dürfe von einem solchen nicht reden, denn nicht das Bewußtsein existire, sondern nur die Daten, der Inhalt desselben. Gut gemeint ist auch diese Wendung. Offenbar sollte dadurch verhindert werden, daß man sich das Bewußtsein nicht wie einen ursprünglich vorhandenen Schlauch vorstelle, in welchen die Daten hineingestopft werden.

Aber wenn schlechthin gesagt und mit Nachdruck behauptet wird, das Bewußtsein existire nicht, sondern nur die Bewußtseinsdata, so ist dies so — um auf eine mehrerwähnte Sache zurückzugreifen — als ob man behaupten wollte, die Stadt Berlin existire nicht, sondern nur die Häuser, aus welchen sie besteht, und das deutsche Volk existire nicht, sondern nur die einzelnen Deutschen, aus welchen es besteht. So richtig es nun ist, daß die Stadt nur in ihren Häusern, das Volk nur in den Individuen existirt, glaube ich doch nicht, daß Jemand schlechthin und mit Nachdruck sagen und behaupten werde, die Stadt Berlin und das deutsche Volk existirten nicht. In gleichem Grade verkehrt und unzulässig ist es nun aber, zu behaupten, ein Bewußtsein existire nicht, weil es real nur in seinem Inhalt, seinen Daten, seinen Bestimmungen ist. Das Unlogische dieses Ausdrucks ist ganz dasselbe wie in dem bekannten, heutzutage beliebten Satze: Es giebt kein „Sein“, weil alles Sein immer nur ein bestimmtes ist. Würde damit bloß das Sein als leere Abstraktion, die doch wieder etwas Seiendes neben dem Seienden sein will, abgelehnt, so könnte man damit sehr wohl zufrieden sein, aber kurzweg zu sagen:

A existirt in seinen Bestimmungen, folglich existirt es nicht: dies ist und bleibt doch wohl ein logischer Fehlschluß.

Man bedient sich, um die Realität des Bewußtseins als solchem, als Ganzem, zu bestreiten, zuweilen des Ausdrucks, das Bewußtsein sei nur eine „Generalisation“, ein „Kollektivbegriff“ für die Bewußtseinsdata, darum existiren diese wirklich, jene nicht. Dagegen finde ich zu bemerken, daß auch die einzelnen Bewußtseinsdata, die Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. bei näherer Betrachtung sich als Generalisationen und Korrelativa herausstellen, daß z. B. die Wahrnehmung oder Vorstellung des „Baumes“ sich in die Wahrnehmungen und Vorstellungen unzähliger Bestandtheile desselben zerlegen läßt — sehe also auch in dieser Beziehung nicht, was die „Bewußtseinsdata“ an realer Existenz vor dem „Bewußtsein“ voraushaben sollen. Man wird entweder zugeben müssen, daß das Seinsprädikat auf das Bewußtsein ebensogut anwendbar ist wie auf die Bewußtseinsdata, oder daß es dies auf diese so wenig ist, wie auf jenes. —

Was ist er denn eigentlich, dieser „Bewußtseinsinhalt“, gemäß der Logik, mit welcher die neueste Philosophie sich denselben zurechtlegt? Er soll zuvörderst nicht außer uns sein, denn er ist ja eben nur im Bewußtsein real; und doch wieder nicht in uns, denn unser Ich ist ja selbst nur in ihm, ein Theil von ihm. Angesichts dieses ungeheuren Widerspruchs müßte der Philosoph — sollte man glauben — stußig werden, sich besinnen, und sich

selber ein Halt zurufen. „Hier bist du,“ müßte er sich sagen, „an einen Abgrund von Widersinn gerathen; auf diesem Wege kommst du nicht weiter!“ — Doch nein, er spricht den ungeheuren Widersinn gelassen aus, als hätte er die harmloseste, einfachste Sache von der Welt vorgebracht, und philosophirt ruhig weiter.

Und schließlich gelangt er zu der Behauptung: Auch der „Bewußtseinsinhalt“ selber ist doch kein wirklich Seiendes, denn sonst wäre er ja ein Etwas, ein Ding, ein Objekt, was es ja alles nur in ihm giebt. Er ist aber auch kein Unbekanntes und Unerkanntes, denn was wir nicht kennen und erkennen, das ist nicht. Er ist im Grunde auch nur Phänomen, Erscheinung: aber es soll nichts geben, was in ihm erscheint, und nichts, dem es erscheint. Er ist also, könnte man sagen, ein nicht existirendes Objekt für ein nicht existirendes Subjekt.

Ich frage nun: ist der „Bewußtseinsinhalt“, so gefaßt, noch ein Begriff? ist er nicht vielmehr ein Begriffsgespennst, abstrakter und abstruser, als nur je eines die spekulative Metaphysik ausgegrübelt hat? Was man als das Idol der reinsten Empirie hinstellen möchte, ist es — so gefaßt — nicht vielmehr, in seiner Losgelöstheit vom Seinsbegriff und von allen Kategorien des menschlichen Denkens, das Undefinirbarste und Unqualifizirbarste, was die Abstraktion bisher zustande bringen konnte? Und wenn nach neuester Lehre das, was nicht zu erkennen, nicht zu definiren und nicht zu qualifiziren ist, überhaupt „nicht ist“, so darf von einem realen „Bewußtseins-

inhalt ohne Bewußtseiendes und sogar ohne Bewußtsein" am wenigsten die Rede sein.

Eine schon erwähnte, in der modernen Philosophie stark verbreitete falsche Annahme besteht darin, daß man die wesentlichen Prädikate eines Subjektes aufgeben und doch noch dasselbe Subjekt übrig behalten kann, ja, daß man ein Subjekt getrost sogar mit Prädikaten, die denjenigen, welche seinen Begriff bilden, widersprechen, versehen, und von eben diesem Subjekte, eben diesem Begriffe weiter sprechen und weiter philosophiren kann, als wäre nichts geschehen. So spricht man von einem „vierdimensionalen“ Raum, von einem subjektlosen Sein (einem Sein ohne Seiendes), einem „Bewußtseinsinhalt“ ohne Bewußtseiendes, ja ohne Bewußtsein. Möglich, daß es solche Dinge giebt — aber so viel ist gewiß, daß ein Raum von mehr als drei Dimensionen nicht mehr der „Raum“, sondern etwas anderes, völlig Undenkbares, das Sein ohne Seiendes kein Sein, der Bewußtseinsinhalt ohne Bewußtseiendes kein Bewußtsein mehr wäre, und daß der trotzdem fortgesetzte Gebrauch dieser Ausdrücke zu widerspruchsvollem Gerede und Begriffsverwirrung führen muß. Man sollte glauben, der Satz, daß ein Subjekt nur in seinen Prädikaten existirt, müsse unserer Denkergeneration sympathisch sein; um so mehr fällt es auf, daß man eben heutzutage so frisch und flott die wesentlichen Prädikate eines Subjekts hinwegdemonstrirt, oder mit andern vertauscht, und trotzdem das alte Subjekt noch immer in der Hand zu haben glaubt.

— Wenn nach Ansichten der älteren deutschen Philosophie das Wissen von der Welt auf einer ursprünglichen Identität des Wissenden und des Gewußten beruht, oder auf einer prästabilirten Harmonie der beiden, das Subjektive also schon an sich auch das Objektive ist, und umgekehrt, so begreift man nur nicht, warum das Wissende sich einbildet, ein Gehirn und ein überaus künstlich eingerichtetes System von Sinnesorganen nöthig zu haben, um mittelbar zu jenen Vorstellungen zu gelangen, die es ja schon unmittelbar in reiner Anschauung ergreift! —

Aber auch die Vertreter der neuesten philosophischen Schule, nach deren Ansicht unser sinnlicher „Bewußtseinsinhalt“ als reale, nicht weiter zu erklärende Thatsache hinzunehmen ist, ohne daß die Empfindungen, welche denselben bilden, auf eine Einwirkung zurückgeführt werden dürften, ist man versucht, gleicherweise zu fragen: Wie kommt es, daß wir in unserm Bewußtsein nicht blos Empfindungen, sondern auch Organe finden, welche die Empfindungen als durch sie (die Organe) vermittelte „Wirkungen“ erscheinen lassen? Warum sind wir uns neben den Seh=Empfindungen auch eines sinnreich konstruirten Auges, neben den Tonempfindungen eines sinnreich komplizirten Ohrs, und schließlich eines Gehirns „bewußt“, in welchem die vermeintlichen „Einwirkungen“ zu Bewußtseinsbildern werden? Was soll die Vorstellung so weitläufiger, komplizirter Apparate zur Aufnahme von Eindrücken, zur Vermittlung von Wirkungen, die es doch gar nicht giebt? Freilich sind auch

diese Organe nur Bestandstücke des „einfach als Tatsache hinzunehmenden und nicht weiter zu erklärenden“ Bewußtseinsinhalts; aber man wird zugeben, daß es recht sonderbare Bestandstücke sind! Wenn der ganze, wissenschaftlich ermittelte Vorgang des Sehens und Hörens nichts als „immanenter“ Vorstellungsverlauf im Bewußtsein ist und seine ganze Realität nur in diesem seinen Vorgestelltwerden besteht, so ist dieser Bewußtseinsinhalt doch eine recht vertrackte, tolle Welt! Und wenn mein Vorstellungsleben nie von außen her bereichert werden kann, was soll es denn heißen, daß ich mir einbilde, erst lesen zu lernen, dann durch Lektüre mein Wissen zu erweitern, desgleichen von anderen Menschen Dinge zu lernen, die ich mir nie hätte einfallen lassen u. s. f.? Wie kommt das Bewußtsein doch nur dazu, sich eine, die ganze Welt umfassende Kausalität nicht bloß im allgemeinen zu denken, sondern sie bis ins Kleinste so wunderbar auszuspinnen, während sie doch sammt unserm ganzen Bewußtseinsinhalt nichts weiter ist, als der immanente, fatalistisch-nothwendige, aber ewig unerklärbare Vorstellungsablauf in uns?

Man sagt, obgleich es keine wirkliche Kausalität gebe, lohne es sich doch immer und gewähre ein wissenschaftliches Interesse, jenem Zusammenhange unseres Vorstellungsverlaufes, den wir Kausalität nennen, nachzuspüren. Ich finde aber an dieser wesenlosen, schattenhaften Kausalität weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse. Was soll mir eine Kausalität, die nichts ist als der fatalistische, unbegreifliche Zu-

sammenhang meines Vorstellungsverlaufs, ohne alle wirkliche Spontaneität der Kraft, des Willens und des Wirkens in der Welt? Was sollen mich Naturgesetze, was soll mich der Weltlauf kümmern, wenn die Möglichkeit, jene zu Werkzeugen meines Willens, zu Mitteln meiner Zwecke zu machen, in diesen wirkend einzugreifen, nur eine geträumte, vorgestellte, gedachte ist? Was soll ich mich bemühen, mit Wort und Schrift Einfluß auf den Bewußtseinsinhalt Anderer zu nehmen, wenn es einen Einfluß überhaupt nicht giebt? Was soll ich mich damit abquälen, eine neue Maschine zu erfinden, oder den Nordpol zu erforschen, oder ein gemeinnütziges Werk zu thun, wenn alles, was ich zu unternehmen glaube, zusammt der Wirkung, zusammt dem Gelingen oder Mißlingen, nichts weiter als das Theilstück eines sich von selbst abhangelnden Vorstellungsverlaufs, sei es des individuellen, sei es des allgemein menschlichen Bewußtseins ist?

Das Individuum.

Mit dem Ich ist das Individuum, die Individualität, nicht identisch.

Wir tragen die angeschaute Welt als eine mannigfache Vorstellungsmasse in uns, in unserm Bewußtsein. Von dieser Vorstellungsmasse trennen wir einen Theil ab, den wir als unser Individuum, unsere Individualität, unser Ich in materiellem Sinn in Anspruch nehmen, und das wir bei einiger Aufmerksamkeit von jenem reinen, punktuellen Existenzgefühl, das wir in höherem, ideellen Sinne unser Ich nennen, unterscheiden. Zu dieser unserer Individualität rechnen wir unser Denken und Fühlen, unsere Glieder, unsern ganzen Leib; nicht so das Kleid, das wir tragen, das Werkzeug, mit dem wir unsere Thätigkeit steigern, das Haus, das wir bewohnen. Wer bürgt uns aber dafür, daß die Trennungslinie, die wir zwischen uns und den Dingen ziehen, eine absolut feste und immer so haarscharf bestimmbar ist, wie es im ersten Moment den Anschein hat? Mischt sich unserer Grenzbestimmung nicht doch vielleicht etwas Willkürliches, Ge-

wohnheitsmäßiges, Konventionelles bei? Wechseln wir die kleinsten Theilchen, die unsern Leib zusammensetzen, nicht ebensogut wie die Kleider? Strömt nicht unablässig die Außenwelt in unser Selbst und unser Selbst in die Außenwelt über? Werden nicht tausend Dinge beständig zu einem Theil unsrer Kraft und wir hinwiederum ein Theil der ihrigen? Was hindert uns schließlich, die ganze Welt als Bestandtheil unseres Ich zu betrachten? Thun wir es nicht schon wenigstens praktisch, indem wir essen, trinken, die Nahrungsmittel in unser materielles Ich verwandeln, fremdes Denken in uns aufnehmen, die ganze Natur unserer Herrschaft unterwerfen und zu einem Organ unserer Thätigkeit machen?

Geistreich hat Lohe (Mikrokosm. Bd. II.) auf die Erweiterung und Potenzirung hingewiesen, die wir unserer Individualität durch Putz und Schmuck angedeihen lassen: durch die Schleppe, durch den Reifrock, durch hohe Frisuren und hohe Kopfbedeckungen, vor allem durch die Krone.

Das Individual-Bewußtsein ist etwas Punktuelles und aus Punktuellem Zusammengesetztes, auch insofern es aufgefaßt werden kann als Kollektivbewußtsein der Einheiten, der Realen (Monaden), aus welchen das Individuum besteht, und deren Kraft, Bewegung, Bewußtsein, Wille in einander verschmilzt.

Ueber die Kombination einer Vielheit von Wesenheiten zu einem einheitlichen Gesamtbewußtsein findet sich eine merkwürdige Aeußerung von Riemann bei Föllner, Transzendente Physik S. 100.

— Ueber die Abnormität des doppelten Bewußtseins stellt Büchner („Gartenlaube“ Februar 1878) sehr interessante Mittheilungen zusammen. Er erzählt, daß es Personen gegeben, welche zeitweilig von sich sagten: „Ich bin nicht mehr ich, ich bin ein Anderer!“ Daraus folgert er, daß das Ich immer nur die Summe unserer Empfindungen sei. Aber es folgt das Gegentheil daraus. Denn wie kommt es, daß Einer, der nicht mehr er selbst ist, der „ein Anderer geworden“, dies überhaupt wissen und sagen kann, wenn sein Ich nur die jedesmalige Summe seiner Empfindungen ist? Wie kommt er dazu, sich auch seines früheren Ichs neben dem jetzigen bewußt zu sein und beide mit einander zu vergleichen? Um dies möglich zu machen, muß doch ein gemeinsames Substrat beider vorhanden sein — ein kontinuierliches Ichbewußtsein, das den Wechsel seiner Zustände als solchen wahrnimmt. Es muß, um die zwei verschiedenen Ich als verschieden und doch als die seinigen zu erkennen, ein drittes Ich vorhanden sein, und dieses dritte Ich dürfte doch schwerlich ein neues, sondern ein mit den beiden ersteren identisches sein.

Trotzdem ließe die krankhafte Spaltung des Ichbewußtseins bei Kranken in ein doppeltes sich darauf zurückführen, daß jenes ursprüngliche Ich- oder Seinsgefühl, das sich für gewöhnlich im Wechsel seiner Zustände als ein kontinuierliches weiß, im Grunde doch nicht ganz identisch ist mit der Individualität, die als äußerlicher Träger und Einheitsspunkt eben jener wechselnden Zustände vorhanden

ist. Für gewöhnlich ist das eigentliche Ichbewußtsein und das der äußeren Individualität fest in einander verschlungen, in abnormen Zuständen lockert sich das Band, und man kann sich selbst als ein zweites Ich oder gar als eine fremde Person erscheinen.

Der Wille.

Den Willen zum obersten philosophischen Prinzip zu machen ist — was man bisher übersehen zu haben scheint — ein vorzugsweise deutscher Gedanke, ein Kerngedanke des deutschen Geistes. Von den deutschen Naturphilosophen des Mittelalters bis zu den Klassikern der deutschen Spekulation und bis herab zu Schopenhauer und Hartmann durchzieht dieser Gedanke, bald mehr, bald weniger hervortretend, oft nur gleichsam auf einen Augenblick hervortretend, um dann in den gährenden Ideenmassen unserer Denker wieder zu verschwinden, die Philosophie des deutschen Volkes. Und so war es auch der „philosophus teutonicus“, der in Wahrheit deutscheste und tiefste aller modernen Philosophen, der in seiner tief sinnigen originellen Bildersprache den Willen zuerst ausdrücklich als das Absolute, als die ewige Einheit verkündete, wobei er den absoluten Willen von dem „gefaßten“, in welchem die Natur gründet, unterschied. Man sehe, wie er namentlich in seiner Schrift „von der Gnadenwahl“ mit größter Ausführlichkeit erörtert.

Uebrigens gingen, wie gesagt, Jakob Böhme die

Naturphilosophen des Mittelalters in der Erkenntniß der prinzipiellen, insbesondere der magischen und mittelst der Einbildungskraft wirksamen Natur des Willens voran. So Paracelsus und Helmont. „Der menschliche Wille,“ sagt Letzterer, „ist das Erste und Höchste aller Kräfte; er ist die Grundursache aller Bewegungen, denn durch die Kraft des Willens des Schöpfers wurde alles gemacht, und dieser Wille ist Eigenthum aller geistigen Wesen, welche hierbei durch Gegenwirkungen mehr oder weniger beschränkt werden können . . . Die im Menschen verborgene Kraft ist eine gewisse ekstatische Macht, die nicht wirkt, außer durch ein heftiges Verlangen der Imagination (*nec ducitur ad actum, nisi excitetur accensa imaginatione ferventi desiderio*); sie ist eine geistige Kraft, die nicht vom Himmel herabkommt noch viel weniger aus der Hölle, sondern von den Menschen selbst, wie das Feuer aus dem Kiesel. Aus dem Willen des Menschen nämlich fließt der Lebensgeist, der ideelle Wesenheit annimmt und zwischen Geist und Körper vermittelnd dahin wirkt, wohin der Wille ihn richtet.“

Kant forschte nach keinem Prinzip des Seins; so darf man auch keinen Ausdruck über den Willen in diesem Sinne suchen. Aber Jacobi machte wie kaum ein Philosoph vor oder nach ihm mit dem Gedanken des obersten Willensprinzips sich aufs Innigste vertraut. „Ueber dem Willen ist nichts; in ihm ist das Leben ursprünglich.“ (Werke VI. S. 150.)

Den Vorrang des Willens vor dem Intellekt be-

gründet er aufs Schönste: „Der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte ist“. . . „Erfahrung und Geschichte lehren, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten und sie gewissermaßen nur abbilden, daß also der Weg der Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.“ (Werke IV. Seite 248 bis 249.)

Auch darüber, daß der Wille vor allem Lebenswille ist, hat er eine herrliche Stelle: „Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen dazusein der besonderen Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern. Diesen ursprünglichen, natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen, allgemeinen, nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modifikationen. Schlechterdings a priori, oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechtes zukäme, insofern alle auf gleiche Weise

bemüht sind, sich überhaupt im Dasein zu erhalten.“
(Werke IV. 17—63.)

Fichte sah ebenfalls im Wollen das Urprinzip und begriff die Vorstellungswelt nur als Mittel und Objekt zur Verwirklichung des Willens, welches Objekt das wollende Ich nur setzt, um sich darin sittlich wollend bethätigen zu können. „Nicht als ein bloßes Anschauen seiner selbst,“ sagt er in der „Sittenlehre“, „ist das Ich, sondern ein reales Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst. Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so.“

Durch Jacob Böhme angeregt, erfaßte Schelling zunächst in seiner Schrift von der menschlichen Freiheit den Willen als metaphysisches Grundprinzip und warf auch bei späterer Gelegenheit noch das bedeutsame Wort hin: „Wille ist Ursein.“

Schopenhauer entkleidete den Gedanken dieser unmittelbaren Vorläufer — die er todtschwieg — mancher Thaten, und machte die Willenslehre populär durch die Verbindung, in welche er sie mit dem Pessimismus brachte. Aber seinem bis zur Nüchternheit klaren Willenssystem lag, wie der mystischen Willenslehre Schellings, der Gedanke von der Welterschöpflichkeit des Willens als einer beklagenswerthen, zurückzunehmenden Verirrung zu Grunde.

Eduard v. Hartmann verlegte das Hauptgewicht auf die Unbewußtheit des Willens.

Unter den heutigen Naturforschern erklärten sich vor Allen Wallace und Zöllner für die „Willensnatur der Kraft“.

„Alle Kraft,“ sagt Wallace am Schlusse seiner „Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl“ (1870), „alle Kraft ist wahrscheinlich Willenskraft.“ Und er fügt unter anderm die beachtenswerthe Bemerkung bei: „Man meint oft, daß solche Spekulationen jenseits der Grenze der Wissenschaft liegen; aber sie scheinen mir legitimere Schlüsse aus wissenschaftlichen Thatsachen zu sein, als jene, welche darin bestehen, daß man das ganze Universum nicht allein auf die Materie reduzirt, sondern auf Materie, welche so erdacht und definirt wird, daß sie philosophisch unsagbar ist.“ —

Wenn nun Atom = Kraftpunkt ist, so lag nach all dem Angeführten der Gedanke einer „Atomistik des Willens“ nahe genug, und der Ausdruck bedarf weder der Erklärung noch der Begründung.

Allerdings kann nun auch wieder mit dem Ausdruck „Wille“ metaphysischer Mißbrauch getrieben werden; an sich aber ist er ganz brauchbar zur Bezeichnung der allem Sein und Wesen innewohnenden Triebkraft, durch welche es sich so zu sagen liebt, bejaht, behauptet, und durch welche es sich auch entwickelt, wenigstens den äußeren Bedingungen seiner Entwicklung, nach Gesetzen der Anziehung und Abstoßung, auf halbem Wege entgegenkommt. Im philosophischen Sinn ist also der Wille geradezu der Lebenswille, der Daseinstrieb und die Daseinslust, derselbe Lebenswille, der sich auch im „Kampfe ums Dasein“ bethätigt. Das Dasein wäre kein Leben, wenn es sich selbst indifferent gegenüberstünde, und

bewußt sowohl als unbewußt ist jener Wille, jener Trieb, jene Lust der mächtigste Hebel aller Entwicklung und alles Fortschritts. Denn aus jedem Trieb entwickelt sich ein Sinn.

Es besteht durchaus kein wesentlicher Unterschied zwischen Trieb und Wille, als der, daß jener unbewußt, dieser bewußt ist. Und so erscheint es als durchaus zulässig, den Trieb einen unbewußten Willen zu nennen und von einem solchen zu sprechen.

Die Einheit des Lebenswillens mit dem Sein und Wesen der Dinge selbst hat schon Spinoza begriffen und mit energischer Kürze in den Sätzen ausgedrückt: „Jedes Ding strebt in seinem Sein zu verharren,“ und: „Das Streben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes, als das wirkliche Wesen des Dinges.“ („*ipsius rei actualis essentia.*“ *Eth.* III. 6. 7.)

Die keineswegs bloß bildlich gemeinten „*passiones et appetitus materiae*“, von welchen Baco von Verulam so viel zu erzählen weiß, was sind sie anders, als ein Ausdruck für eben das, was Schopenhauer den Willen in der Natur nennt?

Dasein ist nothwendig Selbstbejahung, Wille zum Leben. Eine Verneinung des Willens giebt es nicht.

— Ich begegne mich in der Idee von Willensatomen mit E. v. Hartmann; aber mir ist, wie schon gesagt, das Willensatom nicht, wie ihm, ein bloßer Willensakt, sondern ein Wollendes. — Hartmann denkt im strengsten Sinne monistisch; den Willen betrachtet

er als eine absolute Einheit und das Vielfache nur als Aktionen dieser Einheit; wie sollten aber Aktionen zu einem Bewußtsein von sich selbst gelangen? Die Individualisierung (das Ichgefühl) der Vielen ist nur denkbar, wenn in Jedem derselben nicht blos das Wollen, sondern das Wollende selbst ist.

Unter diesem Wollenden verstehe ich natürlich nicht ein Ding, oder Substanz, oder Aehnliches; aber wenn man mir sagt: „es giebt kein Wollendes, es giebt nur ein Wollen“, so sage ich: es giebt ein Wollendes, weil es ein Ichgefühl giebt. Dadurch, daß das Wollen von sich weiß, ist es eben ein Wollendes, ein Subjekt, das sich seine Aktionen als Objekt gegenübersetzt. Meine einzelnen Iche (Atome) enthalten auch das Subjekt des Willens in sich. Hartmanns Willensatome sind, wie gesagt, objektive Willensakte: das Subjekt des Wollens bleibt bei Hartmann ungetheilt in seiner absoluten Einheit.

Mein allgemeines Willenssubjekt theilt sich zwar auch nicht in die Vielen, aber es wiederholt sich in allen — setzt sich unendlichemale real.

— Schopenhauers Satz: „Der Wille schafft sich den Intellekt“, ist um kein Haar philosophischer als der Satz: Gott hat die Welt „erschaffen“. Was heißt denn das überhaupt, „schaffen?“ Es ist ein Wort, bei welchem man sich nichts Vernünftiges denken kann. Weder Gott noch der Wille, noch sonst eine denkbare Macht der Welt kann etwas „schaffen“, d. h. aus dem Nichts ins Dasein rufen. Es kann immer nur etwas schon Vorhandenes umgestaltet, oder etwas aus seinem

Keim entwickelt, oder a potentia ad actum gebracht werden. Es könnte also auch der Wille nur einen schon potenziell, im Keim, vorhandenen Intellekt entwickeln, keinesfalls aber „schaffen“.

Und nun gar das drollige Märchen, daß der Wille — noch dazu der unbewußte! — sich den Intellekt eigens zu dem Zwecke schafft, um sich von ihm negiren, vernichten zu lassen! Der Intellekt soll den Willen vernichten, wenn dieser mit dem geheimnißvollen Urgrunde alles Lebens, mit dem wahrhaften und absoluten Sein identisch ist? Der Intellekt ist ein großer Dummkopf, wenn er sich einbildet, das zu können. Der ewige Lebens- und Daseinswille bleibt hoch erhaben über alle Weisheit des bewußten Intellekts, und sollte die Welt einst zu Grunde gehen, durch den Entschluß des zur Einsicht vom Elend des Daseins gekommenen Intellekts geschieht es gewiß nicht! Der Intellekt kann nicht einmal eine Wanze oder Laus „negiren“, geschweige die Welt und den ewigen Willen.

Das Wahre an der Sache ist: der Wille „schafft“ sich für seinen Intellekt ein menschliches Organ — aber den Intellekt selber schaffen — und noch dazu aus nichts — das kann er nicht!

Ich schätze Eduard v. Hartmann; seine „Philosophie des Unbewußten“ bleibt eines der anziehendsten philosophischen Bücher, die je geschrieben worden, und ich theile viele seiner Ansichten, namentlich auf erkenntniß-theoretischem Gebiet. Aber seinen Pessimismus und namentlich seine Lehre von der Selbstverneinung des

Willens mißbillige ich durchaus. Er bezeichnet den Weltprozeß der Selbstverneinung des Willens als eine „Erlösung“ des Absoluten aus den Banden des phänomenalen Seins. Eben der „dumme Wille“ aber — um Hartmanns drastischen Ausdruck beizubehalten — der dies „phänomenale Sein“, die Welt, ins Leben rief, und weiterhin im Weltprozeß durch die von außen an ihn herangekommene Idee (Vernunft) zur Einsicht seiner Unvernunft gelangt, konnte doch nur der Wille des Absoluten selbst gewesen sein, denn wessen Wille wäre er sonst gewesen? Ein „Absolutes“ aber, dessen Wille von Hause aus „dumm“, ist ein Popanz der Spekulation. Ein solches Absolutes ist nicht werth, erlöst zu werden. Und, was das Merkwürdigste, die „vernünftige“ Idee soll dem „dummen“ Willen bei Ausführung seines thörichten Streichs, der Erschaffung der Welt, geholfen haben! Darum sei die Welt, eine Thorheit im ganzen, im einzelnen so zweckmäßig und weise eingerichtet. Aber wie soll man begreifen, daß die Vernunft, die späterhin den thörichten Willen zur Einsicht seiner Thorheit und zur Verneinung seiner selbst und der von ihm geschaffenen Existenz bringt, so unvernünftig gewesen sein soll, dem thörichten Willen bei Ausführung eben dieses Thorenstreichs, bei Erschaffung eben dieser phänomenalen Welt, die nun durch ihren Einfluß auf den Willen verneint, vernichtet werden soll, ihre Dienste zur Verfügung zu stellen! —

Es ist eine beliebte, aber im Grunde seltsame Vorstellung, die bewußten Willensbewegungen aus rein mechanischen Reflexbewegungen allmählich ent-

wickelt zu denken. Statt den Willen aus dem zufällig gegebenen Zusammenhange sensibler und motorischer Nerven herzuleiten, wird man besser thun, diesen Zusammenhang selbst auf den als Naturtrieb wirkenden Willen zurückzuführen. Wie die peripherischen Eindrücke sich den sensiblen Nervenstrang als Bahn ihrer Fortpflanzung nach innen schufen, so konnte den motorischen Apparat nur ein schon vorhandener Trieb oder Wille als Organ seiner Rückwirkung von innen nach außen ins Leben rufen.

Auch würde man in vielen Fällen vielleicht mit größerem Rechte den bewußten Willen allmählich zu einem unbewußten geworden sich vorstellen, als umgekehrt denselben ein für allemal aus dem unbewußten sich entwickeln lassen. Wir sehen häufig genug, wie Funktionen, die wir anfangs bewußt verrichteten, allmählich zu unbewußt gewollten und verrichteten werden, und die Zahl dieser Fälle ist vielleicht weit größer als wir denken.

Da man nicht begreift, wie der Wille auf Muskeln und physische Organe wirken soll, und der ursächliche Zusammenhang zwischen Wille und Verrichtung auf rein mechanischem Wege nicht erklärbar scheint, so ist man gegenwärtig vielfach auf das Auskunftsmittel verfallen, diesen ursächlichen Zusammenhang ganz in Abrede zu stellen und zu behaupten, das psychische Wollen und die physische Ausführung desselben seien ein und dieselbe Sache, nur von zwei verschiedenen Seiten, der psychischen und der physischen, angesehen. Dieser Behauptung gegenüber möchte ich nur fragen: Was ist der nicht aus-

geführte Wille? — Ist mein Wille, spazieren zu gehen und das Spaziergehen ein und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Seiten angesehen, so begreife ich nicht, was mein Willensentschluß, um 3 Uhr Nachmittags auszugehen, gewesen ist, wenn um 3 Uhr Jemand in meine Stube tritt und mich durch seinen Besuch verhindert, meinen Entschluß auszuführen. War es dann kein „Wille?“ —

Eine große Bequemlichkeit und Annehmlichkeit wäre es ohne Zweifel für uns, wenn wir Wollen und Thun als dieselbe Sache betrachten dürften. Gesezt, ich wollte eine gute That verrichten — Wille und That sind eins — habe ich die That wirklich gewollt, so brauche ich sie nur von der andern Seite anzusehen, und sie ist auch schon verrichtet. Ich will essen und trinken — das ist aber schon Essen und Trinken selbst, von der psychischen Seite angesehen. Ich hungere — d. h. ich will essen, und das ist eins mit Essen selbst. Ich dürste — das genügt. Dürsten ist Trinken . . .

Doch Scherz bei Seite. Ich frage noch einmal ernsthaft: Was ist der nicht befriedigte Trieb, der nicht ausgeführte Wille? —

Aller Wille, mit welchem die neueste Psychologie nichts Rechtes anzufangen weiß, weil sie ihn nicht gerne als selbständige Macht in uns gelten lassen will, die Ableitung desselben aber von der bloßen Vorstellung immer eine gezwungene und mißlungene sein wird — ist unmittelbar herzuleiten aus dem Ursprünglichsten in uns: dem Lebenstrieb oder Lebenswillen. Mit diesem steht im engsten Zusammenhang auch das

Gefühl; denn es ist der Bezug, welchen die Wahrnehmung oder Vorstellung zu unserm Willen hat. Man könnte einwenden, der Wille entwickle sich erst aus dem Gefühl — dem Gefühl der Lust und Unlust, das ein Begehren, einen Trieb erweckt, und so bilde das Gefühl den Uebergang aus der Vorstellung zum Willen. Aber es wäre unmöglich, das Gefühl aus der Vorstellung abzuleiten, ohne Voraussetzung eines schon vorhandenen Willens. Lust und Unlust sind nicht der Ursprung des Willens; sie wären vielmehr nicht möglich ohne einen Trieb oder Willen. Lust ist befriedigter, Unlust gehemmter Wille.

Als ich vor vielen Jahren einem Nekromanten die Worte in den Mund legte: „Wille ist Magie, ist Allmacht!“, da war dies keine Reminiszenz an Schopenhauer, für den ich mich damals noch nicht sonderlich interessirte, sondern einfach der Ausdruck eines Glaubens an magische Kräfte des Willens, insbesondere an den unmittelbaren, durch keine äußeren Umstände motivirten Einfluß eines kräftigen Willens auf den eines andern Individuums. Vielen wird es bedenklich erscheinen, einen solchen unmittelbaren Einfluß zuzugeben, und gar das Wort „magisch“ wird sie stutzig machen. Für Diejenigen aber, für welche es keine Wunder giebt, weil das angeblich Natürliche und Erklärliche genau genommen noch gerade so unbegreiflich ist, wie das noch Unerklärte, solche werden das magische Element in der Willenskraft, wenn es nachweisbar ist, so vorurtheilslos hinnehmen, wie eine andere Naturthatfache. In den bekannten Erschei-

nungen des früher sogenannten thierischen Magnetismus und des Somnambulismus, deren Wesentliches in der Form und unter dem Namen des Hypnotismus sich heutzutage eine wissenschaftliche Beachtung erzwungen hat, bleibt auch bei strengster Prüfung noch ein Rest, der beweist, daß der Wille wirkende Kraft, und daß die aufgestellte Gleichung Leben = Kraft = Trieb = Wille nicht ein leeres Wort. Schon im gewöhnlichen Leben ergiebt sich mancher Beleg dafür, der freilich erst bei näherer Betrachtung sich als solcher herausstellt. Es giebt Fälle von Unterwerfung unter einen fremden Willen, die durchaus nicht auf Liebe, Achtung, Furcht u. s. w. zurückgeführt werden können, und die man als grundlose, häufig auch als unbewußte bezeichnen muß. Worin liegt es denn begründet, daß der Willensstarke zum Leithammel für tausend Schwächere wird, auch wenn er nicht den geringsten äußeren Zwang gegen sie anwendet? Was geht mich der Wille eines Andern an? Wie komme ich dazu, mich ihm freiwillig und blindlings zu unterwerfen, einen fremden Willen zu dem meinigen zu machen? Weist das nicht auf einen geheimnißvollen Zusammenhang aller Individualwillen hin, einen Zusammenhang, wie er sich ja auch schon im sozialen Leben der Thiere oft genug kundgiebt? Der instinktmäßige Glaube der Völker an die Zaubermacht des Willens war immer groß. Er spiegelt sich in dem drastischen Ausspruche des Paracelsus: „Es ist möglich, daß der Geist allein durch bloßes inbrünstiges Wollen ohne Schwert einen Menschen steche.“

Mit dem psychologischen Scharfblicke des Dichters hat Turgenjew den geheimnißvollen Eindruck willensstärker Naturen auf Schwächere zur Anschauung gebracht. So in seiner Erzählung „Klara Militich“, in welcher eine dämonisch-energische Mädchennatur einen willensschwachen jungen Mann durch ihren bloßen Blick mit einem so magischen Bann umspinnt, daß er, obgleich er sie nicht liebt, ihr doch zuletzt in den Tod zu folgen gezwungen ist. Auch in seiner Erzählung „Das Lied der triumphirenden Liebe“ werden ähnliche magische Einflüsse in phantastischer Einkleidung geschildert. Es beweist dies, daß der tiefere Blick des Dichters das Geheimnißvolle in Dingen erfäßt, die für den oberflächlichen Betrachter etwas ganz Natürliches scheinen. In Shakespeares „Bezähmter Widerspänstigen“ findet ein willensstarkes Mädchen seinen Meister in einem noch willensstärkeren Manne. Viele Einzelheiten in dem Vorgange dieser Zähmung gehen weit mehr in die Tiefe, als es der oberflächliche Leser sich klar machen wird. Der Zustand völliger, schweigender Willenslosigkeit, mit welchem Katharina dem Petrucchio folgt und in allem gehorcht, ist durchaus nicht ausschließlich durch Einschüchterung, ja nicht einmal durch Liebe zu erklären, so wesentlich diese Momente auch dabei ins Spiel kommen. Katharina macht in vielen Szenen ganz und gar den Eindruck einer Hypnotisirten, sie folgt nicht mit Ueberlegung, auch nicht mit innerem Widerstreben, sie folgt unbewußt und willenlos.

Mit ebenso unbewußtem Tiefinn hat Shakespeare die

dämonische Willenskraft in Richard III. veranschaulicht. Es versteht sich von selbst, daß er hierin nicht nach physiologisch-psychologischer Einsicht eines Naturgelehrten handelte, sondern mit dem genialen Instinkte der unmittelbaren Anschauung des Poeten.

Tiefsinnig sagt R. W. Emerson: „Wenn ein solches Band besteht, daß, wo immer des Menschen Seele sich zeigt, die Natur sich zu ihr hinbewegt, so giebt es vielleicht auch Menschen, deren Magnetismus von solcher Stärke ist, daß er, wo sie erscheinen, die materiellen und elementaren Kräfte heranzieht und ungeheure Mittel um sie gruppirt.“

Bei Naturvölkern findet sich oft eine fränkhafter Empfänglichkeit für Eindrücke, welche von bedeutenderen Persönlichkeiten auf sie gemacht werden. Von Lappen und Samojuden berichtet Wuttke, daß Fremde beim Eintritt in ihre Jurten oft wie Magnetiseur auf sie wirken: wie von einem Zauber ergriffen, ahmen manchmal alle Anwesenden die Bewegungen, Mienen und Worte des Eintretenden nach.

Vor allem ist aber hier zu beachten, was Schopenhauer in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ S. 101 ff. vom Verhältnisse des Willens zur Magie gesagt und mit Belegen erwiesen hat.

Auch die bekannte Willensenergie der Tollen hat manchmal eine Wirkung auf schwache Gemüther, und im öffentlichen Leben gelingt es zuweilen einem von Wahnideen beherrschten Menschen, der mit der imponirenden Energie eines Tollen auftritt, sich eine große Partei von Schwachköpfen zu machen.



Daß die Willenskraft ganz besonders im Blicke sich spiegelt, ist bekannt, daher die Magie des Blicks. Man erzählt Beispiele, daß wilde Thiere bei der Begegnung mit Menschen durch festes Anblicken sich haben zur Umkehr bewegen lassen. Man hat das Unmittelbare, Seelenhafte, Geistige des Blickes noch nicht genug hervorgehoben. Es ist, möchte man fast sagen, nichts Materielles mehr; sich Aug' in Auge blicken erscheint fast als eine unmittelbare Berührung der Innerlichkeit zweier Menschen.

Auf der Magie des Blickes beruht hauptsächlich die Macht der Thierbändiger. Ein Engländer, Pul Padsor mit Namen, machte um die Mitte dieses Jahrhunderts, in Europa umherziehend, Aufsehen durch den Machteinfluß, den er auf Hunde, selbst die fecksten und bissigsten, äußerte. Er gewann große Wetten, in welche er sich mit Hundebesitzern einließ, die ihre Hunde eigens zum Angriff auf ihn dressirten. Man sagt, daß es insbesondere die stechenden Blicke, namentlich der grünlich- oder gelblich-grauen Augen sind, welche über solchen Zauber verfügen. Ein Auge dieser Art bezeichnet auch der Italiener mit „mal' occhio“. Ferner sollen Augen, die von einander in der Farbe mehr oder weniger verschieden sind, die Gabe des „bösen Blickes“ besitzen.

Der Volksglaube hat sich überall dieses Gegenstandes bemächtigt. „Vor alten Zeiten,“ erzählt Montaigne, „hielt man in Skythien gewisse Weiber, welche, wenn sie gegen Jemand zu Zorn und Wuth gereizt waren, ihn mit bloßen Blicken tödteten. Die Schild-

fröten und Strauße brüten ihre Eier durch bloßes Anschauen aus; ein Zeichen, daß sie eine gewisse ausfließende Kraft in den Augen haben müssen. Auch von den alten Hexen sagt man, daß sie böse Augen haben, womit sie schaden können. *Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.*“ (Virg. Ecl. 3.) — Und weiterhin: „Man sah lezthin bei mir eine Katze, welche einen Vogel auf dem Baume in die Augen faßte, und nachdem sich beide eine Zeitlang starr angeblickt hatten, stürzte der Vogel wie todt in die Krallen der Katze. Wer die Beizjagd liebt, wird von dem Falkenier erzählen gehört haben, der seine Augen unverwandt auf einen Habicht in der Luft heftete und eine Wette einging, daß er solchen durch die bloße Kraft seines Anblicks an sich ziehen wollte, und auch seine Wette gewann, wie man sagt.“ —

Die Sage vom tödtlichen Basiliskenblick ist allbekannt.

Nächst dem Blicke scheint die Stimme, das Wort, zauberähnliche Wirkungen der Willenskraft auszuüben befähigt. Daher der Glaube aller Völker an Zauberworte, Zaubersprüche.

Den Wundern, welche der Wille in seinem Einflusse von einer Person auf die andere wirkt, stehen die nicht geringeren zur Seite, welche er in der Person des Wollenden selber zu wirken imstande ist. Wir sehen bei Asketen und Büßern Indiens die Willenskraft zu einem fast übermenschlichen Grade der Selbst- und Naturbeherrschung ausgebildet. Was nach glaubwürdigen Berichten diese Männer in Beziehung auf

Entbehrungen, Selbstpeinigungen und Ausdauer in übermenschlichen Kraftanstrengungen vollbringen, ist innerhalb des Geltungskreises der gewöhnlichen Gesetze und Bedingungen des physischen Lebens nicht möglich. Der Beweis kann als erbracht gelten, daß überstarker Wille die Natur und ihr Gesetz überwindet.

Und trotz alledem finden sich noch stets Philosophen, welche behaupten, so etwas wie einen Willen gebe es im Menschen gar nicht; was wir so nennen, sei nur eine indifferente Begleiterscheinung in Form von Bewußtsein bei unseren, auf bloßer „Reflexwirkung“ beruhenden Handlungen!

Stufenfolge des Lebens.

Man begreift gewöhnlich das Leben als Ergebnis eines mehr oder weniger großartigen und complizirten Apparats auf dem Gipfel der Entwicklung des materiellen Daseins. Aber das Leben ist ganz im Gegentheil das Allereinfachste und Primitivste, was es giebt.

Das Leben ist nicht der Terminus ad quam, sondern der Terminus a quo der Naturforschung.

Man hat von jeher den Mittelbegriff gesucht, der Geistiges und Materielles vereinen soll. Dieser Mittelbegriff ist das Leben.

Daß dasjenige, was wir leblos und bewußtlos in der Natur nennen, dies wirklich sei, können wir weder a priori, noch a posteriori beweisen. Warum sollen nicht minimale Formen von Leben, Empfindung, Bewußtsein in den Existenzen untersten Grades vorhanden sein? Daß wir die Aeußerungen dieses Lebens nicht wahrzunehmen vermögen, ist noch kein Beweis dagegen. Das Mikroskop hat eine riesige Stufenleiter von Leben nach unten hin aufgeschlossen. Ohne allen Zweifel erstreckt sich diese Stufenleiter unendlich

weiter abwärts, als unsere natürlichen und künstlichen Beobachtungsorgane jemals reichen werden.

Leben ist überall, aber es äußert sich nicht überall in gleichem Grade und gleicher Weise.

Nicht für das Leben selbst, aber für die Äußerungen des Lebens ist der Organismus maßgebend.

Sehr richtig sagte schon Heinroth: „Das Leben ist nicht Produkt des Organismus, sondern umgekehrt der Organismus Produkt des Lebens.“

Es gibt, wie Preyer anführt („Erforschung des Lebens“ S. 25), einzellige Wesen, die in Stücke zerschnitten werden können, ohne daß sie aufhören, die Lebenserscheinungen des Ganzen zu zeigen.

Es ist nicht ein spezielles, individuelles, ad hoc gewordenes oder geschaffenes Leben, was in jedem Wesen besonders entsteht und wieder vergeht, sondern ein allverbreitetes, allgegenwärtiges Element des Lebens, das sich ins Unendliche vertheilt.

Leben ist das große Urphänomen.

Wir können nur sterben, nicht todt sein.

Leben ist „Spontaneität“. Die Definition der Seele bei den Alten als *ἀντοκίνητον* ist die schönste und beste.

Das Leben ist das wahre und einzige Perpetuum mobile.

In unendlicher Fülle überwuchert, verschlingt und verknotet sich das Leben. Parasitengleich lebt ein Leben auf dem andern, hier ein niederes auf einem höheren, hier ein höheres auf einem niederen, wie Pflanze und Thier auf dem Erdstern.

Unsere Zeit, welche doch sonst wahrlich nicht prüde ist, wenn es gilt, die Schranken zwischen Geistigem und Materiellem einzureißen, sollte doch auch mit größerer Folgerichtigkeit den Gedanken festhalten, daß die Unterschiede zwischen Belebtem und scheinbar Leblosem, bewußtem Willen und blindem Trieb, denkender Wahrnehmung und scheinbar bewußtloser Aufnahme von Eindrücken, nur Gradunterschiede sind. Wer behauptet, daß sich Lebendes aus scheinbar Leblosem, Wille aus blindem Trieb, Bewußtes aus Unbewußtem „entwickle“, der muß auch zugeben, daß das scheinbar Leblose ein unentwickeltes minimales Leben, das scheinbar Unbewußte ein unentwickeltes minimales Bewußtes ist, denn „entwickeln“ kann sich in alle Ewigkeit nur Gleichartiges aus Gleichartigem in unendlicher Abstufung. Nichts ist unbedachter, als das vornehme Ahselzucken, mit welchem man den „Hylozoismus“ der ältesten griechischen Denker als abgethane Schulmeinung behandelt, und nichts naiver, als der Einwand, auf den die Gegner sich so viel zugute thun, wir legten das Leben in die kleinsten Theile hinein, um es dann bequem aus denselben herauszukönnen. Nun ja, wir legen auch Schwerkraft, Anziehung und Abstoßung, Magnetismus, Elektrizität, chemische Kräfte hinein, um sie „herauszukönnen“ zu können! — Den Gedanken im menschlichen Gehirn aus der Thätigkeit schlechterdings lebloser Stoffatome herleiten zu wollen, bleibt für alle Zeit ein vergebliches und thörichtes Unterfangen. Stoffatome könnten niemals Träger eines Gedankens werden, wenn nicht

in ihnen selbst schon etwas läge, was wesensgleich mit dem Gedanken ist. Und eben dies Ursprüngliche, mit dem lebendigen Denken Wesensverwandte, ist ohne Zweifel auch ihr wahrer Kern, ihr wahres Selbst, ihr wahres Sein.

— Die Wahrnehmung, an und für sich genommen, ist Schein, der Begriff löst sich in sich selbst auf; nur das Leben ist ein Wesenhaftes, an dies und seine Gesetze soll die Spekulation sich halten. Dies thut die „Atomistik des Willens“. Sie entwickelt ruhig das Leben und sein Gesetz.

Wer ist imstande, festzustellen, was rein mechanische, und was Lebenswirkungen sind, die Grenze zu bestimmen zwischen dem mechanischen und dem lebendigen Prinzip in der Natur? Wir glauben z. B., daß Anziehung und Abstoßung rein mechanische Naturvorgänge sind. Aber wir glauben es eben nur; einen Beweis haben wir dafür nicht. Sie können eben so gut Ausprägungen eines Urwillens, einer allgemeinen Lebensurkraft sein. Man ist bemüht, das Leben aus mechanischen Prinzipien zu erklären. Wer weiß aber, ob nicht umgekehrt die mechanischen Prinzipien aus dem Leben zu erklären sind — jenem Leben, das auch in seinen unmerkbarsten Erscheinungen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden ist von den Erscheinungen des bewußten Lebens auf den höchsten Stufen des Daseins.

Daß ein Atom das andere anzieht und abstößt, kann nur auf einer spontanen Kraft desselben beruhen. Spontaneität aber ist Leben. Wollte man keine spontane

Kraft im Atom anerkennen, und jede Bewegung desselben auf die eines andern zurückführen, so wäre dieses ein regressus in infinitum. Einen solchen verpönt jedoch mit Recht die Logik und die echte Wissenschaft.

Allgemeine Beseelung der Natur ist von vielen griechischen Philosophen mit Nachdruck behauptet, und kaum von Einem geleugnet worden. Empedokles schrieb den Pflanzen, den Elementen, u. s. w. Bewegung, Leben, Begehrung, Seele zu. Aber diese Philosophen gingen noch weiter. Sie erklärten, was am Leben, an der Seele theilhabe, das habe auch theil am Geiste (*νοῦς*).

„πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησίν ἔχειν καὶ νόματος εἶσεν“

(alles, wisse, hat theil am Denken) sagt Empedokles. Von Epicharmus ist das Wort erhalten: *ὅσα περ ζῆ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει*. Die Pythagoräer nahmen, wie Empedokles, an: *ἐν ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντός τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον*. (Ein Geist durchwalte alles gleichwie die Seele.) Aristoteles und Simplicius lassen den Anaxagoras sagen: *ὅσα τε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατεῖ*. (Was Seele hat, Größeres und Kleineres, alles dessen ist der Geist mächtig.) Und: *νόος δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων*. (Aller Geist ist sich gleich, der größere wie der kleinere.) Selbstverständlich aber kann alles an Seele und Geist nur theilhaben nach Maßgabe seiner physischen Natur.

Die Mathematik rechnet so gern mit „minimalen“ Größen; warum soll ein Gleiches nicht auch der Psychologie gestattet sein? —

Schon Daniel Sennert (geb. 1572), der Erneuerer der Atomistik in Deutschland, hat die Möglichkeit beseelter Atome angenommen. „Ipsa anima interdum in talibus corporibus integra latere et sese conservare potest.“ (Phys. Hypomnemata III.) Als solche beseelte Atome betrachtet Sennert den Samen. Auf die Annahme der beseelten Atome hat Fortuninus Licetus die Theorie der Urzeugung gegründet.

Nicht unpassend ist schon von Naturforschern der vorigen Jahrhunderte jedes einzelne Eingeweide als ein animal in animali bezeichnet worden. Der ältere Darwin spricht in diesem Sinne von den besonderen „Neigungen“ der Drüsen, diesen oder jenen Bestandtheil des Blutes vor andern auszuarbeiten, wie andererseits auch jeder Theil des Organismus seinen eigenen „Geschmack“ oder „Appetit“ hat, vermöge dessen er dem Blute gerade das für sein Wachstum und seine Ernährung Nöthige entnimmt.

Hält man die Annahme eines bestimmten Maßes von Beseelung oder Leben in allen Naturwesen für eine bloße Schrulle des Alterthums? Nun, kein geringerer, als der Vorkämpfer des Realismus in der modernen Naturforschung, Baco von Verulam, vertritt ganz dieselbe Naturansicht. Er erklärt es für seine Aufgabe, die »passiones et appetitus« der Materie zu erforschen, und nicht etwa blos in figürlichen Ausdrücken, oder in flüchtigen vereinzeltten Aeußerungen

spricht er hiervon, sondern seine ganze Naturanschauung ist von der Idee einer allgemeinen Beseelung, einer allgemeinen, thätigen und leidenden, wollenden und bewußt oder unbewußt empfindenden Lebendigkeit durchtränkt. Man lese z. B. im *Novum organum* den 27. und den sehr langen 48. Aphorismus des zweiten Buches, in welchem Bacon alle möglichen Bewegungsarten, alle Erscheinungen der Anziehung, Abstoßung u. s. f. auf die *passiones et appetitus* einer lust- und leidensfähigen Materie zurückführt.

Die Vielen so originell und befremdlich erscheinende Lehre Zöllners von der auch in der anorganischen Natur maßgebenden „Lust und Unlust“ ist ganz und gar eine Entlehnung aus Bacon von Verulam.

Auch Kepler hat die Welt als ein „Thier“ betrachtet und von Freundschaft und Feindschaft, selbst von einem Erschrecken der Körper vor einander gesprochen. Das mag man figürlich nehmen; aber bündig und unzweideutig that einer aus der Reihe der epochemachenden Philosophen, Spinoza, den Ausdruck: *«Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt.»* (Ethik II. 13. Schol.)

„Dem scheinbar Unbelebten den Sinn absprechen,“ sagt Campanella, „weil es keine Augen und Ohren hat, heißt dem Winde die Bewegung absprechen, weil er keine Hände und Füße hat.“ Und so dachten alle italienischen Philosophen des Reformationszeitalters, vor allen Bruno. Später traten in Frankreich namentlich Maupertuis, Robinet und Diderot in bedeutenden Schriften für das Prinzip der allgemeinen Beseelung

ein. Für Leibniz war, wie schon für Anaxagoras, „alles voll Seelen“ und nirgends ein Todtes.

Zu einem phantastischen Systeme gestaltete sich die Idee der allgemeinen Beseelung in einigen Kapiteln des Buches *De la nature* aus der Feder des schon erwähnten Robinet. (Das Buch erschien anonym, mehrmals neu gedruckt, so auch: Amsterdam 1761.) Für Robinet gab es nicht blos Samen der Pflanzen und der Thiere — die „Samenthierchen“ bespricht er weitläufig und liefert manchen schätzbaren Beitrag zur Geschichte der physiologischen Forschung jener Zeit — sondern er kennt und beschreibt auch Samen alles scheinbar Leblosen, Samen der Mineralien, der Gesteine und sogar — der Himmelskörper. Wissenschaftlichen Werth haben diese Lehrmeinungen freilich nicht, aber bedeutsam bleibt das beständige und lebhaftere Wiederauftauchen einer Idee, die, für viele noch paradox klingend, doch des endlichen Sieges gewiß sein darf.

In der grünen, sogenannten Priestleyschen Materie erblickte das vorige Jahrhundert ein Thierleben in Gestalt eines vegetativen Prozesses. Goethe und Andere fanden, daß die zerschnittenen weichen Früchte mancher Pflanzen unter dem Mikroskop sich in Infusorien auflösen. Auch der Blumenstaub der Pflanzen ist schon unter diesem Gesichtspunkte betrachtet worden. (Vgl. Schelling, Werke I. 6. S. 394—395.) Wiederholt ist man auch in der Gegenwart auf die Idee zurückgekommen, die anorganische Natur (das Mineralreich) als einen bloßen Niederschlag der organischen zu be-

trachten, als abgestorbene Bestandtheile ursprünglich organischen Lebens. Die Idee ist kühn, aber genial, und wenn auch ihre Berechtigung noch lange nicht erwiesen ist, so wird man sie doch nicht kurzweg abzuweisen finden, wenn man sich der ungeheuren mineralischen Schichten erinnert, die, wie z. B. Kreide, nachweisbar nichts anderes sind als erstorbene und verdichtete Massen pflanzlicher und thierischer Organismen.

Warum man die Spermatozoen (Samenfäden) nicht als lebendig anerkennen will, ist eigentlich nicht klar. Wird doch selbst von Gelehrten, welche mehr der materialistischen Richtung angehören, zugegeben, daß die Samenzellen, aus welchen die Samenfäden hervorgehen, „deutlich amöboide Bewegungen zeigen“. (S. z. B. Bock, Buch v. gesunden und kranken Menschen, 12. Aufl. S. 936.) Es liegt doch sehr nahe, daß gerade die kleinsten Theilchen, welche das thierische Leben fortpflanzen, selbst von lebendiger, animalischer Natur sind. Man wird noch weitergehen und zugeben müssen, daß jede Zelle ein Thier ist — ein „eigenlebiges Infusorium“, wie Naturforscher schon vor vierzig Jahren sie nannten.

Und was auch die deutschen Naturphilosophen der Schelling'schen Epoche gesündigt haben mögen, in einigen Punkten waren sie Bahnbrecher der Wahrheit. In Oken's „Naturphilosophie“ (3. Aufl. S. 154—158) finden sich Bemerkungen, welche in Erinnerung gebracht zu werden verdienen.

„Die ersten organischen Punkte,“ heißt es da, „sind Bläschen (Zellen!). Die organische Welt hat zu

ihrer Basis eine Unendlichkeit von Bläschen." (Geschrieben 1810!) — „Das Faulen ist nichts anderes, als ein Zerfallen der Organismen in Infusorien, eine Reduktion des höheren Lebens auf das Urleben.“ — „Die Organismen sind eine Synthese von Infusorien. Die Erzeugung ist nichts anderes, als eine Zusammenhäufung unendlich vieler Schleimpunkte, Infusorien. Es sind nämlich die Organismen nicht schon im Kleinsten ganz und vollständig gezeichnet, präformirt enthalten, sondern nur infusoriale Bläschen, die durch verschiedene Kombinationen sich rasch gestalten und zu höheren Organismen aufwachsen.“ — „Manche Konferven zerfallen augenscheinlich in eine Menge lebendiger, sich bewegender Kügelchen, die sich wieder zu einem Konfervenstamme vereinigen, nachdem sie einige Zeit umhergeschwommen sind.“ — „Auch der Same aller Thiere besteht aus Infusorien.“ — „Es ist kein Organismus erschaffen, der größer als ein infusorialer Punkt ist. Es wird kein Organismus erschaffen und ist nie einer erschaffen worden, der nicht mikroskopisch ist. Alles größere ist nicht erschaffen, sondern entwickelt.“ —

In neuerer Zeit war es zunächst Virchow, der berühmte Cellularpatholog, der die Lehre von der selbständigen Lebensnatur des Kleinsten auf wissenschaftliche Grundlagen stellte. „Jedes Thier,“ sagt er, „erscheint als eine Summe vitaler Einheiten, von denen jede den vollen Charakter des Lebens in sich trägt.“ — Und ferner: „Die Zusammen-
setzung eines Körpers ist eine Einrichtung sozialer

Art, wo eine Masse einzelner Existenzen auf einander angewiesen sind, aber so, daß jedes Element für sich eine besondere Thätigkeit hat, und daß jedes, wenn es auch die Anregung zu seiner Thätigkeit von anderen Theilen her empfängt, doch die eigentliche Leistung von sich ausgehen läßt." —

Sehr gut ist auch von W. Preyer die Nothwendigkeit, den Lebensbegriff nicht blos auf Thiere und Pflanzen einzuschränken, sondern die Materie im Kleinsten wenigstens als empfindungsfähig zu betrachten, dargethan worden in dem Werke: „Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme.“

Jöllner's Lust- und Unlusttheorie der Atome und Haeckel's Zellseelen-Hypothese sind zu bekannt, um einer Auseinandersetzung hier zu bedürfen.

Ewald Hering schreibt den organischen Zellen ein „Gedächtniß“ zu, und erklärt daraus die Vererbung. „Was ist,“ sagt er, „das Wiedererscheinen von Eigenschaften des Mutterorganismus an dem sich entfaltenden Tochterorganismus anderes, als eine Reproduktion solcher Prozesse seitens der organisirten Materie, an welchen dieselbe schon einmal, wenn auch nur als Keim im Keimstocke theilnahm, und deren sie jetzt, wo Zeit und Gelegenheit kommen, gleichsam gedenkt, indem sie auf gleiche oder ähnliche Reize in ähnlicher Weise reagirt wie früher jener Organismus, dessen Theil sie einst war und dessen Geschehe damals auch sie bewegten. Wenn dem Mutterorganismus durch lange Gewöhnung oder tausendfache Uebung etwas so zur andern Natur geworden ist, daß auch die in ihm

ruhende Keimzelle davon in einer, wenn auch noch so abgeschwächten Weise durchdrungen wird, und letztere beginnt ein neues Dasein, dehnt sich aus und erweitert sich zu einem neuen Wesen, dessen einzelne Theile doch immer nur sie selbst sind und Fleisch von ihrem Fleische, und sie reproduziert dann das, was sie schon einmal als Theil eines großen Ganzen miterlebte: so ist das zwar eben so wunderbar, als wenn den Greis plötzlich die Erinnerung an die früheste Kindheit überkommt, aber es ist nicht wunderbarer als dieses." — Das ist sehr hübsch und klar gesagt. Aber bekommt es seinen rechten Sinn und Verstand nicht doch erst dadurch, daß man Leben und Beseelung auch des Kleinsten voraussetzt?

Gewiß, das „Zellengedächtniß“ ist ein ganz guter Gedanke. Es giebt erfahrene, gebildete, wohlerzogene Zellen, die viel von ihrer Frau Mutter gelernt haben; und es ist aus diesem Zellengedächtniß auf der Stufe des Bewußtseins das ganze Vorstellungs- und Begriffsleben hervorgewachsen — die ganze alte und neue Philosophie, die ganze riesige „Wissenschaft“ des menschlichen Geschlechts.

Bahnbrechend für ein besseres Verständniß des allgemeinen Lebens sind die Wahrnehmungen eines triebbeseelten, wenn auch anscheinend unbewußten Lebens in der Pflanzenwelt, Wahrnehmungen, welche durch die neuesten Forschungen eines Darwin bekräftigt und erweitert worden sind.

„Lächle nicht“, schrieb der geistvolle österreichische Botaniker Franz Unger an Stephan Endlicher über

das von ihm zuerst beobachtete Austreten der Schwärmzellen bei *Vaucheria* — „lächle nicht, wenn ich Dir sage, daß ich im Momente der Enthüllung dieses Isisbildes, die ich übrigens nach meinen früheren Erfahrungen schon erwartete, zusammenfuhr, wie ein Kind — wie ein Kind, sage ich, das mit offenem Auge und Munde dasteht vor einem Ereignisse, das ihm noch niemals begegnet ist.“ —

Und nachdem hernach als Ursache der freien Pflanzenzellen-Bewegung die Flimmerbewegung, die Bewegung der die Oberfläche der Zellen bedeckenden unzähligen Wimpern erkannt worden war, gab er seinem Erstaunen mit den Worten Ausdruck: „Welch seltsame Vereinigung thierischer Organe mit dem Grundgebilde — der Zelle einer Pflanze!“ — Er schrieb der Schwärmzelle geradezu Thiercharakter zu. „Das Wunderbare“, sagte er, „liege eigentlich nur in dem ephemeren thierischen Leben, das nicht Kraft genug besitzt, auf der einmal erlangten Bildungsstufe fortzuschreiten, sondern sich gleichsam begnügen muß, nur momentan zur Seligkeit höherer Natur zu gelangen.“ — „Die Pflanze,“ äußerte er ferner, „kann thiererzeugend auftreten; sie hat das Werk vielemale gethan!“ und: „Es ist derselbe Weltgeist, der in der Pflanze kaum zu athmen wagt, der im Thiere seine Fesseln auf immer sprengt und im Menschen sein Halleluja singt.“ —

Damit die Naturgelehrten mir nicht vorwerfen, ich raffe naturwissenschaftliche Notizen dilettantenhaft und kritiklos auf, so halte ich mich wörtlich an Berichte der Fachmänner und lasse einige Mittheilungen

in der Fassung einer Broschüre folgen, welche Hubert Leitgeb „über Reizbarkeit und Empfindung im Pflanzenreiche“ (Graz 1884) herausgab.

„Bekanntlich wächst die aus dem keimenden Samen hervorbrechende Wurzel dem Erdzentrum zu und kehrt aus dieser Lage gebracht, durch Wachsthumskrümmung wieder in dieselbe zurück. In gleicher Weise reagirt sie gegen Reize anderer Art, wie gegen Licht, Feuchtigkeit, Druck oder elektrische Ströme, durch bestimmte Krümmungen, welche als die unter den gegebenen Verhältnissen günstigsten und zweckmäßigsten bezeichnet werden müssen. Dabei ist aber nur die Spitze das den Reiz aufnehmende Organ; sie unterscheidet, von welcher Seite die Schwere einwirkt, unterscheidet die Differenzen in der Feuchtigkeit und Härte des Bodens, und veranlaßt in der hinter ihr liegenden Bewegungszone die entsprechende Krümmung, welche die Wurzel zum Eindringen in den Boden befähigt, sie den feuchteren und weicheren Stellen desselben zuführt. Die Spitze leitet also die Wurzel bei ihrem Fortschreiten im Boden und bestimmt den einzuschlagenden Weg; fungirt also, wie Darwin sich ausdrückt, „wie das Gehirn eines niederen Thieres“. All diese wunderbar zweckmäßige Reaktionsfähigkeit geht der Wurzel mit dem Verlust ihrer Spitze verloren; sie kehrt jedoch wieder, wenn mit dem möglichen Wiederersatz jener ein neues sensibles Organ geschaffen ist.“ (S. 14—15.)

„Wie anders als Fähigkeit der Wahrnehmung wollen wir es nennen, wodurch es dem schwimmenden Blatte einer Wasserpflanze möglich wird, die Länge

des Blattstiels jedesmal der Tiefe des Wassers anzupassen, ja selbst eine spätere Erhöhung des Wasser-niveaus durch Wiederaufnahme des Stielwachsthum zu paralyfieren?" (S. 16.)

„Wenn wir sehen, wie die im Dunkel gezogene Pflanze ihre ganze Arbeit zur übermäßigen Verlängerung des Stengels konzentriert und nach Erreichung des kraftspendenden Lichtes ihr Wachstum herabsetzt und ergrünt — wenn wir beobachten, wie die Ranke nach Umfassung einer Stütze sich stark verdickt, dagegen verwelkt und abstirbt, falls sie eine solche nicht gefunden; wenn wir verfolgen, wie das Blatt von *Dionaea* das gefangene Insekt durch Absonderung einer peptonisirenden Flüssigkeit verdaulich macht und aufsaugt und später zu neuem Fang die Falle stellt — wer kann sich der Annahme verschließen, daß die alle diese Vorgänge bedingenden molekularen Bewegungen von Zuständen begleitet seien, welche, wenn auch entfernt, unseren Empfindungen entsprechen? Freilich, so viel ist sicher, zur Konzentration dieser Erregungen zu einer Gesamtempfindung kommt es nicht; dazu fehlen die Leitungsdrähte und der zentrale Apparat, welcher die zugeleiteten Eindrücke summiert, und mit andern, deren Spuren zurückgeblieben, kombinirt. Es sind da und dort erregte Empfindungswellen, welche vom Erregungsherde aus, und nicht an bestimmte Bahnen gebunden, mit successive abnehmender Stärke sich ausbreiten und, ohne ein Zentralorgan zu erreichen, verschwinden.“ — (S. 19–20.)

Wie namentlich im Geschlechtsleben der

Pflanzen, in den höchsten Momenten des Blühens, eine Art thierischer Reizbarkeit, eine Vorahnung höheren animalischen Daseins fast plötzlich für eine kurze Zeit erwacht, darüber berichtet der sinnige G. H. v. Schubert in seinen „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft“. „Nicht allein bei der Berberis,“ schreibt er, „richten sich die Staubfäden, wenn sie mit einer Borste oder einer feinen Nadel an ihrer inneren Seite berührt werden, schnell empor und nähern sich dem Pistill, sondern bei einigen anderen, wie bei der Chondrilla, soll diese Reizbarkeit so weit gehen, daß sie noch an den von der Blüte getrennten Staubfäden wahrgenommen wird. — Bei vielen Blumen, wie bei der Gloriosa, bei der persischen Kaiserkrone, dem Steinbrech, der Kalmia und anderen, gelangen die Antheren nicht alle zu gleicher Zeit zur Reife. Man sieht diese hier einzeln, sobald sie den höchsten Moment des Blühens erreicht haben, durch eine eigenthümliche und freiwillige Bewegung dem Pistill sich nähern, von welchem sie nach verlornem Blütenstaube wieder zurücksinken, und während sie schon verwelken, wird ihre Stelle von jüngeren Antheren ersetzt. Bei dem großen, gelbblühenden Kaktus aus Jamaika, dessen schöne Blüten, welche einen Fuß im Durchmesser haben, sich erst gegen Abend aufschließen und schon vor Sonnenaufgang verblühen, so wie bei den lieblichen, aber ebenso schnell vergänglichen Cistusblüten, sieht man, so lange die kurze Zeit der Liebe dauert, unaufhörlich einige Antheren in Berührung mit dem Pistill. Doch sind es nicht die männlichen Blumen-

theile allein, welche in der höchsten Zeit des Blühens eine solche thierische Beweglichkeit zeigen; bei einigen Blumenarten wird diese auch an dem Pistill bemerkt. Das der *Collinsonia* bewegt sich erst nach dem einen, dann nach einiger Zeit nach dem andern Staubfaden hin. So kommt auch in all jenen Blumen, deren Filamente von ungleicher Größe sind, das Pistill den auch zu ungleicher Zeit reifenden Antheren wenigstens durch allmähliche Ausdehnung entgegen.“ —

Soweit Schubert. Man hat natürlich versucht diese und andere Erscheinungen pflanzlicher Regsamkeit auf rein physikalische Ursachen zurückzuführen. Aber diese Versuche erwiesen sich nicht selten unzulänglich; und im besten Falle blieb doch die Frage übrig: Was kann diese Naturkräfte, die Elektrizität z. B., veranlassen, gerade in diesen Fällen dienstbereit sich einzustellen und eine so wunderbar zweckmäßige Art von Gegenwirkung in pflanzlichen Organismen hervorzurufen? Und immerhin ist es nur ein kleiner Theil dieser Erscheinungen, der auf solchem Weg eine nothdürftige Erklärung findet. Wie soll sich z. B. auf rein physikalischem Wege die von Darwin entdeckte und beschriebene „Zirkumnutation“, das nickende Umher-tasten der Pflanzen erklären lassen? Die Pflanzen und ihre Bestandtheile beschränken sich auf dieses zweckmäßige Zirkumnutiren, weil ihnen bei ihrer Gebundenheit an die Scholle keine andere Art von Bewegung möglich ist. Auch der an seinen Felsen festgebannte Polyp „zirkumnutirt“; aber er besitzt ein Zirkumnutationsorgan, die Arme und Saugfäden, deren rege

Beweglichkeit uns sofort den Eindruck des Lebens macht. Uebrigens könnte man die Wurzel mit ihren Verzweigungen und tastenden Fäden recht gut auch als ein solches Zirkumnutationsorgan betrachten, ja im Grunde auch das System der Zweige und Blätter: nur daß bei der Pflanze die Regsamkeit und zweckmäßige Funktion nicht so in die Augen fällt, wie beim Zirkumnutationsapparat des Polypen.

Darwins Werk über die Fähigkeit zweckmäßiger Bewegung bei den Pflanzen stellt es außer allen Zweifel, daß ein gewisser Grad von Leben auch der Pflanze innewohnt.

Einen Beweis für das auch schon in der anorganischen Welt sich regende Leben hat man neuestens in gewissen Eigenschaften der Kohlenstoffverbindungen gefunden, welche bekanntlich als die Grundlage der organischen Stoffnatur zu betrachten sind. Man hat ein formenbildendes Prinzip in diesen Kohlenstoffverbindungen entdeckt, kraft dessen sich in denselben statt der Kristalle sogenannte Kristalloide bilden, deren Gestalten veränderlich, weich, verschiebbar sind, und welche aus der Flüssigkeit, in welcher sie schwimmen, ihre Nahrung entnehmend, von innen heraus wachsen. Sie blähen sich auf, zeigen gewölbte und eingefallene Flächen. So erscheint das Kristalloid als Uebergangsgebilde oder Bindeglied zwischen Kristall und Zelle. Auch schon im reinen Kohlenstoffkristall, dem Diamanten, kündigt dies bildnerische Prinzip als Vorstufe organischer Lebenserscheinungen sich an, indem dieser einzige Kristall mit den Kristalloiden die ge-

krümmten Begrenzungsflächen theilt und wenigstens in starker Hitze sich aufbläht.

Die Beseeltheit der Gestirne, dieser Kolossalgebilde des Weltraums, ist ein uralter Lieblingsgedanke der Menschheit, und Fechner gefiel sich in geistvoller Erneuerung dieser Ansicht. Beweisen läßt sich die Unmöglichkeit davon wohl kaum. Die Voraussetzung, daß es lebendige Organismen nur in Gestalt von Thieren geben könne, ist durch nichts gerechtfertigt. Die äußere Form eines Organismus bildet sich nach den Umständen und Bedürfnissen eines Wesens aus, und so viel ist gewiß, daß ein beseelter Himmelskörper nicht die Organisation eines irdischen Thierleibes haben könnte. Auch die Frage, ob ein Denkorgan einzig die Gestalt eines thierischen Gehirns haben könne, wird man dahingestellt sein lassen. Fechner hat die Analogien ausgemalt, welche das Erdenleben als Ganzes mit einem Organismus hat. Indessen wird uns Modernen doch immer die Vorstellung anmuthender sein, daß das Leben der Erde seiner nur im Bewußtsein des Menschen bewußt werde. Hier wirkt es aber ohne Zweifel thätig in geheimnißvoller Weise zusammen mit dem individuellen Bewußtsein. So groß die Zahl der Totalitäten ist, in deren engeren und weiteren Kreisen wir lebend eingeschlossen sind, so groß ist wohl auch die Zahl der Bewußtseinskreise in uns. „Bewußtsein“ scheint vielleicht nicht ganz das rechte und gemeinverständliche Wort für die Sache, um die es sich da handelt; man wird das Theilhabe an einem höheren Lebens- und Be-

wußtseinskreise lieber als Sinn oder Instinkt bezeichnen.

Unzulässig ist, streng genommen, der Ausdruck, die „Materie“ sei beseelt. Die Materie ist bloßes Scheinwesen, sie existirt an und für sich nicht, kann also weder beseelt, noch unbeseelt sein. Sie ist nicht die Trägerin des Lebens, sondern die Erscheinungsform der Wirkungsweise des Seienden. Die Materie hat nicht die Seele, sondern sie ist Seele, wenn man sie in einem höhern Sinne, als die Summe des wahrhaft Seienden und Wirkenden nimmt. Deutet man den „Hylozoismus“, seiner wörtlichen Bedeutung nach, so, als sollte es ihm zufolge einen real vorhandenen Stoff, „Materie“ genannt, geben, und als sollte nun in diesen Stoff ein ihm heterogenes Wesen, „Seele“ genannt, hineingepflanzt sein, dann hat man es freilich leicht, ihn zu bekämpfen, und Viele machen es sich in der That so leicht.

Aber auch Solche giebt es, welche den Hylozoismus zu widerlegen glauben, indem sie sagen: „Wir geben zu, daß die Empfindung nichts Materielles sei und daß sie sich niemals aus der Materie erklären lasse; aber wir bestreiten, daß sie deshalb etwas Geistiges ist; sie entstammt einer Seinsgattung, die wir nicht kennen, und die weder körperlich noch geistig ist.“ —

Darauf kann der „Hylozoist“ mit Vergnügen eingehen. Wir gebrauchen das Wort „geistig“ doch meist nur in dem Sinne von „nicht materiell“, und eins von beiden, materiell oder nicht-materiell, muß doch jede Sache sein. Man hat bei dem Worte

„geistig“ durchaus nicht sofort an Geister, Gespenster und schattenhafte Seelenwesen zu denken. Der vernünftige Hylozoist ist nicht darauf erpicht, an dem Worte „geistig“ festzuhalten; er wird sich sehr gern entschließen, für jenes gemeinsame Unbekannte, das sowohl dem Materiellen, als dem Immateriellen zu Grunde liegt, ein anderes Wort zu gebrauchen, sobald ein solches nur erst einmal — gefunden ist. Einstweilen aber sieht sich der Monist gezwungen, sich der Worte „Geist“ und „geistig“ oder auch „seelisch“ in ihrem rein negativen Sinne zur Bezeichnung von Erscheinungen zu bedienen, die sich nicht in mechanischer Weise aus dem, was wir Materie nennen, herleiten und erklären lassen.

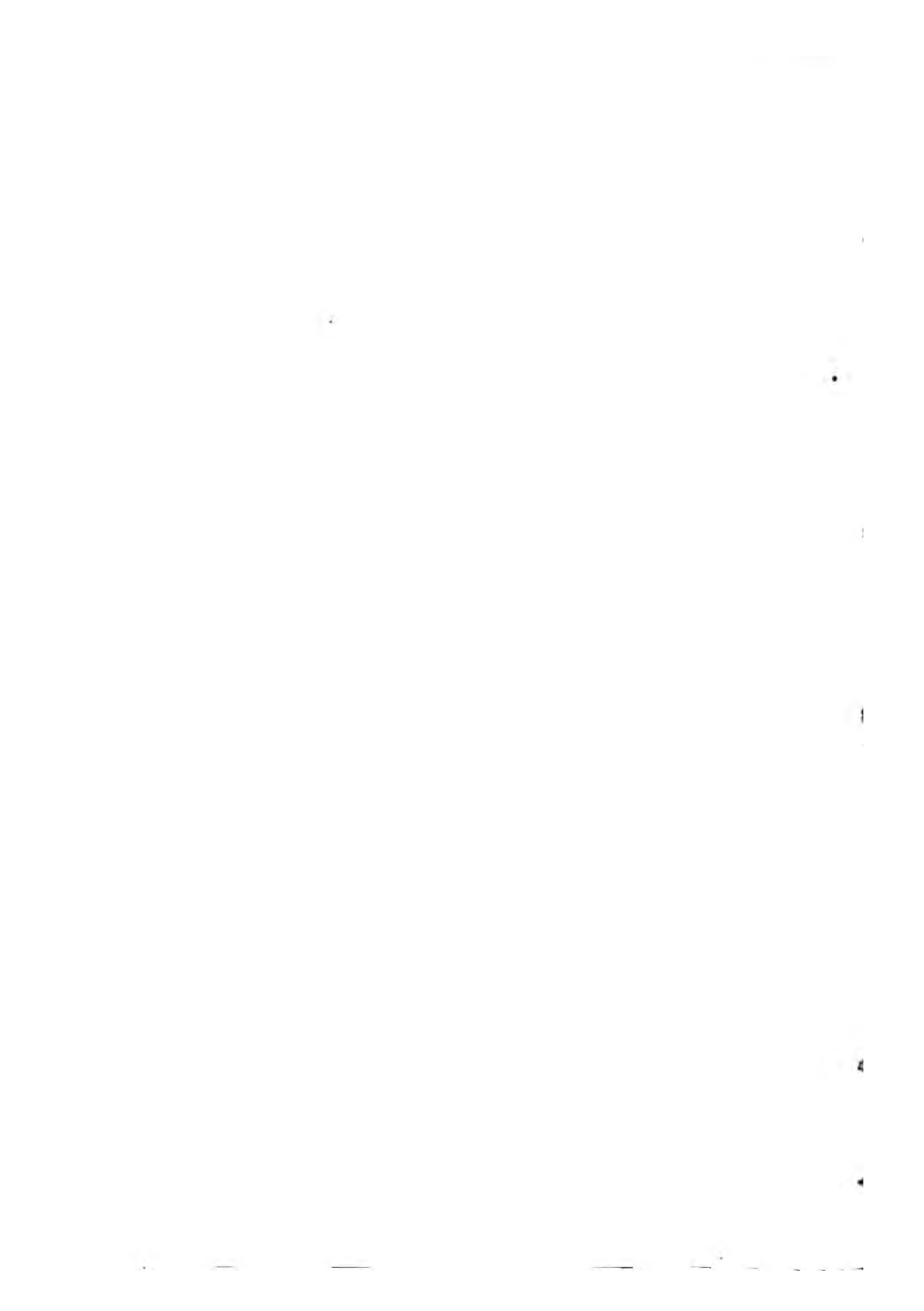


Die Atomistik des Willens.

Zweiter Band.

Die Atomistik des Willens.

Zweiter Band.



Die
Atomistik des Willens.

Beiträge
zur
Kritik der modernen Erkenntniß.

Von
Robert Hamerling.

Zweiter Band.



Hamburg.
Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft
(vormals J. F. Richter).
1891.

Druck der Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft
(vormals J. f. Richter) in Hamburg.

Inhalt.

Drittes Buch.

Theorie der Wirkung.

	Seite
Wirkung	3
Kausalität	35
Materie	46
Kraft	51
Bewegung	58
Physis (A. Physikalisches. B. Physiologisches.)	73
Entwicklung	132
Magische Wirkungen	140

Viertes Buch.

Theorie des Willens.

Ichsinn und Allsinn	153
Zweckbegriff	169
Sittlichkeit	202
Schönheit	221
Optimismus und Pessimismus	234
Das Problem der Gefittung	266

Drittes Buch.

Theorie der Wirkung.

Wirkung.

Nimmt man an, wie wir es gethan, daß nicht nichts sei, sondern etwas, und daß dies Etwas nicht Eins, sondern eine Vielheit sei, und daß wir nach angeblich veralteter, und doch nicht abzuweisender Ansicht von diesen Vielen durch die Wirkung erfahren, welche sie auf uns ausüben, so ist das große Problem der Wirkung zu lösen; d. h. die Frage: Was ist Wirkung, und wie ist sie möglich? Vor Allem: wie wirkt ein Seiendes Vorstellungen in einem andern Sein? Dann aber auch: In welche thätigen Beziehungen treten die Seienden sonst zu einander?

Dies Problem ist das größte, dunkelste, schwerste von allen, und zur Lösung desselben ist von Denjenigen, welche eine „Wirkung“ gelten ließen, bisher wenig oder nichts geschehen. Hier lassen sich vor der Hand fast nur Ahnungen aussprechen.

— Wir begreifen nicht, wie Hirnfunktionen Bewußtsein und Denken bewirken, wir begreifen nicht, wie Nerven Empfindung bewirken, wir begreifen nicht, wie Sinnesorgane Wahrnehmungen bewirken, ja wir begreifen im Grunde nie und nirgends, wie Etwas etwas

bewirken könne, und der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist immer nur ein erfahrungsmäßig erkannter. Und doch glauben wir eine Wirkung erklärt zu haben, wenn wir den Spezialfall unter ein allgemeines Gesetz gebracht, ein natürliches Vorkommniß z. B. auf das Gesetz der Attraktion oder Repulsion, der Gravitation u. s. w., zurückgeführt haben. Was sind aber Attraktion, Repulsion, Gravitation u. anders, als erfahrungsmäßig festgestellte, an und für sich völlig unbegreifliche Thatfachen?

Es ist also nicht gerechtfertigt, daß wir auf einem Gebiete, auf welchem wir überhaupt nichts begreifen, auf dem der Wirkung, gerade nur in einzelnen Fällen vor dem Unbegreiflichen stützen, und die Möglichkeit einer Wirkung geradezu leugnen, blos weil wir sie nicht begreifen. So ist z. B. die Zurückführung unserer Vorstellungen auf die Einwirkung außer uns befindlicher realer „Dinge an sich“ häufig darum bestritten worden, weil wir nicht begreifen, wie eine solche Einwirkung statthaben soll — (weil „die Monaden keine Fenster haben“, durch welche die Objekte aus- und einsteigen könnten). — Diese Einwirkung ist allerdings vor der Hand unbegreiflich; aber nicht unbegreiflicher als die nächste beste, von Niemandem geleugnete Naturthatfache.

Halten wir uns also zunächst an die Thatfachen. Die Schwierigkeit, zu erklären, wie ein ganz „Verschiedenartiges“, wie Geist, Bewußtsein, Wille einerseits, und die sogenannte „Materie“ andererseits aufeinander wirken können, wäre an und für sich

unschwer zu überwinden. Die Materie als solche, in ihrer Erscheinung, ist ja eben nur Sinnenschein, und streng genommen wirken nicht Materie als solche und Geist als solcher, sondern das nach der berechtigten Annahme des Monismus beiden zu Grunde liegende Reale, das wir in beiden als wesensgleich annehmen, auf einander. Nicht die Verschiedenartigkeit des auf einander Wirkenden also, wie man gewöhnlich annimmt, ist das eigentlich Unerklärliche. Es scheint nicht minder unerklärlich, wie Gleichartiges auf einander wirken kann.

Aber wenn wir für die Unmöglichkeit der Wirkung eines Seienden auf ein anderes keinen andern Beweisgrund haben, als den, daß eine solche Wirkung unbegreiflich, d. h. die Ursache derselben nicht nachweisbar ist, so kann dieser Schluß zunächst schon deshalb nicht als zutreffend gelten, weil uns ja die letzten Ursachen aller Erscheinungen, die Kräfte, überhaupt ein Räthsel sind, und es eine „Ursache“ für jede derselben ebensowenig geben kann, wie für das Sein selber. Dies sollte einer Zeit einleuchten, wie die unsrige, in welcher man die verschiedenen Kräfte immer mehr als Formen einer einheitlichen Kraft aufzufassen geneigt ist. Diese einheitliche Kraft erklären wollen, hieße so viel, als hinter der Urkraft wieder eine Kraft suchen, von welcher sie abhängt, hinter dieser wieder eine andere und so fort ins Unendliche.

Aber kommen wir der Lösung des Räthfels der Wirkung nicht näher, wenn wir sie als Ausfluß von Kräften betrachten, so fällt ein überraschendes Licht

auf das Wesen der Wirkung, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkte, an dessen Darlegung ich sofort gehe, betrachten.

Nehme ich ein Ding wahr, so kann ich sagen: Das Ding weiß sich in mir — es gewinnt in meinem Bewußtsein ein eigenes, ein Bewußtsein weit höheren Grades, als das dumpfe Atombewußtsein war; aber freilich, in der Form, welche durch mein Wesen bedingt ist.

Wahres Sein ist erst Sichwissen oder Gewußtwerden. Der Stein weiß von sich, aber nicht in sich selbst, sondern in mir. Er weiß sich in mir, weil er in mir ist, und er ist in mir, weil er in mir sich weiß.

Unser Bewußtsein ist ein Kollektivbewußtsein von den unzähligen, sich in uns wissenden Dingen.

Die Vorstellung ist ein Theil von mir. Was ich sehe, höre zc., das bin ich, das gehört noch immer zu meinem Ich. Der „influxus“ von Substanzen auf einander besteht nur darin, daß eine Substanz zeitweilig in die andere übergeht, sich ihrer selbst in der andern bewußt wird. „Einwirkung“ im gewöhnlichen Sinne ist weit weniger denkbar als eine Art von Verschmelzung der Wesenheit zweier Realen. Theilt ein Reales dem andern anerkanntermaßen seine Bewegung mit — ein wunderbarer und eigentlich doch unerklärlicher Vorgang — warum soll nicht eine ähnliche Mittheilung bezüglich sonstiger Zustände, ja selbst des Bewußtseins und der ganzen Wesenheit überhaupt stattfinden können? —

Indem aber ein anderes Reales ein Bestandtheil meines Bewußtseins, meines Ich wird, wie bin ich doch immer noch in stande, dies mein Ich von dem fremden in der Vorstellung aus einander zu halten, zu unterscheiden? Diese Unterscheidung beruht ohne Zweifel nur auf der reflexiven, verstandesmäßigen Thätigkeit des Intellekts. Da die Monaden oder Realen unseres eigenen Körpers im Grunde nicht anders als die fremden, nämlich auf dem Wege der Wahrnehmung, in unser Bewußtsein eintreten, so dürfte die Grenze zwischen Ich und Außenwelt selbst für den entwickelten Verstand noch immer nicht absolut, sondern einigermaßen konventionell sein.

Theilen zwei Monaden oder Realen, oder zwei zu einer organischen Einheit verbundene Gruppen von solchen, einander ihre Bewegung, ihre Kraft, ihr Bewußtsein, ihre Vorstellung, ihren Willen, ihre Wesenheit mit, so wird dies jedenfalls nach Maßgabe ihrer Stärke geschehen. Die stärkere Einheit, d. h. die aus mehr Untereinheiten bestehende und zu einer höheren Lebensstufe entwickelte, wird der schwächeren mehr von ihrem Wesen mittheilen, als sie von derselben empfängt. Nach diesem Gesetze wird nothwendig eine Art von Assimilation, von Unterordnung der schwächeren Einheiten unter die stärkeren stattfinden, und man kann sich auf diesem Wege die Entstehung immer größerer Einheiten, riesiger Atom- und Monadengruppen, großartiger Individualitäten sehr wohl denken.

Eine höchst merkwürdige, bedeutende Stelle findet sich bei Kant, der in einer Anmerkung zu der Lehre

vom dritten Paralogismus (Kritik der reinen Vernunft S. 692 der Kirchmannschen Ausgabe) sich wie folgt vernehmen läßt: „Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man blos auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewußtsein einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand sammt dessen Bewußtsein der zweiten, diese ihren eigenen Zustand sammt dem der vorigen Substanz der dritten, und diese ebenso die Zustände aller vorigen sammt ihrem eigenen und deren Bewußtsein mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt sein, weil jene sammt dem Bewußtsein in sie übertragen worden, und dem ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.“

— Alle Wirkung der Monaden auf einander beruht also meines Erachtens darauf, daß eine Monade der andern ihren Zustand mittheilt, wie ein kleinstes Theilchen dem andern seine Elektrizität, seine Wärme u. s. w. mittheilt. Diese Mittheilung des Zustandes kann immerhin aufgefaßt werden als Einswerdung oder Verschmelzung. Eine solche Verschmelzung ist vorübergehend oder bleibend, von längerer oder kürzerer Dauer und hat ihre Grade.

Die flüchtigste und oberflächlichste Vereinheitlichung

oder Verschmelzung, die auch keine totale, sondern nur eine theilweise ist, findet statt in der Wahrnehmung.

Inniger und bleibender ist sie in der chemischen Verbindung. Schelling bezeichnete sie hier als Intussuszeption, als völlige Durchdringung, als „Uebergang zweier heterogener Körper in eine identische Raumerfüllung.“ (Werke I. 3. S. 240—242.)

Am innigsten ist sie in den animalischen Organismen, in welchen die Identifikation der Monaden bis zu einem einheitlichen Bewußtsein (Seele-Ich) fortschreitet.

Für immer bleibend ist keine dieser Verschmelzungen. Die chemische Verbindung zerfällt und der lebendige Organismus zerfällt, mitsammt der „Seele“ und dem Ich. Das ist nicht so zu verstehen, wie es der Materialist versteht, für welchen nach dem Zerfall des Körpers nichts Immaterielles übrig bleibt, weil ein solches überhaupt nicht da war; sondern die „Seele“ und das Ich zerfallen in die kleinen Seelen, die kleinen Ichs, die sich im Organismus identifizirt haben. —

Sagt man die ursprünglichen Wesenheiten als ausdehnungslose Punkte, so liegt es nahe zu fragen, ob zwei solcher Punkte sich nicht durchdringen, nicht zusammenfallen können? In diesem Falle könnte dann aus zwei Wesenheiten geradezu eine werden. Der Gedanke hätte um so weniger Bedenkliches an sich, da ja die wahren Existenzen schon von Hause aus ihrem Wesen nach identisch sind. Wenn ich das Wort „Durchdringung“, „Identifikation“ u. dgl. gebrauche,

so möchte ich dieselbe höchstens bei den ausdehnungslosen, absolut immateriellen wörtlich, bei den materiellen kleinsten Theilen aber in einem mehr figurlichen Sinne verstanden wissen. Diesen kann ja die „Undurchdringlichkeit“ der Materie gewahrt bleiben. Das, worauf es mir ankommt, ist nur die Mittheilung, Verschmelzung, Vereinheitlichung der Zustände.

In dem Abschnitt über „Atom und Monade“ hatte ich die Wirkung vorläufig als Folge des Aufeinanderstoßens verschiedener „Willensmonaden“, gleichsam als einen „Kampf ums Dasein“ derselben geschildert. Das hier Gesagte ergänzt jene Erklärung und führt sie weiter. Das Aufeinanderstoßen der „Willensmonaden“, ihr „Kampf ums Dasein,“ entscheidet sich eben dadurch, daß die stärkere der schwächeren ihren Zustand mittheilt, sie mit sich theilweise oder völlig Eins zu werden zwingt.

Die Chemie zeigt, inwiefern, wenn zwei Elemente verschmelzen, nicht die ursprüngliche Qualität des einen in der des andern aufgeht, denn diese tritt bei der Lösung unverändert wieder hervor, sondern nur die Zustände der beiden Elemente sich identifizieren und in einem dritten sich ausgleichen, der für unsere Wahrnehmung den Eindruck eines neuen Gegenstandes macht.

Handelt es sich aber nicht um chemische Elemente, für deren jedes man schon eine besondere, bestimmte Qualität annimmt, sondern um die einfachen realen Wesen in unserm Sinne, deren ursprüngliche Wesensgleichheit wir voraussetzen, so ist zu beachten,

daß diese, da sie nur durch ihre Zustände verschieden sind, sich bei der Verschmelzung auch nichts weiter mitzutheilen haben, als ihre Zustände. Wir könnten übrigens, von unserm Standpunkte aus, gar wohl die Zustände der Wesen als ihre Qualitäten bezeichnen, und einen andern Sinn als diesen kann das Wort Qualität, wenn wir es anwenden, nicht haben.

Loze sagt: „Spiritualistische Ansichten finden die Begründung des Gedächtnisses durch eine unendliche Fortdauer aller Eindrücke in den Nerven-elementen unmöglich, weil sie befürchten, daß diese unzähligen Erregungen einander stören, oder bis zur Unkenntlichkeit sich vermischen würden. Allein Millionen Bewegungen, die mit verschiedenen Richtungen und Geschwindigkeiten denselben Punkt treffen, können wohl momentan sich an ihm zu einer einfachen Resultante mischen, oder sich gar in ein Gleichgewicht der Ruhe setzen, in welchem sie völlig verschwunden scheinen. Sobald jedoch einer von diesen Einflüssen aufhörte, würde sofort die früher durch ihn balancirte Bewegung wieder zum Vorschein kommen und sich als eine völlig unverlorene erweisen. In der Atmosphäre durchkreuzen sich die Schwingungen vieler Lichtquellen und die unzähligen zurückgeworfenen Strahlen, die Schallwellen, die von unzähligen Körpern ausgehen, nebst den Bewegungen, welche die Luft durch mancherlei Thätigkeit lebender Wesen erhält, und doch entsteht im allgemeinen keine trübe Verwirrung. Ebenso würde die größte Mannigfaltigkeit der Erregungen keinen absoluten Hinderniß für ihre ungestörte Koeri-

stanz im Nervenmark sein." (Medizinische Psychologie, Abschn. 90.)

Diese Möglichkeit, daß unzählige Bewegungsarten, chemische „Qualitäten“, Erregungen der Nerven, sowie auch Vorstellungen der „Seele“ sich einheitlich kombinieren und neuerdings in ihre Komponenten zerlegen können, ist ungemein wichtig und lehrreich für die Theorie der Wirkung.

Zu ungeahnten Ergebnissen kann noch die merkwürdige Thatsache führen, daß nicht bloß die einfachen realen Wesen und nicht bloß die sogenannten Qualitäten derselben, sondern selbst die scheinbar unwesentlichen Zustände sich gegen Störungen gewissermaßen behaupten und erhalten.

Zu einer vollkommenen Durchdringung und Einswerdung kann es, wie gesagt, kommen auf dem Gebiete des immateriellen, höheren Lebens.

Es war mir von großem Interesse, zu sehen, daß schon vor langer Zeit die Theorie des sogenannten thierischen Magnetismus und Somnambulismus den Einfluß des Magnetiseurs als die „Kontinuierung“ seines Wesens und Willens in ein anderes Wesen gefaßt hat, und man dabei der Idee schon ziemlich nahe gekommen, in aller „Wirkung“ überhaupt das momentane Einswerden zweier Wesenheiten zu sehen. Treffende Aeußerungen in diesem Sinne finden sich bei J. U. Wirth: „Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus“ (Leipzig u. Stuttgart 1836) § 58. S. 175 u. ff.: „Die Empfindung ist das Finden eines fremden Gegenstandes in sich, sie ist das, daß

das Empfindende, indem es sich in den fremden Gegenstand kontinuirt, ebenso sehr bei sich bleibt. Dies Beisichselbst- und In sichsein im Aeußerlichen ist die Seele.“ — „Jede Empfindung beruht auf diesem Wesen der Seele, weil jede Empfindung eine Aufhebung der Schranke ist, welche den Leib von dem uns umgebenden Sinnlichen, uns Affizirenden trennt, und ebenso muß die Frage, wie das fremde Leben in das der Somnambule kommen könne, durch Hinweisung auf jenes Wesen der Seele selbst beantwortet werden.“ — „Allerdings ist zwischen der gewöhnlichen Empfindung und der der Somnambulen der Unterschied, daß wir im wachen, gesunden Zustande uns gegen den fremden, uns affizirenden Gegenstand als Eins erhalten, daß wir seine Natur in uns zwar aufnehmen, aber zugleich die Identität unserer eigenen bewahren, während umgekehrt die fremde Natur in die der Somnambulen sich kontinuirt und sie als fremde, sie bestimmende durchdringt.“

Ebenso wird die Möglichkeit des Ineinander-greifens und Verschmelzens zweier individuell getrennter Nerven- und Willenssphären nachgewiesen bei Kluge „Darstellung des animalischen Magnetismus“ S. 293 ff.

Interessante Beweise für die Möglichkeit gemeinsamen Willens krankhafter Art liefern gewisse pathologische Erscheinungen, die man als Willensepidemien bezeichnen könnte. So das epidemische Auftreten der Tanzwuth, des Tarantismus, der Geißelwuth, des Ekstrophismus im Mittelalter, desgleichen die Kinder-Kreuzzüge und der Auszug der Erfurter

Kinder im Jahre 1257, die, „über tausend Köpfe stark, wie von einer plötzlichen Wuth erfaßt, tanzend über den Steigerwald nach Arnstadt zogen und von da zurückgeholt wurden. Die meisten Kinder starben bald darauf und die überlebenden blieben blaß und zitternd.“ (Sphinx, Juni 1888. S. 382.)

Es übertragen sich auch von einer auf die andere Person physiologische und pathologische Zustände des Nervensystems: Lachen, Weinen, Gähnen, Krämpfe, selbst Geistesstörungen; es verbreiten sich Illusionen und Wahnvorstellungen, Selbstmordmanie u. s. w.

Zieht man die vielen und merkwürdigen „Geistesepidemien“, richtiger wohl als psychische Epidemien bezeichnet, in Betracht (Flagellanten, Tanzwuth 2c.), so fällt ein neues Licht auf das Wesen der Epidemien überhaupt. Es wird bei solchen psychischen Epidemien wohl Niemand an Bacillen, oder an Miasmen denken, welche dieselben veranlassen könnten. Dann sind aber auch bei rein physischen Epidemien die Bacillen, Miasmen u. dgl. vielleicht nicht das Maßgebende, wenigstens nicht das einzig Bestimmende.

Die vorgetragene Lehre über Zustandsmittheilung darf durchaus nicht in irgend einem mystischen Sinne gefaßt werden. Die Sache ist einfach und ich will mich bemühen, sie auf ihren einfachsten Ausdruck zu bringen.

Jedem aufmerksamen und unbefangenen Blicke leuchtet es ein, daß im weiten Bereiche der Natur Zustandsmittheilung das Prinzip aller Wirkung ist.

Schöne Beispiele dieser Zustandsmittheilung haben

wir in der Art, wie der anstoßende Körper seine Bewegung dem angestoßenen mittheilt, wie ein magnetischer oder elektrischer Zustand auf die Umgebung sich fortpflanzt, wie jedes Atom des Telegraphendrahtes dem andern seine Botschaft, jedes Molekül des Nervenstranges dem andern seinen Reiz überliefert, wie die schwingende Saite ihre Schwingungen und ihren Ton in der anderen wachruft, Licht und Wärme unendliche Reihen von Aether- und Körperatomen durchlaufen.

Als Grundphänomen ist wohl die Art zu betrachten, wie ein Körper dem andern seine Bewegung mittheilt. Die Bewegungsmittheilungen werden immer die lehrreichsten Analogien zur Erklärung anderer Zustandsmittheilungen bieten.

Vor allem ist das Phänomen des Stoßes von höchster Wichtigkeit. Verstünden wir den Stoß, so verstünden wir die Welt!

Zustandsmittheilung bringt die Dinge aus ihrer Ruhe, ihrem Gleichgewicht. Bewegung ist gestörtes Gleichgewicht, das sich wieder herzustellen strebt. Die anschaulichste dieser Ausgleichsaktionen nennen wir Schwingung.

Indem auch die höheren leiblichen, und selbst die sogenannten geistigen Funktionen auf Bewegungen, Erzitterungen, Schwingungen innerhalb des Nervenverlaufes beruhen, begreift sich leicht, daß auch diese höheren Funktionen, selbst Bewußtseins- und Willensprozesse, von Individuum zu Individuum physiologisch mittheilbar werden können. Sind es doch gerade die Schwingungen, welche, wie auf dem Gebiete der

Akustik so schön zu Tage tritt, ein Miterzittern des Benachbarten und Verwandten bedingen, in weiteste Kreise sich fortpflanzen und Zustandsmittheilungen der erstaunlichsten Art veranlassen.

Gravitation, Anziehung, Abstoßung, sowie Magnetismus und Elektrizität sind ohne Zweifel auch nur als Ausgleichsaktionen infolge von Zustandsmittheilungen zu betrachten und zu erklären.

Obgleich nun die Zustandsmittheilung keineswegs immer zu einem völligen Einswerden, zu einer Identifikation im eigentlichen Sinne des Wortes führt, ist doch die Zustandsmittheilung an sich schon unter allen Umständen als eine Art von Identifikation zu betrachten, und sie wäre nicht möglich, nicht erklärlich, wenn das Prinzip der Identifikation in der Natur nicht waltete.

Man darf wohl annehmen, daß dem Walten dieses Zustandsmittheilungs-, Verschmelzungs-, Einswerdungsprinzips in der Natur die ursprüngliche Wesenseinheit alles Lebenden und Seienden zu Hülfe kommt, in tiefem Bezuge und Zusammenhange mit ihm steht.

Das durch die ganze Natur waltende Streben der Körper und Molekel, ihre Zustände einander mitzutheilen und einheitlich zu gestalten, verräth sich in den einfachsten Erscheinungen. Zwei auf dem Wasser schwimmende, schief zu einander geneigte Holzstäbe legen sich bald in ihrer Längenrichtung parallel aneinander. Zwei Chronometer, die in ihrem Gange nicht sehr verschieden sind, zeigen, auf eine Metall-

platte gelegt, nach und nach dieselbe Zeit. In der Metallplatte nämlich gleichen die von beiden Uhren ihr mitgetheilten Schwingungen zu einer mittleren Geschwindigkeit sich aus, die von hier aus dann auf die beiden Uhren übergeht. Eine Taschenuhr, mit ihrem glatten Bügel frei an einem ebenfalls glatten, dünnen Stifte (einer Stechnadel z. B.) aufgehängt, geräth bald in Schwingungen, welche mit denen der exzentrish angebrachten Unruhe übereinstimmen. Die Stöße der kleinen Unruhe haben der ganzen Uhr sich mitgetheilt. Ein ruhendes Pendel wird durch die Schwingungen einer in der Nähe befindlichen, bewegten, größeren Masse ebenfalls in Schwingungen versetzt, und ein schwingendes kommt in der Nähe einer ruhenden großen Masse eher zur Ruhe. Beides geschieht auch, wenn Pendel und Masse durch eine Wand, eine Glasplatte u. s. w. voneinander getrennt sind. Desgleichen beginnt eine Magnetnadel in der Nähe eines schwingenden Eisenstücks zu schwingen, und eine schwingende kommt in der Nähe eines ruhenden Eisens eher zur Ruhe, auch wenn beide durch Zwischenwände getrennt sind.

Bei der Mimose erbebt zuerst ein Blättchen schamhaft unter einer Berührung; dies Blättchen überträgt den Reiz auf das nächste, dieses auf ein drittes und nach einander werden alle bis zu den entferntesten in die Bewegung mit hineingezogen. Eins hat dem andern seinen Zustand mitgetheilt. Und das alles ohne die Empfindungsbrücke eines vom einen zum andern laufenden Nerven! Auch schon an den Ranken

der Mimose greift die Reizwirkung in solcher Art um sich: eine Krümmung schreitet von der gereizten Stelle aus längs der ganzen Ranke fort.

Ganz dasselbe findet sich im Bereich des thierischen Lebens. Es genügt, daß eine einzelne Fiber eines Organs, eines Muskels z. B., von einem Reiz getroffen wird, und sofort verbreitet sich der Reiz fortschreitend auf alle anderen Fibern.

Eine Art von Oszilliren, von fortschreitender Wellenbewegung zeigt sich gleicherweise bei Bewegungen des Herzens und der Gedärme, welche durch punktuelle Reize verursacht sind.

Auf dem physikalischen Gebiet ist die Zustandsmittheilung hauptsächlich Mittheilung der Bewegung. Auf dem physiologischen Gebiet ist sie: Mittheilung des Reizes, der Empfindung, der Wahrnehmung, des Bewußtseins, des Willens. Minimale Reiz-, Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Bewußtseins- und Willensinhalte der Atome, Molekel, Nervenzellen u. s. w. vereinigen und summiren sich in gewissen zentral gelegenen Nervenzellen (des Gehirns vornehmlich), welchen sie durch Zustandsmittheilung von Zelle zu Zelle von allen Seiten her zugeführt werden.

Man muß bedenken, daß es nicht ein einziges Atom, ein einziges Molekel, eine einzige Zelle, sondern eine große Anzahl von solchen ist, welche am peripherischen Ende des Nerven den von außen darauf ausgeübten Reiz, genauer gesagt den mitgetheilten Zustand aufnimmt und von Atom zu Atom, Molekel zu Molekel, Zelle zu Zelle weiterleitet bis zum Gehirn. Ist es

doch immer auch eine große Atomgruppe, von welcher der Reiz ausgeht. Desgleichen wird im Gehirne der mitgetheilte Zustand von einer entsprechend großen Anzahl kleinster Theile aufgenommen; es summiren sich also die minimalen Wahrnehmungsinhalte der kleinsten Theile in sehr beträchtlicher Weise.

Ohne Zweifel ist es die Form der Schwingung, in welcher ein mitgetheilter Zustand aufgenommen und fortgeleitet wird; nicht blos auf physikalischem, sondern auch auf physiologischem Gebiet.

Es versteht sich von selbst, daß es immer das Stärkere ist, welches dem Schwächeren seinen Zustand mittheilt; desgleichen, daß bei gleicher Intensität auch die mitgetheilten Zustände zweier Realen sich ausgleichen. Zu beachten ist ferner, daß Metamorphosen der mitgetheilten Zustände sich ereignen können, wie wenn die Bewegung des einen Körpers beim Zusammenprall mit einem anderen in letzterem in eine oszillirende Molekularbewegung (Wärme) sich umsetzt.

Die jeweilige, aktuelle Qualität der Atome, Molekel zc., dürfte größtentheils in den mitgetheilten Zuständen bestehen. Es ist nicht unmöglich, daß Atome auch nach der chemischen Trennung gewisse Zustände noch mehr oder weniger festhalten, die sie im Zusammen mit andern Atomen erworben haben. In diesem Falle dürfte es im Kreislauf des Lebens wenige kleinste Theile geben, die nicht schon einen Bildungsprozeß durchgemacht haben und daher befähigt sind, für höhere organische Bildungen ein geeignetes Material zu liefern.

Bei älteren Philosophen finden sich Anflänge an die hier aufgestellte Theorie der Wirkung.

Tommaso Campanella sagt in seinen philosophischen Gedichten geradezu: „Il mutarsi in noi saper si chiama.“ Womit zu vergleichen ist, was M. Carrière in seiner „Weltanschauung des Reformationszeitalters“ (S. 565) zur Erläuterung der Lehre Campanellas sagt: „Nichts kann empfunden und erkannt werden, wenn nicht Empfindung und Erkennen das Objekt selbst wird. Denn Empfinden und Erkennen ist ein Identischsetzen von Subjekt und Objekt . . . Alles Erkennen ist Selbsterkennen; wir erkennen das Andere erst, wenn es mit uns Eins geworden. Denn alle Empfindung ist Aufnahme in das eigne Leben, und jegliche Erkenntnis entsteht dadurch, daß die erkennende Seele das Erkennbare selbst wird . . . Also ist Erkennen Sein und je mehr ein Ding ist, desto mehr erkennt es. Weil Gott alles ist, erkennt er alles. Es wird nicht ein drittes aus Verstand und Gegenstand, sondern die Einheit beider wird hergestellt und offenbar. Sinnliche und geistige Erkenntnis ist eingeboren, besteht in der Identität von Denken und Sein . . . Die Seele erkennt sich selbst im verborgenen Bewußtsein, wird aber durch die Außendinge abgezogen; weil die Kräfte der anderen Dinge beständig auf sie wirken, geht sie fortwährend in anderes über und vergift gewissermaßen ihrer selbst, damit die Welt in ihr zum Bewußtsein komme. Denn die Erkenntnis der Außendinge geschieht durch reale Veränderung, Verwandlung unser in sie oder ihrer in uns. So will das

Feuer alles in Feuer, die Erde alles in Erde verwandeln und den Samen zieht die Natur des Bodens an sich. Wie wir auf Andere, so wirken Andere auf uns, der Liebende geht in den Geliebten über. Das alles ist nur möglich, wenn sie Eines Wesens sind." —

Auf dieselbe Identität des Erkennenden und des Erkannten in uns läuft vielleicht auch die bekannte Lehre des Empedokles, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, hinaus, und auf den Satz des Aristoteles (de anima III. 8, 1) *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα* fällt ein neues Licht.

„Empfindung ist Durchdringung des eigenen Seins mit einem fremden,“ schreibt ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart, J. Huber („Forschung nach der Materie.“ S. 107).

Auch hier, wie bei der Raumtheorie, ist ein Wort von Herbart zu sagen, an dessen Lehre von den „Selbsterhaltungen“ der einfachen Realen die hier auseinandergesetzte Theorie der Wirkung zwar nicht dem Sinne, aber den Worten nach theilweise anklingt. Mit Recht spricht Herbart von Selbsterhaltungen der einfachen Wesen, anderen gegenüber; sie erhalten sich in der That selbst, sogar in der Verschmelzung, im anscheinenden Einswerden, denn sie können, wie die Chemie zeigt, aus diesen Verschmelzungen wieder gesondert hervortreten. Aber was hat Herbart aus diesem an sich berechtigten Begriff der Selbsterhaltung gemacht! In ihr allein soll, seiner Behauptung nach, die gesammte mögliche Wechselwirkung einfacher

Wesen bestehen; aus bloßen „Selbsterhaltungen“ soll sich das ganze bunte Weltbild erklären lassen!

Herbart stellt alle Wirkung eines Realen auf das andere gänzlich in Abrede. Alles, was beim Zusammensein der einfachen Elemente geschieht, soll darin bestehen, daß eines gegen das andere völlig unverändert bleibt, sich „selbst erhält“. Nun sollen aber diese Selbsterhaltungen zugleich „innere Zustände“ bedeuten, und zwar verschiedene nach Verschiedenheit Desjenigen, gegen das sie sich selbst erhalten; in der Seele sollen sie zu Vorstellungen werden, sollen gehemmt werden können u. s. f. Aber wenn ein Einfaches A auf ein anderes, B, nicht wirkt, es unverändert läßt, so ist es doch die wunderlichste Behauptung der Welt, daß eben diese Unveränderlichkeit sich in einer Veränderung des inneren Zustandes ausprechen und verschiedenen Gegenständen gegenüber eine verschiedene Gestalt haben soll. Herbart will zwar diesem Einwande durch die Bemerkung begegnen, daß die verschiedenen „inneren Zustände“ nichts zu thun haben mit dem wahren Sein der Realen; aber da, nach Herbart selbst, aller Schein auf ein Sein deutet, so würde auch ein veränderlicher Schein nicht vereinbar sein mit der absoluten, starren Unveränderlichkeit, mit der einfachen Selbsterhaltung der Realen, welche ja nach allen Seiten hin nur die gleiche sein kann.

Herbart spricht auch von Graden der Selbsterhaltung — von einer „verminderten“ Selbsterhaltung. Das Reale erhält sich also doch nicht immer völlig selbst? geht theilweise zu Grunde?

Wie verträgt sich das mit der ursprünglichen Behauptung?

Jedes Einfache, jedes Element, soll nach Herbart im unvollkommenen Zusammen jedem der übrigen in seiner eigenen Qualität zugleich den Gegensatz gegen die Qualität dessen repräsentiren, gegen welches es sich in der entsprechenden Selbsterhaltung befindet. Aber der Gegensatz gegen die Qualität des B besteht doch nur in der eigenen Qualität des A; dies jedoch kann für ein zweites A nur homogen sein und bleiben, wenn nicht der sogenannte repräsentirte Gegensatz auf einer wirklichen Zustandsmittheilung von B an A beruht. Es ist also nicht der Gegensatz zu B, welchen das A dem A¹ repräsentirt, sondern es könnte nur die mitgetheilte Qualität von B selbst sein.

Wenn B sich gegen A und A¹ nicht „selbst erhalten“ kann, so soll es dieselben „abstoßen!“ — Das ist, als ob Jemand sagen wollte: „Da das Heer sich in der Schlacht gegen den Feind nicht behaupten konnte, so hat es denselben — zurückgeschlagen!“

Es ist erstaunlich, was Herbart aus seinem Begriff der Selbsterhaltung alles hervorzieht — schier wie Chamisso's Schlemihl aus seinem Zauberteppich!

Aber das Merkwürdigste bleibt doch immer, wie Herbart auch die Vorstellungen als bloße Selbsterhaltungen der Seele bezeichnen konnte. Man wird ihm doch unmöglich zugeben in der Lage sein, daß das Vorstellungsleben nicht ein wirkliches Geschehen, nicht ein wirklicher innerer Zustand ist, und daß dies Geschehen, dieser innerliche Zustand das Sein

und Wesen des Realen nicht berührt. Und selbst wenn man es zugeben wollte, würde noch immer nicht begreiflich sein, wie aus der bloßen Selbsterhaltung so etwas wie Vorstellungen, Bewußtsein u. dgl. sich ergeben soll.

Auch den an sich guten und fruchtbaren Begriff der Durchdringung einfacher Wesen hat Herbart durch seine Fiktion des unvollkommenen Zusammen, des theilweisen in einander Eindringens dessen, was keine Theile hat, verdorben.

Man kann sich mit dem Herbart'schen System um so weniger befreunden, je tiefer man demselben auf den Grund zu kommen sucht. Und doch fühlt man sich von den originellen Begriffsgespinnsten dieses durchaus selbständigen Denkers immer wieder angezogen. Er gebraucht in der Darlegung seiner Theorien vielversprechende, anregende Formeln und Ausdrücke — Ausdrücke, welche besser sind, als der Sinn, den er selbst damit verbunden hat.

Merkwürdig ist eine Aeußerung Swedenborgs („Himmel und Hölle“ S. 152), zur Erklärung dessen, was man im Himmel unter Raum versteht, dahin lautend, daß man Diejenigen einander „nahe“ nennt, die sich „in gleichen Zuständen befinden“, „fern“ aber Diejenigen, die sich in ungleichen befinden, und daß „die Räume im Himmel nichts anderes sind, als äußere Zustände, die den inneren entsprechen.“ — Klingt das nicht frappant herbartisch? —

Die Aussprüche der älteren Philosophen über Durchdringung, Einswerdung in der Wahrnehmung, waren

bedeutjam, aber es waren doch meist nur Worte, kühne Sätze ohne Begründung. Das Wie der Sache blieb unklar. Sie waren metaphysischer, ja mystischer Natur. Was dagegen hier über Zustandsmittheilung, Durchdringung, theilweise Einswerdung gesagt ist, bewegt sich auf realem, naturwissenschaftlichem Boden.

Loze, dessen atomistische Ansichten ich sonst in mancher Beziehung theile, sagt das in jedem Atom wirkende Absolute als Grund ihrer Wechselwirkung auf. Die Idee der „Zustandsmittheilung“ steht Loze fern; er bekämpft sie sogar, indem er behauptet, ein Element könne das andere nur anregen, einen gewissen Zustand aus sich selbst zu erzeugen. (Mikr. I. 418.)

In theilweise beachtenswerthen, nur etwas allzu weiterschweifigen philosophischen Werken hat Maximilian Droßbach die Durchdringung unendlicher Kraftsphären der Wesen verfochten; aber seine Lehre vom Wie dieser Durchdringung ist von einer Darlegung der Zustandsmittheilung, wie sie hier versucht wird, himmelweit entfernt. Ich gestehe, daß ich von seiner Durchdringung sämmtlicher, den Raum unendlich erfüllender Kraftsphären der absoluten einfachen Wesen mir keine Vorstellung zu machen imstande bin. Beachtenswerth ist dabei, daß Droßbach nur die Kraftsphären der Atome sich durchdringen läßt, und ausdrücklich behauptet, die Zentra zweier Atome könnten niemals in einen Punkt zusammenfallen. („Die Objekte der sinnl. Wahrnehmung,“ S. 214.)

Der deutsche Ausdruck wirklich, Wirklichkeit, für real, Realität, ist sehr sinreich. Seiend ist für uns nur das Wirkende.

(Distanzwirkung.)

Die Entfernung, welche die Atome einer Erdscholle oder eines Erzklumpens, und die, welche die Sterne des Himmelsraumes von einander trennt, sind nur relative Größen. Für ein anders konstruirtes Auge würde der Himmelskörper voll freisender Weltkörper als eine konkrete, aus Lichtatomen bestehende Sphäre, und wieder für ein anders konstruirtes die Erdscholle oder der Erzklumpen als eine Vielheit diskreter riesiger Körper erscheinen.

Es ist sonderbar, daß eine höchst wichtige und unbestreitbare Thatsache bis auf diesen Tag fast unbeachtet bleiben konnte: die Thatsache nämlich, daß der Zwischenraum zwischen zwei Körpern niemals ganz auf Null reduzirt werden kann. Denn geschähe dies, so wären es eben nicht mehr zwei: sie würden zu einem. Aber nicht einmal die Chemie behauptet, daß bei ihren Verbindungen die Atome ihre Sonderexistenz völlig verlieren: was der Umstand unwiderleglich beweist, daß bei Auflösung der chemischen Verbindung die ursprünglichen Elemente wieder rein zu Tage treten.

Kann aber der Zwischenraum zwischen zwei Körpern ohne Aufhebung der Sonderexistenz niemals auf Null reduzirt werden, so ist auch das, was man Be-

rührung nennt, streng genommen, nicht möglich, wenigstens nicht in dem Sinne, daß zwischen zwei sich „berührenden“ Körpern nicht noch ein, wenn auch minimaler Zwischenraum vorhanden bliebe.

Wenn aber nun ferner das, was die Mechanik als Stoß bezeichnet, auf Berührung zurückgeführt wird, Berührung aber mit absoluter Aufhebung des Zwischenraums nicht möglich ist, so ergibt sich mit unwiderleglicher Gewißheit die Thatsache: daß selbst die Stoßwirkung eine actio in distans ist! —

Diese Folgerung erscheint im ersten Moment sehr paradox; sie verliert aber diesen paradoxen Charakter, wenn man erwägt, daß ja die Distanzwirkung überhaupt eine in der Physik nicht wegzuleugnende Thatsache ist, daß z. B. Attraktion und Repulsion in distans wirken.

Es würde nun nichts im Wege stehen, die „mechanische“ Stoßwirkung als eine besonders intensive Art der Repulsion aufzufassen (d. h. jener Art von Repulsion, welche der Attraktion entgegengesetzt ist und gleich dieser in distans wirkt).

Warum soll ein bewegter Körper nicht mit ungleich größerer Stärke auf einen andern repellirend wirken, als ein ruhender, und zwar mit um so größerer, je intensiver seine Bewegung ist?

Will man übrigens annehmen, was sehr nahe liegt, daß die Repulsion in der Form des mechanischen Stoßes nur bei einer, auf ein unendlich kleines Maß reduzierten Entfernung wirkt, so ist darauf hinzuweisen, daß man den Zwischenraum, der zwischen

zwei sich „berührenden“ Körpern noch immer vorhanden ist, ausgefüllt zu denken hat durch Luft- oder Aetheratome. Die Repulsion, welche von dem Körper a ausgeht, wirkt also zunächst auf die Atome des Zwischenraums und pflanzt erst von diesen sich fort auf die Atome des Körpers b. So wird dann die Distanz zwar durchaus nicht völlig vernichtet, aber immerhin verringert.

Diese hier auseinandergesetzte Ueberzeugung, daß die Wirkung zwischen Materiell-Diskretum nur eine Wirkung in distans sein kann, es also eine andere Wirkung als eine Distanzwirkung überhaupt nicht giebt und geben kann — diese Ueberzeugung war mir immer in unmittelbarer Anschauung gewiß. Aber ich stieß auch auf vereinzelte Aeußerungen bei Physikern, Mathematikern und andern Naturgelehrten, welche meiner Anschauung der Sache entgegenkamen.

Wenn schon Ofen sagte: „Die Bewegung entspringt in der Welt nicht auf mechanische Weise, sondern auf dynamische,“ so will ich darauf kein Gewicht legen, denn als Naturphilosoph der Schellingschen Schule darf Ofen keinen Kredit in wissenschaftlichen Dingen beanspruchen. Aber in einer Stelle, welche Herbart (Werke Bd. IV. S. 584) aus den Schriften Kästners, des berühmten Mathematikers, anführt, wird geradezu gesagt: „Was wir nämlich einen Stoß nennen, geschieht nicht vermittelt wirklicher Berührung.“ Bekanntlich wurde diese Ansicht zuerst von Boscovich vertreten und Kästner stimmt ihr bei.

Bekannt ist der merkwürdige Ausspruch Newtons: „It is inconceivable, that inanimate brute matter should, without the mediation of something else, *which is not material*, operate upon, and affect other matter *without mutual contract*; as it must do, if gravitation, in the sense of Epicurus be essential and inherent in it.“ Hiermit ist zwar keine *actio in distans* — welche Newton vielmehr ausdrücklich leugnete — aber die Möglichkeit einer immateriellen Vermittlung zwischen materiellen Dingen behauptet. Die Kraft ist aber eben etwas Immaterielles; warum sollte da ihre Wirkung sich nicht in *distans* von einem Körper auf den anderen erstrecken?

Poggendorfs Annalen B. 104 (1858) enthalten einen Aufsatz von R. Hoppe „Ueber Bewegung und Beschaffenheit der Atome.“ Darin findet sich die Stelle: „Es beruht auf einem Irrthum, wenn man die Undurchdringlichkeit der Materie als Beweis für ihre räumliche Ausdehnung anführt. Keine Masse kann durch sich selbst einer anderen hindernd in den Weg treten, sondern nur durch abstoßende Kräfte; und diese sind allein fähig, die Durchdringung zweier Massen zu verhindern. Die Raumerfüllung trägt nichts dazu bei.“

In seiner „Geschichte des Materialismus“ (2. Aufl. S. 192) sagt Lange: „Seit die Atome nicht mehr, wie bei Gassendi und Boyle, durch ihre körperliche Masse unmittelbar auf einander wirkten, sondern durch Anziehungs- und Abstoßungskräfte, die sich, wie zwischen den Gestirnen, durch den leeren Raum hin

erstreckten, war das Atom selbst ein bloßer Träger dieser Kräfte geworden . . . Bei Lichte besehen wird ja aber selbst das Greifen und Fassen, geschweige denn Sehen und Hören, nach der auf die Gravitationslehre gebauten Mechanik nicht mehr durch direkte stoffliche Berührung bewirkt, sondern eben durch jene ganz und gar über sinnlichen Kräfte."

„Solidität," sagt Faraday (Philos. Magazine vol. XXIV. 1846, und bei Zöllner, Wissenschaftl. Abhandl. I. S. 67, 68) „ist die Folge einer repulsiven Kraft, welche für immer den Kontakt oder die Berührung zwischen zwei Molekularkernen verhindert." Also für immer!

Und trotz all dieser Lichtblitze liegt die Thatsache, daß es Distanzwirkungen und nur solche giebt, dem Verständniß unserer Naturgelehrten noch so unendlich fern! Es ist ein wahrer Jammer, zu sehen, wie die Astrophysiker im Schweiß ihres Angesichts sich bemühen, die Gravitation auf eine Weise zu erklären, welche die verpönte Fernwirkung ausschließt — ohne zu bedenken, daß alle Entfernung relativ, daß die Entfernungen eines Weltkörpers von dem andern und die eines Atoms von dem andern eben auch nur relativ von einander verschieden sind, daß demnach die Fernwirkung eines Weltkörpers auf einen andern nicht wunderbarer ist, als die Wirkung eines Atoms auf das andere, besonders wenn man annimmt, daß die fernwirkende Kraft der Größe des Körpers, von welchem sie ausgeht, proportional ist!

Wird doch, um die, unsere Physiker förmlich nervös machende „Absurdität“ einer Distanzwirkung zu umgehen, nun gar schon von mancher Seite das Diskrete, das Atom, schlechtweg für eine Fiktion erklärt, die man aufgeben müsse, blos weil sie besagter „Absurdität“ Vorschub leiste! Eine Abhandlung „Das Räthsel der Gravitation“ von P. Zech in Fleischers „Deutscher Revue“ (April 1881) enthält folgende Bemerkung: „Andere gehen noch viel weiter: wenn eine Wirkung in die Ferne ohne Vermittlung nicht denkbar ist, so ist auch die Einwirkung zweier Atome auf einander nicht denkbar, da diese nach der jetzt gebräuchlichen (?) Anschauung sich nicht gegenseitig berühren; und auch der Äther genügt nicht, da man ihn ja auch aus Atomen bestehend sich denkt: folglich ist überhaupt die Atomentheorie zu verwerfen und die Materie als kontinuierlich zu betrachten.“

Es wird in diesem Artikel die Schrift von Dellinghausen: „Das Räthsel der Gravitation“ (Heidelberg, 1880) besprochen, welche gleichfalls die Atomistik bekämpft und die absolute Kontinuirlichkeit der Materie vertheidigt.

Um also die Fernwirkung nicht unbedingt zugeben zu müssen, giebt man lieber die ganze Atomistik preis und kommt wieder zurück auf den absurden Wahn des Continuum.

Aber die Atomistik — selbstverständlich die dynamische — wird Recht behalten gegen den nebelhaften Spuk dieses Gedankenphantoms.

Man glaubt die Fernwirkung aus der Welt zu

schaffen, indem man annimmt, daß eine Wirkung von ihrem Ausgangspunkte bis zu ihrem Zielpunkte durch eine ununterbrochene Reihe von Mitteln sich fortpflanzen müsse. „Denn ein Körper,“ sagt man, „kann dort nicht wirken, wo er nicht ist.“

Aber durch eine solche Reihe vermittelnder Zwischenglieder ist nichts gewonnen. Jedes dieser Mittelglieder ist von dem andern räumlich unterschieden, jedes hat seinen besondern Ort, keines ist in oder an dem Orte des andern. Wenn also das Mittel A in dem angrenzenden Mittel B eine Veränderung bewirkt, so wirkt es in der That an einem Orte, in welchem es nicht ist.

Das behauptete schon Kant in den „*Metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft*“. „Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne“, schreibt er, „ist: daß eine Materie doch nicht da, wo sie nicht ist, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond antreibt, sich ihr unmittelbar zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittelbar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so thut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar — etwas, was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, daß man vielmehr sagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das

Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selber ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht außer ihm sein; denn dieses Außerhalb bedeutet die Gegenwart an einem Orte, an welchem das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punkt der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist, denn beide sind um die Summe ihrer Halbmeßer von einander entfernt.

Auch würde im Punkte der Berührung sogar kein Theil, weder der Erde, noch des Mondes anzutreffen sein, denn dieser Punkt liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil, weder von dem einen noch dem andern ausmacht." —

So weit Kant. Aber von Anziehung auch nur zu reden, ist überhaupt unmöglich, wenn die Fernwirkung geleugnet wird. Was verstehen wir unter Anziehung? Die Annäherung zweier Körper. Sich annähern können zwei Körper nur dann, wenn sie noch nicht beisammen sind, wenn noch ein größerer oder geringerer Abstand sie von einander trennt. Eine anziehende Kraft also kann nur eine solche sein, welche den Abstand zweier Körper zu verringern imstande ist. Dieser Abstand ist eine Voraussetzung, ohne welche das Wort Anziehung gar keinen Sinn hat, und die Kraft, welche Anziehung bewirkt, kann nur eine *actio in distans* sein. Mag man also zwischen zwei sich fern stehenden Körpern noch so viele Mittelglieder annehmen, durch welche die anziehende Wirkung sich fortpflanzen soll, von jedem dieser sich angeblich

„berührenden“ Mittelglieder gilt doch wieder dasselbe: sollen sie einander anziehen, einander sich nähern, so können und dürfen sie nicht schon ohne jegliche Distanz beisammen sein.

Es giebt Gelehrte, welche die Fernwirkung leugnen und zugleich die Hypothese des Aethers bekämpfen. Aber wenn es keinen Aether giebt, so ist ein vollkommen luftleeres Gefäß ein absolut leerer Raum. Läßt sich nun zeigen, daß ein Körper auch in diesem luftleeren Gefäße fällt — daß die Schwerkraft der Erde auch durch den leeren Raum auf ihn wirkt, so ist die Fernwirkung bewiesen. Es geht also nicht an, die Fernwirkung und den Aether zugleich zu leugnen. —

In der vorstehenden Erörterung ist die Thatsache der Distanzwirkung vom physikalischen Standpunkte aus behandelt worden. Etwas anders gestaltet sich die Betrachtung vom rein philosophischen oder metaphysischen Standpunkte aus. Auf philosophischem Standpunkte ist die Frage nach der Realität des Raums eine offene. Wäre der Raum nicht real, so wären es auch jene Zwischenräume nicht, welche die Distanz der Realen bedingen. Ist aber der Raum real, so kennen wir doch das Reale oder Ansich nicht, welches der natürlichen Anschauung, die wir von ihm haben, zu Grunde liegt.

Auf metaphysischem Gebiete ist auch ein momentanes oder bleibendes Ineinander von Realen nicht ausgeschlossen.

Kausalität.

Ueber die Kausalität ist im Laufe der letzten Jahrhunderte vieles Seltsame vorgebracht worden. Zunächst die Lehre Humes, welcher die Gültigkeit des Kausalgesetzes überhaupt anzweifelt, und behauptet, wir bringen nur gewohnheitsmäßig das in ursächlichen Zusammenhang, was wir immer auf einander folgen zu sehen gewohnt sind. Bei dieser Behauptung wird ein entscheidender Punkt außer acht gelassen: jene Kausalität nämlich, deren wir uns in unserem eigenen Thun unmittelbar bewußt sind. Wenn Jemand in Zorn geräth und seinem Gegner einen Schlag versetzt, sollte man da auch nicht sagen dürfen, der Schlag sei durch den Zorn verursacht? Sollten wir den Schlag nur darum mit dem Zorn in ursächlichen Zusammenhang bringen, weil wir Erzürnen und Schlag auf einander folgen zu sehen gewohnt sind? Nein! der Schlagende ist sich der Kausalität in seinem Thun unmittelbar und unumstößlich klar bewußt. Unser Willensimpuls ist also eine unmittelbar gewisse Ursache.

Aber auch bei den Erscheinungen der Natur be-

ruht unsere Feststellung von Ursache und Wirkung keineswegs lediglich darauf, daß wir gewisse Erscheinungen immer in bestimmter Ordnung auf einander folgen sehen. Daß in unzähligen Fällen die regelmäßigste Aufeinanderfolge nicht imstande ist, in uns die Voraussetzung einer Kausalität zu erwecken, verdient kaum den sorgfältigen Nachweis, den Schopenhauer dafür geliefert.

Seltzam ist die Behauptung der Kantianer, die Kausalität sei für uns ein Axiom; da sie aber empirisch nicht bewiesen werden könne, so müsse sie a priori gewiß sein.

Allerdings läßt sich die absolute Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips nicht erfahrungsmäßig beweisen. Aber worin liegt die Nothwendigkeit begründet, daß die Kausalität durchaus ein Axiom und ein a priori Gewisses, Selbstverständliches sein müsse? Die Erfahrung lehrt uns, daß, soweit unsere Wahrnehmung reicht, jedes Ding und jedes Geschehen durch ein anderes verursacht ist. Daraus folgt die hohe Wahrscheinlichkeit, keinesfalls aber die absolute Gewißheit, daß es immer und überall in aller Welt so der Fall sein müsse. Wir müssen uns das gefallen lassen. Wenn wir in einer Welt lebten, in welcher wir keinen Zusammenhang der Dinge, keine Ursachen und Wirkungen wahrnähmen, so würde uns der Begriff der Kausalität vollständig fehlen und wir würden nicht daran denken, ihn a priori zu ergänzen.

Aber der Kausalitätsbegriff soll nicht blos a priori, sondern gar nichts Anderes als ein Apriori sein,

ein für uns denknothwendiger Gedanke, der für die reale Welt keine Gültigkeit hat und den nur unser Denken in diese hineinträgt. Da ich das ganze Kantische Apriori überhaupt leugne, keine Gedanken, Begriffe und Vorstellungen gelten lasse, die nicht aus der Erfahrung stammen, von der wirklichen Welt abstrahirt sind, so brauche ich mich über diese kühne Leugnung aller wirklichen Kausalität in Natur und Welt nicht weitläufiger auszusprechen. Die Kantianer wollen übrigens die Kausalität nicht so eigentlich geleugnet haben, indem sie dieselbe ja gelten lassen als immanentes Gesetz des Vorstellungsverlaufes innerhalb unseres Bewußtseins. Das aber ist nun eben die sinnlose, bloß gedachte, schattenhafte Kausalität, bloß gedacht und schattenhaft, wie es jenen Philosophen zufolge der gesammte „Bewußtseinsinhalt“ ist. Wenn alle Verursachung nur ein subjektiver Gedanke ist, welchen Sinn hat dann noch die wissenschaftliche Forschung? Lohnt es sich da wirklich noch, einer bloß nach immanenten Gesetzen erfolgenden Verknüpfung der Dinge nachzuspüren? Von dem Augenblick, wo ich die wirkliche Kausalität über Bord werfe, hat der Zusammenhang der Wahrnehmungen, der Vorstellungen in mir keinen Sinn, keinen Werth mehr für mich. Was soll übrigens mit dieser mystischen Verknüpfung der Dinge nach bloß immanenten Gesetzen des Vorstellens und Denkens gesagt sein? Bloße Ideen können sich allerdings in meinem Bewußtsein nach immanenten Gesetzen verknüpfen: nach Maßgabe ihrer Ähnlichkeit, oder ihres Gegensatzes u. s. w.

Bin ich aber in Gedanken versunken, und der immanente Verlauf meiner Ideenassoziation wird plötzlich durch den Knall einer vor meinem Fenster abgefeuerten Pistole unterbrochen, so kann von einem immanenten Gesetz, nach welchem dieser Knall mit dem übrigen Vorstellungsablauf innerhalb meines Bewußtseins verknüpft sein soll, unmöglich die Rede sein! Muthet man mir zu, auch hier an eine solche fatalistisch vorherbestimmte, immanente Nothwendigkeit meines Vorstellungsinhalts mit Ausschluß aller wirklichen Kausalität zu glauben, so sehe ich mich an einem Punkte angelangt, wo alles Denken und alles Interesse des Denkens vollständig aufhört.

Da man nun einmal über Ursache und Wirkung in der Natur nicht recht ins Klare kommen kann, und namentlich die Kausalverbindung zwischen geistigen und physischen Phänomenen sich durchaus nicht begreiflich machen lassen will, so ist man gegenwärtig daran, den gordischen Knoten zu zerhauen, statt zu lösen. Ein Theil der Physiologen und Philosophen beginnt einen ursächlichen Zusammenhang der materiellen und der Bewußtseinserscheinungen kurzweg zu leugnen und betrachtet beide Reihen als „funktionen“ von einander im mathematischen Sinne dieses Worts, in welchem es das Verhältniß zweier veränderlichen Größen zu einander bedeutet, die in ihren Veränderungen nach bestimmtem Gesetze von einander abhängig sind, so daß mit der Veränderung der einen auch eine Veränderung der andern gesetzt ist, und umgekehrt, womit durchaus nicht gesagt ist, daß die beiden Veränder-

lichen, im Verhältniß von Ursache und Wirkung, Grund und Folge zu einander stehen. Dies gelte nun auch von den beiden Veränderlichen: Materie und Bewußtsein. So stellt z. B. E. Hering die Sache in seinem Vortrag „über das Gedächtniß“ dar. (S. 6—7).

Die Anregung zu dieser modernen Richtung, welche von Kausalität überhaupt nicht weiter reden möchte, gab bekanntlich der „Positivist“ Comte. Dieser Philosoph schrieb ein überaus weitschweifiges, dreibändiges Werk, wovon man einen einbändigen Auszug veranstaltet hat, aus dem man aber nun wieder einen Auszug von wenigen Bogen veranstalten sollte. Denn was das Buch Gutes und Eigenthümliches enthält, ist bald gesagt. Nach Comte war die menschliche Erkenntniß erst eine theologische. Die Theologie bemühte sich, überirdische Ursachen der irdischen Dinge aufzustellen. Dann kam die Metaphysik; auch diese bewegte sich bei ihrer Auffuchung der Weltursachen noch im Reiche des Uebernatürlichen. Zuletzt kam die Naturwissenschaft und ging daran, die natürlichen Dinge auf natürlichem Wege zu erklären. Aber im Grunde macht uns das, was man mechanische Naturerklärung nennt, den nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nicht verständlich. Der „Positivismus“ bestehe nun darin, daß man, es aufgebend überhaupt nach Ursachen zu fragen, sich darauf beschränkt, die wahrnehmbaren Naturvorgänge zu beschreiben und „die Gesetze ihrer Verknüpfung in unserem Bewußtsein festzustellen“.

Das Alles klingt sehr pikant und beifallswürdig.

Aber ich kann mir nicht denken, wie gerade die Naturforschung unserer Tage, trotz der so vielfach kundgegebenen Achtung und Sympathie für das Prinzip des Positivismus, wirklich Ernst machen sollte mit diesem Prinzip. Denn ist es nicht eben die Naturforschung unserer Tage, welche mit spielender Leichtigkeit das Unbegreifliche begreiflich zu machen und namentlich im Darwinismus den Schlüssel zur Lösung aller Fragen in der Hand zu haben glaubt? — Und diese positivistische „Aufstellung der Verknüpfungsgesetze unserer Wahrnehmungen im Bewußtsein“ — ist das nicht eine Hinterthür, durch welche die verpönte Kausalität sich doch immer wieder einschleichen würde? Ich glaube, daß es der Naturwissenschaft mit dem Verzicht auf die alte Suche und Jagd nach „Ursachen“ niemals auf die Dauer so recht Ernst werden, und sie mit der angeblichen Beschränkung auf Beschreibung des parallelen Nebeneinanderhergehens der Naturerscheinungen, der physischen nämlich und der psychischen, zuletzt nur sich selbst ein bißchen zum Besten haben würde. Ich kann mir die verschmitzten Augurengeichter zweier Naturforscher lebhaft vorstellen, mit welchen sie einander zublinzeln würden, wenn sie davon sprechen, daß zwei bestimmte Naturvorgänge, ein physischer und ein psychischer, immer „parallel miteinander einhergehen“, daß sie aber damit beileibe nicht behaupten wollen, die beiden Vorgänge verhielten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Auch die Gesichter der Hörer kann ich mir vorstellen, wenn der Professor der Physiologie auf dem Katheder dozirend

sich vernehmen ließe: „Sehen Sie, meine Herren, dieser Vorgang im Sehorgan und diese bestimmte Gesichtsvorstellung kommen immer zusammen vor; aber glauben Sie deshalb ja nicht, diese bestimmte Gesichtsvorstellung sei durch diesen bestimmten Vorgang im Sehorgan „verursacht“! —

Aber gesetzt, das Prinzip des Positivismus würde ehrlich durchgeführt, so würde von dem sich daraus ergebenden Folgen genau dasselbe gelten, was ich früher bei Erörterung der schattenhaften, auf bloßem Verstandestrug beruhenden Kausalität des Kantianismus nachzuweisen versuchte: daß die Naturforschung durch den Verzicht auf real-ursächliche Erklärung der Dinge an Interesse und Werth unendlich viel verlieren müßte. Ursache und Wirkung sind so sehr das belebende, treibende Element aller Naturforschung — *vere scire est per causas scire*, sagt Bacon — daß dieselbe beinahe sich selbst aufgäbe, wenn sie die beiden mächtigsten Hebel ihrer Bewegung ernstlich verleugnen wollte.

Daß ein wirklicher Kausalzusammenhang besteht zwischen den Dingen, ist gewiß; laßet es uns daher nach wie vor offen und ohne Ziererei behaupten bis ans Ende der Tage! Laßet uns die Ueberzeugung, daß Kausalität besteht, nicht deshalb aufgeben, weil wir dort, wo sie auf wirkenden „Kräften“ beruhen, oder scheinbar völlig Ungleichartiges verknüpfen soll, nicht eigentlich begreifen, wie sie möglich ist.

Den Kausalitätsbegriff über Bord zu werfen, würde also immer eine mißliche, ja vergebliche

Sache sein. Er ist, wie gesagt, das treibende Prinzip aller wissenschaftlichen Forschung und wird es bleiben.

Immerhin aber werden wir gut thun, der Schranken seiner Geltung eingedenk zu sein, und das Wesen der Kausalität mit aller Schärfe zu umgrenzen. Vor allem entschlage man sich der Neigung, in der Verursachung etwas Magisches und Mystisches zu erblicken.

Das Gesetz der Identität sagt: A ist, weil A ist; das der Kausalität sagt: B ist, weil A ist.

Wie Hume und Kant mit Recht bemerkten, würde der Satz, daß etwas ist, weil etwas Anderes ist, keineswegs unmittelbar einleuchten, sondern vielmehr zu den größten Unbegreiflichkeiten gehören.

Aber die Lösung des Räthfels ist: Die Ursache schafft die Wirkung nicht; A zaubert nicht B aus dem Nichts hervor.

Kausalität ist in vielen, vielleicht den meisten Fällen entweder Identität von Ursache und Wirkung, oder Zustandsmittheilung, oder Metamorphose, Umsezung einer Kraft in die andere. Hier fällt sie also im Prinzip zusammen mit der Erhaltung der Energie, ist ein Spezialfall derselben. Eine sorgfältige Untersuchung würde hierüber bedeutende und interessante Ergebnisse liefern und es würde sich herausstellen, daß die einzige wahrhaft schöpferische Kausalität die des Willens ist.

Die Arten der Kausalität werden sich ordnen lassen wie folgt:

1. Die rein empirische: Wir finden, daß etwas

auf etwas anderes zu folgen pflegt, ohne den Grund davon zu begreifen.

2. Die Kausalität der Kraft oder des Naturgesetzes: Wir nehmen zur Erklärung der Aufeinanderfolge gewisser Naturerscheinungen eine Kraft an, oder auch ein Naturgesetz, und geben dieser Kraft oder diesem Gesetz einen bestimmten Namen. Diese Kausalität erklärt zwar im Grunde die Sache nicht, sie stellt aber für das Geschehen ein allgemeines Gesetz, eine allgemeine Formel auf, die für die Wissenschaft von Nutzen sind.

3. Die logische Kausalität: Wir begreifen a priori, warum irgend etwas auf etwas Anderes folgen muß: d. h. wir überblicken den Zusammenhang jener Data, in welchen das zu Erklärende sich als ein Unausbleibliches, als ein nothwendiges Glied einfügt.

4. Die Kausalität der Identität von Ursache und Wirkung. „Der Regen näßt — die Sonne erwärmt den Stein.“ Aber die Nässe am Stein ist identisch mit der Regenslut, die Wärme im Stein identisch mit der Sonnenglut, die ihn bestrahlt.

5. Die Kausalität der Metamorphose oder Umsehung einer Kraft in die andere.

6. Die Kausalität des Willens, welche als die höchste, ihrer selbst unmittelbar gewisse bezeichnet werden muß.

Wohl zu unterscheiden ist immer die Gelegenheitsursache von der Realursache. Daß der Stein vom Dache fällt, davon ist die Entziehung seiner

Stütze die Gelegenheits-, die Schwerkraft die Realursache. Man könnte jene auch die veranlassende, diese die bewirkende Ursache nennen.

— Das Kausalgesetz gilt nur für Veränderungen; niemals kann es eine Existenz erklären. Sehr richtig sagt Dühring, daß es nur Ursachen des Geschehens, nicht des Seins giebt. Was scheinbar die Ursache der Existenz eines Andern ist, das ist mit diesem „Andern“ von Anfang an identisch und nur der Form nach verändert. Nichts kann etwas Neues aus sich hervorbringen, sondern nur sich selbst in anderer Gestalt. Darum ist das deutsche Wort Ursache ein sehr schönes bedeutungsvolles. Die Ursache einer Sache ist das Ansich oder Wesen dieser Sache selbst: die Ur-Sache.

Es war immer ein eitles Bemühen der Philosophie, daß sie das Sein selbst erklären, auf eine Ursache zurückführen wollte, während es als die all-offenbare Haupt-Ur-Sache oder Ur-Thatsache einfach hinzunehmen war. Nur das Werden, welches immer ein Sein schon voraussetzt, weil es eine bloße Wandlung innerhalb desselben ist, läuft am Faden der Kausalität ab.

Sehr gut sagt Vischer („Auch Einer“ S. 218): „Weil nicht Nichts sein, weil das Nichts nicht sein kann, darum, einfach, darum ist die Welt!“ —

Nichts Einzelnes ist streng genommen durch etwas Einzelnes, sondern jedes durch das Ganze des Weltalls und durch den Zusammenhang mit demselben verursacht. Wenn ein Einzelnes von einem andern

abzuhängen scheint, so ist es mittelbar auch durch das dritte, von welchem das zweite abhängt, u. s. f. ins Unendliche bedingt. In letzter Instanz ist also die Ursache für jedes Einzelne das Universum selbst. Kausalität ist der Zusammenhang von allem mit allem — die im All bedingte Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit alles Einzelnen. Und wie bei allem Geschehen, so müssen auch bei jedem Dinge die Weltkräfte und Weltverhältnisse zusammenwirken, um es eben jetzt und eben hier entstehen zu lassen und möglich zu machen, was Paracelsus so sinnig angedeutet hat mit den Ausspruch: „Ist Jemand ein Stück Brot, so genießt er in demselben Himmel und Erde und alle Gestirne.“

Materie.

— Man wundert sich, daß durch Affektionen und Bewegungen der Nerven etwas so toto genere Verschiedenes wie Vorstellung und Gedanke in unserem Gehirne „erzeugt“ wird. Aber ist nicht auch schon die Empfindung von Lust und Unlust, von Wärme und Kälte, nicht auch schon Ton und Licht und Farbe, Tastgefühl, Geschmack, Geruch, etwas von den Nerven und ihren Funktionen toto genere Verschiedenes, Unerklärliches und Immaterielles? Was nützt es uns, daß wir die Sinnesfunktionen, welche die Sinneswahrnehmung begleiten, besser im Detail kennen, als die Gehirnfunktionen, welche das Denken begleiten? Der Faden der Erklärung reißt doch an der entscheidenden Stelle ab und eine unübersteigliche Kluft bleibt zwischen der Funktion und ihrem letzten Ergebnis, so lange man den Begriff der Materie so faßt wie bisher.

Materiell ist das Sinnesorgan, aber immateriell die Sinneswahrnehmung. Wir nennen einen Körper materiell; aber als Gesichtserscheinung ist er so gut immateriell, wie Licht, Farbe, oder wie der Klang, oder

wie Lust- und Schmerzgefühl. Wenn dies sich so verhält und die Wahrnehmungsbilder in uns immateriell sind, so muß man billig fragen: Wo steckt nun eigentlich die Materie? Was ist sie? Wenn sie nicht selbst bloße Erscheinung ist, so könnte sie nur das hinter der Erscheinung verborgene, sie bewirkende Reale sein. Aber dieses Reale ist für uns in seinem Ansich in keiner Weise sinnlich erfassbar — nur denkbar als Kraftpunkt, als Atom — das direkte Gegenteil also von dem, was wir gewöhnlich unter Materie zu verstehen pflegen. Und so kommen wir schließlich zu dem seltsamen Resultat, daß die Materie, genau gesehen, sich als etwas — Immaterielles herausstellt. —

Geistig ist das Einfache, körperlich alles Zusammengesetzte. Nur eine Vielheit von Monaden zusammen kann das bilden, was man einen Körper nennt. Jeder Körper ist zusammengesetzt, so zu sagen, aus unzähligen Seelen oder Geisterchen.

Die sogenannte „materialistische“ Naturerklärung kann nur so weit gehen, als die sogenannte „Materie“ reicht. „Aber es giebt nichts anderes als Materie in der Welt“ — wendet man ein; — „was wirklich ist, kann nur materiell sein.“ Ei, was nennt man denn materiell? Was Gegenstand der sinnlichen Erfahrung, was mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Damit aber kommt man in der Naturwissenschaft nicht weit. Man leugnet doch z. B. auch die Existenz von Gedanken nicht. Aber kann man einen Gedanken sehen, hören, riechen, mit Händen greifen? Kann man ihn unter dem Mikroskop untersuchen? Kann man ihn

chemisch zerlegen? Nein! er ist also nichts Materielles.

Man erwidert: Materiell ist freilich der Gedanke an sich nicht, wohl aber das, wovon er ausgeht, und dessen bloße Funktion er ist: das Gehirn. Gut, ich stelle die Gegenfrage: Läßt sich Anziehung, Abstoßung, Schwere, Magnetismus und alle sogenannten „Kräfte“ mit irgend einem Sinne wahrnehmen? Nein! sie sind also immateriell. Und nun erwidert man: „Die Kräfte an sich sehen wir freilich nicht, aber wir sehen das, was von ihnen ausgeht, ihre Wirkungen, ihre Funktionen; diese sind sinnfällig, folglich materiell.“ — Also in jenem Falle ist die Sache materiell, ihre Funktion (der Gedanke) immateriell, in diesem die Sache (Kraft) immateriell, ihre Funktion materiell. Den Gedanken nennt ihr materiell, weil er die Funktion von etwas Materiellem ist; die sichtbaren Wirkungen physischer Kräfte nennt ihr ebenfalls materiell, obgleich sie die Funktion von etwas Immateriellem sind! Ihr müßt zugeben, daß in beiden Fällen ein immaterieller Rest bleibt: dort die Funktion, hier die Sache selbst: ihr müßt zugeben, daß nicht alles materiell, oder eure Definition von der Materie schlecht ist.

Der Gedanke soll immaterielles Produkt einer materiellen Sache, des Gehirns, sein. Aber auch der Physiologe verschließt sich heutzutage nicht mehr der Einsicht, daß die Sinneswahrnehmung uns nur die Wirkungen der Dinge auf unsere Sinne, nicht die Dinge selbst enthüllt, daß also auch das Gehirn, welches da auf dem Seziertische liegt, seiner Erschei-

nung nach ein Produkt der Sinnethätigkeit, seinem Wesen nach eine unvorstellbare Kombination von Elementen und Kräften ist, und wenn das, was wir nicht einmal mit dem Gedanken, geschweige mit den Sinnen erfassen können, immateriell ist, so ist letzten Endes auch das „Ansich“ des Gehirns immateriell. Wir verfolgen die materiellen Erscheinungen, aber indem wir dies thun, finden wir uns unvermerkt ins Gebiet der immateriellen Kräfte und Elemente hineingezogen und die Erscheinungen liegen hinter uns als wesenloser Trug. Materie ist in alle Ewigkeit nichts anderes als die Kombination sinnfälliger Wirkungen immaterieller Kräfte und weit gefehlt, daß nichts existirte, was nicht materiell, existirt vielmehr nichts wirklich, was wir materiell nennen; sondern stellt sich dar als eine Vorstellungswelt, in uns erregt durch bloße Beziehungen, Wirkungen und Gegenwirkungen immaterieller, monadistischer Kräfte. Ein Komplex von Lebens-, Kraft-, Willensmonaden in mir stößt zusammen mit einem Komplex von Lebens-, Kraft-, Willensmonaden außer mir.

Ganz so wie es eine Zeit gegeben hat, wo die Naturforscher sich das Licht nicht ohne „Lichtstoff“, die Elektrizität nicht ohne „fluidum“ denken konnten, heutzutage aber uns diese Vorstellungen haltlos und fast kindisch erscheinen — ganz so wird eine Zeit kommen, wo man den Begriff des „Stoffes“ überhaupt, in dem Sinne und der Gestalt, wie der Materialist sich denselben vorstellt, überflüssig und kindisch finden wird. Denn dieser sogenannte Stoff, diese sogenannte Materie

ist nur das sinnfällige Phänomen der Kraftwirkung, also Folgeerscheinung von Kraft, nicht Ursache oder Träger derselben. Der „Stoff“ kann also der Kraft nicht vorausgehen, und diese ihm nicht innewohnen. Aber einen Träger, ein reales Subjekt und Objekt muß die wirkende Kraft doch haben? Allerdings, aber dieser Träger, dieses Reale, welches wirkt und auf welches gewirkt wird, ist nicht die sogenannte Materie.

Kraft.

Wenn man von einer einzelnen Kraft spricht — von der Anziehungskraft z. B., welche die Anziehung erklären soll — so besagt der Ausdruck im Grunde nichts, und nicht als Erklärung, sondern eben nur als Ausdruck zur Bezeichnung der naturwissenschaftlichen Thatsache selbst hat er eine Berechtigung. Einen eigentlichen prägnanten Sinn hat das Wort nur dann, wenn es synonym gebraucht wird mit dem, was Spencer die „unnennbare Macht“ nennt, mit der einheitlichen Urkraft, welche nicht weiter definiert werden kann, weil sie eins ist mit dem Sein selber, mit Leben und mit Wille.

Dieser prägnante Sinn des Allgemeinbegriffs der Kraft läßt sich aber auch für jede der sogenannten Einzelkräfte durch die Annahme retten, es gebe eben keine andere Kraft als jene einheitliche Urkraft und alle anderen seien nur verschiedene Formen derselben, die unter bestimmten Umständen in bestimmter Weise zum Ausdruck kommen. Im Einklange mit dieser prägnanten Auffassung des Kraftbegriffs, würde es dann als die Aufgabe des Naturforschers erscheinen,

den geheimen Zusammenhang der verschiedenen Kraftformen aufzudecken und ihre Einheit auf dem Wege der Erfahrung so gut als möglich nachzuweisen — eine Aufgabe, - mit der er ja wirklich eben in unsern Tagen eifrig sich befaßt.

Die Ausstrahlung einer Kraft läßt sich als *Expansion* derselben bezeichnen, und diese ist entweder eine *sphärische*, wenn sie nach allen Richtungen fortschreitet und einen kugelförmigen Kraftbereich bildet, wie z. B. der nach allen Richtungen seine Strahlen aussendende Lichtpunkt; oder sie kann eine *flächenhafte* sein, welche ihre Strahlen nur in einer Ebene ausbreitet; oder eine *linienhafte*, welche sich nur in einer Linie bewegt, indem sie entweder nur nach einer Seite hin ausstrahlt, oder in zwei entgegengesetzten Richtungen, welche zusammen eine gerade Linie bilden.

Der Kraft-*Expansion* steht ohne Zweifel auch eine Kraft-*Kontraktion* gegenüber, und die Bewegung eines Kraftstrals kann, wenn *Expansion* und *Kontraktion* rhythmisch wechseln, als *Schwingung* aufgefaßt werden. Die beiden Endpunkte der *Expansion* und *Kontraktion* lassen sich als *Pole* bezeichnen. Damit stehen wir schon auf dem Boden des großen Naturprinzips: der *Polarität*. Es ist gleichviel, ob ich sage, das allgemeine Leben expandirt sich zum Besondern, zur Vielheit, und kontrahirt sich immer wieder zum Allgemeinen, zur Einheit — oder ob ich sage, das Leben oszillirt zwischen den Polen der Allgemeinheit und Besonderheit, der Einheit und Vielheit hin und her.

Eine Bewegung von unendlicher Geschwindigkeit ist nicht denkbar. Nur eine verlangsamte, auf ein bestimmtes Maß zurückgeführte Bewegung ist real. So ist auch eine unendliche Kraft als solche, nach Einer Richtung wirkend, ein Unding. Die Kraft kann nur wirken, wenn sie eingeschränkt, gehemmt wird, wenn sie eine Gegenkraft zu überwinden hat. Es zeigt sich auch hier, daß Unendliches als solches niemals real, Existenz nur in der Beschränkung möglich ist. So müssen denn Expansion und Kontraktion, Abstößung und Anziehung, Spannung und Druck sich nothwendig entgegenstehen, wenn es zu einem realen Geschehen, zu einem realen Produkte kommen soll. Was liegt nun näher: einen wirklichen Dualismus der Urkräfte im Weltall anzunehmen, oder vorauszusetzen, daß es eine und dieselbe Urkraft ist, die nach dem Urgeß alles wirklichen Seins und Lebens, dem der Polarität, durch das Auseinandertreten in Gegensätze, durch Pol und Gegenpol, Stoß und Gegenstoß, real und lebendig wird?

Selbstverständlich ist das nicht so zu denken, als ob die Kraft irgendwo und irgendwann einmal angefangen hätte, sich zu polarisiren; sondern die Urthatfache, die wir Kraft nennen, besteht von Hause aus in dieser Polarität, ist ihrem Wesen nach nicht anders denkbar und möglich.

Wir sehen es jeden Augenblick im eigenen Organismus, daß vermeintlich geistige oder seelische Kräfte in die Reihe der vermeintlich „materiellen“ oder Naturkräfte wirkend miteintreten und in einander

übergehen. Wir sehen, daß Nervenkraft in Vorstellungskraft, und umgekehrt Willenskraft in Muskelkraft sich umsetzt. Wäre dies denkbar, wenn die sogenannten geistigen und sogenannten materiellen Kräfte nicht als doch im Grunde gleichartig angenommen würden?

Schon Beneke (Metaphysik S. 300—301 und 305 bis 306) faßt die seelischen und leiblichen Kräfte als gleichartig auf und deshalb leicht in einander übergehend.

Spencer vertritt denselben Standpunkt; D. Strauß („Der alte und der neue Glaube“) wirft die Frage auf: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter welchen sie sich in Empfindung verwandelt?“ — Ganz ebenso spricht sich Huxley für die Möglichkeit aus, zu einem „mechanischen Äquivalent“ für das Bewußtsein zu gelangen. (Citirt bei Leclair, „Realismus in der Naturwissenschaft“, Seite 148.)

Es wäre, glaube ich, an der Zeit, den Unterschied der rein passiven Bewegungskräfte und der wirklichen, aktiven, spontanen, ein wenig mehr in Betracht zu ziehen. Unter jenen verstehe ich solche, die nicht Eigenkräfte, nicht aus Eigenem wirksam sind, sondern nur infolge einer auf sie wirkenden anderen Kraft (z. B. der Schwerkraft, der Anziehung und Abstoßung 2c.) als Bewegungen wahrnehmbar und wirksam werden. Es kommen uns aber mit Ausnahme der durch unser Bewußtsein unmittelbar festgestellten Willenskraft und mit Ausnahme der Anziehungs- und

Abstoßungskraft, streng genommen gar keine wirklichen, eigenthätigen, spontanen Kräfte zur Wahrnehmung. Wir sehen immer nur ein Bewegtwerden, ein Angezogen- und Abgestoßenwerden in der Natur; die bewegende, anziehende, abstoßende Kraft wird nur logisch erschlossen. Die gewöhnlich sogenannten „Kräfte“ sind nicht die Herren und Meister, sondern die Sklaven der Schöpfung. Wir kommen darauf zurück: Es giebt nur eine einzige wirkliche Kraft, oder Urkraft, die aber in mannigfachen Formen auf den verschiedenen Stufen der Existenz sich bemerklich macht: eben jene schon bezeichnete Urkraft, die wir im mechanischen Bereich schlechtweg als Kraft, im physiologischen als Leben, im bewußten Bereich als Wille kennen.

Die Willenskraft ist auf den höchsten Lebensstufen unablässig thätig und wirkt gebieterisch auf alles physische Geschehen ein. Da meinen aber Viele wunder was zu sagen, wenn sie darauf verweisen, dem Muskel werde die Bewegung nur durch die in ihm aufgespeicherte Spannkraft möglich. Möglich wird sie allerdings durch sie, aber nicht wirklich. Der Muskel würde sich in alle Ewigkeit nicht blos infolge der in ihm vorhandenen Spannkraft in Bewegung setzen, ohne Hinzutritt der Einwirkung einer realen, aktiven und spontanen Kraft — eben der Willenskraft.

Zählt die etwa in diesem Falle nicht? Ei, sehen wir doch. Kraft ist nach der Definition der Physiker ein Prinzip, das einen ruhenden Körper in Bewegung zu setzen imstande ist. Das vermag aber niemals die Spannkraft des Muskels selbst, sondern nur

der Willensentschluß, der Wille ist, der dem Muskel — wenn man von den Reflexerwirkungen absieht, bloßen Zuckungen, welche keine komplizirtere, zweckmäßige Handlung auszuführen imstande sind — den Zeitpunkt und das Maß seiner Bewegung, seiner Arbeitsleistung bestimmt. Der Satz von der Erhaltung der Energie rechnet also nur mit den beiden Faktoren der Spannkraft einerseits und der Wucht des bewegten Körpers andererseits und mit dem Uebergang der ruhenden und der kinetischen Energie in einander.

Er hat es eben nur mit der Energie zu thun, nicht mit den eigentlichen aktiven, spontanen Kräften des Weltalls, welche Formen der ewigen einheitlichen Urkraft sind; und wenn er sagt, das Maß der Energie bleibe immer dasselbe, so ist hiermit nicht gesagt, daß ein Gleiches gelte vom Maß der spontanen, aktiven Kräfte in der Welt.

Man ist jetzt so weit gekommen, zu sagen: „Wir wollen auch von Kräften nichts mehr wissen — auch Kräfte sind nur metaphysische Gespenster; werfen wir sie zu dem anderen Gerümpel der Spekulation. Sie erklären ja doch nichts. Wir wollen künftig blos die Erscheinungen beschreiben und die Naturgesetze feststellen, nach denen sie erfolgen!“ — Ach, wenn damit nur das Allermindeste geholfen wäre! Der Ausdruck „Naturgesetz“ ist nicht um ein Haar weniger mystisch, und nicht um ein Haar weniger nichts sagend, als der Ausdruck „Kraft“. Ob ich sage, der Magnet hat die Kraft, das Eisen anzuziehen, oder: es ist Naturgesetz, daß der Magnet das Eisen anzieht, kommt

auf dasselbe hinaus. Ein sehr subtiler Logiker könnte höchstens die feine Unterscheidung aufstellen wollen: „Kraft ist die vorausgesetzte Möglichkeit eines Naturgeschehens, und Naturgesetz ist die vorausgesetzte Nothwendigkeit eines solchen.“ Kräfte und Gesetze sind beides gleicherweise in der Natur das, was die Allgemeinbegriffe in der Logik sind: sprachlich unentbehrliche Summirungsbegriffe, die eine unendliche Anzahl von Einzelfällen in sich schließen.

Bewegung.

Alles Leben ist Bewegung, alles Thun ist Bewegung, alles Empfinden ist Bewegung (Nervenschwingung), alles Werden und Vergehen ist Bewegung. Das Wirken der Monaden auf einander ist fortgepflanzte Bewegung (Schwingung). Ein beständiges Ineinanderzittern der Existenzen findet statt. Eine theilt der anderen ihren Zustand mit, ihr inneres Leben. Durch den ganzen unermesslichen Ocean der Natur geht in unendlichen Wellenschlägen unablässig der rieselnde Schauer des Lebens. Alles Leben des Alls ist ein ewiges Erzittern der ganzen Wesenkette unter dem Hauche des unerkannten, unerkennbaren „Geistes über den Wassern“.

Man wird sich den Begriff der Bewegung in folgender Weise klar machen können.

Es giebt eine Bewegung ohne Ortsveränderung — eine Bewegung mit peripherischer — eine Bewegung mit zentraler Ortsveränderung.

Bewegung ohne Ortsveränderung ist: Drehung um die eigene Achse.

Bewegung mit peripherischer Ortsveränderung,

bei welcher das Zentrum in Ruhe verharrt und nur die Peripherie sich ändert, ist: die Expansion, u. zw.:

a) die sphärische: von einem Punkte aus strahlenförmig nach allen Richtungen sich verbreitend, wie das Licht von einem leuchtenden Mittelpunkte aus;

b) die linienhafte: nur in Einer Linie fortschreitend, wie z. B. die Bewegung eines einzelnen vom Mittelpunkte nach der Peripherie ausgehenden Lichtstrals;

c) die flächenhafte: wenn sie von einem Punkte nach allen in Einer Ebene liegenden Richtungen ausläuft, wie die Kreise um einen ins Wasser geworfenen Stein.

Diesen Bewegungen mit bloß peripherischer Ortsveränderung stehen die mit zentraler oder totaler Ortsveränderung gegenüber.

Durch die allseitige Expansion wird der Punkt zu einer unendlichen Anzahl von Linien. Man kann dies als ein Bild der Art und Weise betrachten, wie das gedachte allgemeine (sogenannt unendliche) Sein in einer Vielheit des besonderen (sogenannt endlichen) Seins seine Wirklichkeit hat.

Wie gestalten sich nun diese Bewegungsarten, wie beschränken, fördern, kombiniren sie sich beim Zusammentreffen?

Und wenn es — was man heutzutage zu glauben geneigt scheint — eine selbständige, ursprüngliche Eigenbewegung der kleinsten Theile giebt — in welcher von den angeführten elementaren Bewegungsarten besteht diese Eigenbewegung? —

Der Begriff von Bewegung ist nicht denkbar ohne den von Raum und Zeit. Im Raume ist die Richtung, in der Zeit die Geschwindigkeit der Bewegung bestimmt. Vielleicht könnte jene als das Extensive, diese als das Intensive der Bewegung bezeichnet werden.

Da die Bewegung in Zeit und Raum, wie Zeit und Raum selbst, nur der Welt der Erscheinung angehört, so entsteht die Frage: Was liegt dem Phänomen der Bewegung so zu Grunde, wie dem Phänomen des Raums die Vielheit des Seins, und dem Phänomen der Zeit die Vielheit des Geschehens zu Grunde liegt?

Dieses Problem hängt mit dem der Wirkung zusammen, da, auch wenn man eine ursprüngliche Eigenbewegung der kleinsten Theile annimmt, diese doch immer durch die Wechselwirkung der Körper modifiziert zur Erscheinung gelangen wird.

Nichtsdestoweniger bleibt die Frage eine offene: Welches „Ansich“ läge dem Phänomen einer solchen vorausgesetzten, möglicherweise zu unserer Wahrnehmung gelangenden Eigenbewegung zu Grunde?

So viel dürfte man wohl als unzweifelhaft annehmen, daß sie mit der Polarität des Seins und Lebens im Zusammenhange stehen — daß sie zwischen zwei Polen hin und hergehen würde. Eine kühne Phantasie würde sich nicht lange bedenken, die Eigenbewegung als einen beständigen Wechsel von Expansion und Kontraktion oder als Schwingung zu denken, hinter welcher für die menschliche, physiologisch-psychologische Anschauung die urewige Polarität des Seins, der in einem ewigen Oszilliren zwischen dem Allge-

meinen und dem Besonderen, sogenannt Unendlichen und sogenannt Endlichen bestehende Lebensprozeß sich birgt. —

In den höheren Naturregionen, d. h. in der Sphäre des vegetativen und animalischen Lebens wird die Vibration zur Spiralbewegung. (Spiral- tendenz bei den Pflanzen — Spirale in aller lebendigen Entwicklung — in der Geschichte u. s. f.) —

Man hat die Veränderung zu definiren geglaubt, indem man sagte, sie sei Bewegung, und Bewegung Ortsveränderung. In der That ist es bei jeder Veränderung die Art der Bewegung, die sich ändert. Wenn eine Rose, die mir bisher blühend-roth erschienen, welkt und verblaßt, so hat sich die Art der Aether- schwingungen zwischen ihren Molekeln geändert und affizirt mein Auge nun anders als vorher. Aber eine Definition ist es nicht, wenn ich sage: Veränderung ist Veränderung der Bewegung. Denn ich kann, um die Veränderung zu definiren, nicht ihren Begriff selbst in die Definition aufnehmen; ich kann nicht sagen: Veränderung ist Veränderung, und um den Ausdruck „Veränderung der Bewegung“ zu verstehen, muß ich schon wissen, was Veränderung ist.

Etwas in Bewegung setzen, heißt, es aus seinem Gleichgewicht bringen; und die Bewegung selbst ist ein Bemühen, das verlorne Gleichgewicht wieder herzustellen.

Alles Leben ist ein Werfen und fallen, ein Stoßen und Gestossenwerden.

Allgemein wird die Bewegung als funktion einer

im bewegten Körper vorhandenen Kraft gefaßt. Aber so weit ich im Gebiete der Natur um mich blicke, werde ich keine Bewegung gewahr, die ich nicht als etwas durchaus Passives erkennen müßte. Ich sehe nichts Aktives in der Art, wie ein geworfener Stein zur Erde fällt, oder ein angestossener sich fortbewegt. Immer finde ich, daß das Bewegte nicht sich selbst bewegt, sondern bewegt wird durch Zwang, durch von außen her wirkende Kräfte. Ich vermissе das *αὐτόματον* in der Natur, das Selbstbewegte, und wenn die griechischen Philosophen die Seele als solches faßten, so ist dagegen zu bemerken, daß auch die Seele, oder der Wille, nicht sich selbst bewegt, sondern Hand und Fuß und andere Organe des Leibes. Wie die „Trägheit“, ist mir auch die Bewegung keine Kraftäußerung; ich erblicke überall in ihr kein Thun, sondern ein Leiden.

Daß Expansion und Kontraktion der Abstoßung und Anziehung analog sind, geht daraus hervor, daß das von den Naturphilosophen als Prinzip der Expansion gefaßte Licht (= Wärme) in der That auch repulsiv wirkt, indem es (in der Gestalt der Wärme) die Körper bekanntlich trennt, während die Schwere, das Prinzip der Kontraktion, ebenso das Prinzip der Anziehung vorstellt.

Es ist längst erkannt und gesagt worden, daß, wenn wir so klein wären, um auf einem Körpermolekül so umherzuspazieren wie jetzt auf der Erde, wir die andern Moleküle um uns her in Entfernungen erblicken würden, wie jetzt die Gestirne. Wenn das

sich so verhält, wie nahe liegt es anzunehmen, daß die Molekel und Atome sich nach ähnlichen Normen um einander bewegen, wie die Gestirne im Weltraum. In der That schreibt man ja den Aetheratomen und den Gasatomen eine fortschreitende und zugleich eine um sich selbst sich drehende Bewegung zu. Da hätten wir ja gleich die Bewegung von Himmelskörpern, im Kleinsten, den Atomen, wiederholt! Ein besseres „heuristisches Prinzip“ kann es wohl kaum geben, als die Gesetze des Größten versuchsweise auf das Kleinste, die des Kleinsten versuchsweise auf das Größte anzuwenden. Vielleicht ersteht uns auf diesem Wege ein Kepler der Molekularwelt!

Die Erscheinungen der Natur sämtlich auf Bewegungen zurückzuführen, ist ganz gut. Aber die Natur selbst ist hierdurch noch nicht erklärt, und ihrem Wesen kommen wir damit nicht näher. Denn wenn wir auch alles als Bewegung begriffen haben, so bleibt zuletzt doch immer die Frage: Was ist nun aber das, was sich bewegt?

Man könnte sich versucht fühlen, die Frage aufzuwerfen, ob nicht, wie in der Chemie die Verbindungen sich immer wieder in ihre Elemente zerlegen lassen, so auch in der Physik die Resultanten zweier Kraftwirkungen, z. B. zweier Bewegungen, insbesondere Schwingungen, sich unter gewissen Umständen wieder in ihre Komponenten zerlegen — ob nicht z. B. gewisse, durch die Sinneseindrücke aufgenommene und fortgeleitete Eindrücke (Bewegungen, Schwingungen) an der Stelle der Perzeption im Gehirn wieder in

die Komponenten zerfallen, als deren Resultanten sie das Sinnesorgan zunächst getroffen haben? Der Gedanke ist sehr kühn, aber man fühlt sich, wie gesagt, durch mancherlei Thatsachen versucht, an eine solche Möglichkeit zu denken.

Für das Gebiet der Akustik hat übrigens Helmholtz die Thatsächlichkeit einer solchen Zerlegung innerhalb des Sinnesorgans nachgewiesen.

Wenn Wellenringe auf einem Wasserspiegel sich berühren, so geben sie kombinirte Bewegungen: Welle spielt auf Welle. In dieser Art kombiniren sich auch verschiedene, gleichzeitig in der Luft auftretende Tonschwingungen. (Spiller, „Urkraft des Weltalls“ S. 160.) — Vielleicht zerlegen sich im Ohre diese kombinirten Tonschwingungen wieder in ihre Komponenten, sodaß man sie einzeln für sich vernimmt, wie sich im Prisma das weiße Licht in die einzelnen Farbenschwingungen zerlegt, aus welchen es zusammengesetzt ist!

— Es ist eine Lieblingsansicht der Philosophen und Physiker, daß man, wenn ein Körper sich gegen einen andern bewegt, ebensogut sagen könne, dieser bewege sich gegen jenen, denn Bewegung sei Veränderung des örtlichen Verhältnisses zweier Körper gegen einander und der zweite Körper ändere sein örtliches Verhältniß gegen den ersten ebenso wie dieser gegen ihn.

Aber sehen wir doch ein wenig zu. Thatsächlich sind wir, wenn wir sagen, daß wir einen Körper auf einen andern, in Ruhe befindlichen, sich zubewegen sehen, über die Bewegung des einen und die Ruhe

des andern und deshalb völlig klar, weil derjenige, dem wir die Bewegung zuschreiben, seinen Ort gegen alle ihn umgebenden Körper verändert, derjenige aber, den wir ruhend nennen, seine Lage einzig gegen jenen sich auf ihn zu bewegenden ändert. Warum man bei wissenschaftlicher Betrachtung von diesem wesentlichen und entscheidenden Umstande absieht, leuchtet mir nicht ein.

Denken wir alle Körper bis auf jene zwei aus dem Raume völlig weg, dann allerdings werden wir nicht mehr unterscheiden können, welcher sich bewegt und welcher ruht. Aber wir werden in diesem Falle bloß sagen dürfen, wir wissen es nicht, welcher von beiden Körpern sich bewegt; keineswegs aber werden wir behaupten dürfen, daß beide sich bewegen.

Wie will man übrigens bei der Annahme, daß, wenn ein Körper zu einem andern sich hinbewegt, auch der letztere als bewegt zu denken sei, diesen Fall von jenem unterscheiden, wo thatsächlich zwei Körper auf einander sich zubewegen? — Offenbar wird in letzterem Falle die Zeit des Aufeinandertreffens der beiden Körper um die Hälfte beschleunigt — ein erheblicher Unterschied, den man doch nicht übersehen sollte! Ueberdies verändert der wirklich bewegte Körper unablässig seine Lage zur ganzen Umgebung, der andere nicht. Noch schlagender ist folgendes Argument: Nehmen wir an, daß zwei Körper a und b, auf einen dritten c, von entgegengesetzten Richtungen her sich zubewegen. In diesem Falle müßte c sowohl auf a, als auf b sich zubewegend gedacht

werden; also in zwei entgegengesetzten Richtungen zugleich, was unmöglich und sinnlos.

Wenn in der Physik von „Millionen Schwingungen in einer Sekunde“ die Rede ist, so möchte man bei näherer Erwägung beinahe geneigt sein, hierin eine Art von wissenschaftlichem „Schwindel“ zu erblicken. In jedem Falle möchte man glauben, daß Millionen Schwingungen in der Sekunde nicht mehr das sein können, was wir uns als Schwingung vorstellen, sondern etwas ganz Anderes, Undenkbares, Unvorstellbares, Unbegreifliches.

Aber das Schwindelhafte der Sache verliert sich, wenn wir uns erinnern, daß die Größe aller Entfernungen, aller Intervalle zwischen Zeit- und Raumpunkten, sowie die Begriffe von Geschwindigkeit und Langsamkeit etwas durchaus Relatives sind. Ueber eine gewisse Grenze hinaus unterscheiden wir Zeit- und Raumintervalle gar nicht mehr und fassen die Reihe derselben als ein Kontinuum auf. Anders organisierte Wesen würden Abstände, die uns sehr groß erscheinen, sehr klein finden oder gar nicht wahrnehmen, würden Bewegungen, die uns als reißend schnell gelten, als langsam auffassen, weil sie noch weit schnellere deutlich zu unterscheiden fähig sind, die uns schon den Eindruck des Stetigen machen.

Wenn man sieht, wie alle physikalischen Erscheinungen auf Bewegungen der kleinsten Theile zurückzuführen sind, so wird man nicht umhin können, sich auch die höheren Phänomene der Natur, wie Leben, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Fühlen, Wollen, als

durch Bewegungen bedingt, vorzustellen. Wer Aug' und Ohr eines Gottes hätte — Welch' einen wunderbaren, saufenden und braufenden Wirbel von Atomen würde er im menschlichen Gehirne während der Denkarbeit desselben erblicken! —

Daß ein bewegter Körper seine Bewegung ins Unendliche fortsetze, und zwar mit der gleichen Geschwindigkeit, wenn nicht ein äußeres Hinderniß ihm entgegentritt, gilt als Axiom, ist aber eine durch gar nichts begründete Voraussetzung, und läßt sich weder a priori, noch durch Erfahrung beweisen. Die unendliche Fortdauer einer Bewegung würde sich nur dann von selbst verstehen, wenn die Bewegung eine ursprüngliche, dem bewegten Gegenstande wesentliche und eigenthümliche wäre. Aber wir kennen nur mitgetheilte, ursächlich bedingte Bewegungen. Woher wissen wir nun, das Quantum einer solchen müsse immer ein unendliches sein? Liegt es nicht weit näher, zu denken, das Quantum der Bewegung müsse ein bestimmtes, endliches, der Bewegungsursache oder Kraftquelle entsprechendes sein? Offenbar besteht dieses Quantum nicht blos in der Geschwindigkeit, sondern wesentlich in der Dauer. Der Begriff eines unendlichen Quantums der Bewegung aber ist schon dadurch ausgeschlossen, daß es ein unendliches Kraftquantum, ein unendliches Quantum überhaupt, nicht giebt.

„Vis inertiae“.

— Man behauptet, das Prinzip, nach welchem ein ruhendes Ding in Ruhe verharret ohne äußeren

Anstoß, und das Prinzip, nach welchem ein bewegtes Ding in seiner Bewegung verharrt, bis es durch äußeren Anstoß zur Ruhe gebracht wird, sei ein und dasselbe: nämlich die »vis inertiae«. Das bestreite ich. So gewiß Ruhe nicht = Bewegung ist, so ist auch die Fortdauer einer Bewegung nicht als Ruhe aufzufassen. Denn während diese ein passiver, ist jene ein aktiver Zustand, und es ist mindestens ungeschickt, einen Thätigkeitszustand als inertia zu bezeichnen. Der Ausdruck vis inertiae ist auch schon an sich ein Widerspruch; es giebt nur eine Kraft der Thätigkeit, nicht eine Kraft der Unthätigkeit, und benennen wir sowohl das Beharren in der Ruhe als das Beharren in der Thätigkeit mit dem Ausdruck vis inertiae, so ist in ersterem Fall das Wort vis, in letzterem das Wort inertia ein Widerspruch.

Uebrigens könnte, wenn ein Körper seine Bewegung noch fortsetzt, nachdem die Ursache seiner Bewegung aufgehört hat, dies auch deshalb nicht als Beweis seines „Beharrungsvermögens“, seiner „Trägheit“ aufgefaßt werden, weil Bewegung Ortsveränderung, Veränderung aber das Gegenteil von Beharrung ist. Infolge eines wirklichen Beharrungsvermögens, einer wirklichen Trägheit müßte der Körper nach dem Aufhören der Ursache, die ihn in Bewegung gesetzt hat, in dem Punkte verharren, in welchem er beim Aufhören der Bewegung sich befunden hat.

„Aber wir können die vis inertiae nicht entbehren,“ sagt der Physiker; „sie ist ein Faktor, mit welchem wir rechnen müssen“. Ich leugne nicht, daß das, was

man sehr unpassender Weise *vis inertiae* nennt, in der Materie vorhanden ist. Aber ich begreife nicht die Nothwendigkeit, insbesondere dafür, daß ein ruhender Körper nicht ohne Ursache aus seinem Ruhezustande heraustritt, eine besondere Kraft zu postuliren, da doch zur Erklärung derselben naturwissenschaftlich die Annahme ausreicht, daß überhaupt nichts ohne Ursache geschieht. Sonst käme man ja auch am Ende noch dahin, für das Nichtseiende eine Kraft des Nichtseins aufzustellen! —

Diejenigen, welche der Annahme einer *vis inertiae* bedürfen, vermöge welcher der nicht bewegte Körper in Ruhe verharret, müssen durchaus von der Voraussetzung ausgehen, daß ein Körper, wenn er die *vis inertiae* nicht hätte, sich ohne inneren Antrieb oder äußeren Anstoß immerfort von selbst bewegen würde. Denn eins von beiden, ruhen oder sich bewegen, muß er doch. Oder wissen die Physiker einen dritten Zustand anzugeben, in welchem ein Körper sich befinden würde, wenn er keinen Anstoß hätte, um sich zu bewegen, und keine *vis inertiae*, um zu ruhen? —

Von den zwei Aufstellungen, welche in dem Satze von der »*vis inertiae*« enthalten sind: daß nichts, was in Ruhe ist, seinen Zustand von selbst ändert, und nichts, was sich bewegt, in seiner Bewegung von selbst innehält, ist der erstere selbstverständlich, der zweite, streng genommen, unbewiesen und unweisbar, wie ich sofort darthun will.

Wir wissen, was Ruhe ist, aber wir wissen nicht,

was Bewegung ist. Ruhe ist die bloße Negation der Bewegung. Man wende nicht ein, daß man ebenso gut sagen könne, Bewegung sei die bloße Negation der Ruhe, etwa wie Kälte die Negation der Wärme und Wärme die Negation der Kälte ist. Bewegung und Ruhe stehen sich nicht so gegenüber wie Wärme und Kälte, denn zwischen Wärme und Kälte kann eine Grenze nur willkürlich und nach Uebereinkunft festgestellt werden, zwischen Bewegung und Ruhe aber steht eine solche schlechthin fest.

Der Bewegung steht die Ruhe gegenüber wie Nichts dem Etwas, Nichtsein dem Sein, oder etwa wie absolute Finsterniß dem Lichte. Vom Nichts, vom Nichtsein und von der absoluten Finsterniß eine andere Definition zu verlangen, als die, sie seien die bloße Negation von Etwas, von Sein und von Lichte, wäre absurd; ebenso absurd aber wäre es, sich bei dem Etwas, dem Sein, und dem Lichte mit der Definition, sie seien die bloße Negation des Nichts, des Nichtseins und der Finsterniß, zu begnügen. Die Ruhe ist etwas schlechthin Negatives, die Bewegung etwas Positives, dessen äußere Erscheinungsgesetze wir zwar ermittelt haben, dessen Grund und eigentliches Wesen aber uns noch keineswegs begreiflich ist. Wenn wir aber Grund und Wesen der Bewegung nicht kennen, so ist es uns auch nicht gestattet, zu sagen, ob es wirklich im Wesen und Begriff der Bewegung liegt, daß sie, einmal begonnen, ohne äußeren Anstoß niemals zum Stillstande gelangen könne. Aber auch die Erfahrung kann uns darüber keine Beleh-

rung von absoluter Gewißheit geben; denn um jenen Satz erfahrungsmäßig festzustellen, müßten wir die Möglichkeit haben, Augenzeugen der in alle Ewigkeit fortgehenden Bewegung eines sich ungehindert Bewegenden zu sein — mit anderen Worten, den Ablauf einer Ewigkeit zu erleben.

Hierzu den besonderen Aphorismus über die Grundlosigkeit der Annahme eines unendlichen Quantum der Bewegung.

Man wird noch geltend machen, die Trägheit sei ja doch etwas Positives, weil sie anderen Kräften Widerstand leistet. Aber dieser Trägheitswiderstand scheint mir durchaus nicht mit jener *vis inertiae* identisch, kraft welcher ein ruhender Körper in seiner Ruhe, ein bewegter in seiner Bewegung verharren soll. Die Kraft, vermöge welcher ein Körper dem Andrang eines andern Widerstand leistet, ist vielmehr Eins mit der Repulsivkraft, welche ein Körper auf den andern unter gewissen Umständen ausübt. Die Kraft des Anstoßes und die des Widerstandes, des Gegenstoßes, sind eine und dieselbe. Wenn nun diese sehr positive, sehr aktive Repulsivkraft unmöglich als bloße „Trägheit“ aufgefaßt werden kann, so fällt auch der letzte scheinbare Grund weg, eine thätige *vis inertiae* aufzustellen.

Schon Euler fand den Ausdruck „Trägheitskraft“ bedenklich, da man sonst, wie er sagt, unter Kraft nur eine Ursache versteht, durch die ein Körper seinen Zustand ändere, nicht aber eine Ursache, infolge welcher er ihn beibehält.

Wozu die Annahme eines besonderen Prinzips, um begreiflich zu machen, daß ein Körper auch während der Ruhe seine Repulsivkraft nicht verliert, und daß er dieselbe äußert, wenn er zum Widerstande sollicitirt wird?

Uebrigens ist ja thatsächlich der zum Widerstande sollicitirte und sich durch Widerstand in seiner Lage behauptende Körper gar nicht mehr im Zustand der inertia; wie sollte es also kraft einer vis inertiae geschehen, daß er Widerstand leistet? Was soll eine vis inertiae, wenn sie doch nur die Widerstandskraft bedeutet, welche ein Körper unter allen Umständen, bewegt sowohl als ruhend, den Sollizationen entgegensetzt?

Es ist ganz richtig, daß — wie die Vertheidiger der vis inertiae selber als Beweis für sich anführen — daß ein Körper, da er ja immerfort, auch bei scheinbarer Ruhe, in Wechselwirkung mit andern Körpern steht, z. B. drückt und gedrückt wird, anzieht und angezogen wird u. s. f. gar niemals völlig unthätig ist und niemals wirklich ruht. Wenn es aber einen Zustand der inertia gar nicht giebt, so thäte man wohl besser, auch von einer vis inertiae nicht zu reden.

Physik.

A. Physikalisches.

„In der Natur“, sagt Fr. Patritius, „ist das Erste das Licht, das Zweite die Stralen, das Dritte die Helligkeit, das Vierte die Farben, das Fünfte der Schatten, das Sechste die Dunkelheit, das Siebente die Finsterniß.“ (Nova de universis philosophia.)

Naturerkenntniß. Naturgesetze.

Die Naturkundigen haben aufs Haar berechnet, wie viel tägliche chemische Stoffzufuhr und von welcher Art ein Mensch, um zu bestehen, nöthig hat. Aber siehe da, die Annalen der Medizin berichten immer wieder von vollkommen beglaubigten, auch in Spitälern von Ärzten unter strenger Aufsicht festgestellten Fällen vieljähriger Enthaltung von jeglicher Stoffzufuhr. Hysterische, oder magenkrankte Personen waren es meist, die, von einem unüberwindlichen Ekel vor Speisen erfaßt, oder aller Verdauungskraft beraubt, diesen gänzlichen Verzicht auf Ernährung leisteten und dennoch lebten! Wer, schlecht unterrichtet, von solchen Fällen nichts wissen will, dem liefern ja auch schon die auf ihre Kunst reisenden „Hungerkünstler“ von heute, wenn auch nicht so weitgehende, aber immerhin auch schon

hinlänglich bedeutende Proben. Wie vereint sich jahrelanges gänzlichcs Fasten mit den Naturgesetzen? Wie vereint es sich ferner damit, daß z. B. Lebewesen auch ohne Nerven empfinden, daß Menschen ohne Gehirn, Menschen mit ganz entartetem, theilweise oder auch ganz zerstörtem Gehirn, wie nicht eben seltene, von den Physiologen und Aerzten aufgeführte Fälle beweisen, manchmal noch immer zu denken imstande waren und keine Abnahme ihrer geistigen Funktionen merken ließen? Wie verträgt es sich mit den Naturgesetzen, daß in manchen außer allen Zweifel gestellten Fällen der Hypnose und des Somnambulismus die gewöhnlichen Bedingungen des organischen Lebens sistirt erscheinen? Auch was z. B. Vüger und Aszetten des Orients durch erstaunliche Willenskraft den Naturgesetzen zuwider leisten, gehört hierher; desgleichen die Wunder der Einbildungskraft, auf welche Muttermäler und abnorme Bildungen des Kindes im Mutterleibe zurückzuführen sind, sowie die Wundmale und Blutungen in Fällen religiöser Psychose, an welchen um so weniger gezweifelt werden kann, da uns der Hypnotismus ganz Aehnliches bietet. Wie kommt aber die Einbildungskraft dazu, bestimmende, umbildende, geradezu schöpferische Wirkungen auf den leiblichen Organismus auszuüben?

Das sind vollkommen unbeschriebene Blätter mitten im Buche der Naturwissenschaft. Es giebt wohl „Naturgesetze“, die es nicht wirklich sind, wie es ohne Zweifel welche giebt, von welchen wir keine Ahnung haben.

Nicht zweifelhafte Nachtgebiete der Natur sind

es, auf welche ich mich gegen die Wissenschaft berufe. Ich halte mich an das Wenige, bisher wahrhaft Erwiesene. Auch dies aber giebt zu denken und mahnt zur Vorsicht, wenn von absoluter Gewißheit der Naturerkenntniß, von absoluter Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, wie wir sie kennen, die Rede ist.

Die Einheit der Naturkräfte.

Ohne auf die gewagten Spielereien der Schelling'schen Naturphilosophie zurückgreifen zu wollen, wird man die durchgängigen Analogien, ja man darf sagen, die wirkliche Einheit der Naturgesetze für die physische und die geistige Welt anzuerkennen nicht umhin können. Und so wird man auch behaupten dürfen, daß auf dem physikalischen Gebiete die Urpolarität der Allgemeinheit und Besonderheit zum Ausdruck kommt in der Zentraltendenz und Eigentendenz (Zentralbewegung und Eigenbewegung), der Kontraktion und Expansion, der Anziehung und Abstoßung *z.* Das Hauptphänomen der Zentraltendenz, Kontraktion, Anziehung ist bekanntlich die Schwere, das der Eigentendenz, Expansion und Abstoßung die Wärme und das Licht (stralende Energie).

Es ist möglich, die Abstoßung nur als eine Form der Eigentendenz aufzufassen (Undurchdringlichkeit).

Die Anziehungskraft erscheint in der Schwere als eine zentrale und punktuelle; außerdem aber als eine linienhafte im Magnetismus, als eine flächenhafte in der Elektrizität, als eine dreidimensionale in der Chemie.

Auf dem ganzen Gebiete der Physik haben wir es mit dem Urphänomen der Anziehung und Abstoßung zu thun. Selbst in der Mechanik ist die Stoßwirkung auf eine der elektrischen analoge Abstoßungskraft zurückzuführen. Wie berechtigt ist also die Voraussetzung, daß allen anziehenden und abstoßenden Kräften, mit Einschluß der Schwere, eine gemeinsame Urkraft zu Grunde liegt.

Ein vollgültiger Beweis für die Einheit der Naturkräfte liegt im Grunde schon darin, daß sie in einander übergehen. Eine Sache kann niemals wirklich eine andere werden. Das ist eines der für uns unzweifelhaftesten Naturaxiome. Etwas, das ohne äußere Zuthat oder Wegnahme etwas Anderes werden soll, muß mit diesem Anderen wesensgleich sein, oder den Keim davon in sich tragen.

Man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, daß es Elektrizität und Magnetismus sind, welche im Mittelpunkte der physikalischen Erscheinungen stehen, und welche den Kern und das Wesen aller spontan anziehenden und abstoßenden Kräfte bilden.

Schon vor Entdeckung der Voltaschen Säule hatten Physiker, vor Allem der Abbé Nollet, in der Elektrizität das „Elementarfeuer“ erblickt, aus welchem Licht, Wärme, magnetische und chemische Wirkungen hervorgehen.

N. Secchi, ausgehend von der Erfahrung, daß jede durch Verdichtung oder Verdünnung veranlaßte Störung des Aethergleichgewichts zwischen den Molekülen Anziehungen bewirkt, in welchen er das Wesen der Elektrizität erblickt, erklärt es nicht mehr für unmög-

lich, daß alle physikalischen Erscheinungen durch solche Störungen des Aethergleichgewichts sich erklären lassen. Die Thätigkeiten (les actions) der Moleküle wären dann, fährt er fort, nur eine Wirkung jener Disposition des Aethers rings um die Moleküle, der sonst einen vorübergehenden elektrischen Zustand der Körper bedingt, hier aber sich in der Struktur der Moleküle selbst als ein Beständiges findet.

Secchi erklärt weiterhin insbesondere die Anziehung der Planeten durch die elektrischen Kräfte.

Was zunächst das Licht betrifft, so ist es bekanntlich nun schon häufig genug und von den bedeutendsten Forschern auf die Erscheinungen der Elektrizität zurückgeführt und mit ihr identifizirt worden: so von Maxwell, Riemann, Zöllner, Lorenz in Kopenhagen, der durch mathematische Berechnungen die „Identität der Lichtschwingungen mit den elektrischen Strömen“ nachwies. Einen bedeutenden Halt gewann diese Lehre durch die neueste Entdeckung, daß die elektrischen Schwingungen sich wellenförmig verbreiten.

Zu den reichhaltigsten Ausführungen der Identität von Licht und Elektrizität gehören die Schriften Zöllners.

Schon vor vielen Jahren hat Mossotti, und in neuerer Zeit Secchi und W. Weber, die Gravitation als eine Wirkung der Elektrizität erklärt; desgleichen Zöllner in ausführlicher und energischer Beweisführung.

Daß die Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus in einander fließen und beide auf etwas Gemeinsames, Identisches hinauslaufen, ist nach den

Entdeckungen Ampères nicht zweifelhaft. Ampère hat übrigens auch ausdrücklich die Ansicht ausgesprochen, daß das Licht seinen Ursprung der bewegten Elektrizität verdanke, und vor 40 Jahren hat man nachgewiesen, daß eine Gasflamme aus einem Voltaschen Strome bestehe, genauer gesagt, aus einem Leiter, durch welchen ein leuchtender elektrischer Strom läuft.

Auch die Erscheinungen der Wärme und des Lichts sind so innig mit einander verknüpft, daß man an ihrem gemeinsamen Ursprung und ihrer Wesensgleichheit nicht zweifeln kann. Die stralende Wärme besteht aus (unsichtbaren) Licht-, bezw. elektrischen Schwingungen und die gewöhnliche Wärme aus Schwingungen, welche von den Aetherwellen auf Körperatome sich fortgepflanzt haben.

Davy behauptete, daß Wärme und Licht nur „das Resultat der Wiederzusammensetzung beider Elektrizitäten“ seien. Wollaston verfocht dieselbe Ansicht. „Kurz, man überzeugete sich endlich,“ sagt M. Becquerel, „daß das Licht elektrischen Ursprungs sei“.

Im Jahre 1846 bewies Faraday die enge Beziehung zwischen Licht und Magnetismus, indem er zeigte, daß Lichtstrahlen elektrisirt und magnetisirt, und magnetische Ströme leuchtend gemacht werden können.

Noch vor Ablauf des vorigen Jahrhunderts hatte Oerstedt in mehreren Schriften die Einheit der elektrischen und der chemischen Kräfte verfochten. Ihm folgte Berzelius, welcher der Chemie eine neue Gestalt gab, indem er die chemische Anziehung auf die elektrische zu gründen suchte.

Im Jahre 1854 verkündete auch Faraday die

Identität der elektrischen Kräfte mit den chemischen.

„Ich nehme an,“ sagt Clausius, der berühmteste unter den Begründern der Wärmelehre, schon 1857 in Poggendorfs Annalen — „ich nehme an, daß die Kraft, welche die Entstehung chemischer Verbindungen verursacht, und welche wahrscheinlich in einer Art Polarität der Atome besteht, auch schon in den einfachen Stoffen wirksam ist, und daß auch in diesen mehrere Atome zu einem Moleküle verbunden sind.“ — Nun, welche andere „Polarität“ könnte dies sein als die elektrische? Freilich nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne der Elektrizität als polarer Urkraft der Natur.

Im vorigen Jahrhundert hatte schon Buffon den genialen Einfall, die chemische Anziehung und die Gravitation der Himmelskörper zu einander in Beziehung zu bringen und beide als Modifikationen derselben Urkraft zu bezeichnen.

„Die Gesetze der Verwandtschaften“, sagt er, „nach denen die Bestandtheile verschiedener Substanzen sich von einander trennen, um sich wieder unter sich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Gesetze, vermöge dessen alle himmlischen Körper auf einander wirken, überein. Sie äußern sich auf gleiche Weise und nach denselben Verhältnissen der Massen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Wasser, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond.“

Wenn man bis jetzt diese Gesetze der Verwandt-

schaft von den Gesetzen der Schwere verschieden gehalten hat, so liegt Solches blos daran, daß man diesen Gegenstand nach seinem ganzen Umfange nicht recht gefaßt und begriffen hat. Die Figur, welche bei den himmlischen Körpern nichts oder fast nichts zu dem Gesetze ihrer Wirkung auf einander thut, weil ihre Entfernung sehr groß ist, thut im Gegentheil fast Alles, wenn der Abstand sehr klein oder gar nicht zu rechnen ist.“ — Demnach stellt er das Prinzip auf: „Jede Materie zieht sich an, nach dem umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, und dieses allgemeine Gesetz scheint bei den besonderen Anziehungen nur durch die Wirkung der Figur der Bestandtheile jeder Substanz verändert zu werden, indem diese Figur als ein Element zur Entfernung kommt.“ —

Somit wäre der Kreis geschlossen. Wir haben in kurzer — keineswegs lückenloser — Ueberschau die sämtlichen Naturkräfte eine nach der andern Gegenstand von Untersuchungen werden sehen, welche sich mit dem Nachweise ihrer Wesensgleichheit mit der Elektrizität beschäftigten.

Von höchstem Interesse sind Zöllners Abhandlungen über die mechanischen Wirkungen des Lichts. Sie geben eine gründliche Uebersicht über Versuche und Entdeckungen, welche seit geraumer Zeit in dieser Beziehung die gelehrte Welt beschäftigt haben.

Es liegt nahe zu hoffen, dereinst auch eine Brücke geschlagen zu sehen zwischen den elektrischen und den

mechanischen Kräften. Ob eine solche Brücke nöthig und überhaupt zu wünschen, werde ich später erörtern.

Die Voraussetzung von der Einheit aller Naturkräfte ist das größte und fruchtbarste „Heuristische Prinzip“, welches je der Naturwissenschaft zu Gebote stand. Machen wir es uns also fleißig zunutze.

Erhaltung der Energie.

Daß alle Kräfte in einem beständigen Umsatz von Aequivalenten begriffen sind, ist nicht zu bezweifeln. Aber wer hat denn wirklich den Muth, die Bilanz aller in Thätigkeit tretenden und wieder erlöschenden Weltkräfte zu ziehen, deren manche wir vielleicht nicht einmal kennen und nie kennen lernen werden? Wir sagen ohne Zweifel etwas recht Hübsches damit, wenn wir sagen, das Maß der Energie im Weltall könne nicht vermehrt noch vermindert werden. Aber ich fürchte, wir wissen am Ende doch selbst nicht genau, wie wir das eigentlich meinen. Wir fühlen uns dabei nicht so ganz wohl und sicher in unserer Haut, und es ist, als ob eine Ahnung uns beschliche, daß, was wir Erhaltung der Energie nennen, entweder die einfachste, selbstverständlichste Sache der Welt, oder ein großer Humbug ist.

Thun wir indessen was möglich, nehmen wir die Sache ernst, und sehen wir, wie weit wir damit kommen.

Der fallende Körper, sagt man, entwickelt nur die kinetische Energie, welche durch die ursprüngliche Erhebung desselben auf seinen Standort als poten-

zielle Energie ihm „mitgetheilt“, „in ihm aufgespeichert worden ist.“

Gut. Aber denken wir uns auf dem Gipfel der höchsten Alpe ein von einem dort horstenden Adler gelegtes Ei. Nehmen wir an, dies Ei falle vom Gipfel der Alpe in einen tiefen Abgrund. Es wird mit größter Wucht unten aufschlagen und zerschellen. Woher nahm es aber die „Spannkraft“, welche in dieser Wucht zur kinetischen Energie geworden ist? Niemand hat es auf seinen Standort mit Aufwand von Arbeit emporgehoben; es entstand auf ihm.

Ueberhaupt hat diese ganze Vorstellungs- und Ausdrucksweise, daß ich z. B. einem in meiner Tasche ruhenden Stein, mit welchem ich einen Berg besteige, hierdurch eine Kraft „mittheile“, welche später bei einem Fall aktiv wird, etwas Mystisches an sich.

Was geschieht denn so eigentlich, wenn ein Stein vom Dache fällt? Der einfache Hergang ist doch wohl folgender: Der auf dem Dache liegende Stein besitzt eine Kraft, die sich als Druckkraft äußert. Diese Kraft ist, so zu sagen, eine rein passive, denn sie wird dem Steine mitgetheilt durch die Anziehung, mit welcher die Erde ihn abwärts zieht. Man sagt, er besitze in diesem Zustande Energie der Lage oder Spannkraft, und leiste dabei keine Arbeit. Ich finde aber, daß er dies doch wohl thut, wenn er seine Unterlage durch den Druck etwa zermürbt, zertrümmert, zermalmt. Kommt nun der Stein ins Fallen, so ist es wieder nicht eine ihm einwohnende Kraft, durch die er sich abwärts bewegt, sondern er folgt der Kraft

der Erdanziehung, die ihn nach unten reißt. Indem er sich aber bewegt, erhält er eine gewisse Wucht, und diese zunehmende Wucht der Bewegung äußert sich, wenn der Stein zuletzt auf den Boden aufschlägt, durch verhältnißmäßig verstärkte Druck- oder Stoßkraft. In dem Steine war also weder vor noch nach dem Fall eine andere Kraft wirksam, als die Kraft der Erdanziehung.

Verdankt aber der Stein seine potenzielle, sowie seine eventuelle kinetische Energie nur der Anziehung der Erde, so scheint es mir ungenau, zu sagen, es sei die beim Emporheben des Steins verbrauchte Arbeitskraft, welche sich als ruhende Energie in demselben „befindet“, oder diese sei in denselben „übergegangen“, in ihm „aufgespeichert“ worden, und sie sei es, die sich später in die kinetische Energie des fallenden Steines „umsetzt“.

Man kann dies, meines Erachtens, selbst dann nicht gut sagen, wenn erwiesenermaßen die Arbeitsgröße, welche zum Emporschaffen eines Steins verbraucht wird, gleich ist der Arbeitsgröße, welche hernach der fallende Stein leistet. Diese Aequivalenz mag immerhin — was an sich gewiß von höchstem Interesse ist — bestehen; aber auch sie scheint mir den Ausdruck nicht zu rechtfertigen, die beim Hinaufschaffen eines Steins auf eine gewisse Höhe aufgewendete Energie stecke hernach in dem Stein, sei der verfügbare Fond seiner Kraftwirkung.

(Entschieden gedankenlos ist der in physikalischen Lehrbüchern und sonst häufig wiederholte Satz: Der

gefallene Stein kann keine Arbeit leisten, bis er nicht aufs neue zu einer gewissen Höhe gehoben worden ist. Er kann ja noch tiefer fallen — von der Erdoberfläche z. B. in einen tiefen Abgrund — und leistet dann dieselbe Arbeit, als ob er auf seinen Standort gehoben worden wäre.)

Ich bitte den geneigten Leser zu bedenken, daß ich mit dem hier Gesagten nicht Lehrmeinungen angreifen, sondern bloß das Bedenkliche, meiner Ansicht nach nicht ganz Zutreffende gewisser Ausdrucksweisen, hervorheben wollte.

Der Aether.

Die alte Lehre griechischer und orientalischer Weisen, daß alles aus dem Aether entstanden, haben hervorragende Gelehrte unserer Zeit unbedenklich zu der ihrigen gemacht. Erklärt doch insbesondere die Weltkörperbildung sich am einfachsten als Verdichtung eines das Weltall erfüllenden, unendlich verdünnten Urstoffes. Nach Secchis Vermuthung sind unsere sogenannten Grundstoffe nur verschiedene Mengen und Gruppierungen von Aetheratomen.

Nach W. Thomsons Berechnung wäre die Dichte des Lichtäthers möglicherweise viel kleiner, als die Dichte des Luftrestes im luftleer gemachten Raum einer guten Luftpumpe.

Da alles Leere durch den Aether ausgefüllt zu denken ist, so muß wohl auch alles Körperliche von ihm durchsetzt und durchflutet sein. Er muß also

nicht bloß im Leben des Kosmos, sondern auch im Erdeleben, in der organischen wie in der unorganischen Natur, eine bedeutende Rolle spielen und die Physiologie hätte mit ihm zu rechnen. Wahrscheinlich ist er Träger und Vermittler der feinsten Schwingungen und Regungen auch im Leben der Nerven und des Gehirns. Was man als übernatürlichen Nervenäther oder Nervengeist bezeichnet hat, ist vielleicht etwas ganz Natürliches.

Aus dem Umstande, daß Aetherwellen (im Lichte) denselben Gesetzen des Stoßes, der Zurückwerfung u. s. w. folgen, wie anderes Stoffliche, geht hervor, daß auch dieser unendlich verdünnte Aether immer noch materieller Natur ist. Es kommt ganz auf dasselbe hinaus, wenn einige Gelehrte die Existenz eines Aethers leugnen und dafür die Zwischenräume der Weltkörper durch permanente Gase im Zustande außerordentlicher Verdünnung erfüllt sein lassen. Was hindert uns, eben dies außerordentlich verdünnte Gas Aether zu nennen?

Giordano Bruno nahm vier Dichtigkeitsgrade oder Aggregatzustände der Materie an: das feste (terra), das flüssige (aqua), das gasförmige (aer), und das Aetherische (ignis). Diese Aufstellung ist ganz im Geiste des griechischen und orientalischen Alterthums. Daß den Alten der Aether Eins mit dem Prinzip des Feuers war, ist bekannt; sie erkannten ihn unter der Maske seiner Erscheinungsform als Licht.

Der vierte „stralende“ Aggregatzustand, welchen in unsern Tagen Crookes entdeckte, ist, wie man sieht,

nichts Neues, und seine Annahme hat, wenn auch vielfach bestritten, etwas Verlockendes. Man wird ihn für den Aether in Anspruch nehmen dürfen.

Der Aether ist allgegenwärtig und verleiht jedem Ding in der Welt Allgegenwart. Seine Erzitterungen bringen mein Wesen, das sie in Mitschwingungen versetzen, in Berührung mit dem fernsten Stern der Milchstraße, von welchem sie ausgehen. Auf dieser goldenen Jakobs-Strahlenleiter steigt der Stern selber zu mir hernieder und verschmilzt mit mir, mit meinem sehenden Aug, mit meinem denkenden Gehirn.

Die Körper bestehen ohne Zweifel aus verschieden verdichtetem Aether. Daß Aetheratome und Körperatome nicht wesentlich verschiedene Stoffe sind, versteht sich für uns im Grunde von selbst, da ja für zwei verschiedene Arten von Atomen nicht der mindeste Grund in unsern Voraussetzungen gegeben ist, eine solche Annahme vielmehr denselben geradezu widersprechen würde.

Wollte man die Frage aufwerfen, ob es nicht irgend wo im Weltenraum aufgehäufte Massenvorräthe von noch indifferenten Atomen giebt, so läge es wohl am nächsten, im Aether eine solche Vorrathsmasse von primitiven Atomen, Atomen erster Ordnung, zu vermuthen.

Aber Erscheinungen wie die bei der Lichterregung des Aethers: verschiedene Schwingungszahl der Atome, verschiedene Brechbarkeit der Strahlen und die Farbenzerstreuung im Prisma, machen es zweifelhaft, daß die Aetheratome noch in keiner Weise differenzirt sind.

Möglich, daß wenigstens in der Nähe der Weltkörper der Aether nicht mehr rein, sondern theilweise differenzirt ist durch Elemente, die sich aus ihm selbst verdichtet haben, oder sich zu verdichten eben im Begriff sind, oder daß er wenigstens mit solchen gemischt und gleichsam verunreinigt ist. Vielleicht giebt es verschiedene Schichten des Aethers, als deren eine man den Wasserstoff betrachten mag, den ich sonst mit dem Aether für wesensgleich, oder wenigstens als erste seiner Verdichtungen anzusehen geneigt bin und Wasserstoff das Grundelement derselben sei. Es ist Lockyer im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen auch wirklich gelungen, unter Anwendung hoher Hitzegrade im luftleeren Raume, bedeutende Wasserstoffgehalte aus zahlreichen Elementen zu gewinnen. So aus Natrium, Phosphor, Magnesium, Indium, Lithium.

Nimmt man an, daß die Weltkörper sich aus dem Aether verdichtet haben, so müssen auch alle weiteren Naturgebilde, welche diese Weltkörper später aus sich entwickelten, demselben Urstoffe entstammen. Die Weltkörper konnten nur den Stoff ausgestalten, aus welchem sie selbst bestanden. Es kann deshalb auch von einem absoluten Unterschiede zwischen sogenannten Körper- und Aetheratomen nicht die Rede sein. Die Körperatome sind nur stark verdichtete Aetheratome.

Ohne Zweifel haben wir uns als erste Verdichtung des Aethers den Wasserstoff, diesen leichtesten aller Stoffe, zu denken. Hochwichtig ist Norman Lockyers bekannte Hypothese, daß die meisten chemischen Elemente zusammengesetzt.

Die Wissenschaft glaubt sich des „Lichtstoffs“ entledigt zu haben. Aber was ist der Aether anders, als eben der Lichtstoff? Vielleicht rechtfertigt er auch die Auffassung der deutschen Naturphilosophien, die ihn als Widerspiel der Schwere bezeichnet — eine Eigenschaft, die sich in der immer aufwärts strebenden Tendenz der Flamme zu bestätigen scheint, und welche der französische Naturforscher Pictet als „direction *antigrave*“ anerkannt hat. Man darf ohne Zweifel dem Aether den ausgemerzten Namen eines Imponderabile zurückgeben; hat man ihm doch Schwerewirkungen, meines Wissens, nirgends nachgewiesen. —

Der Aether spielt vielleicht im Naturleben eine ähnliche Rolle wie das Wasser: als allgemeines Erweichungs-, Auflösungs- und Verflüchtigungsmittel. —

Wirbelatome.

Die nach Beobachtungen von Helmholtz neuestens von Thomson entwickelte Idee der „Wirbelatome“, gewissermaßen eine Erneuerung der Cartesianischen Wirbel, hat große Beachtung in der wissenschaftlichen Welt gefunden. Um aber diese Theorie so, wie sie zunächst sich giebt, als eine Erklärung der allerersten Entstehung von Atomen, anzunehmen, müßte man jenes vollkommene elastische Fluidum, in und aus welchem die Wirbelringe als „Atome“ sich gebildet haben, als ein Continuum gelten lassen: denn hätte es selbst schon aus Atomen bestanden, so hätten die Atome überhaupt nicht erst aus ihm entstehen können.

Die Annahme eines solchen Kontinuums ist ganz überflüssig und Thomsons Theorie läßt sich ganz gut mit der atomistischen vereinigen.

Waren die Fluida, in welchen man bisher die Helmholtz-Thomson'schen unzerstörbaren Wirbelringe beobachtet hat, von gewöhnlicher chemisch-atomistischer Beschaffenheit, so braucht auch das Urfluidum, aus welchem die weltbildenden Wirbelatome entstanden, nicht ein absolutes Kontinuum gewesen zu sein. Es kann aus Aetheratomen bestanden haben, und die aus ihr entstandenen Wirbelringe können für primitivste Weltgebilde, ja wenn man will, für Körperatome gelten.

Weiteres über Anziehung und Abstoßung.

Man nimmt an, daß Körperatome sich anziehen, Aetheratome sich abstoßen, und daß die sich anziehenden Körperatome durch die zwischen ihnen befindlichen Aetheratome auseinandergehalten werden. Diese Annahme empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Auch entspricht sie der uralten naturphilosophischen Ansicht, wornach der Aether das expansive Prinzip der Natur ist, das leichte Lichtelement gegenüber dem attraktiven Element der Schwere. Körperatome und Aetheratome dürften sich ebenfalls anziehen, so weit diese Anziehung nicht durch die expansive Natur der Aetheratome, die zwischen durch sich geltend macht, überwunden, eingeschränkt, oder modifizirt wird.

— Wie man die Fortpflanzung transversaler

Schwingungen des Aethers nach gewöhnlicher Annahme durch Anziehung der benachbarten Aethertheilchen erklären kann, während nach ebenfalls gewöhnlicher Annahme die Aethertheilchen abstoßend auf einander wirken — darüber ist mir ein wissenschaftlicher Aufschluß noch nicht vorgekommen.

Wenn Körperatome sich anziehen, Aetheratome sich abstoßen, so möchte man glauben, der Unterschied zwischen Körper- und Aetheratomen bestehe nur darin, daß bei den Aetheratomen die Entfernung der Atome von einander jene Grenze überschreitet, innerhalb welcher sie noch anziehend auf einander wirken. Und wenn nun diese Aetheratome, keinem Gesetze der Anziehung unter sich mehr folgend, andern bewegenden Kräften gehorchen und sich dabei immer weiter von einander entfernen, so scheinen sie sich abzustößen.

Die gleichmäßige Vertheilung (Diffusion) der kleinsten Theile fast aller Stoffe in flüssigem, und aller Stoffe in gasförmigem Zustande bei ihrer Mischung liefert den Beweis der sehr merkwürdigen Thatsache, daß die Anziehung zwischen kleinsten Theilchen verschiedener Stoffe fast durchweg größer ist, als zwischen Theilchen desselben Stoffes. Diese überwiegende Anziehung des Ungleichen kann die Wahrscheinlichkeit nur verstärken, daß bei den Anziehungen in der Natur vor allem Polarität im Spiele ist. —

Schwere und Licht.

Indem durch die Schwerkraft die Materie sich zusammenballt, wird Wärme entwickelt: die

Wärme aber ist ein trennendes, auflösendes Prinzip; das Zusammengeballte, Verdichtete, verdünnt und löst sich also wieder. Sollte nicht auch hier sich ein Versuch anknüpfen lassen, Anziehung und Abstoßung in der Natur zu erklären? Möglicherweise ist Wärme unmittelbar identisch mit dem abstoßenden, Schwere mit dem anziehenden Prinzip. Damit wäre dann der bekannte mystische Antagonismus zwischen Schwere und Licht, der in der deutschen Naturphilosophie eine so große Rolle spielt, auf seine einfache naturwissenschaftliche Wahrheit zurückgeführt. Denn Wärme und Licht sind eins; die beiden Ausdrücke bezeichnen ja nur zwei verschiedene Wirkungen derselben Sache: auf unsern Hautsinn und auf unsern Gesichtssinn, wobei nur zu bemerken, daß nicht alle Grade der sogenannten Wärme auch auf den Gesichtssinn, nicht alle Grade (Strahlen) des Lichtes auch auf den Hautsinn wirken.

Die gänzliche Zusammenballung der Materie wird durch die Wärme, die gänzliche Zerstreung durch die Schwere verhindert.

Der Antagonismus zwischen Schwere und Wärme wird sich überall in einem Dichtigkeitsgrade ausgleichen, welcher den Umständen angemessen ist. Ob aber dabei ein Zustand völliger Ruhe eintritt, ist fraglich; wahrscheinlicher ist, daß, indem das Konglomerat durch die Wärme aufgelöst wird, hierdurch aber die Wirkung der Schwere wieder zur Geltung gelangt, was eine neue Verdichtung bedingt u. s. f., eine Oszillation eintritt, die vielleicht niemals ganz zur Ruhe kommt.

Verdichtung und Verdünnung.

Das Leben des Alls ist ein ewiger Verdichtungs- und Verdünnungsprozeß, ein ewiger Uebergang des Aethers in dichtere Gestaltungen und eine ewige Rückkehr dieser in den ätherisch-gasigen Zustand. Auch auf der Erde, im einzelnen, ist alle Gestaltung ein Verdichtungsprozeß und das Leben ein Oszilliren zwischen Verdichtungs- und Verdünnungszuständen, zwischen Kontraktion und Expansion, Attraktion und Repulsion. Es ist dies das große Athemholen des Alllebens, welches hier im Kleinsten, dort im Größten, hier in Sekunden, dort in Jahrmillionen seine Periode vollendet. Athmen ist Leben: und nicht blos das Thier athmet, auch die Pflanze athmet, der Stein und die Scholle athmet, die Erde athmet, der Himmel selbst athmet und sein Odemhauch ist der Aether.

Gravitation.

Was wir Schwere zu nennen pflegen, beruht nach gewöhnlicher Anschauung auf einer Anziehung, welche die Erde ausübt. Man könnte da zunächst an magnetische und elektrische Erdkräfte denken, in welchen diese Anziehung ihre Erklärung fände. Bekanntlich ist die Erde selber ein Magnet, muß also schon dadurch anziehende Kräfte entfalten. Der Umstand, daß die Schwere an den Polen zunimmt, am Aequator aber am geringsten ist, würde für Einheit der magnetischen Erdkraft mit der Schwerkraft sprechen. Einwenden ließe sich dagegen, daß die Anziehung der Erde von

ihrem Mittelpunkte auszugehen scheint. Vielleicht ist es aber bloßer Schein und die Schwierigkeit läßt sich durch Annahme eines Hineinspielens der elektrischen Kräfte beseitigen.

Indessen, die Sache ist noch einfacher zu fassen. Ziehen Körperatome sich an, wie man ja fast allgemein annimmt, wenigstens bis auf einen gewissen Grad der Entfernung, so scheint es für das, was man Gravitation nennt, keiner Erklärung mehr zu bedürfen. Wird ein Stein von der Erde emporgehoben, und es besteht zwischen seinen Atomen und den Atomen des Erdballs eine Anziehung, so ist es selbstverständlich, daß eine Kraft, die ihn vom Boden weg in die Höhe hebt, den Widerstand jener Anziehungskraft zu überwinden hat, und daß, wenn das Maß der angewendeten Hebekraft erschöpft ist, der Stein wieder der natürlichen atomistischen Anziehungskraft folgt, die um so größer wird, je näher er der Erde kommt. Wozu bedürfte es da noch einer besonderen „Schwerkraft“? Der Fortschritt unserer physikalischen Erkenntniß scheint mir in der Richtung des Gedankens zu liegen, daß jene Anziehungskraft, welche zunächst der Chemiker und der Physiker zwischen Körperatomen überhaupt annehmen, zur Erklärung aller Anziehungsercheinungen in der Natur ausreicht.

Will man dagegen geltend machen, daß die Gravitation nur in der Richtung des Erdmittelpunktes wirkt, andere Arten der Anziehung in sehr verschiedenen Richtungen, so scheint mir dieser Einwand leicht zu entkräften.

Denken wir uns den Erdball als eine Riesengruppe von Atomen, deren jedes eine anziehende Kraft besitzt, so müssen diese Einzelkräfte sich zu einer Gesamtkraft summiren, welche im Mittelpunkte der Erde am stärksten ist. Kein Wunder also, wenn jedes auf der Erdoberfläche befindliche Objekt hauptsächlich in der Richtung des Erdmittelpunktes angezogen wird.

Einwenden ließe sich weiterhin, daß die Schwerkraft mit der physikalischen und chemischen Anziehung zwar die Regel gemeinsam hat, nach welcher ihre Stärke dem Produkt der Massen direkt proportional ist, darin aber sich von ihnen unterscheidet, daß bei ihr die Stärke der Anziehung dem Quadrat der Entfernung verkehrt proportional ist, bei jenen aber die Anziehung nicht im Quadrat der Entfernung, sondern viel rascher abnimmt. Ich glaube jedoch, daß auch dies uns von der Annahme einer, allen Erscheinungen der Anziehung zu Grunde liegenden einheitlichen Kraft nicht abzuschrecken braucht. Denn bei der Schwere haben wir es mit Körpern zu thun, bei den andern genannten Arten der Anziehung mit Atomen und Molekeln, und es ist sehr wohl denkbar, daß bei einem so ungeheuren Unterschied der Masse eines Atoms und der Massen von Körpern, welche als ponderabel zu unserer Wahrnehmung gelangen, die anziehende Kraft nicht hier wie dort in gleicher Art wirkt — daß die unendlich kleinen Atome sich einem Gesetz entziehen, dem die ungleich massigeren Körper gehorchen.

Schwerkraft im Erdmittelpunkt.

Die Schwerkraft wird aufgefaßt als eine Kraft, vermöge welcher alles auf der Erde Befindliche gegen den Mittelpunkt der Erde hingezogen wird. Ein im Mittelpunkt der Erde befindlicher Gegenstand würde also unbeweglich in Ruhe verharren. Denken wir uns mitten durch den ganzen Erdkörper ein Loch gebohrt — dessen Linie also den Erdmittelpunkt schneidet — und lassen wir von der Erdoberfläche aus durch diese Oeffnung einen Stein in die Tiefe fallen. Wird nun dieser Stein, wenn er in seinem Falle, nirgends die Ränder des Schachtes berührend, im Erdmittelpunkte angekommen ist, frei in der Luft hängen bleiben? — Schade, daß keine Aussicht auf die Möglichkeit, diesen Versuch wirklich anzustellen, vorhanden ist!

Giebt es Körper ohne Schwere?

Wir nehmen an, daß die Planeten durch die Anziehung der Sonne im Aether schwebend und kreisend erhalten werden, die Sonne ihrerseits wieder durch einen größeren Weltkörper, dieser durch einen noch größeren u. s. f. Da dies aber nicht ins Unendliche so fort gehen kann, so müßte ein Zentralweltkörper von unermesslicher Ausdehnung als Mittelpunkt all dieser Anziehungs- und Schwerkraft vorausgesetzt werden, dessen freies Schweben im Aether erst wieder zu erklären wäre. Man kann also nicht sagen, daß durch diese kosmische Gravitationshypothese das Räthsel der kosmischen Bewegungen und des geordneten Weltkörpersystems sofort gelöst erscheint.

Die Frage: „Wie erhält, wenn man den fehlerhaften Regressus ins Unendliche von größeren auf immer größere Weltkörper vermeiden und deshalb bei einem „Zentralweltkörper“ stehen bleiben will — wie erhält sich dieser Zentralweltkörper, nicht mehr gehalten und getragen von der Anziehungskraft eines größeren, freischwebend im unendlichen Weltraum?“ scheint mir eine der bedeutungsvollsten.

Giebt es eine Beharrungskraft oder Eigenschaft der Körper, durch welche sie fähig sind, auch ohne den Halt einer auf sie einwirkenden Gravitation an einer bestimmten Stelle des Raumes sich zu behaupten? —

Die Lösung des Räthfels liegt ohne Zweifel in folgendem: Der Zentralkörper ist nicht mehr durch die Anziehung eines größeren gehalten, aber ebenso wenig durch die Anziehung eines solchen aus seiner Lage gerückt: er ist, könnte man sagen, den Gesetzen der Gravitation überhaupt nicht mehr unterworfen. Nur daß die Anziehungen der kleineren Weltkörper noch einen gewissen Einfluß auf ihn üben können; ein Einfluß, der vielleicht ganz unerheblich, vielleicht aber auch so groß ist, daß er sogar etwas dazu beiträgt, den Zentralkörper in seiner Lage festzuhalten.

Es ist möglich, daß nicht blos der vorausgesetzte Zentralkörper, sondern auch schon andere größere Weltkörper dem Einfluß der eigentlichen Gravitation theilweise oder ganz entzogen sind: eine Annahme, bei welcher die eines Zentralkörpers geradezu überflüssig werden würde.

Selbstverständlich könnte ein solcher Weltkörper, obgleich seinerseits durch keinen andern festgehalten und angezogen, doch ein Anziehungsmittelpunkt für andere, kleinere werden.

Entbehrlich erscheint die Idee eines Zentralweltkörpers ferner, wenn man annimmt, auch ohne einen solchen könnten durch die wirksamen Gesetze der Gravitation, durch eine zweckmäßige Verkettung von Anziehungen Sternsysteme zusammengehalten werden.

Kant vermeidet bei seiner Annahme eines Zentralweltkörpers den fehlerhaften „Regressus ins Unendliche“ in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ durch die Behauptung einer unendlichen Ausdehnung des Weltalles.

Aber er geräth dadurch in Widerstreit mit einem andern Axiom der Naturwissenschaft: mit der Unmöglichkeit einer realen Unendlichkeit. Auch weiß ich nicht, ob es thunlich, von einem Mittelpunkt eines unendlich Ausgedehnten zu sprechen. —

Eine Möglichkeit, sich den Bestand eines unabhängigen Zentralkörpers zu erklären, wäre auch durch die Annahme gegeben, daß derselbe sich etwa im Mittelpunkte allseitig gleicher Anziehungen befinde — was natürlich ebenfalls ein ruhiges, neutrales Beharren an seiner Stelle zur Folge hätte.

Wie immer aber sich die Frage nach einem Zentralweltkörper gestalten und entscheiden möge, wünschte ich jedenfalls die Frage: „Giebt es Körper ohne Schwere im Weltall? Körper, welche durch ihre Isolierung dem Bereich der Gravitation

entzogen sind?" einer eingehenden Beachtung von Seite der Astrophysiker und Mathematiker gewürdigt.

Nicht Hypothese, sondern absolute Gewißheit ist, daß ein solcher Körper, weil durch die Gravitation nicht beeinflusst, von ihr nicht festgehalten und getragen würde, eben deshalb aber auch nicht fallen könnte, sondern an seiner Stelle verharren müßte.

Wärme und Kälte.

Wärme besteht, sagt man, in Schwingungen der Atome. Aber Wärme und Kälte sind relative Begriffe, die unmerklich in einander übergehen. Wo hört die Wärme auf und wo beginnt die Kälte? Der „Nullgrad“ unserer Thermometer ist nur eine zu praktischen Zwecken angenommene Grenze zwischen den beiden. Man muß wohl sagen: die Wärme hat dort ein Ende, wo die Schwingungen aufhören, in welchen sie besteht. Man will nun in der That die Temperatur von -270° C. als absoluten Nullpunkt der Temperatur, bei welchem jede Wärmeschwingung erloschen ist, ermittelt haben.

Das Wärmegefühl ließe sich auffassen als gesteigerte Tastempfindung. Als einfache, indifferente Tastempfindung empfinden wir die gewöhnlichen und natürlichen Atom- oder Molekularschwingungen eines berührten Körpers. Sind aber die kleinsten Theilchen in lebhafteren, schnelleren Schwingungen begriffen, so steigert sich die Tastempfindung zum Wärmegefühl. Das Gefühl der Wärme eines nicht unmittelbar berührten Körpers pflanzt durch den Aether des

Luftraums bis zu unserer äußeren Haut sich fort. Ob wir mit unseren Tastorganen den Wärmeschwingungen entgegen kommen, oder sie an uns herankommen lassen, ist für die Wirkung gleich. Im Innern unseres Körpers kann Wärmegefühl entstehen durch nicht zugeleitete, sondern innerlich veranlagte Schwingungen und Berührungen der kleinsten Theile, welche den von einer äußern Wärmequelle zu uns fortgepflanzten Schwingungen analog sind.

Das Temperaturgefühl, das wir als Kälte bezeichnen, beruht wahrscheinlich auf Atom- oder Molekularschwingungen von besonderer Langsamkeit — auf Schwingungen, welche noch unterhalb des Maßes jener Geschwindigkeit liegen, die wir als indifferente Tastempfindung bezeichnen. Die steigende Skala wäre also: Kältegefühl — einfache, indifferente Tastempfindung — Wärmegefühl.

Temperaturgefühl scheint mir das einzige wirkliche *quale*, der „Ton“, oder die „Farbe“ der Tastempfindung im allgemeinen. Härte, Weichheit, Rauigkeit, Glätte u. dgl. sind nicht eigentlich qualitativer Natur. Im Rauhen empfinde und unterscheide ich Hervorragungen und Ungleichheiten, im Glatten den Mangel von solchen, im Harten und Weichen Dichtigkeitsgrade der Masse, die von ihrer Atomzahl abhängt: also quantitative, nicht qualitative Beschaffenheiten.

Magnetismus und Elektrizität.

Unzweifelhaft stehen Magnetismus und Elektrizität im engsten und beständigen Zusammenhange als

Wirkungen einer und derselben Kraft. Der Nord- und Südpolarität des Erdmagnetismus entspricht eine Ost-Westpolarität der elektrischen Ströme, welche die Erde umkreisen. So mag jeder Magnet von einem elektrischen Strom umkreist und in der Achse jedes elektrischen Stroms eine magnetische Polarität vorhanden sein, die zur Erscheinung kommen, wenn ihnen ein kräftiger Träger geboten wird, was bekanntlich geschieht, indem man einen Eisenstab als Achse des freisenden elektrischen Stromes einschiebt, oder den Magnetstab mit leitungsfähigen Drahtwindungen umgiebt.

Jedes Atom ist ein eventueller Magnet; zunächst aber bloß potenziell, nur unter Umständen aktiv, bei polarer Erregung von außen; der sogenannte Magnet ist ein ausnahmsweise kontinuierlich polar erregter Körper.

Wenn die Stücke eines zertheilten Magneten, so lange man auch die Theilung fortsetzen mag, immer wieder selbständige Magnete sind, so kann dies Zerfallen in kleinere Magnete nur dort aufhören, wo die Möglichkeit der Theilung selbst aufhört: bei den Atomen.

Magnetismus und Elektrizität sind nichts Anderes als das Spiel der Polaritäten, der sich anziehenden und nach Ausgleichung strebenden Gegensätze, die immerfort in der Natur sich begegnen. Alles Differentielle wirkt auf einander polar erregend. Die Polarität treibt ihr Wesen ununterbrochen, da allem stets Gegensätze begegnen, die es polar erregen, wenn auch die Wirkungen nicht immer so stark sind, daß sie für

uns bemerkbar werden. Wir drücken dies so aus, daß wir sagen, wir stoßen in Luft, Wasser, Erde beständig auf Elektrizität, alles sei voll davon. In den chemischen Anziehungen haben wir daselbe Spiel der Polaritäten vor uns, und reden auch hier außerdem noch beständig von elektropositiven und elektro-negativen Gegensätzen.

Polarität (Spiel der Gegensätze) ist also das Prinzip der Anziehungen und Abstoßungen in der Natur, ja man kann sagen, sie sei die gesuchte Urkraft selbst.

Kein Körper ist an und für sich magnetisch oder elektrisch, alle werden es nur durch Erregung, die freilich manchmal auch eine kontinuierliche sein kann.

Nur die Schwerkraft erscheint als etwas Besonderes, von keiner Polarität Abhängiges, unter den anziehenden Kräften. Aber sie ist der Ausdruck des Zusammenstrebens, des Durchdringungsbestrebens aller Dinge überhaupt (Kohäsion).

Man kann also die Sätze aufstellen:

- I. Alles in der Natur zieht sich an. (Schwerkraft, Kohäsion.)
- II. Insbesondere ziehen sich an: die Gegensätze. (Polarität.)

Es ist aber auch möglich, daß die Schwerkraft noch als eine gar nicht ursprüngliche, selbständige Kraft sich herausstellt und sich eine anderweitige Erklärung für sie findet, wie ja eine solche auch schon oft genug versucht worden ist. In diesem Falle würde auf dem ganzen Gebiete der Anziehungen und Ab-

stufungen das Urgesetz, oder wie man auch sagen kann, die Urkraft der Polarität ihr ausschließliches Herrscherrecht behaupten.

Chemisches.

Kann es in der That als über allen Zweifel erhaben gelten, daß die Elemente aus ihren chemischen Verbindungen immer absolut unverändert wieder hervorgehen? Wäre es nicht doch möglich, daß sie manchmal etwas von mitgetheilten Zuständen mitbrächten, was sie nicht mehr absolut identisch sein läßt mit ihres Gleichen? Sollten nicht in einer solchen Annahme gewisse Erscheinungen, wie z. B. die der Allotropie und die der Isomerie, ihre langvermüßte Erklärung finden können? —

Unsere Chemie ist, so zu sagen, eine verdrießliche Wissenschaft geworden, seit ihr die Masse widersprechender Einzelheiten so sehr über den Kopf wächst und immer neue Theorien nöthig macht. Es kann sie ja schon gar nicht mehr freuen, Theorien überhaupt aufzustellen, da allem, was man in der Theorie festgestellt zu haben glaubt, im Laboratorium alsbald immer eine solche Anzahl eigensünniger Ausnahmen in die Quere läuft, alles und jedes von so viel kritischen Wenn und Ubers umdornt und umzäunt ist, daß ein Spötter, der übertreibt, schier behaupten könnte, es gebe in der ganzen Chemie keinen Satz, der wörtlich, durchaus und unbedingt wahr wäre. Wem das neu ist, der lese Lothar Meyers Buch über die „modernen Theorien der Chemie“.

Vor dreißig Jahren thaten wir gebildete Jünglinge uns etwas darauf zu gute, zu wissen, daß es zwei Arten von Grundstoffen giebt: Metalle und Metalloide. Für diese Eintheilung hat der heutige Chemiker nur ein höhnisches Lächeln. Nun, mir kanns recht sein; denn mir gefiel die Sache so eigentlich niemals recht; denn da ich zu viel Griechisch verstand, um nicht zu wissen, daß „Metallloid“ „metallähnlich“ bedeute, so begriff ich nicht, wie etwas so genannt werden konnte, was doch den Gegensatz der Metalle bezeichnen sollte.

So unwissend war zu jener Zeit kein Studiosus, daß er bei der Prüfung nicht wenigstens anzugeben gewußt hätte, daß die Säuren blaues Lackmuspapier roth färben.

„fällt ihnen gar nicht ein,“ sagt der heutige Chemiker grinsend. „Einige thun es, aber das ist nicht der Rede werth . . .“

Daß die Säuren Sauerstoffverbindungen sind, verstand sich damals für jedes Kind von selbst. „Wüßte nicht,“ sagt der heutige Chemiker; „Säuren sind Verbindungen des Wasserstoffs mit elektronegativen Elementen und Radikalen. Sauerstoffsäuren giebt es allerdings auch so nebenbei.“

Man sieht, die Chemie ist eine Wissenschaft, bei welcher nur gänzliche Unwissenheit vor den größten Irrthümern bewahrt.

Dieser Umstand ist es, bilde ich mir ein, der unsere heutigen Chemiker zu etwas grämlichen Leuten gemacht hat, die in ihren trockenen Formeln leben, in

ihren Laboratorien darauf los scheiden und binden und brauen, neue „Reihen“ erfinden, und sich mit allgemeinen philosophischen Gesichtspunkten in ihren Büchern so wenig als möglich zu schaffen machen.

Über wartet, wartet, wartet nur! Eben diese grämliche Wissenschaft mit den ewig schwankenden Lehrsätzen ist die zukunftreichste von allen. In ihr, und in keiner andern Wissenschaft, liegt nach meiner Ueberzeugung der Schlüssel zur endlichen Lösung des großen Räthfels der Natur. Und sie wird es lösen — vorausgesetzt, daß es überhaupt lösbar — wenn sie einmal nicht mehr verdrießlich ist, und wieder ein großer, philosophischer Geist und Sinn sich ihrer bemächtigt. Zunächst wird sie uns dann vielleicht die heißersehnte Genesis der Elemente bescheeren.

Das Mechanische.

Vor längerer Zeit brachte ich folgende Erklärung von Stoß und Gegenstoß zu Papier:

Der Stoß ist eine, nicht durch natürliche Anziehung sondern durch eine gewaltsame äußere Kraft herbeigeführte Berührung zweier Körper, welchen, eben weil er gewaltsam und nicht im natürlichen Anziehungsgesetze begründet, die Natur durch einen heftigen Gegenstoß ausgleicht. Seither überzeugete ich mich, daß die Sache viel einfacher ist.

Es begegnet uns auf dem mechanischen Gebiete die Lehre von der Undurchdringlichkeit. Diese Lehre kann als ein hübsches Beispiel davon gelten, wie wir Naturthatfachen zu erklären suchen. Wir

bemerkten, daß Körper bei heftiger Berührung sich nicht durchdringen, sondern abstoßen. Das Wort „Undurchdringlichkeit“ war nur ein Ausdruck für die Thatsache. Allmählich aber rückte dasselbe zur Bedeutung einer Erklärung vor, und wir sagten, die Körper stoßen sich ab, weil sie undurchdringlich sind. Das ist nicht weniger eine Tautologie, als wenn Fritz Reuters Bräsig im Jahre 1848 in einer Volksversammlung die große Armuth des Volkes aus der großen „Povertch“ desselben erklärte.

Die Undurchdringlichkeit besteht einfach darin, daß bei soliden Körpern die Atome so fest an einander haften, daß es den Atomen eines andern Körpers nicht gelingt, den Zusammenhang derselben zu lösen und zwischen sie einzudringen. Wie kann man da von der Undurchdringlichkeit als einer besondern Qualität der Körper sprechen? Im flüssigen und gasigen Zustande durchdringen die Körper sich bestens.

Stoßen zwei Körper auf einander, so theilt der eine, dessen Bewegungsgröße überwiegt, dem andern einen Ueberschuß von Bewegung mit, den dieser einfach ausführt, selbstverständlich in der Richtung des Körpers, der ihm die Bewegung mitgetheilt hat. Wir sagen dann, er „pralle zurück“, habe einen „Stoß“ erhalten. Aber er hat nichts gethan, als eine ihm nach dem Prinzip der Zustandsmittheilung mitgetheilte Bewegung ausgeführt. Im Zurückprall liegt also nichts auf eigentlich abstoßenden Kräften Beruhendes.

Wie aber, wenn ein fester Körper gegen eine feste

Wand prallt? In diesem Falle ist er in Folge des Beharrungsvermögens gezwungen, die nach vorwärts unmögliche Bewegung nach einer andern Richtung, und zwar nach rückwärts, fortzusetzen.

Sind die Körper elastisch, so gesellt sich ihren Bewegungsgrößen noch das Kraftmaß ihrer Elastizität, und die Bewegungsgröße des die mitgetheilte Bewegung ausführenden Körpers wird verstärkt durch die elastische Energie.

B. Physiologisches.

Elektrische Urkraft auf physiologischem Gebiet.

Das Reich der Elektrizität, der polaren Urkraft, hat keineswegs ein Ende, wenn wir vom physikalischen Gebiete übergehen auf das physiologische. Im Gegentheil, es beginnt vielleicht erst recht. Wie oft ist das Leben selbst als ein elektrischer Prozeß aufgefaßt worden! In höherem Sinne gewiß mit Recht.

Ein merkwürdiges Wort sprach Reil, das man der Vergessenheit entreißen muß. Er sagte, daß ihm „die Atome der organischen Materie in einer beständigen elektrischen Spannung zu sein, und auf einer solchen der Tonus des Lebendigen zu beruhen scheine, da er wahrgenommen, daß fleischige Theile unter sich mit einer gleichen Kraft angezogen und abgestoßen würden“. —

Auf die Idee, die Befruchtung und Belebung des weiblichen Keims durch den männlichen Samen als einen Vorgang elektrischen Ausgleichs zu erklären, ist die Naturwissenschaft immer wieder zurückgekommen. Ohne Zweifel erfolgt eine Befruchtung dann, wenn die Polarität besonders gespannt und von kräftiger Wirkung ist. Nahegelegt wurde diese Theorie der Befruchtung zunächst durch den Umstand, daß die Zeugungsstoffe nicht immer in unmittelbare Berührung zu kommen schienen, so daß man an ein Ueberspringen des wirkenden Prinzips, wie eines elektrischen Funkens, zu denken versucht war. Man könnte also sagen, der Same schlage wie der Blitz in den Keim und entzünde in ihm das Leben.

Auf die Rolle, welche die Elektrizität im Nerven- und Muskelleben spielt, brauche ich eben nur hinzuweisen.

Es wird von Lichterscheinungen an manchen Menschen berichtet, von einem Leuchten des Hauptes u. dgl.

Was an „Od“-Phänomenen etwa Tatsächliches ist, wäre ohne Zweifel als Elektrizitätswirkung in Anspruch zu nehmen.

Der bekannte Chirurg Prof. Nußbaum in München macht irgendwo darauf aufmerksam, daß es Stubenmädchen giebt, namentlich solche von der brünetten und dunkeläugigen Art, die so stark elektrisch sind, daß beim Frisiren ihrer Herrinnen die Haare sich sträuben und fast an den Fingerspitzen des Mädchens kleben bleiben.

Matteucci konstruirte eine galvanische Säule aus lebendigen Fröschen, die so gut wie metallische Plattenpaare einen galvanischen Strom erzeugten.

Pangenesis und Perigenesis.

Die von Darwin aufgestellte und später auch von G. Jäger („Kosmos“, Gratulationsheft zu Darwins 70. Geburtstag) im Zusammenhange mit seiner Seelentheorie vorgetragene Hypothese der „Pangenesis“ besteht darin, daß jedes Organ und jeder differente Gewebstheil eines thierischen Organismus Keimchen nach den Behältern der Zeugungstoffe entsenden, welche in die Eier und in den Samen eindringen, so daß diese eine Quintessenz aller Theile des Organismus nach quale und quantum in sich fassen. — Wie der Organismus auf den merkwürdigen Einfall komme, von allen seinen Gewebsarten und allen seinen Organen kleine Musterproben und Vertreter nach einem gewissen Punkte zu entsenden, wäre hierbei die nächste aufzuwerfende Frage. Es käme übrigens dabei auf Swedenborgs Theorie hinaus, nach welcher jedes Organ aus Theilchen besteht, die mit dem Ganzen homogen sind: die Lunge aus unendlich kleinen Lungen, die Leber aus kleinen Lebern, die Niere aus kleinen Nieren u. s. f. — Ich trenne vorläufig die Sache der „Organe“ von der Sache der „differenten Gewebstheile“. Wenn aus Zellen oder sonstigen Elementen, welche z. B. aus dem Auge, dem Ohr, der Nase u. s. w. stammen, wieder Augen, Ohren, Riechorgane u. s. w. werden sollen, so wäre dies doch nur so zu erklären,

daß jene in die Zeugungsstoffe entsendeten Keimchen eine ganz wunderbare Anlage besitzen, sich in eben solche Organe, wie die, aus welchen sie herkommen, auszugestalten. Es wird aber schwerlich einem Physiologen einleuchten, wie Elementartheilchen aus einem Fuße, einer Hand u. s. w. eine Anlage besitzen sollen, auch losgetrennt von den betreffenden Organen und in eine ganz fremde Lage versetzt, sich wieder zu Händen, Füßen u. s. w. auszuwachsen? Doch, das ist Nebensache. Das Wesentliche zur Entscheidung scheint mir in folgendem zu liegen: Wenn ich einmal eine Anlage annehme, kraft welcher sich Elemente eines Körperteils, getrennt von ihm, zu einem eben solchen Körperteil auszugestalten imstande sind, so kann ich eben so gut eine Anlage gelten lassen, kraft welcher Elementartheile eines ganzen Organismus sich zu einem eben solchen Organismus zu entwickeln unter Umständen fähig werden, wobei dann die Frage nach der Entstehung der einzelnen Bestandtheile ebenso entfällt, wie die Frage nach der Entstehung der einzelnen Finger oder Zehen entfällt, wenn von der Entwicklung einer Hand oder eines Fußes nach dem Prinzip der Darwinschen „Pangenesis“ die Rede ist. Die Entwicklung einer Hand, einer Nase, eines Auges aus Elementartheilchen, welche einem solchen Organ angehört haben, ist nicht erklärlicher, als die Entwicklung eines ganzen Organismus aus Elementarbestandtheilen eines eben solchen Organismus. Die Darwinsche Hypothese ist also mindestens überflüssig.

Aber sie bezeichnet auch sonst keineswegs einen wissenschaftlichen Fortschritt über die ältere Annahme, oder vielmehr Thatfache hinaus, daß aus Elementartheilchen eines Organismus sich unter gewissen Umständen neue Organismen derselben Art entwickeln können. Denn bei dieser Annahme ist die Ausgestaltung und Anordnung des gesammten neuen Organismus unter Einem erklärt; bei der Darwinschen Hypothese aber bleibt die große Frage zu beantworten übrig, wie denn aus einem solchen Chaos von Keimchen einzelner Bestandtheile sich ein geordnetes Ganzes entwickelt? —

Diese Frage hat nun allerdings Jäger zu beantworten gesucht. Aber seine Erklärung geht im Grunde nur darauf aus, die zweckmäßige Reihenfolge des Hervortretens der einzelnen Organe zu erklären, und erklärt auch diese nicht genügend; noch weniger die Verbindung der einzelnen Organe zu einem geordneten Ganzen. So geschah es denn auch hier, daß dasjenige, was eigentlich zu erklären war — die Herkunft eines neuen Organismus aus Elementarbestandtheilen desselben — erklärt werden sollte durch etwas noch weniger Erklärliches.

Die Darwinsche „Pangenesis“ wollte Haeckel durch seine „Perigenesis“ ersetzen. Aber ich finde in Haeckels Darlegung nur ein gutes Gleichniß: die bildliche Verdeutlichung einer einfachen und ziemlich selbstverständlichen Sache. Sowohl was die Phylogenese, als was die ontogenetische Anwendung betrifft, gestehe ich offen, daß mir nicht klar geworden

ist, was Haeckel mit seiner „Hypothese“ eigentlich Neues und Besonderes erklärt und gesagt zu haben glaubt.

Generation.

Zur Erklärung der Generation ist kaum etwas zweckdienlicher, als ein Blick auf die sogenannte Regeneration, die uns in der Natur überall entgegentritt. Wenn von einem zerschnittenen Polypen jeder Theil sich zu einem besonderen Polypen ausbildet, wenn abgeschnittene Theile anderer Thiere sich ganz so wiedererzeugen, wenn selbst auf höheren Stufen des thierischen Lebens Substanzverluste sich häufig wieder in der ursprünglichen Form ausgleichen, so darf es nicht mehr so sehr befremden, wenn die plastische Naturkraft nicht blos einzelne Theile, sondern einen neuen ganzen Organismus aus einem besonders entwicklungsfähigen Bestandtheil desselben (einem sogenannten Keim) zu entfalten und herzustellen imstande ist.

Das Ganze und die Theile.

Wie der chemische Stoff ein Aggregat von Molekülen derselben Art und Wesenheit, so ist der Kristall ein Aggregat von kleineren Kristallen derselben Art, die Pflanze ein Aggregat von kleineren Pflanzen, das Thier ein Aggregat von kleineren Thieren, Einheiten, die sich differenzirt haben und doch fortwährend in wunderbarer Weise theil nehmen an der Natur des Ganzen. Theilte nicht Art und Wesenheit des Ge-

sammtorganismus sich den kleinsten Theilen mit, so könnte nicht jeder wieder ein Ganzes derselben Art werden, so gäbe es keine Fortpflanzung. Es wäre nicht zu erklären, wie einzelne abgekapselte kleinste Theile zu „Samen“ werden können, aus welchen der gleiche Gesamtorganismus, wie der, dem sie angehören, sich entfaltet.

Wie in einem menschlichen Individuum Ichsinn und Allsinn, Einzelsinn und Gemeinsinn, so ist in jedem Naturindividuum, und dann wieder in jedem kleinsten Theile desselben ein doppeltes Prinzip gesetzt: das des Theilwesens und das der Wesenheit des Ganzen, die sich jedem Element bis zu einem gewissen Grade mittheilt.

Durch die Abkapselung (Segregation) einer Anzahl der Elemente als Samen wird die Natur der Ganzheit in ihnen besser gewahrt, während die andern Elemente derart in den Gesamtorganismus verkettet und so zu sagen in den strengen Dienst desselben gebannt sind, daß sie hauptsächlich nur die Theilwesenheit, und nicht in dem Maße, wie die freien Samenelemente, die Natur der Ganzheit behaupten und vertreten können.

Zellengedächtniß.

Wenn wir annehmen, daß gewisse Eindrücke in den Zellen unserer Gehirnmasse zeitlebens haften, und daß hieraus sich das Gedächtniß erklären lasse, so fragt sich, wie denn ein solcher Fortbestand der Eindrücke in uns möglich sei, da ja bekanntlich die Zellen,

die unsern Körper bilden, nicht immer dieselben bleiben, sondern auf dem Wege des Stoffwechsels durch neue ersetzt werden? Es wird, um die Hypothese aufrecht zu erhalten, angenommen werden müssen, daß Eindrücke, Beschaffenheiten und Bestimmungen, die an Atomen, Zellen, Fibern u. s. w. haften, auf neugebildete oder neu eintretende Atome, Zellen, Fibern übergehen können.

Vererbung.

Der tuberkulöse Vater vererbt auf den Sohn ein Protoplasma mit der Anlage zur Tuberkulose. Dieselbe Art von Protoplasma vererbt der Sohn auf den Enkel. Nun kommt es vor, daß in einem solchen Falle der Enkel, nicht aber der Sohn tuberkulös wird, und man findet diese Erscheinung räthselhaft. Sie ist es aber nicht. Denn nur die Anlage zur Tuberkulose, nicht die Tuberkulose selbst, wird vererbt; eine Anlage ist eben nur die Möglichkeit, die Tendenz zu irgend einer Entwicklung. Die Anlage zur Tuberkulose kann in einem Individuum zum Ausbruch der Krankheit führen, sie muß es aber nicht. Das Gleiche hat man sich gegenwärtig zu halten bei vererbten physischen Aehnlichkeiten, Charaktereigenschaften u. s. f., welche mit Uebergehung der zweiten Generation bei der dritten zu Tage treten.

Zur Physiologie der Sinne.

— Erwiesenermaßen sind Wahrnehmungen bei niederen Thieren ohne Sinne vorhanden. Ist aber ein ge-

wisser Grad von Wahrnehmung ohne Sinne und vor Entwicklung von Sinnesorganen erwiesen, so ist es recht wohl denkbar, daß die ursprüngliche Wahrnehmungsfähigkeit sich die Sinnesorgane erst bildet, daß wir nicht sehen, hören, fühlen zc., weil wir die betreffenden Sinne besitzen, sondern daß sich die letzteren in uns entwickelt haben, weil eine modifizirbare Fähigkeit des Empfindens in uns vorhanden ist. Ein „Wittern“ kommt bei Thieren vor, die kein Riechorgan besitzen! Man könnte den allgemeinen „Sinn“ überhaupt „Witterung“ nennen. Er kommt den einfachsten Thiergebilden zu, und differenzirt sich bei den vollkommeneren zu den bekannten fünf Sinnesempfindungsarten. Aber auch der schon mit differenzirten Sinnen begabte höhere Organismus behält noch Spuren der allgemeinen Fähigkeit des Witterns in der Gesamtheit des Nervenlebens. Daß das Wittern mit Recht als gleichbedeutend mit allgemeinem Sinn zu nehmen, bestätigt auch eine von G. Jäger in der „Entdeckung der Seele“ (S. 268) angeführte Thatsache.

Daß Wahrnehmung überhaupt nicht nothwendig an Sinnesorgane gebunden ist, ersieht man aus den Wahrnehmungen der Somnambulen und Hypnotisirten (Kieser, System des Tellurismus, II. S. 323 ff.), noch zuverlässiger aber aus den, über allen Zweifel erhobenen Leistungen der gewöhnlichen Schlaf- und Traumwandler. Wenn ein solcher mit geschlossenen Augen so sicher und genau seine Schritte nach dem gefahrvollsten Wege einrichtet, so ist das doch ein „Hellsehen“, nicht weniger wunderbar, als alles, was

man von ſolchem in „magnetischem Schlafe“ berichtet. Und vermag der Menſch *Nahes* ohne Hülfe der Sinne wahrzunehmen, ſo iſt es am Ende wohl auch denkbar, daß er *Entferntes* ohne Hülfe der Sinne wahrnimmt! Wir haben kein Recht mehr, das Letztere für „unmöglich“ zu halten, da wir die Möglichkeit von jenem ebensowenig begreifen.

Die Thatſache, daß es Leben, Empfindung und zweckmäßige Thätigkeit in nervenloſen Thieren giebt, iſt von größter Bedeutung. Gilt doch ſchon jede einzelne Zelle als ein „Elementar-Organismus“: und wenn man mit Häckel annimmt (Vorträge, S. 167 ff.), daß gewiſſe Faſerfortſätze der Zelle als Nerven, oder „die äußere Hälfte der Zelle als Nerv, die innere als Muskel“ anzusehen ſeien (S. 169), ſo beſagt dies am Ende doch auch nichts weiter, als daß ſchon den einfachſten, winzigſten, elementarſten Gebilden animalischer Natur nervöſe und muskulare Thätigkeit innewohnt.

Das Beiſpiel von den Fledermäusen, welche, obgleich blind, taub und ohne Geruchſinn, noch durch die Maſchen eines Netzes fliegen, ohne die Fäden zu berühren, findet eine intereſſante Erläuterung in Th. Meynerts „Psychiatrie“ (S. 158).

— Es ſind im menſchlichen Organismus nicht bloß fünf, ſondern ſieben Sinne nachweisbar. Zu den anerkannten fünf geſellen ſich nämlich noch der Kälte- und Wärme- oder Temperatursinn, und der phyſiſche Luſt- und Unluſtsinn. Der Temperatursinn kann nicht zum Haut- oder Taſtsinn gerechnet werden,

weil wir Hitze und Kälte nicht blos mit der Haut, sondern auch im Innern des Leibes empfinden. Und beide Sinne sind auch in dem Falle als solche zu betrachten, wenn ein bestimmtes Organ für sie nicht vorhanden ist. Für die Geschlechtslust insbesondere ist übrigens ein solches Organ vorhanden, und man hat ganz Recht, von einem sexuellen als „sechsten“ Sinn zu reden.

Zum Lust- und Unlustgefühl gehört auch das sogenannte Gemeingefühl.

Es läßt sich sehr wohl denken, daß es Thiere mit mehr, oder mit andern Sinnen giebt, als sie der Mensch besitzt. Es ist möglich, daß selbst Thiere, die uns auf der Stufenleiter der Wesen schon ziemlich nahe stehen, wie Hunde und Katzen, den einen oder andern Sinn besitzen, von welchem wir Menschen nichts ahnen. Vielleicht beruht manches von dem, was wir das „Wittern“ der Thiere nennen, auf einer uns Menschen fremden oder bei uns nicht entwickelten Sinneswahrnehmung. Der merkwürdige Ortsinn mancher Thiere, auch vieles in den Instinkthandlungen der Thiere, läßt sich vielleicht auf eine solche Quelle zurückführen.

Der Gedanke an die Relativität dessen, was wir Entfernung oder Abstand nennen, eröffnet neue und überraschende Aussichtspunkte. Mit Rücksicht auf diese Relativität, sowie darauf, daß die Entfernung der Himmelskörper von einander im Verhältniß zu ihrer Größe nicht größer sein dürfte, als die Entfernung der kleinsten Theile (Zellen, Atome u. dgl.) in einem irdischen Körper oder einer irdischen kompakten Masse

überhaupt, im Verhältniß zu ihrer Größe ließe sich recht wohl denken, daß anders organisirten Wesen das ganze Sonnensystem als kompakte Masse erschiene. Für solche Wesen würde es dann so wenig etwas Auffallendes haben, daß der Mittelpunkt des Sonnensystems das ganze System in seine Bewegung mit fortreißt, als es uns auffallend erscheint, daß, wenn ein Mensch sich um sich selber dreht, alle seine Glieder, Zellen, Atome dieser Bewegung folgen. Wäre ein Auge so konstruirt, daß es die für unser Auge verschwindenden Entfernungen der Zellen oder der Atome von einander als größere, sichtbare Entfernungen wahrnehme, so würden alle diese Zellen oder Atome um den Mittelpunkt des sich drehenden Körpers Kreisbahnen zu beschreiben scheinen. Und wie wir in einem pflanzlichen oder thierischen Individuum eine kompakte Masse von kleinsten Theilindividuen erblicken, so erscheint dem tiefer blickenden Auge auch ein Volk, ein Staat u. dgl. als ein Ganzes, das von einheitlicheren Gesetzen gelenkt wird, als man bei oberflächlicher Betrachtung glaubt.

Man hat behauptet, die Finsterniß sei auch etwas Positives. Die absolute gewiß nicht! Denn die vermeintliche Anschauung der Finsterniß entsteht uns erst, nachdem wir verschiedene Grade von Helligkeit bereits wahrgenommen und dann den vollständigen Mangel an Licht gedanklich zu fixiren und als vorkommend zu denken uns gewöhnt haben. Wir übersehen oft genug den Unterschied von „Vorkommen“ und eigentlichem „Existiren;“ weil

es vorkommt, daß das Licht gänzlich mangelt, glauben wir sagen zu dürfen, die Finsterniß sei etwas Existirendes.

Da übrigens das Sehen anerkanntermaßen die Folge einer Affektion des Sehnerven durch das Licht ist, so kann man auch das Schwarzsehen nicht als etwas Positives bezeichnen, denn wäre es ein solches, ein wirkliches „Sehen“, so würde es ein Sehen ohne Affektion des Sehnerven durch das Licht geben — eine Wirkung ohne Ursache.

(Das Einfachsehen.)

Daß wir alle Dinge nur einfach sehen und die Blickbilder der beiden Augen, obgleich durch einen nicht unbeträchtlichen Zwischenraum getrennt, sich zu einem einheitlichen Bilde vereinigen, hat man als Sache der Gewöhnung oder unbewußter Verstandesthätigkeit erklärt. Diese Erklärung wird durch eine einfache, aber, wie mir scheint, entscheidende Thatsache widerlegt. Es giebt Fälle, wo wir einen Gegenstand wirklich doppelt sehen, so namentlich wenn wir bei zurückgelegtem Kopfe die Nase in eine solche Richtung bringen, daß sie zwischen den Blicklinien der beiden Augen eine Art Scheidewand bildet, und dann unsere Blicke die Seiten der Nase entlang auf den Gegenstand richten. Auf diese Art sehen wir mit Leichtigkeit alle Fensterkreuze, alle Bilder an der Wand, alle Geräthschaften, alle Kleinigkeiten unseres Gemachs doppelt. Wäre nun das Einfachsehen Gewohnheitssache oder unbewußter Vernunftschluß,

warum sollten wir in solchen Fällen die Gegenstände nicht auch einfach sehen? Warum sollten Gewohnheit und Vernunft sich da so gänzlich unwirksam erweisen? —

Interessant und vielleicht wenig bekannt ist, daß Doppeltsehen von Gegenständen bei persischen Dichtern sich öfter als Fehler eines kranken Auges erwähnt findet. Im „Mesnevi“ 3. B. (deutsch von Rosen, S. 42) wird ein Diener „doppelsichtig“ genannt:

„Da gieng ins Haus der Doppelsicht'ge schnell,
Und sah zwei Flaschen an der einen Stell'.“

wozu der Uebersetzer in einer Anmerkung beiläufig sich ausspricht: „Dieser Ausdruck bezeichnet einen krankhaften Zustand der Augen, infolgedessen man einen Gegenstand doppelt sieht. Ob in Persien das Uebel so häufig vorkommt, wage ich nicht zu entscheiden. Gewiß ist, daß in persischen Anekdotensammlungen immer eine gute Anzahl von Erzählungen darauf Bezug hat.“ — Häufig wird der Ausdruck mit „schielend“ übersezt; aber daß damit nicht ein Schielen, sondern ein Doppeltsehen gemeint ist, beweist der Zusammenhang auch in der angeführten Stelle deutlich genug.

Die Lebensdauer der Menschheit.

— Man beschäftigt sich fleißig mit der Frage, was denn mit der armen Erde geschehen wird, wenn nach Billionen von Jahren der Wärmevorrath der Sonne sich erschöpfen sollte? Man bedenkt dabei nicht, daß nach Billionen Jahren von der Erde in ihrer gegen-

wärtigen Gestalt aus ganz anderen Gründen längst nichts mehr übrig sein dürfte. Ich glaube, man stellt sich den Bestand von Himmelskörpern in einer und derselben Phase mit Unrecht für unermessliche Zeiträume als bleibend vor. Betrachten wir das äußerst variable und zersehbare Material des Erdkörpers, so müssen wir an einen zwar langsam fortschreitenden, aber doch nie rastenden Zersehung- und Verflüchtigungsprozeß denken, dem schließlich alles feste zum Opfer fallen muß. Es muß eine Zeit kommen, wo der fallende und sickernde Tropfen auch die Granitmassen der Urgebirge zernagt haben wird.

Sehen wir eine Möglichkeit voraus, welche wahrscheinlich zu machen nicht allzuschwer fallen dürfte: daß verflüchtigte Theile der Erdmasse mit der Luft bis an die Grenzen der Erdatmosphäre entführt und von da in andere Anziehungsbereiche des Weltraums mit fortgerissen werden, so wäre sogar eine allmähliche Verflüchtigung des Erdballs nicht undenkbar.

Gerade so verhängnißvoll, wie die Auflösung des festen, müßte der Erde in keineswegs unermesslicher Zeit die Erstarrung oder Vertrocknung alles flüssigen werden. Desgleichen eine Erschöpfung gewisser Triebkräfte, gewisser Lebenskeime, ein Aussterben von Pflanzen und Thieren, wie es ja schon durch die wälderwüstende, felderpflügende Civilisation bedingt ist u. s. f. Mit den Wäldern und unbebauten Landstrecken verschwinden die Thiere und Pflanzen, die sie bewohnen. In wenigen Jahrtausenden werden alle

Vierfüßler bis auf Pferde, Esel, Rinder, Schafe, Ziegen Hunde und Katzen ausgestorben sein.

Man denke, wie viel in dieser Beziehung in dem historischen Zeitraum von 6—8000 Jahren sich auf der Erdoberfläche verändert hat, und man wird kaum Jahrmillionen, geschweige Jahrbillionen brauchen, um sich die Wohnstätte der Menschen kahl, verwüstet, abgenüßt und erstorben zu denken. Vom Zustande der Erstorbenheit aber ist nur ein Schritt zu dem des Zerfalls, der Auflösung, Verflüchtigung.

Bekanntlich haben Manche die anorganische Welt nur als Residuum, als ausgeschiedene Schlacke organischen Lebens betrachtet, so daß die festen Stoffe der Erde aus dem Lebensprozeß mehr oder minder bereits ausgetreten wären. Man denke von den eigenthümlichen Ergebnissen der Forschungen Hahns und Anderer in dieser Richtung was man will, zu leugnen ist nicht, daß etwas Niederschlag- und Schlackenartiges der anorganischen Natur immerhin anhaftet, auch wenn man davon absteht, daß vielleicht die Hälfte der Gesteinswelt verkalktes Thier- und Pflanzenleben ist. Freilich scheinen diese abgestorbenen Reste durch Verwitterung, Zerfall oder Schmelzung in den Kreislauf des organischen Lebens allmählich wieder zurückkehren zu müssen; es ist aber mehr als wahrscheinlich, daß zumal bei allmählicher Abnahme der Wärme und des Feuchten, im ganzen die Masse des festen, Starren, Todten auf der Erde wächst, das Organische dagegen verkümmert, so daß der Erdball zuletzt ganz zur Schlacke wird. Wer daran zweifelt, der erinnere sich,

daß wir im Monde eine solche Weltkörperschlacke leibhaftig vor Augen haben.

Was nun aber gar die Fortdauer des menschlichen Geschlechts auf der Erde betrifft, so hängt sie an einem sehr schwachen Faden: daran nämlich, daß die Zahl der Geburten die der Todesfälle beständig übertreffe oder ihr wenigstens die Wage halte. Schon jetzt aber ist dies bei manchen Völkern schon nicht mehr der Fall, und es läßt sich nicht berechnen, wie bald möglicherweise das Uebergewicht des Todes über das Leben schon zu einem allgemeinen geworden sein wird.

Denken wir uns eine nur geringe Verrückung der klimatischen Verhältnisse, eine geringe, aber dauernde Steigerung der Hitze- und Kältegrade des Sommers und Winters, und sofort ist das physische Leben auf Erden von Verkümmern bedroht. Krankheiten, Seuchen, leibliche Schwächen würden überhandnehmen und das Leben ein noch viel unbehaglicheres werden, als es jetzt schon ist. Unter solchen Umständen könnte die Zahl der Todesfälle nur gesteigert, die der lebenskräftigen Geburten nur vermindert werden. Die Verkümmern müßte in steigendem Verhältnisse zunehmen und nach wenigen hundert oder tausend Jahren würde das heutige Menschengeschlecht ausgestorben, oder wenigstens auf eine weit niedrigere thierische Lebensstufe herabgesunken sein. Weit rascher würde der Mensch auf der Stufenleiter thierischer Wesen wieder abwärts steigen, als er nach unseren Vorstellungen von natürlicher Entwicklung auf derselben emporgestiegen ist.

Eben so nahe, ja noch näher, läge die Verkümmernng der Thier- und Pflanzenwelt.

Eine noch geringere Verrückung der klimatischen Verhältnisse, als dem Menschen an und für sich gefährlich wäre, würde hinreichen, um die Ernten des Sommers und Herbstes, die geregelte und ausreichende Produktion der pflanzlichen, und in weiterer Folge davon der thierischen Nährstoffe in Frage zu stellen. Mißwachs, Theuerung, Hungersnoth würden bleibend werden und so ein verhängnißvolles Unheil bilden.

Die Dauer des heutigen Menschengeschlechts auf der Erde kann nur eine verhältnißmäßig kurze sein. Hat es vor 20—30,000 Jahren schon Menschen auf der Erde gegeben, so waren es ohne Zweifel noch ganz thierische Geschöpfe: was wir heute „Mensch“ nennen, reicht schwerlich viel über das zehnte Jahrtausend in die Vergangenheit zurück. Eben so beschränkt, ja möglicherweise noch beschränkter dürfte das Zeitmaß sein, das der »Homo sapiens«, als solcher, auf Erden noch zu durchleben vor sich hat.

Nichts ist also naiver, als die ängstliche Frage, was nach Millionen Jahren, wenn der Wärmeverrath der Sonne erschöpft ist oder dergleichen, aus der armen Erde, ihren Weingärten und Kartoffelfeldern, und aus der armen Menschheit werden soll? Es ist, als ob Einer sich ängstigen wollte, wovon er dem nach 500 Jahren leben werde, wenn seine Geldmittel bis dahin sich erschöpft haben sollten.

Helmholtz giebt in einem seiner populären Vorträge der um ihre Fortdauer nach dem völligen Er-

kalten der Sonne besorgten Menschheit den Trost, das „Anpassungsvermögen“ des Menschen sei ein außerordentliches. Ja, er verspricht sich von dieser Anpassungsfähigkeit des Menschen sogar noch eine weitere Entwicklung und Vervollkommnung der menschlichen Natur im Laufe des Erdenlebens. Ich finde nicht, daß Beweise für ein so außerordentliches Anpassungsvermögen des Menschen an so veränderte Lebensbedingungen in der bisherigen Erfahrung vorliegen. Wir sehen, daß unter den kältesten Himmelsstrichen das Leben der Menschen sich immer nur in einer sehr kümmerlichen Gestalt fristet und ebenso wenig in den heißesten zu einer wirklichen Blüthe entfaltet. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß eine allgemeine Zunahme der Kälte auch zu einer allgemeinen Verkümmernng des Lebens führen würde. Und gesetzt, das thierische Leben paßte sich neuen Kältegraden an, wer bürgt dafür, daß auch das Pflanzenleben mit dieser Anpassung gleichen Schritt halten würde? Haben die Palmen der Urwelt sich dem Wechsel der Temperatur im Norden angepaßt? Werden Pomeranzen und Zitronen und all die Baum- und Feldfrüchte, von welchen wir uns jetzt nähren, sich einer Sommertemperatur von 10 Graden unter Null anpassen? Oder wird die Kälte von 10 Graden unter Null eine neue, besondere Vegetation erzeugen? — Ich fürchte, wir würden, auch wenn wir die Kälte überlebten, doch Hungers sterben müssen! —

Die Erschöpfung des Brennmaterials auf der Erde ist ebenfalls nur eine Frage der Zeit, und zwar

einer Zeit, die man nicht nach „Jahrmissionen“ berechnen darf.

Das Rechnen mit unermesslichen Zeiträumen soll zwar der Naturforschung gerne gegönnt werden, läßt sich aber sehr leicht ad absurdum führen, besonders wenn es ohne Rücksicht darauf, ob denn die Faktoren, mit welchen man rechnet, so lange bestehen können, vollzogen wird. Erwägen wir z. B., daß die auf die Erde herabfallenden Meteoriten das Volumen der Erde allmählich vergrößern müssen. Lassen wir uns einen Zeitraum von Billionen Jahren für die Erde zugeben, so wird bis dahin die Masse der Erde bis zum Umfange der Sonne angeschwollen sein — nach weiteren Billionen Jahren wird sie nothwendigerweise den Sirius übertreffen u. s. w. u. s. w. Vom mathematischen Standpunkte aus ist diese Rechnung gewiß nicht anzufechten, und doch ist sie absurd.

Einer der zarten Fäden, an welchen der Fortbestand des Menschengeschlechts auf Erden hängt, ist auch die Fortdauer der bisherigen Regelmäßigkeit, mit welcher die Zahl der Geburten der Zahl der Todesfälle so ziemlich die Wage hält. Eine erhebliche Störung dieses Gleichmaßes würde in der That den Bestand des Menschengeschlechts in Frage stellen. Wer bürgt dafür, daß besagtes Gleichgewicht immer leidlich wie bisher erhalten bleibt? Es ließe sich hier nebenbei die Frage aufwerfen, auf welchen natürlichen Ursachen dieses so äußerst zweckmäßige Gleichgewicht beruht? Ein Darwinist, der, von einem andern Sterne auf die Erde herunterkommend, so und so viele

Millionen Menschen da vorfände, ungefähr so viele, als die Erde ernähren kann, würde vielleicht glauben, daß diese passende Menschenanzahl sich im „Kampf ums Dasein“ so herausgestellt. Nun, wir wissen, daß sie im großen und ganzen keineswegs das Ergebnis eines solchen Kampfes ist, daß wir sie vielmehr nur als etwas Zufälliges betrachten können, das als solches nicht die Unwandelbarkeit eines Naturgesetzes beanspruchen kann, auf dessen steten Beistand also auch nicht zu rechnen ist. Man wird einwenden, daß Uebevölkerung durch Auswanderungen sich ausgleiche. Aber bei ungewöhnlich starker oder stetiger Zunahme der Erdbevölkerung würden binnen einigen Jahrtausenden sämtliche Länder übervölkert sein.

Indessen, die verderblichen Folgen der Uebevölkerung fänden zeitweilig eine Art von Gegenmittel in ihrem eigenen Uebermaß: in allgemeinen Hungersnöthen und großem Sterben. Weit rascher und unaufhaltbarer würde natürlich eine stetige Abnahme der Erdbevölkerung, ein Mißverhältniß zwischen Geburt und Tod zu Gunsten des letzteren, der Lebensdauer des Menschengeschlechtes auf Erden ein Ende machen. Leider giebt es schon jetzt Nationen, bei welchen die Wage in dieser Beziehung bedenklich schwankt.

Was ich mit all dem Gesagten beweisen wollte, ist nur dies: Die Lebensdauer des Menschengeschlechtes auf der Erde hat mit der Lebensdauer der Erde selbst nichts zu thun. Erstere wird ohne Zweifel nur ein verschwindend kleiner Theil der letzteren sein. Alle

nur einigermaßen erheblichen Schwankungen und Veränderungen im status quo, in den klimatischen und sonstigen Verhältnissen der Erde müssen einen Ver kümmerungs- und Verfallsprozeß des thierischen und Pflanzenlebens auf ihr zur Folge haben. Der Mensch braucht sich also nicht zu ängstigen vor Epochen, die er nicht erleben wird: vor der Zeit, in welcher, durch die Abwärtsbewegung der Isothermen von den Polen gegen den Aequator, völlig unbewohnbar geworden, die Erde in einen Meteoritenhaufen sich auflöst und in die Sonne stürzt.

Aphorismen

als Anhang zur „Physik“.

Ich habe die Bemerkung gemacht, daß eine brennende Lampe sich im Tageslichte viel leichter ausblasen läßt, als bei Nacht. Die Durchdringung mit dem hellen Tageslicht entkräftet ohne Zweifel die Flamme bedeutend. Ob sich das auch bei Feuerbrünsten bestätigt?

— Ich weiß nicht, ob die Bemerkung schon gemacht worden ist, daß Mann und Weib alle Organe, welche doppelt vorhanden sind, gemeinsam haben, diejenigen dagegen, welche sie nicht gemeinsam haben, einfach vorhanden sind. (Ich nehme auch die Nase für ein Doppelorgan, da sie ja aus zwei nebeneinander liegenden gleichen Röhren besteht.) Die weiblichen Brüste scheinen eine Ausnahme zu machen; aber bekanntlich sind die beiden Saugwarzen, die eigentlich wesentlichsten Theile der Brüste, auch beim Manne noch vorhanden. So wäre die im Grunde befremdliche Erscheinung, daß gerade die Saugwarzen beim Manne, dem sie überflüssig sind, sich erhalten haben, auf ein allgemeineres Prinzip zurückzuführen.

Uebrigens wäre es nicht unmöglich, daß in Ur-

zeiten auch das männliche Geschlecht bei den Thieren sich am Säugungswerke betheiligt hat.

Daß die Moleküle unseres Leibes durch den auf uns lastenden ungeheuren Luftdruck deshalb nicht zermalmt werden, weil die von allen Seiten her einwirkenden Druckkräfte der Atmosphäre sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, mag richtig sein, aber der Ausdruck ist nicht klar. Denn ein Gegenstand, der sich zwischen gleichen und entgegengesetzt wirkenden Druckkräften befindet, wird, so viel ich weiß, zerquetscht. Die Physiker sollten für die Sache einen passenderen und einleuchtenderen Ausdruck suchen.

Daß in einer Flüssigkeit bei völliger Abschließung von atmosphärischer Luft kein Infusorium sich bilde, wäre an sich noch kein Beweis gegen die Urzeugung, sondern würde sich auch durch die Annahme erklären lassen, daß keine Urzeugung ohne Zutritt der atmosphärischen Luft möglich ist, d. h. daß die Luft eine ebenso unerläßliche Bedingung für Entstehung animalischen Lebens ist, wie z. B. die Wärme.

Auch das Sonnenlicht und die von der Sonne ausgestrahlte Wärme sind elektrischer Natur. Es ist sonderbar, daß man sich die Sonne immer nur als einen Ofen vorstellt, der geheizt werden müsse, und sich viele ängstliche Mühe giebt, das Brennmaterial zu entdecken, zu bestimmen und zu berechnen, welches den Wärmebankerott des Sonnenballs verhüten soll. Kann man sich auf der Sonne nicht andere Kräfte als die eines gewöhnlichen Verbrennungsprozesses wirksam denken, welche Aetherschwingungen veranlassen, die

wir auf der Erde als Licht und Wärme empfinden? Wäre die Quelle der Licht- und Wärmewirkung in der Sonne wirklich nur ein Verbrennungsprozeß, so wäre es vielleicht klüger, statt nach dem Brennmaterial nach dem Vorrath des Sauerstoffs zu fragen, der früher vermißt, nun zwar in der Sonnenatmosphäre gefunden worden, der aber in unendlichen Massen vorhanden sein müßte, um für den Verbrennungsprozeß eines Riesenweltkörpers Millionen Jahre hindurch auszureichen.

Wenn die Gesichtswahrnehmung ursprünglich, auf den untersten Stufen des animalischen Lebens, nur in einer Unterscheidung von Hell und Dunkel, Licht und Schatten besteht, so ist die Wahrnehmung der Körperwelt als Wahrnehmung von Verdunkelungen des Lichts, als Wahrnehmung von Schatten aufzufassen, deren Qualität durch die Modifikationen des Lichts (die Farben), und deren Quantität (Umriß, Gestalt) durch die Ausdehnung oder Erstreckung der verdunkelten Theile des Raumes bestimmt wird. — Was wir um uns sehen, ist also im eigentlichen Sinne des Wortes eine Schattenwelt.

— Wenn man mit der Zungenspitze gegen einen Zahn drückt, so hat man das Gefühl, als ob der Zahn diesen Druck empfinde, während man eigentlich nur das Gefühl des Gegendrucks des Zahnes auf die Zungenspitze hat. Man nimmt nicht den Zahn, sondern die Zungenspitze wahr. So ist es in aller Sinneswahrnehmung: wir glauben ein Objekt wahrzunehmen, und nehmen nur unsere Gegenwirkung auf dasselbe wahr.

Stoffwechsel.

— Wenn man den Stoffwechsel des Menschen betrachtet, der die schönen lebendigen Pflanzen- und Thiergebilde alltäglich tödtet, verschlingt, in sein Fleisch und Blut umsetzt, so kann der Menschenkörper, ganz wie der geologisch betrachtete Erdkörper, als ein Ganzes betrachtet werden, in welchem zahlreiche Schichten vergangenen Lebens, ältester und neuester Zeiten, über- und durcheinander gelagert sind. Eine unendliche Masse des Abgestorbenen bildet dies neue Leben. So betrachtet erscheint der blühende Leib als ein Weinhaus, eine Schädelstätte, ein Schindanger oder ein Hades voll abgechiedener Seelen. — Genauer genommen aber ist nichts Todtes da; das Getödtete, Verschlungene, Assimilirte lebt, in den Dienst einer andern Lebenstendenz oder Zentralmonas getreten, ein neues, verwandeltes Leben.

Entwicklung.

Die fruchtbarste Idee der gesamten modernen Naturwissenschaft ist die der Entwicklung.

Die Prinzipien und Hebel der Entwicklung sind:

a) Der Lebenswille im allgemeinen, der notwendig, da es ein Dasein, ein Leben ohne bestimmte Form nicht giebt, eine Art von Gestaltungstrieb in sich schließen muß.

b) Das Bestreben aller Wesen, ihren Zustand im Sinne der möglich geringsten Unlust und der möglich größten Lust zu verändern, zu verbessern und zu vervollkommen.

c) Die Anstrengung der Organe, und die durch Uebung derselben gewirkte Vervollkommnung.

d) Die darwinistischen Prinzipien Kampf ums Dasein — natürliche Zuchtwahl — Vererbung und Anpassung.

e) Das „Migrationsprinzip“.

Diese Hebel und Prinzipien, deren Reihe sich noch lange nicht überblicken läßt, also keineswegs als abgeschlossen gelten will, wirken zusammen, und es ist eine Verirrung, auf einzelne, etwa auf die des Dar-

winismus, ausschließlich alles Gewicht zu legen, die übrigen aber unbeachtet zu lassen.

Der Prozeß der Entwicklung ist ein natürlicher, aber keineswegs rein mechanischer Vorgang. In der Reihe der Motive und Hebel aller Entwicklung dürfte nach dem obersten, dem Lebenstrieb an sich, die nächste Stelle dem leitenden Gefühl der Lust und Unlust anzuweisen sein: Faktoren also, welche man als psychische bisher von physischen unterschieden hat. In den Naturwesen lebt, bewußt oder unbewußt, ein Daseinswille, der sich zunächst gegen andere Wesen im Dasein zu behaupten sucht, wobei zugleich die Beschränktheit und Mangelhaftigkeit der natürlichen Zustände eine Unlust wachruft, welche die Wesen spornt, die Schranken zu durchbrechen, die Sphäre ihrer Existenz zu erweitern und die Organe ihrer Thätigkeit zu vervollkommen. Dieser aus der Unlust entstehende Drang und Trieb braucht sich auf den untersten Stufen des Lebens keineswegs als solcher bewußt zu werden. Jeder Trieb findet blindlings die Wege seiner Verwirklichung im Leben der Natur. Indem das Naturwesen z. B. die Unvollkommenheit seiner Sehkraft mit Unlust empfand, strengte es sich an, schärfte die Kraft durch Uebung, vollzog mit Eifer die nach und nach erprobten Bewegungen, Nerven- und Muskelspannungen, welche ein besseres Sehen beförderten, und wirkte damit wieder auf die Ausgestaltung und Ausbildung des Organs selbst zurück. Demselben Drange verdanken auch Bewegungs- und Hantirungsorgane ihre Vervollkommnung. Der mensch-

liche Fuß, die menschliche Hand sind für die Zwecke des Menschen zu dem entwickelt worden, was sie sind. Man wird dies Prinzip der auf Anstrengung und Übung und hierdurch auf Gestaltung und Ausbildung der Organe selbst wirkenden Lust und Unlust vielleicht sogar auf das vegetative Gebiet verfolgen können. Wachsen und bewegen sich doch z. B. Wurzeln, Blätter u. s. w. immer in den Richtungen, welche dem Gedeihen der Pflanze am förderlichsten sind, eine Thatsache, die aus rein mechanischen Ursachen niemals zu erklären wäre.

Zur Darwinschen Theorie von der Entstehung der höheren Thierarten aus den niederen gelangen wir eigentlich mehr auf deduktivem, als auf induktivem Wege. Aus der Erfahrung läßt sich der Darwinismus sehr schwer beweisen. A priori aber leuchtet es ein, daß, wenn man nicht eine übernatürliche „Er-schaffung“ der Arten gelten lassen will, die Entstehung der Arten neben einander ein ewig ungelöstes Räthsel bleibt. Kommt ein Hase immer von einem Hasen, ein Walfisch immer von einem Walfisch, ein Adler immer von einem Adler her, so entsteht die verzweifelte Frage nach dem Ursprung des ersten Hasen, des ersten Walfisches, des ersten Adlers, der auf der neugebildeten Erde sich einfand.

Die drollige Annahme der Urzeugung (*generatio aequivoca*) eines Hasen, eines Walfisches, eines Adlers, hätte nur den Werth eines schlechten Wizes. So werden wir nicht umhin können, vorauszusetzen, daß entweder jede Thiergattung sich aus einem primitiven

Lebewesen einfachster Art entwickelt, oder wenigstens jede Hauptklasse des Thierreichs ihren primitiven Stammvater unter den Protisten gehabt hat, oder daß sämtliche Arten auf einen gemeinsamen einfachsten Urganismus zurückzuführen sind. Wir werden uns am liebsten für die letzte dieser Annahmen entscheiden, da ja das primitive Urwesen, aus welchem alle andern hervorgingen, offenbar das allereinfachste gewesen sein muß und ein solches dem Erklärungsbedürfnis am besten entspricht, indem wir es uns als die einfachste Gruppierung erster Naturelemente — minimal besetzter Atome — vorstellen können.

Das Prinzip des Darwinismus also ist nicht zu umgehen. Gefeht hat man nur darin, daß man im Darwinismus den Stein der Weisen und den Schlüssel zur Lösung sämtlicher Geheimnisse der Natur gefunden zu haben glaubte.

Man vergaß bei der neuen Entwicklungslehre unter anderm, daß Etwas niemals aus Nichts, und Gleichartiges nur aus Gleichartigem sich „entwickeln“ könne, daß also durch den Darwinismus zur Erklärung des Lebendigen aus dem scheinbar Leblosen durchaus nichts zu gewinnen ist, wenn man nicht annimmt, daß ein Prinzip, ein Keim des Lebens auch schon im scheinbar Leblosen vorhanden ist.

Auf den „Kampf ums Dasein“ und die „geschlechtliche Auslese“ wurde von den Darwinisten ein zu großes, zu ausschließliches Gewicht gelegt und darüber wurden andere, wenigstens nicht minder bedeutende natürliche Hebel der Entwicklung, zum großen Schaden

der tieferen Einsicht, völlig aus dem Gesichte verloren. — Die Naturforscher thun sich sehr viel darauf zu gute, daß sie die Organe menschlicher Sinneswahrnehmung in ihrer höchsten Vollkommenheit durch allmähliche Entwicklung des Höheren aus dem Niederen zu erklären imstande sind. Aber das ist keine Kunst. Nichts leichter als das. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, den höchsten, sondern darin, den tiefsten Grad der Wahrnehmungsfähigkeit zu erklären.

— Ganz wie Zelle aus Zelle, so entsteht Rose aus Rose, Mensch aus Mensch.

Betrachten wir eine Blume, etwa eine Tulpe. Diese Tulpe und die längst verblühte des vorigen Jahres, von welcher sie stammt, erscheinen als zwei völlig gesonderte Individuen. Genau genommen aber, was ist die Tulpe dieses Jahres anders als ein losgelöster Theil der Tulpe des voriges Jahres? Und alle weiteren Tulpen, die aus ihr und ihrem Samen im Laufe unendlicher Zeiten hervorgehen mögen, sind losgelöste, weiter entwickelte Theile der ersten Tulpe. So ist es denn eine oberflächliche Anschauung, wenn man glaubt, daß jemals etwas Neues, schon ursprünglich Gesondertes entstehe. Es ist alles immer dieselbe Sache, beständig fortwachsend, sich beständig vervielfachend, beständig erneuernd, verjüngend, immer aber auch den Verhältnissen sich anpassend. So kommen wir darauf: die Natur ist nicht blos im Begriff, sondern auch in der Wirklichkeit eine Einheit und dieselbe, sich immer neu gebärende Sache, welcher, soviel hinten an ihr abstirbt, vorn neu wieder zuwächst.

Bisher wußte man nicht, daß der Begriff als solcher auch schon „konkret“ gefaßt werden könne; man dachte sich ihn nur als eine schattenhafte Abstraktion der Allgemeinheit dem Besonderen gegenüber. Wenn aber alle Tulpen, alle Adler, alle Menschen nur losgelöste, ausgestaltete, weiter entwickelte Theile der ursprünglichen Tulpe, des ursprünglichen Adlers, des ursprünglichen Menschen sind, ja alle Tulpen, alle Adler, alle Menschen zusammengenommen nicht bloß in begrifflichem, sondern auch in konkretem Sinne die Tulpe, der Adler, der Mensch sind, so ist das Allgemeine keine bloße schattenhafte Abstraktion, sondern die reale Totalität der bezüglichen Naturgattung, die alles Besondere thatächlich in sich begreift.

Die Tulpe, der Adler, der Mensch, können im Lauf der Jahrtausende auch veränderte Gestalten annehmen und es können neue Arten entstehen. Wenn schon in einer und derselben Zeitperiode nicht zwei Individuen einer Gattung gefunden werden, welche einander völlig gleichen, so versteht sich die Variation innerhalb langer Zeiträume beinahe von selbst. Sie ändert nichts an der Sache. Auch die Individuen neuer Arten sind nur losgelöste, weiter entwickelte Theile der Urpflanze, des Urthiers.

Warum nimmt das Bett eines flusses immer die tiefste Stelle einer Gegend ein? Daß der fluß für seinen Lauf immer eine tiefe Stelle sucht und findet, ist wohl natürlich; warum aber gerade die tiefste? Es wäre ja doch möglich, und für den fluß selbst gleichgültig, daß in der Nähe desselben sich eine

Senkung des Terrains, ein Thal oder dgl. befände, dessen Niveau unter dem seinigen läge. Es scheint aber nicht vorzukommen. Ich erinnere mich nicht, jemals gesehen oder gehört zu haben, daß man irgendwo zu einem Flusse „hinauf“ zu gehen hat. Die Geschichte der Bildung von Stromläufen und Strombetten gehört überhaupt zu den lehrreichsten und merkwürdigsten Dingen und ist noch nicht so gründlich behandelt worden, als zu wünschen wäre. Sie wirft auf die Methode der „Entwicklung“ natürlicher Dinge und Lagen ein interessantes Licht und zeigt, wie viel allerdings in der Natur schon durch die bloße „Logik der Thatfachen“ ausgerichtet wird.

Man betrachte den Schweif unserer Vierfüßler. Erscheint er nicht als ein ganz bedeutungsloses und nutzloses Anhängsel? Aber er ist unbestreitbar der Ueberrest des Schwanzes, in welchen die Leiber der eidechsen- und krokodillartigen Riesenthiere der Urwelt auslaufen. Ursprünglich war der Schwanz von der Dicke des Leibes selbst und wälzte mit diesem sich am Boden hin, während die Füße gar nicht oder nur wenig entwickelt waren. In dem Maße jedoch als diese sich entwickelten, verkürzte und verschmälerte sich der Schwanz und schrumpfte zuletzt gar zu dem frei getragenen, den Boden nicht mehr berührenden, wedelnden, vielleicht gar nach oben gekrümmten Schweife ein, der uns jetzt bei Hunden, Schweinen u. dgl. in fast lächerlicher Gestalt entgegentritt und der beim Pferde gar nur mehr einen hängenden Haarbüschel vorstellt. Nur diese Hinweisung auf das Reptil giebt dem

Schweife unserer Vierfüßler seine morphologische Bedeutung. Gewisse Saurier der Urwelt, wie der Megalosaurus, zeigen recht deutlich den Uebergang vom Krokodillschwanz zum Hundeschweif.

Der Entwicklungsgang ist also dieser: das wurm- oder schlangenartige Reptil bekommt Füße; infolgedessen wird der Schwanz als Organ der Fortbewegung entbehrlich, verschrumpft und verkümmert wie alles, was in der organischen Natur überflüssig ist. Einen sehr anschaulichen Beweis von der Beziehung, in welcher Verkümmern des Schweifes mit Entwicklung der Füße steht, liefert die Entwicklung des Frosches aus der Kaulquappe. Wie der Schwanz in dem Maße abnimmt, als die Füße sich entwickeln, um zuletzt, bei vollkommener Ausbildung derselben, ganz abgeworfen zu werden, läßt sich hier sehr schön beobachten. Die Entstehung des Vierfüßlers aus dem Reptil wird dadurch ganz klar gemacht. Aber auch der Vogel hat sich aus dem Reptil entwickelt. Der Archäopteryx war ein geflügeltes Reptil, ein geflügelter „Drache“.

Magische Wirkungen.

Als vor Jahren Herr Hansen in Wien mit öffentlichen Vorstellungen aus dem Gebiete des Hypnotismus, oder, wie man es bis dahin genannt hatte, des animalischen Magnetismus, auftrat, da galt er in der wissenschaftlichen Welt als gemeiner Betrüger und „Schwindler“, dessen sämtliche Erfolge auf Täuschung, auf Einverständnis und Verabredung mit den „Medien“ beruhten. Aber siehe da, die gelehrten Herren, welche eben erst die Nase über den Taschenspieler und Betrüger gerümpft, fingen nach ein paar Wochen plötzlich an, das, was sie als Sache der Täuschung betrachtet hatten, auf wissenschaftlichem Wege, durch physische Einflüsse, durch Nervenwirkungen beim Handauflegen, Druck auf die Schläfe u. s. w. zu erklären. Von der Behauptung, irgend eine Wirkung sei gar nicht vorhanden, beruhe auf Täuschung, auf heimlicher Verabredung, und — dem Versuch, sie wissenschaftlich zu erklären liegt eine weite Kluft, die einen wahren salto mortale nöthig macht! Die gelehrten Herren thaten diesen salto mortale; und daß sie ihn thaten, war Herrn Hansens Verdienst. Nun gab man

der Anklage gegen diesen eine andere Wendung: „Die Wirkungen, die er hervorbringt,“ sagte man, „sind allerdings Thatsachen, beruhend auf physiologischen Einflüssen, die noch wenig bekannt und erörtert sind. Aber Herr Hansen ist kein Gelehrter, obgleich er sich Professor nennt; er soll sich also mit solchen Dingen nicht befassen, sondern sie den Gelehrten, den wirklichen Professoren überlassen.“ —

Aber du lieber Himmel, wie lange hätten wir warten müssen, wenn wir hätten warten wollen, bis die Herren Universitätsprofessoren von selbst auf den Hypnotismus gekommen wären? Warum, ihr Männer der Wissenschaft, ergreift ihr nicht die Initiative in solchen Dingen? Warum überlaßt ihr es den „Schwindlern“, dies zu thun, und kommt erst dann mit Erklärungen nachgehinkt, wenn diese Schwindler euch die Nasen so derb auf die Thatsachen stoßen, daß ihr sie nicht länger leugnen könnt? —

Die Reihe der bekannteren magischen Erscheinungen, wie sie nacheinander im Laufe der Zeiten bis heute hervorgetreten, ist ungefähr die folgende:

Magie überhaupt.	Wahrsagende Träume.
Wahrsagerei (Mantik).	Mesmerismus.
Orakel.	Thierischer Magnetismus.
Nekromantik.	Somnambulismus.
Sterndeuterei (Astrologie).	Hellsehen.
Zauber- und Hexenwesen (Teufelsbünde).	Religiöse Hysterie mit ekstatischen Erscheinungen.
Geister- und Gespensterspuk.	Odismus.
Ahnungen.	Hypnotismus.

Tischrücken.	Materialisationen.
Spiritismus.	Gedankenlesen.
Geisterklopfen, Geisterschriften.	Telepathie.
Thätigkeit der „Mediums“.	Suggestion.
	Autosuggestion.

Es gewährt ein besonderes Interesse, die Folge in Betracht zu ziehen, in welcher die magischen Erscheinungen von der Vorzeit bis heute nach und nach hervorgetreten. Jede neu in Schwang kommende Form spiegelt den Charakter ihrer Zeit. Wie anders gestalteten sich Somnambulismus und Hypnotismus in den Tagen Mesmers, in den Tagen Kerners und Eichenmeyers und in den unsern! Wohin sind die stigmatisirten weiblichen Heiligen, die ekstatischen Jungfrauen früherer Jahrzehnte im katholischen und die Seherinnen im protestantischen Deutschland gekommen, welche im magischen Traumschlaf Bände voll höherer Weisheit in die Feder ihrer Aerzte diktierten? Heute erscheinen zwar die Geister der Weisen selbst aus dem Jenseits, aber es ist nicht „höhere Weisheit“, sondern meist „höherer Blödsinn“, was sie sagen oder auf Schiefertafeln schreiben; ein ziemlich wüster „Spiritismus“ ist vorherrschend, nebst gewissen Formen von Willens- und Gedankenbeeinflussung (Suggestion), welche alle Grenzen moralischer Verantwortlichkeit zu verrücken drohen. Es scheint, daß jede Zeit, wie jedes Volk die „Geister“ und die Arten von Magie besitzt, die sie verdient.

Es fehlt noch an einem allgemein üblichen passenden Ausdruck, welcher alle somnambulistischen, hypnotischen,

spiritistischen Erscheinungen umfaßte. Man wird sie vielleicht kurzweg als magische Wirkungen bezeichnen können. Für die magischen Einwirkungen, welche von der Seele, insbesondere vom Willen ausgehen, und auf Seele und Wille Anderer wirken, würde ich den Ausdruck „Psychomagie“, „psychomagische Wirkungen“ empfehlen, während Magie, als Gesamtausdruck für alle zauberähnlichen Wirkungen, auch solche auf leblose Dinge mitumfaßt.

Ich gehe mit Vergnügen auf die hypnotischen und verwandten Erscheinungen ein, aber ich gestehe, daß mein Gefühl sich entschieden sträubt gegen den eigentlichen „Spiritismus“ — jenen Spiritismus, demzufolge Hinz und Kunz nach dem Tode ihr armseliges Dasein hinter den Coulissen dieser Welt fortsetzen, zwecklos bummelnd und sich müßig umhertreibend, um gelegentlich einen muthwilligen Spuß zu verüben, Fenster mit Steinen einzuwerfen oder auf den Ruf und Befehl eines „Mediums“ etwas auf Schiefertafeln zu kriecheln, oder gar in persona tolles Zeug zu schwagen.

Verhielte es sich thatsächlich so, und dehnte wirklich die kleine Narrenwelt makrokosmisch sich bis hinter die Coulissen dieser Welt ins Jenseits aus, so muß ich sagen, daß diese Vorstellung mir die ganze Freude an der Welt verderben würde, daß diese ganze irdische Existenz anfangs mir unheimlich zu werden, und daß ich verzweifeln müßte am Großen, Schönen und Erhabenen, das ich ursprünglich in ihr fand. Ich würde nicht mehr in einem „Kosmos“ und unter der



Herrschaft einer sittlichen Weltordnung zu existiren glauben, sondern in einer Welt von burschikosem, gemein-komischem Charakter, umschwirrt von unsichtbaren Rüpelseelenschwärmen, deren Zahl ja, seit Menschen leben und sterben, schon ins Unendliche sich vermehrt haben müßte.

Immer noch eher als mit der Idee abgeschlossen herumlungender, gelegentlich spukender Seelen, könnte ich mich mit der Idee von natürlichen Kobolden befreunden, Zwittergeschöpfen und Elementargeistern, wie sie die Sage kennt, welchen der aus allen Zeiten und von den verschiedensten Orten her berichtete, kaum mehr abzuleugnende Spuk des Steinewerfers und des meist unschädlichen Tanzens, Schwebens und Gleitens von Möbeln in der Stube zugeschrieben werden könnte. Die Existenz von Naturwesen, welche für menschliche Sinne unwahrnehmbar, läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Die Vorstellung solcher Wesen hat wenigstens nichts unserm Gefühl Widerstrebendes; das ganze Alterthum und nicht minder die neueren Völker waren damit vertraut, und es könnte am Ende mancher der unzähligen bezüglichlichen Sagen etwas mehr zu Grunde liegen, als pure erfindende Phantasie.

Wenn alles Leibliche von Aetheratomen durchsetzt ist, so bildet der Aether ein homogenes, Gemeinsames, das alle Wesen verbindet, und es ließe sich gar wohl denken, daß hierdurch gewisse Sympathien und scheinbar magische Wechselwirkungen der Wesen ihre Erklärung finden. Die ältere Lehre des „animalischen

Magnetismus," daß ein Individuum auf das andere durch Vermittlung seines „Aetherleibes“ wirken könne, ist nicht ohne Sinn, wenn unter diesem Aetherleibe nichts weiter verstanden wird, als die innere und äußere Aetheratmosphäre des Individuums. Ist doch der Aether als der große Vermittler auf dem Gebiete der physikalischen Erscheinungen von der Wissenschaft längst anerkannt, und wie er z. B. das Licht von einem Weltkörper zum andern fortpflanzt, so kann er vielleicht auch von einem menschlichen Individuum zum andern, Bewegungen, Stimmungen, Regungen, Willensimpulse u. dgl. weiterleitend vermitteln, die wir als geistige oder seelische zu betrachten gewohnt sind, die aber doch auch physikalisch oder physiologisch bedingt sind. Auch das sogenannte „Gedankenlesen“ würde durch diese Annahme vielleicht seiner Erklärung um einen Schritt näher gebracht.

„Geister.“

Es ließe sich immerhin die Möglichkeit von lebenden Wesen denken, deren Leiblichkeit dünner wäre, als die atmosphärische Luft. Für andere Weltkörper wenigstens hat die Annahme solcher Wesen nichts gegen sich. Wesen von so geringer Dichte der Leiblichkeit würden für uns, als unsichtbar, ganz dem entsprechen, was wir „Geister“ zu nennen pflegen. Desgleichen dem, was man als seelenhafte, nach dem Tode des Individuums noch fortlebende „Aetherleiber“ bezeichnet.

Wie die Menschen durch den Sinn des Gehörs, durch Laute sich verständigen, ebensogut ließe sich ein

Mittheilungssystem als möglich denken, das auf einem andern Sinn als dem des Gehörs beruhte, auf einem solchen sogar, den wir Erdbewohner gar nicht besitzen. Besäße der Mensch z. B. ein Organ zur Erzeugung von Lichterscheinungen, wie er in seiner Kehle ein Organ von Tonererscheinungen besitzt, so wäre eine bis in feinste ausgebildete, in unendlichen Schattirungen entwickelte, und zum Ausdruck der subtilsten Gedanken geeignete Licht- und Farbensprache möglich, wie gegenwärtig bei uns Erdbewohnern eine Tonsprache möglich und wirklich ist.

Wie das Farbenspektrum nur den kleinen Ausschnitt aus der Reihe von Geschwindigkeitsphasen der Aetherschwingung enthält, der für unser Auge bemerkbar wird, so ist die ganze sinnfällige Welt ohne Zweifel nur ein Ausschnitt aus der Unendlichkeit realer Wesenheiten, Kräfte und Wirkungen, der von diesen nur diejenigen enthält, für deren Wahrnehmungen wir organisirt sind. Und wie diesseits und jenseits des Spektrums noch andere, für uns unsichtbare, „ultrarothe“ und „ultraviolette“ Strahlen vorhanden sind, so kann auch der größte Materialist über die sinnfällige Welt hinaus sich die Annahme eines Bereiches von Wesenheiten, Kräften und Wirkungen gefallen lassen, auf deren Wahrnehmung wir zunächst verzichten müssen. Möglich wäre es aber doch, daß, wie die ultrarotheren und ultravioletten Strahlen uns zwar nicht sichtbar, aber doch durch thermische und chemische Wirkungen zum Theil bemerklich werden, so auch eine unserer Wahrnehmung zunächst entrückte Welt in unsere sinn-

fällige Natur hereinwirkte, wir also immerhin auf Erscheinungen stoßen könnten, deren Ursachen in einer uns fremden Welt zu suchen sind. Und wie die unsichtbaren Strahlen z. B. in den Erscheinungen der Fluoreszenz durch Zurückführung auf niedrigere Schwingungsgrade des Aethers doch noch in den Bereich der Sichtbarkeit gerückt werden können, so ist es auch nicht völlig undenkbar, daß etwas für uns Unsichtbares, „Uebersinnliches“, unter ganz besonderen Umständen doch noch für uns sichtbar in die Erscheinung treten könnte.

Hat man einmal mit dem Gedanken eines höheren Gemeinfinns, einer Verknüpfung des Ichsinns im Menschen mit dem Allsinn sich vertraut gemacht, so wird man, bei aller Vorsicht in der Beurtheilung der einzelnen Fälle, im allgemeinen es doch für möglich halten, daß unter abnormen Umständen eine Art von „Hellsehen“ im Menschen sich entwickeln könne, welches darauf zurückzuführen ist, daß unser Bewußtsein eben nicht ein rein und ausschließlich individuelles ist; mit andern Worten, daß unter Umständen ein Schauen, Bewußtwerden, oder Wissen sich entwickeln kann, welches nicht dem persönlichen, sondern dem universellen Leben in uns angehört.

Daß Vorstellungen des „Magnetiseurs“ auf eine Somnambule übergehen können, ließe vielleicht auch folgende Erklärung zu. Ungefähr wie bei einem Telephon die menschliche Stimme magnetische Schwingungen einer ganz bestimmten Art erregt, welche, zu einer andern Station fortgeleitet, sich wieder in die-

selben Schallschwingungen zurückverwandeln, durch welche sie erregt worden sind, so könnte die Vorstellung des Magnetiseurs seine Innervation, sein Nervenleben in gewisse Schwingungen und Stimmungen versetzen, welche, durch Berührung oder sonstwie auf die Somnambule übertragen, durch Fortleitung zum Denkorgan jene Vorstellung in ihr erregen, welche der Magnetiseur ihr mittheilen wollte.

Man spricht jetzt viel von den verhängnißvollen Einflüssen, welche durch die Zauberkünste des Hypnotismus, namentlich durch die sogenannte „Suggestion“, die einen Menschen ganz zum willenlosen Werkzeug in der Hand des Zauberkünstlers macht, das soziale Leben bedrohen. Aber es sind, die Stichhaltigkeit jener Künste angenommen, nur Schwächlinge männlichen und weiblichen Geschlechts, welche solchen Einflüssen unterliegen; Schwächlinge nicht sowohl in Beziehung auf körperliche Verfassung, als auf Intelligenz, Charakter und Willensstärke. Mir ist kein Fall bekannt, daß bei einem intelligenten, charaktervollen, halbwegs willensstarken Menschen die Versuche eines Magnetiseurs oder Hypnotisten gelungen wären. Kann sich Jemand vorstellen, daß ein Napoleon oder ein Goethe durch „Suggestion“ zur willenlosen Ausführung irgend eines läppischen Streiches hätten gezwungen werden können? Man braucht übrigens durchaus kein Napoleon und kein Goethe zu sein, um dieser Möglichkeit Troß zu bieten. Ein hübsches Beispiel von Widerstandskraft in diesem Sinne findet sich in dem Briefwechsel der Frau Carlyle. In sehr anschau-

licher Weise erzählt sie, wie sie einmal in Gesellschaft den Manipulationen eines Hypnotisten durch innerliches Aufgebot ihrer eigenen Willenskraft widerstanden. Es war eine körperlich zarte und schwächliche, aber intelligente und nicht willenschwache Frau. Mahnt doch schon die Rücksichtslosigkeit dieser Magier, sich nicht ohne Vorsicht zum Spielball ihrer Künste machen zu lassen. Ich nenne es Rücksichtslosigkeit, wenn z. B. ein Hypnotist sein Opfer zwingt, eine rohe Kartoffel als saftige Birne zu verspeisen. Nicht jeder menschliche Magen ist, wie der des Schweins, geeignet, rohe Kartoffeln zu verdauen.

Auf diesem ganzen Gebiete kann der Wahlspruch eines vernünftigen und besonnenen Mannes nur sein: „Ich bestreite nicht, was glaubwürdige Zeugen berichten; wahrhaft überzeugt sein aber kann ich nur von dem, was ich zufällig selbst erfahren und erlebt. In einer selbsterlebten Thatsache dieser Art hat er eine Bürgschaft der Möglichkeit wenigstens der analogen Erscheinungen. In diesem Falle befinde ich mich selbst. Ich habe mein eigenes, absolut beweiskräftiges Erlebnis aus dem Gebiete des Hellsehens mitgeteilt in meiner „Prosa“ unter der Ueberschrift: „Was mir bei einer Hellseherin begegnete“.

Viertes Buch.

Theorie des Willens.

Ichsinn und Allsinn.

Gegenstand dieses vierten Buches ist der Lebenswille als

- a) Ichsinn und Allsinn;
- b) als Sittlichkeit;
- c) als Schönheitstrieb;
- d) als Lebensfreude.

Ichsinn und Allsinn als Polarität des Willens: doppelte Lebenstendenz jedes Wesens als Individuums und als Theils eines Ganzen, das wiederum Theil eines höheren Ganzen ist — wie jeder Planet sich um die Sonne zugleich und um sich selber dreht.

— Ein wunderbares Wort sprach Montesquieu: »Nous sacrifions notre être pour l'amour de notre être.«

— In Langes „Geschichte des Materialismus“ (S. 582, 4. Aufl.) kommt die beachtenswerthe Stelle vor: „Man wird auf die Annahme geführt, daß bei diesen Wesen (den Polypen) auch die Willensregungen theils allgemeiner, theils spezieller Natur sind, daß die Empfindungen

all jener halb selbständigen Stämme in Rapport stehen, und doch auch ihre besondere Wirkung haben.“ —

Auch Häckel kam in einem Vortrage über Thierseelen und Thierstaaten, gehalten zu Wien 1878, auf den Begriff von Einzelseelen und Zentralseelen zu sprechen und konstatierte z. B. in der Siphonophore einen Zellenstaat, in welchem jede einzelne Zelle von einer individuellen und von der Zentralseele beherrscht wird.

„Zwar besitzt auch hier,“ sagt er, „jede einzelne Person ihre persönliche Seele; abgetrennt vom Stocke kann sie sich willkürlich bewegen und selbständig empfinden. Außerdem aber besitzt der Stock noch einen einheitlichen Zentralwillen, von dem die einzelnen Personen abhängen, und eine Gemeinempfindung, welche jede Wahrnehmung einer einzelnen Person sofort allen Uebrigen mittheilt. Jede von diesen Mittelspersonen des Siphonophorenstockes kann also mit Faust von sich sagen: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!“ Die egoistische Seele der einzelnen Person lebt in Kompromiß mit der sozialen Seele des ganzen Stockes oder Staates.“ (Popul. Vorträge S. 174.)

Es ist also kein metaphysischer oder gar mystischer Gedanke, sondern eine einfache naturwissenschaftliche Thatjache, wenn ich im Weiteren nachzuweisen versuche, daß jedes Individuum neben seinem Ichsinn auch den Sinn des großen Ganzen, dem es angehört, in sich trägt: den Allsinn, und daß auf diesen sich

gründet, was wir Sittlichkeit, Gewissen und Liebe nennen.

— Jede Lebensmonade existirt zwar sinnfällig nur qualitativ bestimmt, aber Einheiten der gleichen Art gruppiren sich auf den unteren Lebensstufen in so unendlichen Massen, daß sie sich physisch als Atome zu einander verhalten; so z. B. die kleinsten Theile des Aethers, oder die der sogenannten Grundstoffe. Ich werde für diese kleinsten Theilchen mich der Benennung „physikalische Atome“ bedienen.

»Tat twam asi!« — „Das bist du!“ kann der Mensch jedem Geschöpfe und Dinge gegenüber sagen. Wenn die Atome deines Leibes so verbunden wären, wie in jenem Stein, jener Blume, jenem Vogel, so wärest du Stein, Blume, Vogel. In Jedem ist der gleiche Wille; er wird nur durch die Form der Individualität modifizirt. Das gilt dann auch von den Individuen derselben Gattung, z. B. der Menschheit. Und wie der Wille, so ist auch der Intellekt in Allen derselbe. Wie dort die Zahl und Verbindung der Atome, so ist hier die Anzahl, Mannigfaltigkeit und Verbindung der Ideen maßgebend.

Unzählige Instinkthandlungen der Thiere beziehen sich über das individuelle Leben hinaus auf das der Gattung, des Ganzen, des Allgemeinen. Wenn also in der thierischen Natur ein über das Individuelle und seinen persönlichen Egoismus hinausgehender Trieb, Wille, ein über das Individuelle hinausgehendes (bewußtes oder unbewußtes) Thun ganz unzweifelhaft vorhanden ist, warum sollte nicht auch im Menschen ein solches über

den Egoismus hinausgehendes Wollen und Thun, bewußt oder unbewußt, vorhanden sein, und warum sollten wir hierin nicht das Grundprinzip des „moralischen“ Triebes erblicken dürfen?

Vom Ichsinn zum Allsinn hinüberleitend, erscheinen auch gewisse Liebesinstinkte. So z. B. die Kindesliebe, so weit sie auf bloßem Naturtriebe beruht, also zunächst die Liebe der Thiere für ihre Jungen. Für diese Liebe hat der Darwinismus weder im „Kampfe ums Dasein“, noch in der „Zuchtwahl“, noch in der „Vererbung“, noch in der „Anpassung“ ein Prinzip der Erklärung. Sie ist nur zu erklären aus einem über das Individuelle hinausgehenden, höheren Egoismus, vermöge dessen das Erzeugende das Erzeugte, aus ihm hervorgegangene instinktmäßig noch als einen Theil seines Ich betrachtet.

Und so ist jede Art von Liebe, so weit sie nicht unmittelbar auf die Befriedigung eines animalischen Bedürfnisses gerichtet ist (wie die Geschlechtsliebe), ein Ergebnis des allsinnigen Instinkts in uns, der in anderen Wesen sein erweitertes oder höheres, oder, wenn man will, sein anderes Ich findet und umfängt. Die Liebe zu Geschwistern, zur Heimat, zum Vaterlande, zur Menschheit — alle diese Liebesinstinkte sind ein über das Individuelle hinausgehender, höherer Egoismus. Wäre alle Liebe nur auf den rein individuellen Egoismus gegründet, auf Genuß- und Nützlichkeitsrücksichten, auf Gewöhnung u. s. w., so würde sie sich niemals bis zur Selbstaufopferung des Individuums für das Geliebte steigern können.

„Die Liebe,“ sagt Ludwig Feuerbach im „Wesen des Christenthums“, „ist nichts anderes, als die Bethätigung, die Realisation der Einheit der Gattung durch die Gesinnung. Die Gattung ist kein Abstraktum, sie existirt im Gefühle, in der Gesinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung ist es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz ist das Herz der Gattung.“

Nicht minder tief und schön erfaßt derselbe Philosoph das Wesen der Liebe in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“. „Das persönliche Wesen nur als persönliches“ — heißt es da — „liebt nicht; es ist nur ausschließend und abstoßend; die Person, streng gefaßt als Person, kann nur hassen, trennen, entzweien; sie muß, um zu lieben, ihr strenges und ausstoßendes Fürsichsein aufgeben können; aber sie kann es nicht, wenn nicht in ihr, so zu sagen, eine Stätte ist, wo sie nicht Person ist. Die Liebe ist Einssein, Gemeinsamssein; du liebst also nicht kraft deiner Persönlichkeit, wodurch du dich von Andern abtrennst und unterscheidest, sondern kraft deines Wesens, deiner Natur, durch die du Eins mit Andern bist. Du liebst also nur deswegen, weil du tiefer, weil du mehr als Person bist.“

Schon Kant erfaßte in der Liebe das Einheitsstreben in der Natur, den Allsinn der Individuen, und stellte die geniale Lehre auf, daß die Liebe in der Geisterwelt das sei, was die Gravitation in der Körperwelt. (S. Fischers „Kant“, 5. Aufl., Bd. I., S. 255.)

Das moralische Gefühl im Menschen wird auch schon von dem chinesischen Weisen Meng-tse mit der Naturkraft der Schwere verglichen. Siehe die ganze herrliche Stelle bei Wuttke: „Geschichte des Heidenthums“, II., S. 41—42.

Die Lösung des moralischen, sowie des Glücksproblems liegt für den Menschen darin, die strengste Abgeschlossenheit und Unabhängigkeit des persönlichen Ichs von der Außenwelt mit der unbedingtesten Selbstlosigkeit und Hingebung an das Ganze, die Zwecke der Natur, des Alls, zu vereinigen. Diesem leuchtenden Doppelziele hat schon die Stoa ruhmvoll nachgestrebt.

Sehr gut bestimmt E. v. Hartmann als Prinzip der Ethik das Bestreben, „die induktiv erschlossenen objektiven Zwecke des Unbewußten zu subjektiven Zwecken des Bewußtseins, das *τέλος* zum *νόμος* zu machen.

Ich verstehe, wie schon gesagt, unter Einheit oder Monas nicht etwa blos das einzelne Atom, sondern auch Atomgruppen von beliebig großer Zahl, die sich zu einer Einheit, insbesondere zu einer organischen, zusammengeschlossen haben. Jede dieser organischen Einheiten trägt — als Summationsergebnis des Wesens der untergeordneten Einheiten, die sie zusammensetzen — die Vereinigung des Einzelwillens mit dem allgemeinen Seins- und Lebenswillen in sich. Sie wird also gleicherweise bestimmt von beiden. Ja, es kann geschehen, daß zuweilen der Allsinn sich überwiegend über den Ichsinn entwickelt. So

steht der Gemeinsinn des Menschen oft über dem egoistischen.

Es begreift sich auch, wie der Mensch in seiner kreatürlichen Schranke sich meist so eng und unbehaglich fühlt. Es lebt in ihm die ursprüngliche, unendliche Expansivkraft des allgemeinen Seins- und Lebenswillens — sein Drang, sein Streben geht ins Unendliche, als Naturwesen aber muß er in der Sphäre einer endlichen Entwicklungsstufe verharren.

Die wahre Größe und der geistige Umfang eines Menschen hängt davon ab, ob und in welchem Grade der Allsinn in ihm den Vorrang vor dem Ichsinn hat, sein Blick im Schauen, sein Thun im Schaffen vom Mittelpunkte der Dinge aus nach dem Umkreis geht. Den Mittelpunkt haben der Intellekt der Welt und das Herz der Welt gemeinsam: da fallen sie in Eins. Nur im Mittelpunkte gewinnt man jene große Uebersicht, die klarer schauen und zweckmäßiger handeln lehrt als Andere. Vom Mittelpunkte aus geht die große Strömung der Kräfte nach dem Umkreis, und nur wer sich mit seiner Kraft in der Richtung dieser Strömung befindet, kann wahrhaft Großes und Bleibendes wirken. Wunderbar treffend nennt V. Hugo das Genie „une âme cosmique.“

Es ist eine erfreuliche, erhebende Wahrnehmung, wie namentlich in einigen der hervorragendsten Vertreter des Geistes der englisch-germanischen Rasse, das lebhafteste Gefühl des moral sentiment, des Gefühls für das Gute, Rechte und Schöne zum kräftigsten und glänzendsten Ausdrucke gekommen: bei Milton, Carlyle

Emerson. Wem ginge nicht das Herz auf, wenn er den zweiundzwanzigjährigen Milton zu seinem Freunde Diodati sagen hört, daß er verliebt sei, wie je Einer, in moralische Vollkommenheit. „Denn, was immer,“ so lauten seine Worte, „mir Gott in anderen Beziehungen verliehen haben mag, gewiß ist, daß er mich, wie nur je Einen, mit einer Leidenschaft für das Gute und Schöne beseelt hat. Nie hat die Göttin Ceres, der Fabel nach, ihre Tochter Proserpina mit so rastlosem Eifer gesucht, wie ich der „Idee des Schönen“ nachgegangen, dem vollkommenen Musterbilde des Schönen in allen Formen und Erscheinungsweisen der Dinge.“

Es giebt überwiegend allsinnige und überwiegend ichsinnige Naturen. Man pflegt die letzteren als Selbstlinge und den Egoismus überhaupt, im wesentlichen nicht mit Unrecht, als das Prinzip des Bösen zu bezeichnen. Aber der Egoismus liegt wenigstens noch im Bereiche des Natürlichen. Als ein halb groteskes, halb grauenhaftes, aus den Tiefen der Menschennatur auftauchendes Räthsel dagegen zeigt sich manchesmal die anscheinend reine Lust am Bösen, für die wir kein richtiges deutsches Wort haben, und die wir nur etwa mit dem lateinischen Ausdrucke „Perversität“ bezeichnen können, als eine „Umkehrung“ oder Verkehrtheit der ursprünglich nach dem Guten und Rechten hin polarisirenden oder gravitirenden Natur. Wenn es Menschen giebt, welche eine Lust daran finden, andere Wesen zu quälen, zu martern, so hat das mit dem Egoismus nichts zu thun; sie

haben keinen Nutzen von dieser Qual des andern, sie empfinden dabei, so zu sagen, ein „selbstloses“, interesseloses, reines Behagen. So giebt es auch Menschen, welche ohne den geringsten eigensüchtigen Zweck lügen. Sie wissen selber nicht, warum sie es thun; es geschieht auch nicht etwa blos, um Andere zu necken und zu hänseln; sie sagen die Unwahrheit, ohne sich im mindesten eines Grundes dafür bewußt zu sein. Hierher gehört auch die diabolische Lust, zu verwüsten, zu zerstören, junge Baumpflanzungen zu schädigen u. dgl., ferner die fast noch diabolischere, reinliche und anmuthige Pläthe in unfläthiger Weise zu besudeln.

Aber solche Gemüthsanlagen sind psychische Abnormitäten, wie es deren so viele physische giebt. Wie man von Seelen- und Geisteskrankheiten spricht, so kann man von abnormen Anlagen und krankhaften Zuständen des Willens reden. Mag die abnorme „Perversität“ des Willens noch so hohe Grade annehmen in infernalischem Hang zu Lüge und Bosheit, Schadenfreude, Vernichtungslust, manchmal als unwiderstehlicher Drang zu Verbrechen, zu Diebstahl, Mord und Brand, Giftmischerei u. s. f., es sind doch immer nur einzelne Bezirke und Richtungen der Willensregion, welche sich davon ergriffen zeigen, und ich glaube nicht, daß der Baum der Menschheit je einen lebenden Sproß gezeitigt, dessen ganze Natur eine „perverse“, und der jeder besseren Regung schlechterdings unfähig gewesen wäre.

Wie die allgemeine Vernunftbegabung der Mensch-

heit nicht widerlegt wird durch Fälle des Irrsinns, so wird der in der Vereinigung von Ichsinn und Allsinn wurzelnde moralische Grundtrieb der Menschheit nicht widerlegt durch das, den physischen Mißgeburten analoge Naturspiel abnormer Willensrichtungen in einzelnen Menschen.

Ich bin nicht gesonnen, auf angeborne Ideen, oder auch nur auf „Kategorien“ im Kantschen Sinne zurückzukommen. Gewiß aber ist, daß im menschlichen Geiste, auf geringe äußere Anregung hin, gewisse Bewußtseinsthemen aus der Nacht des Unbewußten sich in das Licht des halb oder ganz Bewußten, mit einer Leichtigkeit, die man fast schon Spontaneität nennen könnte, erheben.

Ich meine die folgenden:

1. Das Bewußtsein von der Einheit alles Lebens.
2. Das Bewußtsein des Einzelnen von seiner Wesenseinheit sowohl mit diesem Allgemeinen, als auch mit allen anderen Einzelwesen. Prinzip des instinktiven sittlichen Gefühls, das im Subjekte des Allwillens sein eigenes wahres Ich, und in den andern Einzelwesen eben auch nur dies eigne Ich vervielfacht sieht.

3. Mehr oder weniger reges Bewußtsein von den Ideen, Typen, Lebensformen, welche das Detail des Weltganzen ausmachen. Das Schaffen des Künstlers und das ästhetische Urtheil beruhen auf Anschauungsweisen, mit welchen das in der Natur Vorhandene verglichen, an welchen es wie an einem Maßstabe gemessen wird — Prinzip des ästhetischen

Gefühls, des Schönheitsstrebens und Schönheitsfinnes, die sich durch die ganze Natur verfolgen lassen, und deren erste Spuren schon im unentwickelten, erfahrungslosen Kinde begegnen, das zum Schönen jeder Art sich hingezogen fühlt, vom Häßlichen jeder Art sich abwendet.

Von diesem, allerdings problematischen, apriorischen Wissen, welches man das apriorische Universalwissen nennen könnte, ist ein anderes zu unterscheiden, welches sich als das apriorische Verstandeswissen bezeichnen läßt. Es ist dies das Wissen, welches durch logische Schlußfolgerungen erreicht wird.

Es wird Vielen scheinen, als müsse durch Zurückführung religiöser und philosophischer Dogmen auf einen so einfachen Gedankengehalt, wie ihn dies Werk darlegt, eine nüchterne Gesinnung in der Menschheit herrschend werden, in welcher die höheren und idealen Regungen, vor allem das hohe reine sittliche Gefühl und die aufopfernde allgemeine Menschenliebe nicht gedeihen kann. Aber diese Befürchtung ist deshalb unbegründet, weil das, was ich den Allsinn nenne, die Quelle aller jener edlen Regungen, in der Menschenbrust niemals auszurotten ist. Er kann ermatten, er kann zeitweilig fast erloschen scheinen, aber er kann niemals völlig schwinden, und immer neu wird er im Gemüthe des Menschen bis zum Affect, d. h. bis zu einem begeisterten, leidenschaftlichen Grade sich steigern. Moralisches Gefühl und aufopfernde Menschenliebe sind nicht durch Religion und Philosophie erst dem Menschengemüthe eingepflanzt worden; im Gegentheil,

diese selbst sind Blüten, welche das Moralgefühl und die Liebe, der Allsinn mit einem Wort, im Wandel der Zeiten immer neu hervorgetrieben. Der Allsinn kann allerdings auch von außen immer mehr zur herzerwärmenden Flamme angefaßt werden; aber auch ohne das ist seine Natur von Unbeginn, von selbst und von innen heraus immer wieder in hellen Flammen auszuschlagen. Lebendig und werthätig bewährt die Liebe sich immer wieder, geschürt durch alles Gute und Schöne, das uns rings in der Natur und in der Welt umgiebt.

Der Egoismus hat sich selbst zum besten; und wie sehr einer bloß dem Ichsinn zu fröhnen glauben mag, er wird den Allsinn doch nicht los. Es wäre ein Mißverständnis, zu glauben, das individuelle Ich entflamme sich erst durch den Gedanken an das Allgemeine, Unendliche zur Allliebe; das Allgemeine, Unendliche steht uns nicht äußerlich gegenüber; in uns selber liebt sich längst, bevor wir uns dessen bewußt wurden, das allgemeine Sein und Leben, bejaht sich der allgemeine Lebenswille.

Die Liebe (zu sich selbst, zu Gott u. s. f.) ist in der That nichts, als das lebhafteste Sichselbstbejahen des Seins — des besonderen wie des allgemeinen. Sie ist Wille, Lebenswille in der Form des Affekts, und nicht selten hat sie im Gemüthe der alten und neuen, orientalischen und occidentalen Menschheit leidenschaftliche, ekstatische, mystische Formen angenommen.

Ich hoffe die höchsten Wahrheiten nicht zu erniedrigen und zu bloßen Schemen der Abstraktion zu

machen, wenn ich sie auf ihren einfachsten, bildlosen Ausdruck bringe. Mich ermuthigt das Wort des Philosophus teutonicus: „Wenn man die Bilder alle wieder in Eine Sprache einführt und die Bilder tödtet, so ist das einige, lebendig machende Wort Gottes, welches allen Dingen Leben und Kraft giebt, offenbar, und hat der Streit ein Ende, und ist Gott alles in allem.“

Aber dies wundersame Ich in endlicher Gestalt — dieser Gegenpol des Unendlichen — soll es sich völlig und in jedem Sinne vernichten? Nein, das soll es nicht! Vielmehr soll es, immer bereit, dort wo es gefordert wird, dem Allwillen sich unterzuordnen, sich dennoch auch wieder in seiner Eigenthümlichkeit, in seiner persönlichen Einzigkeit mit aller Kraft bejahen, behaupten und bethätigen. Die Wirklichkeit des Seins würde vernichten, wer das Ich ganz und gar ertöden wollte. Hat doch nur im Besonderen das Allgemeine sein Leben, nur im Endlichen das Endliche seine Wirklichkeit. „Die, welche zu Gott zu gelangen hofften,“ — schrieb ein gottseliger, frommer Mann in sein Tagebuch — „indem sie ihr Ich zu vernichten suchten, fingen die Sache sehr verkehrt an . . . Gott hat sich mir gegeben in diesem Ich! Es ist der Name, mit welchem er selbst sich nennt, der Herr der Welten und Geister. Halt ihn fest, diesen Namen, dieses Wort, von Gott gesprochen, dieses Siegel seiner Wesenheit in dir!“ —

Eine treffliche, leicht in die Sprache des weniger frommen, denkenden Menschen zu übersetzende Mahnung! —

Ach, dies endliche, persönliche Selbst, diese „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“, die nur einmal da ist und nie so wiederkehrt, zeitlebens ist sie sich selbst ein heiliges Rätsel, ein Wunder. Eine Stimme hallt tief im Innern jeder Menschenbrust:

„Als Natur dich schuf,	Was du bist allein,
Scholl ihr Werde;	Still und einsam,
Nie vernahm den Ruf	Nicht mit anderm Sein
Mehr die Erde.	Mehr gemeinsam.

Dich und dich nur rief	Solchem Ruf entsprang,
Sie und nannte,	Was dein eigen.
Was an dir das tief	Solchen Rufs ein Klang,
Unerkannte.	Will nicht schweigen;

Sucht den Urlaut, hallt
Tief im Innern,
Bald ein Hoffen, bald
Ein Erinnern . . .“

(H. Form.)

Im Dämmerchein kühner Mystik und im Lichte freier Spekulation deutet und erfährt dies Räthsel, dies Wunder, dies geheimnißvolle Ich sich als eine der ungezählten Erscheinungsformen, in welchen das unendliche Sein zur Wirklichkeit gelangt, und ohne welche es nur ein Nichts, ein Schatten wäre. Zu naiven Freudensrufen erschwingt sich dies Bewußtsein in den Ergüssen kühner und tiefer Geister des Morgen- und des Abendlandes. So in den Reimsprüchen des Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben:
Werd' ich zunicht, er muß vor Noth den Geist aufgeben.“ —

„Ich trage Gottes Bild: wenn er sich will befehn,
So kann es nur in mir, und wer mir gleicht, geschehn.“ —

„Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Stralen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.“ —

Diese und zahllose ähnliche Aussprüche der Mystiker, beweisen sie nicht, daß eben die, welche das Aufgehen des Ichwillens im Allwillen am lautesten predigen, sich doch der sonnenklaren Wahrheit nicht verschließen können, daß eben dies Ich in seiner Lostrennung vom Unendlichen zwar das Prinzip des Bösen ist, an und für sich aber dem allgemeinen Sein so heilig, so hehr, so unentbehrlich gegenübersteht, wie die Form dem Wesen. Nur dort also, wo der Ichwille in Widerstreit zum Allwillen geräth, hat er sich zu opfern und zu vernichten; im Einklange mit ihm aber hat er sich auf alle Weise in seiner ganzen, vollen Eigenart kräftigst zu bethätigen. Nur so erfüllt er seine Bestimmung, nur so dient er dem Allwillen als sein wahrhafter Vollstrecker. „Was ist die Kreatur? ein Fünklein vom Willen Gottes!“ sagt J. Böhme.

Wie der Ichsinn, losgetrennt vom Allsinn, zum Verderben führt, so würde der Allsinn für sich allein zur Verneinung, zur Vernichtung des Lebens führen. Beide zusammen wirken das erhabene Wunder des wirklichen, lebendigen Daseins in unzertrennlicher Einheit.

Der gesunde Egoismus, die Selbstliebe, ist der Lebenswille selbst und der Ausgangspunkt für alles Höhere im Menschen. Je kräftiger er sich ausprägt,

desto unermüdlicher wird er sein im Wirken und Schaffen, desto Größeres wird er vollbringen. Und nicht genügen wird seinem mannhaften Ringen das bloße Wollen, die bloße Gesinnung, mit welcher beschauliche oder schönheitsfelige Gemüther oft nur ihr Inneres wie einen Tempel auszuschnücken pflegen, unbekümmert um den äußeren Erfolg — nein, mit allem Ernst und Eifer nach außen zu wirken wird er immer bestrebt sein im Dienste aller Bruderwesen, aller Lebendigen. Letzter Zweck, Selbstzweck, wird ihm auch nicht, wie manchen beschaulichen Gemüthern, das bloße Wollen scheinen, sondern die That und der Erfolg.

Zweckbegriff.

— Wenn Einer behauptet, der Vogel sei dazu da, die Raupen von den Bäumen wegzufressen, so weiß auch der traurigste Spaßmacher, wie lächerlich das ist, und welche Witze über diese Art von „Teleologie“ sich machen lassen. Wenn ich aber sage: mein Auge ist zum Sehen da, mein Ohr zum Hören u. s. w., und diese Organe sind für ihre Verrichtung überaus „zweckmäßig“ eingerichtet, so sollte man glauben, daß gegen eine solche Behauptung von Zweckmäßigkeit in der Natur kein vernünftiger Mensch auf Erden etwas einzuwenden haben würde. Und doch ist infolge der Voraussetzung, daß man mit der Anerkennung irgendwelcher Art von Zweckmäßigkeit in der Natur auch einen „persönlichen Schöpfer“ der Welt zugeben müßte, heutzutage das Wort „Zweckmäßigkeit“ auch in dem obigen Sinne verpönt! In der That — es ist so weit gekommen, daß mancher ängstliche Naturforscher kaum mehr einzugestehen wagt, er habe seine Nase zum Riechen und seine Zähne zum Beißen, lediglich, weil er sich immer zwischen die Alternative gestellt glaubt, entweder einen persönlichen Gott und

Schöpfer mit Zipfelmütze, Schlafrock und Pantoffeln anzuerkennen, oder den Zweckbegriff in der Natur gänzlich zu leugnen.

— Ernst Häckel sagt, die Zweckmäßigkeit unserer Augen und Ohren sei gar kein Beweis für den „Zweckbegriff“ in der Natur, denn der feingegliederte zweckmäßige Bau jener Organe habe sich erst allmählich, nach vielen Zwischenstufen von den niedersten zu den höchsten Thiergattungen, so vollkommen entwickelt. Also ist etwas deshalb weniger zweckmäßig, weil es allmählich so geworden? Ist der Mann weniger Mann, weil er einmal Embryo gewesen?

Aber es soll von Zweckmäßigkeit nun einmal keine Rede mehr sein; Zweckmäßigkeit sei nicht in den Dingen selbst, sondern beruhe bloß auf einer besonderen Anschauungsweise des menschlichen Verstandes. Es bildet sich also ein bloß von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes abhängiger Zweckbegriff im menschlichen Gehirn? Gesezt, es verhielte sich so; wäre damit die Frage aus der Welt geschafft, ob es nicht auch in der Wirklichkeit der Dinge eine reale Zweckmäßigkeit gebe? — Wenn die Philosophen behaupten, es gebe eine Zweckmäßigkeit einzig und allein in unserm Denken, so behaupten sie eigentlich mehr als sie wissen können. Wie der Kantianismus den Beweis dafür, daß die Kategorien des Denkens nicht zugleich die des Seins sein können, völlig schuldig geblieben, so bleibt man auch den Beweis schuldig, daß es eine Zweckmäßigkeit nur in der menschlichen Vor-

stellung geben könne. Die Frage, ob die Welt des Sinnenscheins nicht auch außer uns genau so wie in unsern Sinnen bestehen könne, wäre allerdings absurd; denn Geruch und Geschmack, Ton und Licht und Farbe und Gestalt, haben überhaupt nur Sinn als Affektionen unserer Sinnesorgane, als Zustände unsres eigenen Ichs, veranlaßt durch bestimmte auf uns wirkende Schwingungen des Aethers, der Luft, der Moleküle. Das aber, was die Kategorien von der Welt aussagen, könnte ganz gut auch Beschaffenheit einer wirklichen Welt sein, und das Gleiche gilt vom Zweckbegriff. Wir können also getrost unsere ursprüngliche Frage erneuern: Giebt es eine Zweckmäßigkeit in der wirklichen Welt, und wenn ja, wie ist dieselbe entstanden- zu denken?

Der Ausdruck, das lebende Wesen habe nicht Hand und Fuß von der Natur erhalten, um damit zu greifen und zu laufen, sondern weil es zufällig Hand und Fuß besitze, so greife und laufe es — dieser Ausdruck, auf den sich die moderne Naturwissenschaft lange Zeit viel zu gute gethan hat, stellt sich nachgerade sogar im Sinne derselben modernen Naturwissenschaft als veraltet und nicht stichhältig heraus. Es ist gegenwärtig so gut wie erwiesen, daß primitive thierische Verrichtungen auch bei organlosen Lebewesen vorkommen, und daß es diese primitive Funktion ist, welche nach und nach die passenden Organe produziert. Also nicht, weil es zufällig Füße hat, läuft das Thier, sondern es hat Füße aus seiner Leiblichkeit herausgebildet, weil es das Bedürfnis

hatte, sich zu bewegen, zu gehen, zu laufen. Sehr richtig bemerkt Spencer in seiner Biologie, I. § 61: „Da der Uebergang von einem strukturlosen Zustande selbst ein Lebensprozeß ist, so folgt daraus, daß Lebensthätigkeit existirt haben muß, während noch keine Struktur bestand: sonst hätte Struktur überhaupt nicht entstehen können.“

Der Trieb des Lebens selbst, welcher, bestimmt durch Lust- und Unlustgefühl, sich bequeme Formen der Existenz und Organe seiner nothwendigen Funktionen schafft, ist das wahre teleologische Prinzip. Die Kausalität des Lebenstriebes, geleitet vom Gefühl der Lust und Unlust, ist nicht minder denkbar und wirklich, als es die Kausalität der mechanischen, elektrischen, chemischen Kräfte in der Natur ist.

Auch bei den Lebewesen unterster Stufe, welche noch fast ganz aus homogener, strukturloser Masse bestehen, funktioniert eben diese strukturlose Masse schon im Sinne des dem Lebewesen innewohnenden Lebenstriebes, d. h. im Sinne der Erhaltung des Lebens, der Ernährung u. s. f. Erst infolge dieser Anstrengungen, Bewegungen, Funktionen primitivster Art, bildet sich allmählich ein Organ für jede einzelne derselben heraus. Sie sind also nicht zufällig entstanden und nicht zufällig zweckmäßig geworden; sie sind da und sie sind zweckmäßig, weil der Lebenstrieb sie, bewußt und unbewußt, zu seinen Zwecken hervorgerufen, ausgebildet und vervollkommt hat.

Demnach ist allerdings das Zweckmäßige in den Organismen auf natürlichem Wege zustande gekommen,

aber nicht ohne angestrengte Mithülfe des Triebes oder Willens zum Leben, welcher gerichtet ist auf alles, was angenehm und dem Leben förderlich, und auf Hintanhaltung von allem, was unangenehm und für das Leben bedrohlich ist. Und dieser Lebenstrieb oder Lebenswille ist nur auf den untersten Stufen des thierischen Lebens ein unbewußter. Von dem Augenblicke an, wo das Lebewesen, von Lust- und Unlustgefühl geleitet, seinen Zustand zu verbessern, seine Funktionen zu erleichtern und zu erweitern strebte, verfolgte es, bewußt oder unbewußt, einen Zweck. Folglich ist ein großer, vielleicht der größte Theil des organisch Zweckmäßigen wirklich durch Verfolgung von Zwecken zustande gekommen; und nicht einzig in dem Sinne einer schon von Hause aus der Natur innewohnenden Gestaltungstendenz, sondern im allergewöhnlichsten Sinne, im Sinne einer Verfolgung mehr oder weniger bewußter Tendenzen der Naturindividuen selbst, ist der Zweck ein hauptsächlichster Hebel zur Ausgestaltung alles organischen Lebens gewesen. Folglich ist die Forderung, es solle bei der Naturerklärung von Zwecken und von Zweckmäßigkeit gar nicht die Rede sein, eine durchaus unberechtigte.

Daß bei der Entwicklung und Vervollkommnung der Sinnesorgane das Bedürfniß, das Bemühen, die Anstrengung, besser zu sehen, zu hören u. mitgewirkt, ist außer allem Zweifel. Aber konnte der blos individuelle Lebenstrieb z. B. auch den Blutkreislauf veranlassen, sich im höheren thierischen

Organismus zu einem so künstlichen, so wunderbaren System auszubilden?

Es taucht also die Frage nach der Möglichkeit in der Natur selbst liegender Tendenzen auf.

Zugegeben, daß aus dem Zusammentreffen gewisser Stoffe, Umstände, Bedingungen, sich eine Pflanze oder ein Thier entwickelt hätte, wie ist es denkbar, daß in eben diesem zufällig entstandenen Organismus „zufällig“ auch sogleich Befruchtungsorgane und Samen zur Fortpflanzung der Art entstanden sein sollten? —

Dieses Hinausgreifen des natürlichen Bildungstriebes über das Individuelle, diese Tendenz zur Fortpflanzung, diese Ausstattung des Organismus mit Organen, welche für seine individuelle Entstehung und seinen individuellen Bestand nicht den mindesten Werth haben, also auch nicht durch das unmittelbare physiologische oder morphologische Bedürfniß bedingt und entwickelt sein können — die also einem über dem besondern Moment weit hinausliegenden generellen und allgemeinen Zwecke dienen — das scheint unbegreiflich ohne ernstliche und konsequente Annahme eben eines »*nisus formativus*«, eines Formprinzips, einer Zwecktendenz in der Natur.

Allerdings ist ein immanentes Formprinzip, eine Zwecktendenz etwas anscheinend Uebernatürliches, weil nicht Materielles oder Mechanisches. Aber sind denn die einfachsten Naturthatsachen und Naturphänomene, die wir eben als Thatsachen hinnehmen müssen, wie z. B. Schwere, Anziehung u. dgl. und vor allem das Leben selbst, begreiflicher als jener *nisus formativus*?

Bewegt man sich, wenn man von „Vererbung“ der „Anlagen“ oder gar des „Gedächtnisses“ (wie Hering) spricht, nicht schon auf einem immateriellen Gebiete?

Materiell ist, wenn man will, der Stoff; aber schon die Kraft ist immateriell und alles Dynamische ein ebenso unerklärliches Wunder, wie das sogenannte „Geistige“ oder „Uebernatürliche“.

Aristoteles fand, daß Stoff und Form ein brünstiges Verlangen zu einander ziehe, wie Mann und Weib. Für einen natürlichen Form- und Gestaltungstrieb als eingepflanzte Naturtendenz sind eingetreten der ältere Darwin und Lamarck (Spencer, Biol. I., §§ 145—148, auch §§ 158, 161—164). Bekannt ist Blumenbachs „Bildungstrieb“. Und wenn heutzutage man selbst materialistisch gesinnte Schriftsteller vom »nisus formativus« reden hört, wenn E. Häckel einen „inneren Bildungstrieb“ gelten läßt, dem Gedanken einer „unbewußt schöpferischen Naturkraft“ Ausdruck giebt, und wenn sogar Büchner „Formanlagen der Materie“ zugesteht, unter deren Anleitung die Natur einem bewußtlosen und in ihr selbst gelegenen Bildungstrieb folgt — so hat man eigentlich keinen Grund mehr, in diesem Punkte blöde und verschämt zu thun.

Daß die Pflanzen und die Thiere Samen abkapseln, ist eine Thatsache, welche kein „Kampf ums Dasein, keine „natürliche Zuchtwahl“ und keine „Vererbung“ jemals zu erklären imstande sein wird.

Ueberhaupt sind es gerade die Thatsachen der Fortpflanzung, welchen gegenüber das darwinistische

Erklärungsprinzip für den Unbefangenen sich durchaus unzulänglich erweist. Ueberblicken wir doch einmal eine Reihe jener Bedingungen, welche zusammen eintreten mußten, um eine Fortpflanzung möglich zu machen.

Die „Abkapselung“ der Samen, die Absonderung der Zeugungsstoffe ist die nächste, schlagend-überzeugende Thatfache. Aber was hätte sie genügt, wäre nicht auch für Mittel und Wege einer geeigneten Vereinigung der männlichen und weiblichen Keimstoffe gesorgt worden? In der Pflanzenwelt vollzieht sie sich auf mannigfaltige, zum Theil sehr merkwürdige Art; in der animalischen Welt durch einen Trieb, der sich keineswegs von selbst verstand und der nur in seinem Zweck Sinn und Bedeutung hat. Ein Lustgefühl mußte mit dem Propagationsgeschäfte verbunden sein, und ein mächtiger, unwiderstehlicher Drang die Geschlechter zusammenzuführen. Es mußte sich so fügen, daß dieser Trieb, die Brunst, bei den Thieren gerade in dem Zeitpunkt eintrete, welcher dem Zweck und den Umständen entspricht. Weiterhin mußte es sich so fügen, daß die Anzahl männlicher und weiblicher Individuen sich beständig die Wage halte. Es mußte sich ferner auch so fügen, daß die im Leibe gebildete Frucht in zweckmäßiger Weise ans Tageslicht befördert, ausgestoßen werde, desgleichen, daß das junge Thier zur Zeit aus dem Ei oder der Puppung hervortritt, wenn die nöthige Wärme und Weide dafür vorhanden ist, wie die Raupe just dann auskriecht, wenn die Pflanze, die ihr zur Nahrung

dient, sich belaubt hat. Es versteht sich ganz und gar nicht von selbst, daß genau zur selben Zeit, wo die reife Frucht aus dem Mutterleibe ausgestoßen wird, die Mutterbrust Milch abzusondern beginnt, das Neugeborene damit zu nähren. Ebenso wenig versteht es sich von selbst, daß an derselben Brust sich Sitzen bilden, an welchen das Kind saugen kann? — Und welcher „Kampf ums Dasein“, welche „Zuchtwahl“ veranlaßte den Vogel, sein Ei nicht einfach fallen zu lassen, sondern auch zu bebrüten? Und was würde das Sitzen des Vogels über dem Ei nützen, fände sich nicht an seinem Bauche eine federleere Stelle, von welcher der Vogel die Federn zurückschlägt, und die in manchen Fällen er selbst durch Auszupfen von Federn am Bauche herstellt? Die Federn würden, als schlechte Wärmeleiter, die Wärme des Körpers von den Eiern abhalten und das Brütegeschäft würde mißlingen. Sind es wirklich nur glücklich „vererbte“ Zufälle, daß im Innern des weiblichen Leibes neben dem Eierstock auch ein Eileiter sich findet, um die vom Eierstock sich lösenden Eier aufzufangen und weiterzuschaffen, daß das Ei beim Durchgange durch diesen Leiter genau so viel Eiweiß aufnimmt, als nöthig, um den Dotter und das Küchlein im Ei zur Reife zu bringen, und daß der Keim genau jene Stellung einnimmt, welche ihn der unentbehrlichen Lufteinwirkung in jeder Lage des Eies aussetzt?

Wie alle Vorkehrungen der Natur erfolglos geblieben wären ohne den besonderen, in die Wesen gepflanzten Geschlechtstrieb, so wäre auch dieser

wieder völlig nutzlos ohne einen zweiten, keineswegs selbstverständlichen Trieb: die in tausend wunderbaren Instinkten hervortretende Liebe und Sorgfalt der Muttertiere für ihre Jungen. Wie erklärt der Darwinist die verständige Auswahl des Futters, das Vögel und Insekten ihren Jungen bieten? „Die Sandwespe,“ berichtet Schröder von der Kolf („Seele und Leib“ S. 170 ff.), „gräbt Löcher in den sandigen Boden und bringt eine Spinne oder ein Käupchen hinein, die sie nicht getödtet, sondern nur durch Einführen des Stachels nach einer bestimmten Stelle des Nervensystems betäubt und gelähmt hat, wodurch ihrer Fäulniß und Vermoderung vorgebeugt wird; dann aber legt sie in jedes solches Loch ein Ei und das daraus schlüpfende Junge findet sogleich seine Nahrung. Die Holzwespe bringt neben das Eichen in der Zelle eine Art von Teig, den sie selbst zubereitet hat, und der für sie keine Nahrung ist, wohl aber der aus dem Ei kommenden Larve vortrefflich zusagt.“

Welche Anzahl von glücklichen „Zufällen“ mußte sich also nach der Vorstellung des Darwinisten vereinigen, und sich zusammen vererben, um die Fortpflanzung der höheren Thiergeschlechter möglich zu machen! Das waren lauter Dinge, die sich keineswegs natürlich aus einander ergaben. Und sie durften nicht etwa eins nach dem andern sich gelegentlich entwickeln, sondern die Mehrzahl mußte von Anfang an sich zusammenfinden, sollte der Erfolg der vorhandenen nicht durch das Fehlen der übrigen vereitelt werden.

Vom Schmetterlinge einer unserer Blattraupen berichtet Schröder van der Kolk (S. 59) nach Burdach: „Derselbe hängt zu Anfang des Sommers seine Eier nur ganz locker an die Blätter der Bäume, und es kriechen bald Räumchen aus, die sich im August einspinnen und auch wieder in Schmetterlinge verwandeln. Die neue Zucht legt später die Eier auch wohl wieder auf Blätter, die aber natürlich im Herbst abfallen würden. Deshalb umspinnt jetzt der Schmetterling das ganze Blatt nebst dem Stiele, so daß es nicht abfallen, ja selbst nicht durch einen starken Sturm abgeweht werden kann, weshalb auch manche Blätter den ganzen Winter hindurch hängen bleiben. Der Schmetterling verfährt also im Herbst anders, als seine Vorfahren im Frühjahr. Dieses Abfallen der Blätter konnte aber der Schmetterling doch nicht voraussehen, da er es noch nicht erlebt hat, und das Umspinnen kann er auch nicht von seinen Eltern erlernt haben, denn diese haben im Frühjahr nichts Ähnliches gethan.“

„Nicht erlernt,“ sagt van der Kolk — der Darwinist aber sagt: die Instinkte sind ererbte Gewöhnungen. Nun fragt es sich aber: Wie kann der Schmetterling jenes Verfahren als Trieb geerbt haben, wenn seine Eltern es gar nicht so gemacht? — Allerdings kommt es vor, daß eine Vererbung in der nächsten Generation „latent“ bleibt und erst in einer späteren hervortritt. Aber die Regelmäßigkeit, mit welcher in unserm Fall die Latenz und das Aktiwerden des Triebes immerfort abwechseln, ist ein größeres Wunder, als das, welches dadurch erklärt

werden soll. Und nicht minder wunderbar ist es, daß diese absonderliche Art der Vererbung „zufällig“ gerade hier Platz greift, wo sie so außerordentlich — zweckmäßig und nützlich ist! —

Zahlreiche Beispiele dieser Art führt Schröder van der Kolk noch an, und jedes naturgeschichtliche Werk liefert weitere dazu. Und das alles soll nur dadurch zur Gepflogenheit, zum Instinkt dieser Thierarten geworden sein, daß zufällig einmal ein Thier dieser Gattung es blindlings so gemacht und sofort die gleiche Handlungsweise auf seine Nachkommen „vererbt“ hat? Wie soll man sich vorstellen, daß ein Vogel oder Insekt einmal zufällig und blindlings so verfuhr, wie es in den oben erwähnten Beispielen beschrieben ist? Und wie will man beweisen, daß ein solches, oft keineswegs einfaches und naheliegendes, sondern im Gegentheil sehr fernliegendes und komplizirtes Thun, wenn es wirklich einmal zufällig und blindlings vorkam, sich sofort auf die Nachkommen in einer für den Zweck ausreichenden Stärke vererben konnte? —

Obgleich es etwas viel Raum einnimmt, füge ich das folgende Beispiel doch noch ein, weil die Zahl der zu einem Zwecke zusammenwirkenden Mittel hier eine so große ist, daß die Annahme eines zufälligen Zusammentreffens derselben absurd erscheint. Mein Gewährsmann ist M. Vallerstedt, welcher in der „Naturwiss. Rundschau“ von 1886 wie folgt berichtet:

„Die Oryzisten *O. corniculata* und *O. stricta* erheben sich nur wenig über den Erdboden, und da

sie obendrein, auf bebautem Lande wachsend, von den umstehenden Kulturpflanzen in fast allen Fällen hoch überragt werden, so würden die Aussichten für weitere Ausbreitung der ziemlich schweren Samenkörner äußerst ungünstige sein, wenn nicht durch besondere Einrichtungen für Aushilfe gesorgt wäre.

Diese bestehen der Hauptsache nach darin, daß jedes Samenkorn von einer zur Zeit der Fruchtreife stark elastischen Haut umhüllt wird, durch deren Zerreißen und Zusammenschnellen das Samenkorn weithin fortgeschleudert wird.

Wenn diese Einrichtung schon an und für sich eine merkwürdige ist, so wird sie es noch weit mehr durch die begleitenden Nebenumstände, durch die die Natur ihren Zweck in ausgiebigster Weise zu erstreben sucht.

Der Same bildet annähernd ein von der Seite her stark zusammengedrücktes Ellipsoid. In der Ebene der beiden größeren Axen des Ellipsoids zieht sich rings um die Frucht herum eine tiefe Furche, vorn mit scharfen, hinten mit stumpferen Rändern. Die scharfen vorderen Ränder zerschneiden die elastische Haut, wenn völlige Reife eingetreten ist, die hinteren haben den Zweck, ein Umschlagen des Samenkornes nach den Seiten hin zu verhindern, da so das Samenkorn hinten mit breiter Basis einen Widerhalt findet.

Da Vorder- und Hinterrand des Samenkornes stark gekrümmt sind, so liegt die Gefahr vor, daß, wenn die Haut nicht ganz gleichmäßig von der Mitte des vorderen Randes aus zerreißt, der Same nach unten

oder oben hin umschlägt und so entweder in der Spaltöffnung des Fruchtknotens hängen bleibt, oder doch nur in geringe Entfernung geschleudert wird. Um ein derartiges Umschlagen des Samenforns zu verhindern, ziehen sich auf beiden Seiten desselben von vorn nach hinten breite und tiefe Furchen, denen sich die elastische Haut ganz genau anpaßt, wie man an der völlig losgelösten Haut leicht erkennt. Diese nach vorn gerichteten erhabenen Streifen auf der Innenseite der Haut wirken wie Schienen, zwischen denen der Same beim Beginn seiner Bewegung hingleiten muß, und sichern ein Vorschnellen des Samenforns geradeaus nach vorn.

Aber mit alledem ist die Erfindungskunst der Natur noch nicht erschöpft. Damit die elastische Kraft des Häutchens voll zur Geltung komme, gilt es, noch weitere Bedingungen zu erfüllen.

Zunächst finden wir den bis 2 cm langen, fünfseitig prismatischen Fruchtknoten, in dem in fünf Vertikalreihen die sehr zahlreichen Samenkörner nebeneinander geordnet liegen, und der sich in fünf Längspalten öffnet, stets senkrecht stehen. Nur so werden nach allen Seiten hin im weitesten Umkreise die Samenkörner geschleudert. Stände er geneigt, etwa gar wagerecht, so würde ein Theil der Samenkörner unnütz gegen den nahen Erdboden, ein anderer Theil gerade in die Höhe geschleudert werden und an den Wurzeln der Pflanze wieder niederfallen.

Außerdem muß, damit beim Ausschleudern der Samenkörner der günstigste Erfolg erzielt werde, der

Fruchtknoten möglichst hoch und möglichst frei stehen. Diesen beiden Bedingungen wird in eigenthümlicher Weise Rechnung getragen.

Für die Entwicklungszeit des Fruchtknotens ist es wünschenswerth, daß er nicht über das Laubwerk hinwegrage, um Schutz zwischen demselben zu finden. Während der Blütezeit ist darum der Stiel der zwei- bis fünfblütigen Dolden kurz und verlängert sich bei fortschreitender Entwicklung der Fruchtknoten, bis er annähernd seine volle Höhe erreicht hat. Bis dahin stehen die Nestchen der Dolde mehr oder weniger aufrecht; behielten sie diese Stellung bei, so würden bei weiterem Wachsthum des Doldenstiemes die Fruchtknoten sich über das Laubwerk erheben. Aber noch müssen sie wohl des Schutzes bedürfen, es beginnen deswegen die Nestchen der Dolde, die durch Gelenke mit dem Doldenstiel verbunden sind, sich in den Gelenken nach unten umzubiegen, so daß die Fruchtknoten die eigenthümliche in der Figur angegebene Stellung einnehmen.

In dieser Stellung verharren sie bis zu ihrer völligen Reife; tritt diese bei einem der Fruchtknoten ein, so richtet sich das zugehörige Doldenästchen in seinem Gelenke gerade in die Höhe und der Fruchtknoten steht nun möglichst frei und ragt bei *O. corniculata* über alle anderen Pflanzentheile hinweg." —

Die Darwinschen Lehren sind ein trefflicher Behelf zur Erklärung mancher Naturerscheinungen, namentlich der Entwicklung und der Vervollkommnung. Leider aber wird in der ersten Entdeckerfreude noch vielfach

an dem Glauben festgehalten, daß durch den Darwinismus nicht bloß manches, sondern alles sich erklären lasse. „Kampf ums Dasein“, „natürliche Zuchtwahl“, „Vererbung“, sind zu Zauberprüchen geworden, die man nur gedankenlos vor sich hinzumurmeln braucht, um alle Riegel an den Tempelpforten der Wahrheit springen, alle sieben Siegel am Buche der Natur sich lösen zu sehen.

Die Lehre, das Zweckmäßige, welches wir überall in der Natur bemerken, rühre davon her, daß eben nur das zufällig Zweckmäßige sich erhalten und fortpflanzen konnte — sie ist in ihrer Einfachheit ansprechend genug. Aber welche Gedankenlosigkeit gehört dazu, um nicht zu bemerken, oder gar zu leugnen, daß sie uns bei unzähligen Fällen von Zweckmäßigkeit gänzlich in Stich läßt!

Wenn wir in den Venen Klappen finden, welche den Rückfluß des Blutes hindern und ohne welche der ganze Zweck des Blutkreislaufes vereitelt würde, so wird man doch nicht sagen wollen, dies komme daher, daß nur jene Thiere sich erhalten konnten, welche zufällig solche Klappen in den Venen hatten! Auch beim Dünndarm ist die Bewegung des Darminhalts nach rückwärts durch klappenartige, abwärts gestellte Schleimhautfalten verhindert, und ebenso der Rücktritt aus dem Dickdarm durch die sogenannte „Bauhinische Klappe“ am Ende des Dickdarms. Und wenn dies Problem dem Darwinisten nicht schwierig genug erscheint, so erkläre er uns die zwei feinen, wie mit einer Nadel gestochenen Löcher im Zahn der

Giftschlange? Blieben auch nur jene Giftschlangen übrig, welche zufällig zwei feine Löcher im Zahne hatten?

Wenn viele Nachtschmetterlinge ihre Eier mit Haaren, manche Raupen ihr Puppengehäuse mit Wolle oder Seide gegen die Winterkälte schützen, so setzen wir das auf Rechnung des thierischen Instinkts. Aber wie kommt es, daß auch an den Knospen unserer Bäume derselbe „Instinkt“ sich wirksam zeigt, indem deren spätere Sprossen sich durch dicke Schutzblätter gegen die Winterkälte verwahren, während bei Knospen der Gewächse in heißen Landstrichen Schutzmittel dieser Art fehlen? „Bei der Buche,“ sagt van der Kolk, „liegen dieselben in größerer Anzahl dicht auf einander und sind inwendig mit einer feinen Wolle gefüttert; bei der wilden Kastanie wird die Blattknospe und die künftige Blüte von einer feinen Wolle umschlossen, und außerdem sind auch die Schutzblätter noch mit einer harzigen Substanz bedeckt, wodurch die Knospe gegen das Eindringen von Wasser und gegen das Erfrieren geschützt wird.“

Ernst Häckel erklärt in den „Ges. Vortr. zur Entwicklungslehre“ (I. 19) die Uebereinstimmung in den Hautfarben mancher Thiere mit den Farben ihres Wohnortes nach Darwinistischem Prinzip. Nachdem er eine Anzahl von andern Beispielen angeführt, fährt er fort: „Die meisten Polarbewohner sind weiß wie der Schnee und das Eis, auf dem sie leben, ja, unter den letzteren giebt es viele, wie die Schneehasen, die Schneehühner, die Polarfüchse, welche im Winter,

wenn das ganze Land schneebedeckt ist, weiß, im Sommer dagegen, wo der Schnee theilweise fortgeschmolzen ist, grau oder braun gefärbt sind. Diese merkwürdigen sympathischen Färbungen erklären sich ganz einfach daraus, daß sie den betreffenden Thieren sehr nützlich sind Wenn also anfangs von diesen Arten mehrere Spielarten von sehr mannigfacher Färbung neben einander existirten, so mußten späterhin die durch ihre Färbung bevorzugten jedenfalls die andern verdrängen und überwinden.“

Hält man sich an diese Erklärung Häckels, so muß es also einmal auch eine Spielart von Schneehasen, und eine Spielart von Polarfüchsen gegeben haben, welche zufällig ihre Farbe mit der Jahreszeit wechselten, zufällig im Winter einen weißen, im Sommer einen braunen oder grauen Pelz trugen und infolgedessen hernach die anderen Spielarten im Kampfe ums Dasein überdauerten? —

Es wundert mich, daß die Naturforscher nicht auf eine Erklärung der Hautfarbenanpassung von Thieren an ihre Umgebung verfielen, welche meines Erachtens sehr nahe liegt. Es ist doch bekannt, daß der beständige Anblick bestimmter Farben auf die Hautfarbe der Frucht im Mutterleibe Einfluß nimmt, so daß man auch auf künstlichem Wege Thiere von bestimmter Färbung züchtet, indem man die trächtigen Mutterthiere mit Farben dieser Art umgiebt. Man behängt z. B. Pferdeställe mit farbigen Tüchern, oder bestreicht die Wände mit Farben. Schon die Bibel erzählt von Jakob, wie er durch ein ähnliches künstliches Mittel

eine Herde von gesprenkelten Böcken' und Schafen zu erzielen wußte.

Geradezu wunderbar sind die Dinge, welche Darwin in seinem Werke über das Bewegungsvermögen der Pflanzen mittheilt. Aber der „Erklärer“ läßt sich nicht verblüffen; er drückt die Augen zu und murmelt seine, alle Fragen lösende Zauberformel: „Die Pflanze bewegt sich zweckmäßig, weil diejenigen Pflanzen, die sich nicht zweckmäßig bewegten, zu Grunde gingen, und diejenigen, die sich zweckmäßig bewegten, diese zweckmäßige Bewegung auf die Nachkommen vererbten.“ Aber es handelt sich hier nicht um eine einzelne, sich immer gleich bleibende Bewegungsart, sondern um eine Fähigkeit sich den jeweiligen, wechselnden Umständen gemäß zu bewegen. Die Bewegungen der Pflanzenwurzel z. B. sind den wechselnden Verhältnissen so zweckmäßig angepaßt, daß Darwin geradezu die Behauptung aufzustellen sich gedrungen fand, die Spitze der Wurzel funktionire als Gehirn der Pflanze. Und Darwin ist kein Mann, der in Bildern zu sprechen pflegt. Wenn die zweckmäßige Bewegung bei den Pflanzen anfangs nur eine zufällige, mechanische war, die durch Zufall zweckmäßig und nützlich sich erwies, so konnten diese Pflanzen nur eben diese zufällige, mechanische Bewegung vererben, aber nicht eine Befähigung, diese Bewegung in jedem gegebenen Moment, den wechselnden Umständen gemäß, zweckmäßig abzuändern.

Viel zu wenig Gewicht legt der Darwinist auf den Umstand, daß eine zweckmäßige Naturthatſache ſelten auf

einen einzelnen glücklichen „Zufall“, sondern oft auf eine große Anzahl von solchen angeblichen Zufällen zurückzuführen ist, die unter einander durchaus nicht zusammenhängen und die dennoch gleichzeitig oder in einer ganz bestimmten zweckmäßigen Ordnung und Reihenfolge hervortreten mußten — eine Kombination, die in manchen Fällen gerade das Wunderbarste und Unerklärlichste an der Sache ist.

Auch darin läßt es der Darwinist an der nöthigen Umsicht fehlen, daß er, indem er Aenderungen, welche im Kampf ums Dasein den Ausschlag geben sollen, mit minimalen Anfängen und Ansätzen beginnen läßt, diesen sich vererbenden minimalen Ansätzen aber auch schon jenen entscheidenden Einfluß im Kampf ums Dasein zuschreibt, den sie erst auf weit höheren Stufen ihrer Ausbildung erlangen können.

Endlich nimmt der Darwinist eine Vererbung an von einer Art, einer Stärke und einem Umfang, wie sie durch keine wirkliche Erfahrung in der Natur erwiesen ist. „Jedenfalls,“ sagt O. Flügel in seiner Schrift über das Seelenleben der Thiere, „ist die Vererbung erworbener Zustände nicht im entferntesten so allgemein, als die Darwinisten annehmen, die aus einer gelegentlichen Handlung einen gelegentlichen „Brauch“, und daraus ohne weiteres einen „Instinkt“ machen. So muß etwa gesagt werden: Zufällig hat die erste männliche Larve des Hirschkäfers das Loch, worin sie sich zum Käfer verwandelte, größer gebohrt als es die weiblichen thun; nur so war es möglich, daß das Thier mit dem inzwischen ihm zugewachsenen

Geweihе aus dem Loche hervorkriechen konnte; und diese in dem Leben des Thiers nur einmal vorkommende Handlung hat sich dann ohne weiteres als bleibende, nie aussetzende Eigenschaft auf alle männlichen Nachkommen und nur auf die männlichen, nicht auf die weiblichen, vererbt! Dasselbe gilt von allen bei der Metamorphose geübten, oft so künstlichen Handlungen. Jedes Thier hat in seinem Leben nur einmal Gelegenheit, sie auszuüben, dann stirbt es. Auch der Urahn hat diese Handlung nur einmal geübt, muß sie aber zufällig gerade ebenso vollkommen gleich das erste Mal ausgeübt haben, als es jetzt nach dem vieltausendmaligen Ueben der Generation geschieht; denn wäre das nicht der Fall gewesen, oder hätte die genaue Vererbung nur ein einziges Mal versagt, so wäre es sofort um die Gattung geschehen gewesen. Wäre wirklich die Vererbung einmal geübter Handlungen so zähe, warum vererben sich dann nicht alle Handlungen und jeder Zustand?“ —

Daß 3. B. beim Nahesehen die vordere Fläche der Kristalllinse des Auges sich stärker wölbt und etwas nach vorn schiebt, ist ein Beweis, daß die Zweckmäßigkeit in den Organismen nicht durchgehends Sache zufälliger, durch Vererbung fortgepflanzter und ausgebildeter Vortheile ist, sondern auch von Moment zu Moment für die Theile des Organismus gestaltend und bestimmend auftreten kann, sowie, daß es in der That das Bedürfniß ist — das augenblickliche sowohl als das bleibende — wodurch das Zweckmäßige in den Organismen angestrebt und erreicht,

nicht passiv als Zufälliges angenommen, und, weil es nun einmal da ist, benützt wird.

Drängt man den Darwinisten zu einer genaueren Erklärung in solchen Fällen, so wiederholt er sein Zauberprüchlein von Vererbung und verliert sich in Allgemeinheiten. Dadurch täuscht er den Laien; aber dieser sollte ihm erwidern: Ich will nichts hören von Allgemeinheiten; erkläre mir diesen ganz bestimmten Fall — erkläre mir, wie die Vererbung eben in diesem bestimmten Falle möglich gewesen! — Nur allzu oft wird dann der Gefragte außerstande sein, eine Auskunft zu geben, die den unbefangenen, denkenden Menschen befriedigt.

Mag der Darwinismus sich doch damit begnügen, ein vortreffliches Prinzip der Entwicklung zu gewähren, und dem Anspruch entsagen, auch Prinzip einer Entstehung, eines Ursprungs, einer Genesis zu sein!

Einer der seltsamsten Einwände, welche gegen den Zweckbegriff in der Natur gemacht worden sind, ist der, daß es auch Unzweckmäßiges giebt, daß z. B. dieser oder jener Fisch die Augen nur auf einer Seite hat, was ihm gewiß sehr unangenehm sein muß; daß es Einrichtungen in unserem Organismus giebt, welche Krankheiten möglich machen, ja den Tod herbeiführen können. Der Gedanke einer Zweckmäßigkeit, welche die Möglichkeit von Krankheit, Verfall, Untergang der Naturindividuen ausschließt, ist sinnlos. Die Folge einer solchen Zweckmäßigkeit wäre eine absolute Vollkommenheit und Unvergänglichkeit aller Lebewesen; diese aber wäre ein Unding

in der Welt und würde erheischen, daß alles Endliche zugleich ein schrankenloses Unendliches sei. Reale Unendlichkeiten aber in individueller Gestalt kann es nicht geben. Die Zweckmäßigkeit der endlichen Dinge ist so groß als eben nöthig für ihren zeitweiligen Bestand im Wirbel des Lebens; ein absolutes Maß von Zweckmäßigkeit wäre unzweckmäßig.

Die Zwecktheorie behauptet nur, daß trotz der tausend Unbequemlichkeiten und Qualen dieses kreatürlichen Lebens eine hohe Zweck- und Planmäßigkeit unverkennbar in den Gebilden und in den Entwicklungen der Natur vorhanden ist — eine Plan- und Zweckmäßigkeit jedoch, welche sich nur innerhalb der Naturgesetze verwirklicht, und welche nicht auf eine Schlaraffenwelt abzielen kann, in welcher dem Leben kein Tod, dem Werden kein Vergehen mit allen mehr oder weniger unerfreulichen, aber schlechterdings unvermeidlichen Mittelstufen gegenüberstünde.

Wenn die Gegner des Zweckbegriffs ein mühsam zusammengebrachtes Kehrlichhäufchen von halben oder ganzen, vermeintlichen oder wirklichen Unzweckmäßigkeiten einer Welt von Wundern der Zweckmäßigkeit, wie sie die Natur in allen Bereichen aufweist, entgegenstellen, so finde ich das ebenso drollig.

— Auch die „rudimentären Organe“ hat man gegen den Zweckbegriff ins Feld geführt! Man findet bei einzelnen Thierarten Ansätze zu Organen, die sich nicht entwickelt haben, oder vielmehr, man findet die Spur von Organen, die bei einer gewissen Thierart aus nachweisbaren Gründen verkümmert sind, während

sie bei verwandten Arten sich voll entwickeln. So wollen die Physiologen z. B. noch am Steißbein des Menschen den Ansatz zu einem Schwänzchen finden. „Dieser Ansatz,“ sagen sie, „bleibt unentwickelt, ist folglich unnütz, unzweckmäßig — die Natur wirkt also nicht nach Zwecken.“ Es ist sonderbar, daß an diesen unentwickelten oder verkümmerten organischen Bildungsansätzen eben unsere neuesten Naturforscher so gewaltigen Anstoß nehmen — sie, die doch als Kenner und Vertheidiger der Darwinschen Theorie, erkannt haben, daß die Natur keine Sprünge macht, daß Entwicklung, Umbildung, allmähliche Verkümmern hier, allmähliche Weiterbildung dort, das allgemeine Gesetz der organischen Plastik ist. Nichts natürlicher, und ich möchte sagen, nichts sinnvoller, als daß jene allmählichen Entwicklungen, Umbildungen, Uebergänge von einer Form in die andere auch äußerlich in leisen Spuren angedeutet bleiben.

Und wenn wir einmal erkannt haben, daß alle Entwicklungen und Uebergänge der bildenden Natur nur allmählich, meist in sehr langen Zeiträumen vor sich gehen, versteht es sich nicht gerade für Diejenigen, welche an den rudimentären Bildungsrückständen Anstoß nehmen, von selbst, daß diese Rückstände auf dem Wege zum völligen Verschwinden begriffen sind? Es ist gerade nach der Darwinschen Anschauung möglich zu denken, daß der Ueberrest von Ansatz zu einem Schweifchen beim Menschen im Laufe der Zeiten immer kleiner werden und zuletzt völlig abhanden kommen wird. — Man lasse der Natur

nur Zeit — sie wird ihren Fehler, wenn es einer ist, corrigiren. —

Wer wird einem Bildhauer einen Vorwurf daraus machen, daß diese oder jene Stelle seines Werkes noch nicht ganz glatt gemeißelt ist, während er noch daran arbeitet? Die Natur aber arbeitet an ihrer Schöpfung immer — keine ihrer Formen ist je so eigentlich abgeschlossen und fertig; wir können sie uns nur in einem beständigen Uebergange begriffen denken. Von dem Augenblicke wenigstens an, wo wir die Darwinsche Idee der Entwicklung zur unseren gemacht, haben wir kein Recht mehr, ein abgeschlossenes, fertiges, mit keinem schwindenden Reste des früheren, keinem sprossenden Keime des künftigen behaftetes Naturprodukt zu verlangen.

Einstweilen wollen wir uns damit trösten, daß die mehrerwähnten „rudimentären Organe“, wenn sie auch die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht fördern, sie doch wohl auch nirgends erheblich beeinträchtigen. Und wenn es wirklich irgendwo ein Thierlein giebt, dem ein „rudimentäres Organ“ nachweisbar unbequem ist, dann wäre neuerdings auf den Umstand zu verweisen, daß die bildende Natur viel zu sehr darauf erpicht ist, ihre Gestaltungen stufenweise und in allmählichen Uebergängen zu entwickeln, als daß die Bequemlichkeit der Kreaturen überall ihr vornehmstes Augenmerk sein sollte. Sie zwingt die Thiere der untersten Ordnung, sich mit einem oder zwei Sinnen zu behelfen, und versagt sogar uns Menschen, ihren Lieblingsgeschöpfen, die Flügel,

obgleich wir es weit bequemer fänden zu fliegen, als zu Fuße zu wandeln.

Helmholtz sagt irgendwo, er würde eine Linse zurückweisen, welche nicht besser konstruirt wäre, als die des menschlichen Auges, wenn sie ein Optiker ihm verkaufen wollte. Aber wenn nicht jedes Zweckmäßige in einem Organismus immer auch das denkbar Vollkommenste in seiner Art ist, so muß man erwägen, daß die Natur unsere Organe nicht aus todttem, unbedingt fügsamem Stoffe schafft, wie der Optiker eine Brille oder der Mechaniker ein Hörrohr, sondern daß sie dieselben aus eigenlebigen, organischen Elementen und im Zusammenhange eines lebendigen Organismus herzustellen hat. Der Optiker schleift aus einem Stück Glas seine Linse zu, und sie ist fertig. Er braucht nur auf physikalische Naturgesetze Rücksicht zu nehmen. Die Natur aber hat in der Herstellung des Auges physikalischen und physiologischen Gesetzen zugleich zu genügen. Welches Aufwandes zusammenwirkender lebendiger Kräfte, animalischer Thätigkeiten bedarf es, um die Linse des Auges zu formen, und welches noch größeren, um sie leistungsfähig zu erhalten! Neben der Zweckmäßigkeit muß hier die Fähigkeit, die Möglichkeit der organischen Existenz im Auge behalten werden. Ist es zu verwundern, wenn die Zweckmäßigkeit in so manchen Fällen den Existenzbedingungen sich unterordnen muß? In einem Organismus ist eine Anzahl von Zwecken in Harmonie zu bringen — von Zwecken, die wir zum Theil vielleicht gar nicht kennen — und der eine oder andere dieser Zwecke

muß sich mit einer nothdürftigen Verwirklichung begnügen, nur um die eines andern nicht ganz unmöglich zu machen. Diesen Umstand hat auch Helmholtz in der Erörterung, die er auf jenen Ausspruch folgen läßt — und die, nebenbei bemerkt, sich allmählich mehr zu einer begeisterten Anerkennung der wunderbaren Vorzüge des menschlichen Auges als zu einer Kritik seiner Mängel gestaltet — nicht geradezu übersehen, aber er legt nicht das volle Gewicht auf denselben, das er verdient. Hätte Helmholtz dies gethan, so hätte er seine Aeußerung lieber gänzlich unterdrückt, die, als geflügeltes Wort im Umlauf, der richtigen Ansicht in weiten Kreisen geschadet hat.

„Es macht fast den Eindruck,“ sagt A. sich in seinem „Kompendium der Physiologie des Menschen“ S. 552, „als ob der Pylorus (Magenmund) mit zweckmäßiger Auswahl alles Verdaute und im Darne Verdauliche, sei es flüssig, sei es fest, rasch durchließe, dagegen dem im Magen noch weiter zu Verdauenden den Durchtritt lange verweigerte. Auch schädliche Stoffe, selbst in flüssiger Form, wie z. B. alkoholische Getränke verweilen oft lange im Magen, um zuletzt durch Erbrechen entleert zu werden. Durch welchen Mechanismus diese überaus zweckmäßigen Wirkungen zustande kommen, ist vollständig unbekannt. — Ganz bestimmte Thatsachen, die auf eine genau zweckmäßige Entleerung des Magens nach dem Darmkanale deuten, liegen bezüglich der Fettüberführung vor. Man hat nämlich durch Schlachten von Hunden, denen vorher eine fettreiche Mahlzeit gegeben war,

festgestellt, daß nach einer solchen der Fettgehalt ganz allmählich abnimmt, und daß der Dünndarm jederzeit eine annähernd gleiche kleine Fettmenge enthält. Hieraus muß geschlossen werden, daß der Magen immer genau so viel Fett entläßt, als im Darm resorbirt worden ist.“ —

Wie es Demjenigen, der an einen persönlichen Schöpfer der Welt glaubt, gleichgültig sein kann, ob dieser Schöpfer jede Thier- und Pflanzenart besonders in die Welt gesetzt, oder ob er etwa nur eine oder einige ursprüngliche Arten schuf und alle weiteren dann aus diesen sich entwickeln ließ, so kann es auch demjenigen, der ein wirkendes Prinzip des Zweckmäßigen und Vernünftigen in der Welt annimmt, gleichgültig sein, von wo an und wie das Zweckmäßige in der Natur sich am Faden der natürlichen Kausalität weiter entwickelt hat. Zweckbegriff und natürliche Kausalität vertragen sich ganz gut, wenn man annimmt, daß sie sich zu einander wie Zweck und Mittel verhalten, daß der Urkeim, so zu sagen, des Zweckmäßigen sich an der Kette einer Reihe von natürlichen Ursachen fortspinnt und entwickelt. *Finis causa causarum!* Dies aristotelische Kernwort enthält die ganze Lösung des Problems, wie innere Zielstrebigkeit und äußere mechanische Kausalität in der Natur zu vereinigen seien. Werfe ich ein Stück Papier ins Feuer, um es zu verbrennen, so verzehrt das Feuer das Papier und ich habe meinen Zweck erreicht. Niemand wird behaupten, der Gedanke an einen Zweck sei hier ausgeschlossen, weil die Kraft des Feuers das Verbrennen des Papiers schon

hinlänglich erklärt. Selbst also, wenn es gelänge, nachzuweisen, daß alles Zweckmäßige in der Welt auf ganz natürlichem Wege entstand und sich entwickelte, würde dies noch lange nicht beweisen, daß keine Zielstrebigkeit, kein Zweck dabei obwaltete.

Ein gründliches Eingehen auf die Thatfachen des sogenannten Instinkts würde zunächst eine bessere Kenntniß des sogenannten seelischen und geistigen Lebens erheischen, als wir besitzen. Wir stellen uns daselbe nach der Analogie des menschlichen vor; es ist aber die Frage, ob es nicht ein ganz anders geartetes, nicht ein solches ist, von welchem wir keinen Begriff, keine Ahnung haben. Insbesondere ließe sich fragen, ob denn die natürliche Verstandesthätigkeit bei Menschen und Thieren von derselben Art sein müsse? Es ließe sich fragen, ob nicht ein Verstand denkbar wäre, dessen Funktion — unbewußt — auf das Zukünftige gerichtet ist? Ich weiß, daß ich hiermit Anschauungen andeute, für welche das Zeitalter nicht reif ist, mit welchen es sich aber versöhnen wird, wenn es den verwirrenden Begriff des Gegensatzes von Geistigem und Materiellem über Bord geworfen und sich zu einem wirklichen „Monismus“ bekehrt haben wird.

Es läßt sich nachweisen, daß der Verstand im Menschen nicht bloß eine individuelle, sondern auch eine universelle Richtung hat, die auf die Gattung, auf das Naturganze, das Allgemeine geht. Der Instinkt im Thiere ist meiner Ansicht nach als eine Funktion des thierischen Verstandes aufzufassen.

insofern er ebenfalls der universellen Richtung angehört.

Diese über das Individuelle hinausgehende Richtung des thierischen Verstandes steht im Zusammenhang mit der Zwecktendenz und dem bildenden Formprinzip, dessen Anerkennung und richtiges Verständniß der Zukunft vorbehalten ist, jener Zukunft, wie gesagt, welche den Intellekt wirklich als eine Naturkraft wie andere begriffen haben wird.

So lange man aber sogenannte geistige oder seelische und sogenannte materielle Kräfte einander schroff gegenüber stellt, so lange man sich der Erkenntniß noch verschließt, daß sie von gleicher Art, daß Schwere, Anziehung, Abstoßung, Magnetismus, Elektrizität, ja selbst Stoß und Gegenstoß in der Mechanik gerade so „materiell“, aber auch gerade so „geistig“ sind, wie Denkkraft, Intellekt, Willenskraft in der Natur — so lange wird man bei den größten und letzten Naturproblemen die Frage nicht einmal richtig stellen, geschweige beantworten können.

Die sogenannte Reflexerwirkung wird gegen die Teleologie, gegen den unbewußten Willen und unbewußten Intellekt in der Natur ins Feld geführt, während gerade sie selbst die entschiedenste Zielstrebigkeit voraussetzt. Wenn mein Empfindungsnerf heftig gereizt wird, und in dem entsprechenden Muskel eine Reflexerbewegung „auslöst“, so folgt daraus keineswegs von selbst, daß diese Bewegung auch eine zweckmäßige sein müsse, daß sie gerade in der Richtung stattfinden müsse, welche dazu dienlich ist, das Körperglied, auf

welches der heftige und unangenehme Reiz ausgeübt wird, aus dem Bereich der Tragweite des Reizes zu bringen. Die bloße Reflexwirkung für sich allein würde immer nur eine zwecklose und ohnmächtige Zuckung sein.

Interessant wäre ein Ueberblick der Fälle, in welchen die Natur eine Ausnahme von ihren eigenen Gesetzen zu machen, oder einer Unregelmäßigkeit Raum zu geben scheint, zu Gunsten eines bestimmten Zweckes.

Ein Naturgesetz ist es z. B., daß Körper bei der Erwärmung sich ausdehnen, bei der Erkaltung sich zusammenziehen. Eine Ausnahme macht das Wasser, das bei der Erwärmung von 0 auf 4° C. sich zusammenzieht und dann erst bei weiterer Erwärmung sich ausdehnt. Nur diesem räthselhaften Verhalten des Wassers ist es zu verdanken, daß die größeren Seen niemals bis auf den Grund gefrieren, sondern in der Tiefe die Temperatur von 4° C. herrschend bleibt und das Fortbestehen des Lebens der Wasserthiere ermöglicht wird. Und „würde das Wasser“, sagt Lommel, „wie andere Flüssigkeiten beim Erkalten und Erstarren schwerer, so müßte das Gefrieren eines Sees von unten herauf erfolgen und die ganze Wassermasse rasch zu einem ungeheuren Eisklumpen erstarren. Die Sonnenwärme des nächsten Sommers würde, statt Früchte zu reifen, kaum zum Schmelzen dieser gewaltigen Eismassen hinreichen und unsere Gegenden würden zur unbewohnten Eiswüste“. (Handlexikon der Physik, 21.)

Jedermann weiß, daß eine höhere Temperatur

das Wachstum im pflanzlichen und thierischen Leben befördert und daß die kältesten Regionen die ungünstigsten für dasselbe sind. Aber die Natur macht eine Ausnahme, indem sie Haar, Wolle und Federn in der Kälte besser als in der Wärme gedeihen läßt — eine Ausnahme, die den Thieren sehr zu gute kommt.

Die Erde ist bekanntlich an den Polen abgeplattet. Das ist eine Unregelmäßigkeit, eine Abweichung von der einfachen Kugelform, die man auf natürliche Weise zu erklären versucht. Gewiß ist aber, daß, wie Kant bemerkt, diese Unregelmäßigkeit allein es verhindert, „daß nicht die Hervorragungen des festen Landes oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge die Achse der Erde kontinuierlich und in nicht eben langer Zeit ansehnlich verrücken.“ Die Aufschwellung der Erde nämlich unter der Linie „ist ein so gewaltiger Berg, daß ihn der Schwung jedes anderen Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kann“. (Kritik der reinen Vernunft. Kirchmannsche Ausgabe, S. 541. Anm.)

— Sehr auffallend ist, daß in einer Zeit, welche der Zwecktendenz in der Natur die erbittertste Fehde geschworen hat, ein Philosoph Mode werden konnte, bei welchem die Teleologie nicht blos eine ungeheure Rolle spielt, sondern auch bis zur äußersten Karikatur getrieben worden ist. Die Natur entflammt diesen Mann und dieses Weib für einander, weil sie gerade dieses Kind von denselben erzeugen lassen will! Und der blinde „Wille“ „schafft“ sich einen Intellekt, damit er seiner Thorheit bewußt werde und sich

„verneine!“ Giebt es etwas Tolleres? Hat die gläubige Theologie jemals eine absurdere, teleologische Blüte getrieben? —

Das Wort „zweckmäßig“, „Zweckmäßigkeit“ ist dem Deutschen eigenthümlich. Keine Sprache kann es gut und genau wiedergeben. „Comfortable to the purpose“ muß der Engländer sagen; aber purpose ist immer nur ein bewußter, gewollter Zweck, während wir auch das zweckmäßig nennen, was einem Zweck (finis) entspricht, ohne doch einer bewußten Endabsicht seinen Ursprung zu verdanken.

So lange es Triebe in der Natur giebt, ist es Thorheit, Zwecke in derselben zu leugnen.

— Wie die Gestaltung eines Gliedes des menschlichen Körpers nicht bestimmt und bedingt ist durch eine in der Luft schwebende Idee dieses Gliedes, sondern durch den Zusammenhang mit dem größeren Ganzen, dem Körper, welchem das Glied angehört, so ist die Gestaltung jedes Naturwesens, sei es Pflanze, Thier, Mensch, nicht bestimmt und bedingt durch eine in der Luft schwebende Idee desselben, sondern durch das Formprinzip des größeren, sich zweckmäßig auslebenden und ausgestaltenden Ganzen der Natur.

Sittlichkeit.

Wie schon in der Betrachtung über „Ichsinn und Allsinn“ klar geworden, ist der Mensch, dem alten Spruche gemäß: „*Est aliquid in nobis praeter nos*“, wie jedes Naturwesen, nicht blos Individuum, sondern auch Theil des Ganzen, der Natur, des Alls, und wie sein Wesen und Leben, so ist auch sein Lebenswille kein ausschließlich persönlicher. Er nimmt theil am Willen eines jeden der höheren und immer höheren Ganzen, von welchen er wie von konzentrischen Kreisen umschlossen ist. Es giebt kein menschlich Wesen, bei welchem ausschließlich der Ichsinn ohne jede Spur des Allsinns waltete. Entwicklung und selbst angebornes Maß aber der einen und der andern Richtung sind bei den einzelnen Menschen verschieden.

Jeder, auch der Verderbteste, hat unzählige Momente, wo er recht handelt. Man weiß, wie mitleidig und großmüthig Räuber und Mörder oft gegen Solche sind, die sie nicht gerade todzuschlagen für nöthig halten. Bret Hartes californische Erzählungen drehen sich heinahe ganz um das aus den

verdorbensten Gemüthern immer wieder siegreich hervorbrechende bessere Gefühl.

Zehnmal des Tages unterdrückt jeder Mensch eine Begierde, zehnmal des Tages erfüllt er human und freundlich eine Rücksicht gegen seine Nebenmenschen. Wäre es anders, handelte Jeder nur recht, weil er es theoretisch für seine Pflicht hält, so hätten längst die Menschen einander aufgefressen. Käme es blos auf anerzogenes Pflichtgefühl, und nicht auf einen in der Natur selbst begründeten Sinn und Willen an, so könnte die Welt nicht acht Tage bestehen.

Gewisse Materialisten werden sagen: Dieser moralische Instinkt ist Gewöhnung. Gut. Stellen wir uns vor, Karl Vogt befände sich ganz allein und unbenutzt in einem Zimmer, in welchem vieles Geld und viele Werthsachen umherliegen. Er könnte etwas davon einstecken, denn wir nehmen ausdrücklich an, daß die Verhältnisse derart sind, um eine Entdeckung für immer unmöglich zu machen. Zugegriffen, Herr Karl Vogt! warum stecken Sie denn nichts ein? Es kommt ja nie ans Licht, und der moralische Instinkt ist eine bloße Angewöhnung. Was man sich angewöhnt, kann man sich wieder abgewöhnen, und ein freier Mann kann sich darüber hinwegsetzen. Aber Herr Karl Vogt oder Herr E. Büchner werden nichts einstecken und wenn sie es doch thäten, so würden sich ihre Freunde, die Herren Materialisten, des Individuums, Karl Vogt oder E. Büchner geheißten, nicht blos vor andern, sondern auch unter sich schämen!

Nun kommen aber die Darwinisten und sagen,

der moralische Instinkt sei da, aber er sei nicht angeboren, sondern anerzogen, habe sich „allmählich unter besonderen Umständen entwickelt“. Zugegeben, das Moral- und Rechtsgefühl sei nichts Ursprüngliches, sondern durch Gewöhnung und Vererbung von unsern Urvorfahren Ueberkommenes, so ist es mir nun erst recht unbegreiflich, warum die Herren Vogt und Büchner keine silbernen Löffel einstecken, wenn sie es ohne jede Gefahr der Entdeckung thun können. Denn von dem Augenblicke an, wo ich eingesehen, daß das sittliche Gefühl nichts absolut und untrennbar mit meinem eigensten Willen Verbundenes, in meiner Natur Liegendes, sondern etwas Anerzogenes oder Ererbtes sei, von diesem Augenblicke an fällt jedes wahrhaft zwingende Motiv für mich hinweg, demselben unter allen Umständen Folge zu leisten. Es müßte ja hinter diesem ererbten Sittengesetz noch ein anderes, für mich bindendes absolutes Sittengesetz stehen, welches mich verpflichtete, ererbte Anschauungen als bindende Gesetze zu betrachten. Es besteht z. B. eine physiologische Nöthigung für meine Augen, die blaue Farbe blau zu sehen. Stünde es in meiner Macht, mich dieser Nöthigung zu entziehen, so würde ich mir kein Gewissen daraus machen, blaue Gegenstände nicht blau zu sehen. Ist nun die innere Nöthigung, recht zu handeln, auch nur eine physiologisch-psychologische, so ist es mir, nachdem ich dies eingesehen, ganz gut möglich, mich derselben zu ent schlagen. Und kann ich das, warum sollte ich es nicht, wenn es mir beliebt? Ich für meine Person mache die reichen

Leute und die Polizei im voraus darauf aufmerksam, daß ich von dem Augenblicke an, wo ich erkenne, das Rechtsgefühl in mir sei bloß eine von den Vorfahren ererbte Angewöhnung, mich nicht im geringsten je bedenken werde, alles Schlechte zu thun, was mich freut oder was mir Vortheil bringt, wenn ich es sicher und unbemerkt thun kann.

Herr Vogt und Herr Büchner sind Thoren, wenn sie keine silbernen Löffel einstecken, wo sie dies ohne jede Gefahr einer Entdeckung zu thun imstande sind. Ob Herr Rothschild einen silbernen Löffel mehr oder weniger besitzt, ist für ihn und die ganze Menschheit sehr gleichgültig — es kommt also nicht einmal Mitleid oder sonstige Rücksicht hier ins Spiel. Ei, warum stecken Sie nicht einmal bei Rothschild Löffel ein, meine Herren?

Der Gedanke, daß das moralische und Rechtsgefühl dem Menschen nicht angeboren, sondern „historisch entwickelt“ sei, liegt nahe und hat für den ersten Augenblick viel Ansprechendes. Und doch geht diese Erklärung der Sache nicht auf den Grund, und es läßt sich nachweisen, daß sie eine irrige ist. Kein Wunder, wenn die Naturforscher von einem Angeborensein des sittlichen und Rechtsgefühls nichts wissen wollen. Hat man dies Angeborensein doch immer so verstanden, als habe nur der liebe Gott dem Menschen dies Gesetz ins Herz pflanzen können. Und selbst Kant hat sich die Sache seines „kategorischen Imperativs“ schon dadurch gründlich verdorben, daß er sich von der praktischen Vernunft nicht bloß diesen,

sondern obendrein noch einen Gott und eine Unsterblichkeit der Seele zugeben ließ. Das war nicht der rechte Weg, einer in der Natur selbst liegenden Tendenz des individuellen Willens, sich dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, zur Anerkennung zu verhelfen. Ich bin ganz einverstanden mit den Materialisten, daß diese Tendenz nicht auf etwas Uebernatürlichem beruhe. Sie ist, wenn man sie als Thatsache nachweisen kann, nicht wunderbarer, nicht unerklärlicher, als z. B. die Gravitation oder irgend ein anderes Naturgesetz. Warum soll der Wille nicht ebenso seine Naturgesetze haben, wie alles Leben der Natur? Warum soll die Tendenz der Unterwerfung des individuellen Willens unter den allgemeinen nicht ebenso in der Natur liegen können wie die Gesetze der Schwere, des Magnetismus, der Elektrizität, des organischen Lebens? Sie gehört zum Formprinzip des Lebens — zu jenem *nisus formativus*, den ja selbst die Materialisten anerkennen. Jenes Rechts- und Sittlichkeitsgefühl, das im Menschen so oft bis zur Selbstaufopferung geht, hat sich allerdings „entwickelt“, aber nicht aus nichts, sondern aus der ursprünglichen Polarität von allgemeinem und besonderem Leben, allgemeinem und besonderem Willen, welche, wie ich nachgewiesen habe, die innerste Natur alles Kreatürlichen ausmacht.

Die Nothwendigkeit, welche die Welt beherrscht und den Zufall ausschließt, ist eins mit der echten Freiheit, welche die Willkür ausschließt.

— Unvergleichlich hat Edgar Poe in einigen seiner merkwürdigen Erzählungen die unbewußte Natur-

macht des Gewissens geschildert. Seine Verbrecher empfinden keinen Gewissensbiß; sie sind zufrieden mit sich und freuen sich ihrer That. Dennoch erscheinen sie unter dem Einflusse einer dämonischen Gewalt, die sie verwirrt, die sie Tollheiten sagen und begehen läßt und ihrem Verderben entgegenreibt.

— Erschütternd hat der freieste und skeptischste aller Geister, Byron, im „Manfred“ die von allem Glauben, aller Gesinnungsweise, aller Charakterart unabhängige, unaustilgbare Qual des Selbstvorwurfs gezeigt. Und ganz speziell hat er gezeigt, daß die furchtbare Naturmacht des Gewissens nichts Anerzogenes, sondern der unaustilgbare, innerste Kern unseres Wesen und Wollens ist.

— „Mein Vergehen hat ja Niemand geschadet,“ sagst du. Ei doch — dir selbst; denn du bist schlechter geworden! — —

„Ihr treibt ein gefährliches Spiel, ihr Philosophen,“ sagen ängstliche Gemüther, „indem ihr der Moral alle Stützen des Glaubens unter den Füßen wegzieht, um sie einzig auf den moralischen Instinkt zu gründen, den doch Viele von den Aufgeklärten nicht einmal theoretisch anerkennen!“ Darauf entgegne ich: „Jene Stützen sind nun einmal morsch — kein Verlaß mehr auf sie! Es ist möglich, daß der moralische Instinkt für die Menschheit nicht ausreicht, wenn sie ihn unterdrückt und leugnet. Hat sie wirklich nicht genug inneren Halt, und muß sie deswegen zu Grunde gehen — ei, so mag sie zu Grunde gehen; sie ist ja in diesem Falle „nicht werth zu bestehen!“ —

Und die Natur erneuert sich in ewigem Kreislauf: ein neues Geschlecht würde nach dem alten, das da zu Grunde gegangen, hervorsprossen, und dies neue Geschlecht würde doch wieder nichts Eiligeres zu thun haben, als den moralischen Instinkt nach Darwinistischer Theorie „allmählich in sich zu entwickeln“. Das Interregnum absoluter Finsterniß kann nie lange dauern. Die Gefahr ist also nicht so groß, ihr Kleinmüthigen! — —

Man sagt, die Begriffe von Recht und Unrecht sind nicht bei allen Völkern gleich: es giebt also kein allgemeines, natürliches Sittengesetz. Aber es handelt sich in erster Linie gar nicht um besondere Gesetze der Sitte und des Rechts: diese können allerdings bei verschiedenen Völkern verschieden sein. Es handelt sich um den natürlichen Willen des Menschen, recht zu handeln, überhaupt, d. h. zu thun, was er für gut und recht hält, ohne Rücksicht auf ein äußeres Gesetz, ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, ganz um des Guten und Rechts selbst willen. Der Inhalt des „kategorischen Imperativs“ ist nicht: „Thue dies! Thue jenes!“ sondern nur ganz allgemein: „Thue recht!“ In der Anerkennung dieses Grundsatzes aber stimmen alle Völker und alle Menschen überein.

Im Jahre 1884 hielt ein berühmter Rechtsgelehrter einen öffentlichen Vortrag in Wien über den „Ursprung des Rechtsgefühls“, in welchem er nachwies, daß dem Menschen so etwas wie ein Rechtsgefühl in keiner Weise angeboren, daß das Rechtsgefühl nur erworben und aus den Bedürfnissen der

Menschen hervorgegangen sei. Alle Blätter theilten diesen Vortrag im Auszug mit, und so kam die darin aufgestellte Theorie zur allgemeinsten Kenntniß des Publikums. Es war nun höchst interessant, die Wirkung derselben auf das zeitunglesende Publikum zu beobachten. War das ein schmunzelnder Beifall, ein befriedigtes Grinsen, ein verschmitztes Augenzwinkern! „Haben Sie den Vortrag des Professor J. gelesen?“ hörte ich Einen fragen; „na, was sagen Sie dazu? Hat der nicht recht? Hats doch einmal frisch von der Leber weg gesagt, daß es mit dem sogenannten Rechtsgefühl der reine Schwindel ist!“

Dieser naiven Auffassung des Volkes gegenüber wird der Gelehrte mit Bedauern sagen, er sei mißverstanden worden; das Rechtsgefühl wirke ja in den Menschen nicht weniger, wenn es erworben, als wenn es angeboren sei. Aber das ist eben, was ich entschieden bestreite. Ich wiederhole es: wer eingesehen zu haben glaubt, daß sein Rechtsgefühl nur ein „erworbenes“, von außen her gemachtes und gewordenes, der ist entweder ein Schwachkopf oder ein Heuchler, wenn er behauptet, daß er durch dieses Rechtsgefühl sich noch immer leiten läßt, auch wo es sein Nachtheil und wo er demselben ohne Gefahr für seine Ehre zuwiderhandeln kann. Wenn die Erfahrung lehrt, daß ein Mensch mit dieser Ansicht doch auch ganz ehrlich und sittlich und ein Ehrenmann sein kann, dann beweist dies eben, daß er nicht seiner theoretischen Ansicht gemäß lebt, sondern, ohne es zu wissen und zu wollen, im Handeln demjenigen

wahrhaften Rechtsgefühl folgt, das er in der Theorie leugnet.

Nachdem man das sittliche Prinzip vom Dogma emanzipirt und im Fortgange der geistigen Entwicklung es auf den ursprünglichen, mit dem Lebenstrieb selbst verschwisterten Trieb zum Vernünftigen und Rechten gegründet, gefällt man sich neuestens wieder darin, das sittliche Wollen zu einer Sache des Uebereinkommens und der Gewöhnung zu machen. Man giebt der sogenannten „Unfreiheit des Willens“ die roheste Deutung, welche darauf hinausläuft, daß der Mensch niemals anders kann, als gerade den schlechtesten und unsittlichsten Motiven folgen, und daß die unsittlichen Motive immer den Sieg über die sittlichen davontragen müssen. Statt mit solchen Lehren dem genußlüchtigen und blasirten Egoismus des Individualwillens in unserer Zeit Vorschub zu leisten, thäte man besser, dem besseren Theile unseres Wollens, dem Allwillen, durch Hinweisung auf ihn, durch Erziehung und Kräftigung desselben, zum Siege zu verhelfen.

Die Beslissenheit, mit der man heutzutage das natürliche Moralgesetz untergräbt, ließe sich als Sache der Ueberzeugung noch achten; Widerwillen aber erregt die Art und Weise, in welcher man es doch wieder angeblich zu stützen und zu begründen sucht. Das Gefasel von „Begriffsdichtung“, an welche man sich halten soll, obgleich man sie als Dichtung erkannt hat, von „Idealen“, welchen man nachstreben soll, obgleich ihnen ein bloßer Wahn zu Grunde

liegt, von einem Sittengesetz, das uns auch dann noch innerlich und unbedingt verpflichten soll, wenn es als etwas von außen her an uns Gebrachtes, Historisch-gewordenes, Konventionelles, Angewöhntes nachgewiesen worden: das sind klägliche, zum Theil unehrliche Versuche, eine Sache aufrecht zu erhalten, welcher man ihren einzigen wirklichen Halt entzogen hat. Das einzige wahre Fundament des Sittengesetzes ist der Nachweis, daß es ursprünglich, daß es in der Natur der Dinge begründet ist, daß es auf einem Naturgesetze beruht. Als eine Tendenz muß es aufgefaßt werden, nothwendig verbunden mit dem Sein und Leben selbst, dessen Bestand nur in gewissen Formen und Verhältnissen möglich ist. Diese Formen und Verhältnisse muß das Seiende und Lebende von Natur wollen und erstreben, wie das Sein und Leben selbst. Und da — es kann nicht oft genug gesagt werden — alles Sein und Leben ein zwiefaches ist, ein individuelles und ein Leben in und mit dem Ganzen, so geht jene Lebenstendenz, jener Lebenswille auf das Ganze, das Allgemeine ebensowohl wie auf das Individuelle und wird eben hierdurch das, was wir sittlich nennen. Indem so das individuelle Ich sich zum allgemeinen erweitert, mehr und mehr sich mit dem Ganzen identisch fühlt und schließlich, wenn ich so sagen darf, die ganze Welt als den Leib seines wahren Ich empfindet, ist es noch immer ein natürlicher, wenn auch höherer, über das Individuelle hinausgehender Egoismus, der das allgemeine Leben so gut bejaht und will, wie das individuelle, und

nicht selten sogar bereit ist, dieses für jenes zu opfern. Diese auf das Allgemeine gehende Tendenz des Individuums als etwas durch Erkenntniß erst Erworbenes, Angelerntes, Angewöhntes, dann etwa Vererbtes und Entwickeltes zu betrachten, ist durchaus falsch; denn so gewiß alles Leben ein Leben im Besondern und ein Leben im Ganzen, Allgemeinen zugleich ist, so gewiß ist die Tendenz fürs Allgemeine nicht weniger ursprünglich, nicht weniger von Anfang in der Natur begründet, als der Egoismus, mit welchem das Individuum als solches sich im Dasein zu behaupten strebt.

Ein wunderbar schöner Ausdruck findet sich am Schlusse von Spinozas „Ethik“: „Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir sind nicht selig, weil wir unsere Begierden bezähmen, sondern im Gegentheil, wir bezähmen unsere Begierden, weil wir selig sind.“ —

Für den, dem es gegeben ist, bewußt zu wollen, wird das große Müssen der Natur zum Sollen.

Zum Schlusse sei noch ein mit dem Sittengesetze zusammenhängender Gegenstand erörtert, über welchen die wunderlichsten Meinungen verbreitet sind. Ich meine die Freiheit des menschlichen Willens. Sie besteht nach der einfachsten und natürlichsten Auffassung darin, daß der Mensch — so weit nicht äußerer Zwang ihn einschränkt — thun kann was er will. Man sagt nun, der Wille des Menschen sei nicht frei, da Manche oft das Gute will und doch das Böse thut. Wenn aber Jemand das Böse gethan,

während er doch das Gute thun wollte, so beweist dies nur, daß er das Böse noch stärker gewollt. Und so hat er doch gethan, was er gewollt, d. h. am stärksten gewollt. Der unmoralische Trieb ist so gut ein Wille, als der moralische Vorfaß. Daß eine schwächere Willensneigung von einer stärkeren besiegt wird, ist doch wohl natürlich. Welch ein Monstrum von Willen wäre das, der es umgekehrt machte und sich für das entschied, was er weniger will?

Dadurch, daß man blos den sittlichen Willen für einen Willen nahm, den unsittlichen aber nicht — durch diese ganz willkürliche, in gar nichts begründete Einschränkung des Willensbegriffs ist die Frage der menschlichen Willensfreiheit in heilloser Weise verwirrt worden.

Indem man annahm, der Mensch könne jemals ohne äußeren Zwang anders wollen und anders handeln — z. B. das Gute wollen und das Böse thun — hat man sich vom Willen einen falschen und von der Freiheit — gar keinen Begriff gemacht.

Dagegen findet man vielleicht einzuwenden: Der Mensch kann allerdings thun was er will — aber er kann nicht wollen, was er will, weil sein Wille durch Motive bestimmt ist! — Er kann nicht wollen, was er will? Sehe man sich diese Worte doch einmal näher an. Ist ein vernünftiger Sinn darin? Freiheit des Willens müßte also darin bestehen, daß man ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen könnte? Aber was heißt denn Wollen anders, als einen Grund haben, dies lieber zu thun oder anzustreben

als jenes? Ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen, hieße etwas wollen, ohne es zu wollen. Mit dem Begriffe des Wollens ist der des Motivs unzertrennlich verknüpft. Ohne ein bestimmendes Motiv ist der Wille ein leeres Vermögen: erst durch das Motiv wird er thätig und reell. Es ist also ganz richtig, daß der menschliche Wille insofern nicht „frei“ ist, als seine Richtung immer durch das stärkste der Motive bestimmt ist. Aber es muß andererseits zugegeben werden, daß es absurd ist, dieser „Unfreiheit“ gegenüber von einer denkbaren „Freiheit“ des Willens zu reden, welche dahin ginge, wollen zu können, was man nicht will; daß es absurd ist, von der Unfreiheit des Wollens so zu reden, als ob sie nur ein besonderes Gebrechen der menschlichen Natur wäre, und als ob sich auch Wesen denken ließen, die etwas wollen können ohne Motiv — d. h. ohne zu wollen.

Ich glaube nicht, daß ein Mensch sich finden würde, der Lust hätte, gegen die Nothwendigkeit, zu thun, was er eben (am lebhaftesten) will, die Freiheit einzutauschen, zu thun, was er nicht will.

Eine solche Freiheit erscheint bei näherer Betrachtung als ein leeres Gedankending, ja als Unding. Sinnlos wäre es, zu verlangen, daß ich nicht bloß wollen, sondern auch dies Wollen wieder wollen oder nicht wollen können soll, daß hinter dem Willen noch ein Wille stehen soll, der ihn will, und hinter diesem wieder ein anderer u. s. f. ins Unendliche.

Schon Locke sagt ganz richtig: „frei sein heißt thun können, was man will.“ (Spiller, „Urkraft des

Weltalls“, S. 211, Baumann 463.) Dagegen verfällt Spencer dem absurden Modeirrtum, „nach Belieben begehren und nicht begehren können, sei der eigentliche Sinn des Dogmas vom freien Willen.“ Wenn man tausend Menschen fragt, was sie unter Freiheit des Willens verstehen, so werden sie alle sagen, sie meinten darunter die Freiheit zu thun, was man will, nicht Einer wird eine Freiheit, zu wollen, was er will, darunter verstehen, denn wollen können, was man will, würde Jedem als eine leere Tautologie, und die Idee einer Freiheit, welche darin bestünde, thun zu können, was man nicht will, als eine Absonderlichkeit erscheinen, welche dem gesunden Menschenverstande fern liegt. Es ist vollkommen wahr, daß der Wille immer durch Beweggründe bestimmt wird, aber es ist absurd, zu sagen, daß er deshalb unfrei sei, denn eine größere Freiheit läßt sich für ihn weder wünschen noch denken, als die, sich nach Maßgabe seiner eigenen Stärke und Entschiedenheit zu verwirklichen.

Nachdem also die Definition der wahren Freiheit des Willens, als einer Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen, was man will, sich als eine sinnlose und verunglückte herausgestellt, würde man gut thun, wieder auf die Auffassung des gemeinen Sprachgebrauchs und des gesunden Menschenverstandes zurückzukommen und die Willensfreiheit gelten zu lassen als eine Freiheit, zu handeln wie man will.

Wenn man sagt, ich hätte nur insofern recht, als ich den Willensbegriff anders, nämlich allgemeiner fasse, so erwidere ich, daß meine allgemeinere Fassung

des Willensbegriffs der einfachen Wahrheit und Thatsächlichkeit entspricht, die Gewöhnung aber, den Begriff des Willens gerade nur dann, wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist, auf das sittliche Wollen einzuschränken, eine wunderliche und durchaus unbegründete ist.

Wie verhält sich nun aber die Thatsache, daß der Wille des Menschen immer dem stärksten Antrieb oder Motive folgt — sei dieser Antrieb nun ein geistiger oder physischer, ein sittlicher oder unsittlicher — wie verhält sie sich zur moralischen Verantwortlichkeit des Menschen und zur Sittlichkeit überhaupt?

Die Sittlichkeit eines Menschen wird davon abhängen, daß seine Willensneigung, recht zu handeln, stark genug entwickelt ist, um über Willensneigungen anderer Art das Uebergewicht zu erlangen.

Der Mensch handelt in jedem gegebenen Momente mit der Naturgewalt seines Wollens so gut oder so schlecht, als es seinem Charakter gemäß ist. Sich selbst moralischer zu machen, als er ist oder zu werden die Anlage in sich hat, vermag er so wenig, als einer sich selbst bei den Haaren aus dem Wasser ziehen kann.

Es muß deshalb als ein sinnreicher Gedanke der christlichen Kirche bezeichnet werden, daß sie die Befehrerung des Sünders, die völlige Umkehr des Schlechten, als ein Werk der Gnade auffaßt. Aus eigenem Antrieb kann der wahrhaft Schlechte den Entschluß, gut zu werden, niemals fassen, denn sonst wäre er schon nicht schlecht.

Indessen kann im Unsittlichen ein Entschluß, sich zu bessern, immerhin auftauchen, wenn er nicht durchaus schlecht ist, sondern Motive und Bedingungen zu solchem Entschlusse in seinem Wesen vorhanden sind.

Aber an solchen Motiven und Bedingungen wird es nur in wenigen Menschennaturen gänzlich fehlen, weil ein Interesse am Vernünftigen, Rechten und Sittlichen der menschlichen Natur überhaupt sehr nahe liegt. Die Möglichkeit, daß die Motive des Guten in einem bisher unmoralischen Menschen an Stärke zunehmen und schließlich auch die Oberhand über entgegenstehende Motive erhalten, ist also gegeben, und wenn behauptet wird, jeder Mensch bleibe für immer wie er ist, eine Aenderung, Besserung sei ganz unmöglich, so lehren immerhin einzelne Erfahrungen das Gegentheil.

Mit Berufung auf die sogenannte „Unfreiheit des Willens“ wird auch vielfach in Zweifel gezogen, daß eine moralische Beeinflussung des Menschen, eine Besserung, Erziehung u. dgl. möglich sei. Wenn die Unfreiheit des Willens darin besteht, daß ein Mensch nicht dem schwächeren, sondern dem stärkeren, in ihm gerade vorwaltenden Motiv bei seinem Handeln folgt — was läßt sich unter diesem Umstande thun, um einen moralischen Einfluß auf ihn zu nehmen? Immerhin etwas. Fürs Erste kann ich einem Menschen, welcher eben daran ist einen Entschluß zu fassen, ein Motiv in Erinnerung bringen, an welches er selbst nicht gedacht hätte, und welches sich nun, nachdem er

darauf aufmerksam gemacht worden, als das stärkere, als das bestimmende erweist.

Fürs Zweite kann ich ein zwar bewußtes, aber schwächeres Motiv durch Erwägungen, die ich einem Menschen nahe lege, verstärken, so daß es das Uebergewicht erlangt, oder ein anderes so weit schwächen, daß es seine bestimmende Kraft verliert.

Ferner kann ich, um des moralischen Endzwecks willen, ganz neue Motive für Jemand schaffen, welche über die vorhandenen das Uebergewicht zu erlangen fähig sind. Solche Motive sind z. B. Lohn und Strafe. Indem der Staat Gesetze giebt und Strafen auf die Uebertretung derselben setzt, schafft er Willensmotive, welche in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle selbst den stärksten individuellen Motiven, den anscheinend unbezähmbarsten Ausbrüchen der Begier und der Leidenschaft das Gleichgewicht halten.

Und nicht blos von Fall zu Fall läßt sich moralischer Einfluß auf die Entscheidung eines Entschlusses üben, sondern es kann durch zweckmäßige Einwirkungen der Charakter eines Menschen im ganzen veredelt, es können die vernünftigen und sittlichen Motive in ihm derart gestärkt werden, daß sie, wenn nicht immer, doch in den meisten Fällen das Uebergewicht über die sinnlichen behaupten — der Mensch kann mehr oder weniger „erzogen“ werden.

Er braucht also keineswegs in dieser Beziehung hoffnungslos sich selbst überlassen zu werden.

Ein geborner Taugenichts ist allerdings unverbesserlich. Aber nicht alle Menschen sind geborne

Taugenichtse. Die meisten haben vielmehr einen moralischen Fond in sich, der nur verstärkt und entwickelt zu werden braucht, um sittliche Individuen aus denselben zu machen.

Die Schwächen und schlechten Eigenschaften der Menschennatur sind freilich nicht auszurotten; aber es lassen sich bessere Eigenschaften denselben gegenüber ausbilden, die ihnen die Wage halten.

Die Behauptungen, der Mensch sei und bleibe, was er ist, der Charakter sei angeboren u. s. w. kann man im allgemeinen gelten lassen, aber sie dürfen doch nicht ganz wörtlich genommen werden und es darf nach dem rednerischen Brauche des Menschen, der seine Behauptungen gern zu einem wirksamen Paradoxon zuspitzt, wohl gesagt, aber nicht ernstlich geglaubt werden, daß mit Rücksicht auf die sogenannte „Unfreiheit des Willens“ alles moralische Bestreben in der Welt nutzlos sei.

Vor allem aber ist die plumpe, rohe Behauptung zurückzuweisen, daß die sinnlichen, natürlichen Willensmotive und Antriebe immer und unter allen Umständen den Sieg über die geistigen, seelischen, moralischen Willensantriebe davontragen müssen! Woraus dann folgen soll, daß kein Mensch sich moralisch über das Thier erheben kann, daß man allen natürlichen Trieben sich ohne Rückhalt hingeben und überhaupt der Welt ihren Lauf lassen muß. Nein, ganz so arg ist die Sache nicht.

Es geschieht zuweilen, daß der Mensch einem schwächeren, aber ihm bewußten Motive folgt, einem

stärkeren zum Troß, dessen er sich aber eben nur schwach oder gar nicht bewußt ist, und daß er, wenn er aus bloßer Gedankenlosigkeit, bloßem Leichtsinne, blindlings etwas zu thun im Begriffe ist, nur an jenes nicht bloß bessere, sondern auch thatsächlich in ihm stärkere Motiv erinnert zu werden braucht, um demselben Folge zu leisten. Von dem berühmten russischen General Suwarow, einem eben so großen Sonderling als tüchtigen Feldherrn, erzählt man unter vielen Tollheiten und Wunderlichkeiten auch etwas ganz Hübsches und Sinniges. Er hatte seine Adjutanten angewiesen, wenn er bei Tisch auf dem Punkte stünde, in Essen und Trinken des Guten zu viel, oder sonst etwas zu thun, was ihn später gereuen könnte, ihm „im Namen des General Suwarow“ zu befehlen, von seinem Vorhaben abzustehen. Was war dies anders als eine naive Vorsichtsmaßregel des oft unbesonnenen Mannes, zur Vermeidung der Gefahr, unbedachterweise einem Motive zu folgen, das gar nicht einmal das stärkere in ihm war? An das wirklich stärkere, aber für den Moment nicht bedachte Motiv wollte er erinnert sein, um zu thun, was er wirklich am lebhaftesten wollte, und was demnach sein Handeln naturgemäß bestimmte.

Schönheit.

„In allen Lebenstiefen, ein heilig Wunder, blüht die Form.“

— Wenn behauptet wird, daß neben der Tendenz zum Nützlichen und Zweckmäßigen in der Natur auch eine Tendenz zur Schönheit walte — daß es neben der Teleologie des Verstandesmäßigen und Vernünftigen im Kosmos auch eine Teleologie des Schönen gebe, so ist man ohne Zweifel geneigt, diese Behauptung als eine poetische Schwärmerei zu belächeln.

Der treue Bienenfleiß und die scharfe, vorurtheilslose Naturbeobachtung eines Darwin hätte indeß über diesen Gegenstand ein Buch liefern können voll anregender Daten, wie es dieser große Gelehrte über andere, kaum weniger neue und erstaunliche Gegenstände der Naturwissenschaft geliefert hat.

Die Sache hängt zusammen mit der ganz wunderbaren Rolle, welche das Schöne anerkanntermaßen in der Natur und im Gemüthe des Menschen spielt, und welche bisher noch keine Aesthetik völlig enträthsel hat.

In dem praktischen, zu Schwärmereien wenig geneigten Frankreich giebt es eine Philosophenschule, welche den ästhetischen Zweckbegriff in der Natur

als Lehrsatz aufstellt. Ein Artikel der „Revue des deux mondes“ von 1881 berichtet von dieser Schule und bekämpft den Lehrsatz — einzig und allein, weil er Unerklärliches behauptet. Aber was können wir denn eigentlich „erklären“? Können wir die Schwere erklären? die Anziehung und Abstofung? den Magnetismus? die Elektrizität? —

Aus dem Munde Karl v. Scherzers hörte ich die Aeußerung, daß die Baum- und Blumengruppen im amerikanischen Urwalde das Auge so entzückend ansprechen, als ob eine künstlerische Meisterhand sie nach den strengsten Schönheitsgesetzen geordnet hätte. Wenigstens ein Beweis, wie sehr die Natur das an sich ist, was wir schön nennen, und wie zwanglos sie unserm Schönheitsgefühl überall entgegenkommt.

Lassen doch unschwer durch alle Wesensreihen und Bereiche hindurch sich die Spuren eines Doppelzwecks der Natur, eines praktischen und eines ästhetischen, verfolgen! So genügt die Pflanze durch die Frucht dem Nützlichkeitszweck, durch die Blüte dem Schönheitszweck.

Der Blütenkelch der Pflanze ist ein von der Natur mit verschwenderischer Schönheitspracht ausgestattetes Zeugungsorgan. Worüber sie in der Thierwelt den Schleier der Scham breitet, das stellt sie mit göttlicher Naivetät, aber durch den bezauberndsten Reiz der Schönheit geadelt, prunkvoll zur Schau in der Blumenwelt. In der Blume plaudert die Natur ungeschämt ihr Geheimniß aus, daß ihr jedes zunächst und vor

allem ein Zeugendes, daß ihr Fortpflanzung der Gattung die Hauptsache ist.

Sehen wir uns erst einmal nach weiteren Thatsachen um; es wird sich ja zeigen, ob und wie sie sich etwa erklären lassen.

Auch E. v. Hartmann bringt in seinem Hauptwerk (3. Aufl. S. 255—261) Einiges bei, um die in der Natur waltende Schönheitstendenz zu erweisen. Er verweist z. B. auf die Augen des Pfauenrades, deren Entstehung ohne eine solche Tendenz sich kaum genügend erklären lasse.

Andere weisen auf die Thatsache hin, daß natürlicher Schönheits Schmuck bei Thieren immer an sichtbaren, gut ins Auge fallenden Theilen angebracht sind, an Stellen, wo auch eine mit Absicht schmückende Hand ihn anbringen würde.

Auch darin, daß es gerade die Männchen gewisser Thiere sind, welche hauptsächlich zur Paarungszeit in dem Schmucke prunken, der ihnen im Wettstreit um die Weibchen zu statten kommt, scheint sich eine Naturtendenz zu verrathen. Will und kann man das alles nach darwinistischen Prinzipien erklären, so bleibt immer noch Eines unerklärt: Wie kommt es, daß die thierischen Weibchen Sinn haben für einen Reiz, der mit den reellen Bedürfnissen und Zwecken des thierischen Lebens in keiner Beziehung steht? —

Wie die Natur das Problem der Verbindung des Schönen mit dem Zweckmäßigen zu lösen gewußt, das hat sie in der Menschengestalt z. B. am besten dort gezeigt, wo es am schwersten war. Wäre der Fuß

ein bloßes Steh- und Gehwerkzeug und hätte sich die Natur dabei mit der bloßen Zweckmäßigkeit begnügt, welch' ein häßliches, die ganze Menschengestalt verunzierendes Gebilde hätte er werden müssen! Und was hat sie aus ihm zu machen gewußt! Beim Frauenfuße erscheint die überwundene Schwierigkeit noch immer bemerkbar in dem Reizend-Drolligen, welches derselbe offenbar an sich hat.

Otto Busch behandelt in seiner „Naturgeschichte der Kunst“ (Heidelberg 1878) auch den Kunstsinne der Thiere, ihre unbewußte Aesthetik, ihre Schönheits-tendenz beim Baue von Nestern, Wohnungen zc.

Spuren ästhetischer Anlage und Genußfähigkeit bei Thieren werden von allen Naturforschern zugegeben. Durch Musik werden viele Thiere angezogen, fast bezaubert, wie Schlangen, und wer möchte behaupten, daß dem Vogel selbst sein Gesang nicht Freude macht? Auch glänzende Gegenstände haben Reiz für manche Thiere. Elstern entwenden, wie man sagt, Geschmeide, und man erzählt von einem australischen Vogel, der Muscheln, bunte Federn, Stücke von Glas, farbigem Tuch, farbiger Töpferwaare u. dgl. sammelt. Manchen Insekten wird die Anziehungskraft, welche das Licht für sie hat, verderblich, und selbst Fische und Vögel z. B. Lerchen in Frankreich, werden durch das Lockungsmittel des Lichts gefangen.

Das Wohlgefallen an Tönen, Farben, Licht, ist nun freilich noch kein ästhetisches in höherem Sinne, aber es ist der Anfang, das thierische Rudiment eines solchen. Auch der Wilde ist noch keines anderen fähig.

Aber die Thiere kennen und schätzen gar wohl auch das Schöne, das sie selbst an sich haben. Sie prunken damit, sie machen einen bewußten Gebrauch von den Lockmitteln ihrer Farben, ihrer Töne, in den Bewerbungen um die Liebe der Weibchen. Die Thatfachen sind allgemein bekannt, auch Darwin hat vieles Anziehende darüber beigebracht.

Daß wir etwas schön nennen, was weder mit dem Nützlichen, noch dem Angenehmen, noch dem verstandesmäßig Zweckmäßigen identisch ist, und daß dasselbe einen eigenthümlich wohlgefälligen Eindruck auf unser Gemüth macht, ist Thatsache, aber vorderhand ein Räthsel. Daß schon das unmündige Kind sehr wohl den ästhetisch-wohlgefälligen Eindruck von dem des Häßlichen unterscheidet, wenn auch in letzterem nichts unmittelbar Bedrohliches liegt, ist ebenfalls Thatsache und ebenfalls vorderhand ein Räthsel. Es ist möglich, daß die vereinten Bemühungen der Naturwissenschaft und der Psychologie noch ermitteln, worin das sogenannte Schöne besteht: aber warum es mit einem eigenthümlichen Reize auf unser Gemüth wirkt, das werden sie uns eben so schwer sagen können, als warum gewisse Nervenreize mit einem hohen Lustgefühl für uns verbunden sind. Wir sind in der That noch lange nicht so weit, das sinnliche Lustgefühl „erklärt“ zu haben; brauchen uns also nicht zu schämen, auch die ästhetische Lustempfindung noch nicht erklären zu können. Und wir haben keinen Grund, über die uns angeborne Empfänglichkeit für das Schöne vornehm hinwegzusehen, da wir

ja doch auch die angeborne Empfänglichkeit für sinnliche Lustempfindung zugeben, obgleich wir sie nicht begreifen.

Der Grieche nannte das Weltganze ein Schönes (*κόσμος*). Der Lateiner hat für „schön“ den Ausdruck „formosus“ von „forma“: ein Beweis, daß ihm der Begriff der Form selbst schon zusammenfiel mit dem des Schönen, jede reine Naturform also als ein Schönes galt. Unser deutsches Wort „schön“ steht in etymologischem Zusammenhang mit „scheinen“, Erscheinung, läßt also ebenso das Schöne als Formprinzip alles natürlichen Erscheinens gelten. Drei hochbedeutsame Zeugnisse, aus der in der Sprache sich verkörpernden Naturanschauung der Völker geschöpft, für den Begriff der Schönheit, den ich vertrete!

„Gott hat nicht einige schöne Dinge gemacht,“ sagt Emerson, „sondern die Schönheit selber schuf das All.“ —

Schön ist alles rein Entwickelte.

Vom Glanze, vom Farbenzauber, von den unendlich mannigfaltigen Kristallgebilden der Gesteine und Mineralien wird jeder nicht völlig Stumpfsinnige — besonders wenn er vieles weit Zerstreute zu einer bequemen Ueberschau vereinigt sieht — sich angesprochen, gefesselt, bezaubert fühlen.

Betreten wir einen großen, wohlgepflegten Gartenraum! Ein anderes Reich berückender, farbig-bunter reizvoll gestalteter Wunderdinge umgiebt uns — wie so ganz verschiedner Art vom dem der Gesteine! Eine Welt des Zarten und Lieblichen! Ausgestattet überdies

mit einer besonderen, berausenden Gabe — der Gabe des Wohldufts! — Was besagt er, dieser Wohlduft? Was der den Vögeln verliehene süße Gesang besagt: Die Welt ist nicht bloß eine Welt des Nützlichen, sondern auch eine Welt der Freude und der heitern Zier — eine Welt des Schönen und Erquicklichen.

Man sage nicht, die Schönheit der Gesteinswelt bezaubert im Mineraliensaal, die Schönheit der Blumenwelt im Gartenraum, weil da das Schöne, Seltene, weit Entlegene vereinigt ist. Der blumengestickte Wiejengrund im Lenz ergötzt das Auge nicht minder als ein Blumenbeet im Garten. Und schön ist auch das einfachste, das bescheidenste Gestein in seiner Art, in seinem körnig-derben, oder glattfesten Gefüge, wie die bescheidenste Waldblume schön ist in ihrer besondern, sinnig-zarten Art.

Man könnte sich versucht fühlen zu sagen, die Natur habe im Mineralien- und Blumenreiche sich deshalb so verschwenderisch an Schönheitsprunk gezeigt, weil sie hier durch die Rücksicht auf das Nützliche und Zweckmäßige weniger gebunden war. Ist doch in diesem Sinne auch der Unterschied in der äußeren Bildung der Nutzpflanzen und der Zierpflanzen bedeutsam. Bei den letzteren ist der einzige Zweck die Schönheit. Ueberhaupt drängt die höchst beachtenswerthe Thatsache sich der Betrachtung auf, daß, je weniger in einem Naturdinge ein Nützlichkeitszweck hervortritt, um so mehr von der Natur für seinen Schmuck aufgewendet ist, um so reizender in der

Regel seine Formen, um so lebhafter seine Farben sind.

Was aber jenes anscheinend größere Sichgehu-lassen der schönheitsfrohen Natur im Gesteins- und Pflanzenreiche betrifft, so dürfen wir nicht vergessen, daß ja auch im animalischen Reiche die Natur, nicht zufrieden damit, auch hier die Rücksicht auf Schönheit niemals ganz einem Nützlichkeitszwecke zu opfern, und nunmehr sogar edlere, in höherm Sinne schöne Kunstgedanken zu verwirklichen, in eben diesem Reiche sich einige Domänen ausgesucht, in welchen sie wieder ganz ihrer üppigen Gestaltungslust, ihrer Prunksucht, möchte ich sagen, freien Lauf lassen konnte. Gedenken wir zunächst des Reichs der bunten Flatterer — der Schmetterlinge, die so ganz mit den Blumen zusammenleben und zusammengehören. Was sind sie selber anders als geflügelte Blumen? Gedenken wir ferner der gleißenden Schatzkammer Neptuns, des großen Muschelreichs, wo die Natur für den scheinbar armseligsten Zweck sich in Wundern des Formenspiels und des Farbenzaubers erschöpft hat!

Wie mit den zarten Faltern ins Blumenreich, greift die spielende Laune der Natur gleichsam ins Gesteinsreich zurück mit den bunten, harten, knöchernen Konchylien! Gedenken wir schließlich des Insektenreichs, insonderheit der Tropenzone, wo Zierlichkeit der Gestaltungen und üppiger Farbenprunk nicht minder ihre Orgien feiern! —

Lebhaft erhöht werden die Reizwirkungen der drei Naturreiche durch die originellen Gegensätze, in welchen

sie zu einander stehen. Wie großartig ist diese Kontrastwirkung namentlich zwischen dem mineralischen und dem animalischen Reiche! Hier der funkelnde, harte, kalte, kantige Kristall, dort das zarte, weich abgerundete, farbengedämpfte Gebilde des Menschenleibes in der Form, in welcher die Natur ihr Höchstes als Künstlerin geleistet: in der Gestalt des rein entwickelten, blühenden Frauenleibes! —

Ich erinnere mich, daß, wenn ich in früheren Jahren mich oft viel mit Mineralogie beschäftigte, und wochenlang nur Steine unter den Händen hatte, in meinem Vorstellungskreise zuletzt immer das Bild des zarten, weichen, warmen, duftigen Menschenleibes mit einem ganz eigenthümlichen, lebhaften Reize emporstieg!

Wer möchte nach alle dem leugnen, daß ein heiterer, schönheitsgeliger, lebensfreudiger Zug sich bemerklich macht im Schaffen und Bilden der Natur — daß eine Botschaft des Lebens, der Freude, der Liebe aus ihm spricht, das den ewig verneinenden Stimmen der Tiefe ein ewig lächelndes „Und doch —“ entgegensetzt.

Häßlich ist in der Natur nur das Mißgeborne, das Kranke und Verkommende, das Hinwelkende und Verwesende.

Ich habe der elementaren Reize der Natur noch nicht gedacht: der weichen, wallenden, farbenwechselnden Flut mit ihrem Register der hundert Stimmen vom zartesten Geriesel bis zum Donnergebrause — des prächtig rollenden Gewitters im Gebirg — des An-

blicks der endlosen, windgepeitschten See — und dann wieder der Natur in ihrer Sanftheit, ihrer wunderbaren Stille: der ruhig-erhabenen Herrlichkeit des Sternenhimmels, des romantischen Zauberscheins des Mondes in der Nacht, vor allem aber des hellen, herzerfreuenden Sonnenscheins, der ein Meer von Lebensglanz und Lebenslust über die Welt ausgießt.

Alle die lieblichen und erhabnen Szenerien der elementaren Natur aber mit Wald und Gebirg und Meer und Strom und flur sammt aller fülle der Gebilde selbst — was wären sie am Ende doch anders, als endlose Reihen schöngemalter Coulissen, verbliebe alles immer gleich und starr, und läge nicht etwas flüssiges, ewig Bewegliches und Wechselndes in ihrem Reiz?

Das Spiel der Lichter und Schatten und Farben schafft jeden Augenblick eine neue Schönheitswelt aus der alten.

Mit- und nebeneinander ins Element des Lebens und des Lichts getaucht, sind alle Dinge schön. Jenes reizende Seethiergebilde, das farbig in der grün waltenden Meerflut leuchtet, schrumpft in der plump anfassenden Menschenhand zum armseligen Gallertklümpchen zusammen, entreißest du es dem weichen, zarten Glanzelement, in dem es schwimmt.

Das Licht ist die magische Schminke der Welt. Sein Zauber durchwaltet das All, vom Glanzmeer der Milchstraße bis zum Demantfünkchen, da: es auf das verlorenste Sandkorn der Thalschlucht streut.

Die Naturgelehrten behaupten, alles Schöne in

der Welt sei, wie alles Zweckmäßige, nur das Werk eines glücklichen Zufalls. Nun, so preisen und segnen wir ihn, den merkwürdigen, glücklichen Zufall, daß, um auf Emersons Wort zurückzukommen, Gott „nicht bloß einzelne schöne Dinge gemacht“, sondern das meiste in der Welt — ja, sagen wir nur geradezu alles in der Welt so schön geworden.

Wenn zunächst die Welt selbst das Schöne (*κόσμος*) ist, so ist das Prinzip des ästhetischen Wohlgefallens zunächst das Schauen selbst — das Sehen und Hören überhaupt. Daher die Kunst ursprünglich Naturnachahmung! Dem Menschen gefällt das, was ihn umgibt, so gut, ist ihm so interessant, daß er es doppelt haben will, es nachbildet, zu seinem Vergnügen.

So hängt also der ästhetische Trieb in seiner tiefsten Wurzel zusammen mit dem Lebenswillen und der Lebensfreude — der Freude an dem, was ist.

Sehr natürlich wird die einfache Lust am Schauen und Hören sich steigern beim Wahrnehmen der Dinge in einfachen, leicht und bequem aufzufassenden Verhältnissen: des Symmetrischen im Raume, des Rhythmischen in der Zeit, gegenüber dem Ungleichmäßigen, Verwirrten, Regellofen, das anstrengend und ermüdend auf die Sinne wirkt.

Das Wohlgefällige in der Architektur und in der Musik beruht ja anerkanntermaßen auf einfachen Zahlenverhältnissen, und die angenehme Wirkung ist um so größer, je größer die Vielheit und Mannigfaltigkeit, welche durch diese einfachen und geraden

Zahlenverhältnisse zu einer geordneten Einheit und Uebersichtlichkeit zusammengefaßt wird. Die Lust, welche harmonische Töne in uns erwecken, während Mißtöne uns unangenehm aufregen, beruht vielleicht darauf, daß die Schallschwingungen unser eigenes Wesen in Mitschwingungen verflechten, und daß die mitgetheilten regelmäßigen, rhythmischen Erschütterungen unserer Nerven und Atome angenehmer empfunden werden, als unregelmäßige, wüste und wirre Erregungen. —

Und das Schöne auf seinen höchsten Stufen — das der Menschengestalt z. B. und des Gesichtsausdrucks — beruht vielleicht auch nur auf einer geheimen Harmonie, einer höheren Einheit, die wir eben nur empfinden, nicht mit dem Verstande zergliedern können — abgesehen von seelischen Reizwirkungen, die dabei mit hineinspielen, die aber außerhalb der Sphäre des eigentlichen (sinnlichen) Schönen liegen. —

Festzuhalten ist an der Einsicht, daß die Lust am Schönen, wie räthselhaft dies auch im einzelnen, im großen und ganzen zunächst und hauptsächlich eine Ausdrucksform der Lust am Seienden, am Dasein ist, um so größer, je reiner, je ungefälschter und unverstümmelter dies Dasein, dies Seiende erscheint — eine eigenthümliche Ausdrucksform also auch für die Bejahung des ewigen Lebenswillens, der in uns und im gesammten uns umgebenden All zum Ausdruck kommt.

Nur zum Theil ist unser ästhetisches Urtheil über Naturwahrheit und Schönheit der Formen in der

Kunst aus der Erfahrung abstrahirt. Wir besitzen in diesem Punkte einen weit feineren und tieferen Sinn, als er aus der bloßen Betrachtung und Vergleichung der Naturdinge je sich ergeben könnte. Woher rührt er nun, dieser wesentlichere, angeborne Theil unseres Formensinns? Ohne Zweifel daher, daß die Vernunft, welche ästhetisch in uns urtheilt, eins ist mit der Vernunft, welche unbewußt wirksam in den Gestaltungen der Natur sich bethätigt.

Optimismus und Pessimismus.

Das Leid des Lebens ist in keiner Weise in Abrede zu stellen und zu beschönigen. Als ein bedeutsamer Umstand erscheint es zunächst, daß unsere physische Natur weit ausgiebiger für den Schmerz, als für die Lustempfindung organisirt ist. Jede Stelle unseres Leibes kann der Sitz eines intensiven Schmerzgefühls werden, die Möglichkeit eines intensiven Lustgefühls aber beschränkt sich auf sehr wenige Stellen. Nur wenige Nerven im menschlichen Körper dienen dem Lustgefühl, schmerzfähig aber sind sie alle. Auch dadurch erscheint die Lust im Nachtheil gegen den Schmerz, daß jedes angenehme Gefühl bei zu großer Steigerung in Unlust umschlägt, ein Uebermaß von Schmerz aber niemals in eine angenehme Empfindung übergeht.

Schopenhauer und Hartmann haben es ziemlich leicht gehabt, weitläufig nachzuweisen, daß der unerfreulichen Dinge in der Welt und im Leben weit mehr seien als der erfreulichen, und glaubten damit auch den Beweis geliefert zu haben, daß die Lust des Daseins von der Unlust desselben bei weitem

überwogen werde. Indem aber diese Philosophen immer nur die äußerlich veranlaßte Lust und das äußerlich veranlaßte Leid des Lebens gegen einander abwogen, übersahen sie Eines, und zwar das Wichtigste und Entscheidendste. Sie übersahen, daß Sein und Leben an und für sich, ganz abgesehen von der äußerlichen Gestaltung desselben, als ein Gut und eine Lust empfunden wird. Diese allem Lebendigen eigene reine Daseinslust kann durch äußere Umstände allerdings vermehrt oder vermindert werden.

Das reine Seins- und Lebensgefühl des normalen Menschen (sowie jedes lebenden Wesens überhaupt) ist also keineswegs ein indifferentes, welches erst von außen einen Lustinhalt bekäme, sondern manifestirt sich als natürliches, mehr oder weniger bewußtes Lustgefühl schon durch den Schauer alles Lebendigen vor dem Tode, vor der Vernichtung.

Daß dieser Schauer in einzelnen Fällen überwunden und der Mensch sogar zum Selbstmörder werden kann, ist kein Gegenbeweis. In der ungeheuren Mehrzahl der Fälle erträgt der Mensch lieber alles Leid des Lebens, ehe er auf das Dasein selbst verzichtet, und der Tod ist für uns immer eine Sache, vor welcher wenigstens unsere physische Natur unter allen Umständen zurückbebt. Das wäre nicht möglich, nicht begreiflich, wenn das Dasein nicht an und für sich als ein Gut, als eine Lust empfunden würde.

„*C'est assez que d'être,*“ sagt Madame de Lafayette (Hamanns Briefe an Jakobi S. 340). Carlyle will

das „Glück“ nur als Nebensache gelten lassen, auf welche „nichts ankommt“, (Vergang. und Gegenw. S. 145—149), und H. Form bemerkt irgendwo sehr richtig, das „Wie befinden Sie sich?“ dürfe nicht zur Hauptfrage des Lebens gemacht werden.

Die Unlust des Lebens hat immer bestimmte Gründe, die Lust desselben aber hat keinen, oder kann wenigstens eines solchen entbehren.

Das Leid des Lebens soll, wie gesagt, in keiner Weise geleugnet werden. Es kann sogar zugegeben werden, daß, wenn das Leben nicht an und für sich als Lust empfunden würde, der sonstige Lustinhalt desselben in unzähligen Fällen den Leidinhalt nicht aufwiegen würde. Alle die pessimistischen Gefühlsausbrüche bei Dichtern, alle die Klagen des sogenannten Welt Schmerzes sind Ausdrücke einer berechtigten Stimmung: aber neben den leidvollen Stimmungen stehen die nicht minder thatsächlichen der mit oder ohne Grund hervorbrechenden Lebenslust. Im tiefsten Gemüthe des Menschen lebt ein Wille, ein Lebenswille, und dieser findet am Leben seine Befriedigung allem Leid zum Troß. Der normale, nicht leiblich oder seelisch krankhaft verstimmt Mensch hat unter allen Umständen auch Momente der Daseinsfreude, wo es wie mit lindem Hauch seine Stirn umfächelt, wie ein Sonnenstral in die Tiefen seines Gemüthes fällt. Diese Stimmungen finden ebensogut wie die des Leides ihren Ausdruck in den Liedern der Poeten, im Jauchzen und Singen des Landmanns auf dem Felde, in den muntern Spielen der Kinder

und der Thiere, in den schmetternden Klängen des Vogels auf dem Baume.

Und wer ist so arm, so elend, daß nicht noch die Schönheit der Natur ihn entzücken, Kunst und Poesie einen tröstlichen Zauber in seine Seele werfen könnten? Ein Mensch wenigstens dem ein reges, andächtiges Gefühl für das Schöne verliehen ist, kann nicht unbedingt Pessimist sein, kann die Welt nicht hassen; denn des Schönen ist sie nun einmal voll und die Quellen dieses Genusses strömen für Alle.

Kein echter Dichter, weil kein echter Mensch, ist der, in dessen Gefängen neben den Klagen des Leids nicht auch die Lebenslust zuweilen plötzlich aufjauchzt — und ebenso finden sich in den Schöpfungen der großen Tonmeister die beiden Artöne des Menschengemüthes mit gleicher Kraft angeschlagen — oft in unvermitteltem Uebergange, wie z. B. bei Chopin.

Schon in einigen Versen des Pindar findet sich dies plötzliche Hineinleuchten der ewigen Lebenslust in das ewige Lebensleid ergreifend ausgedrückt:

„Der Mensch,
Vom Schatten ist er ein Traum. Naht ihm aber ein Lichtstral,
Gottgesendet, so ist der Tag ihm hell, lieblich das Leben.“

(— *σκιᾶς ὄναρ*

ἄνθρωπος· ἀλλ' ὅταν ἀγλή θεόδοτος ἔλθῃ,

λαμπρὸν κέγγος ἔπεισιν ἀνθρώπων καὶ μέλιχος αἶων.)

(Pyth. VIII.)

George Fox sagte, es gebe in der Welt, „an ocean of darkness and death; but withal, an infinite ocean of light and love which flowed over that of darkness.“

Zu gleicher Deutung herbeiziehen möchte ich einen schönen Vers Viktor Hugos, obgleich er an seiner Stelle nicht ganz so gemeint ist:

„L'immense amour se mêle à l'immense douleur.“

(„L'année terrible“, S. 405.)

Einer der geist- und gefühlichsten Verkünder echter, tiefer, sinniger Lebensfreude ist der Dichter Leopold Schefer, der leider unserer Zeit fast fremd geworden.

Zu wiederholten Malen und wahrhaft treffend hat Hieronymus Eom den „grundlosen Optimismus“ beschrieben: eben jene Stimmung, in welcher das Menschengemüth, ohne Grund und den Gründen des pessimistischen Verstandes zum Trotz, das Leben des Lebens werth und die Welt schön findet.

Ich selbst habe von früher Jugend an einer in tieferem Sinne lebensfreudigen, schönheitseligen Weltanschauung gehuldigt und vor drei Jahrzehnten (1856) ihr den ersten Ausdruck gegeben in den Schlußstrophen der „Venus im Exil“, welche klar und schlagend das aussprechen, woran ich bis zum heutigen Tage unerschütterlich festhielt:

„Warum ich in den Abgrund ird'schen Seins
Gestürzt, bedroht von Leid und Todesgrimme,
Warum ich treib' im Meer des bunten Scheins,
Durch Schmerzeswogen nur zum Ziele schwimme,
Ich weiß es nicht. Gewiß nur ist mir Eins:
In meinem tiefsten Innern tönt die Stimme,
Die freudig in das Loos des Lebens willigt,
Und dieses irdische Geschicke billigt!

Der Dornenkranz ist nicht hinwegzuschmerzen,
Der aller Staubgebornen Häupter krönt.

Doch ist unleugbar auch die Stimm' im Herzen,
 Die Schmerz und Todesqualen übertönt;
 Sophismen sind, was sonst als Trost in Schmerzen
 Der Mensch erfährt, sein Leid bleibt unverföhnt;
 Nur jene Stimme hebt mit leisem Worte,
 Geheimnißvoll des Räthsels dunkle Pforte.

So siegt zuletzt, sich selber unverstanden,
 Der Kreaturen heil'ger Lebenswille,
 Und nimmer kann am Todesriffe stranden,
 Wer sich zuletzt, ob Lust, ob Leid ihm quille,
 Gefettet fühlt ans All mit Liebesbanden,
 Und selber in des Todes ew'ge Stille
 Hintretend ruft mit siegesfrohem Blicke:
 Mein eigener Wille billigt mein Geschiße!" —

Gewiß, Sein und Leben haben einen eigenen, nicht
 bloß durch seinen zufälligen Glücksinhalt bestimmten
 Werth.

Dafür, daß Sehen, Hören, Wahrnehmen, Vor-
 stellen an und für sich uns ein Vergnügen gewährt,
 abgesehen von jeder besonderen Lusterregung, sprechen
 bekannte Thatsachen in Fülle. Wir empfinden ein
 Unbehagen, das wir Langeweile nennen, wenn das
 aktive Leben und Dasein, das Sehen, Hören, Wahr-
 nehmen, Vorstellen ins Stocken geräth. Und so sehr
 macht die Bethätigung des Lebens und seiner Funk-
 tionen allein schon uns Vergnügen, daß wir es uns
 an der natürlichen Wahrnehmungswelt nicht genügen
 lassen, sondern sie spielend nachzubilden streben, ohne
 andern Zweck, als um an diesen Nachbildern unsern
 Schauensdurst zu stillen.

Die Hauptsache ist nicht, ob die Menschen recht

haben, daß sie alle, alle, mit verschwindend kleinen Ausnahmen, leben wollen — leben um jeden Preis — gleichviel, ob es ihnen gut ergeht, ob schlecht. Die Hauptsache ist, daß sie es wollen: und dies ist schlechterdings nicht zu leugnen. Und doch rechnen mit dieser entscheidenden Thatsache die doktrinären Pessimisten nicht. Sie wägen immer nur in gelehrten Erörterungen Lust und Unlust, wie es das Leben im besonderen bringt, verständig gegen einander ab; aber da Lust und Unlust Gefühlsache sind, so ist es das Gefühl, und nicht der Verstand, welcher die Bilanz zwischen Lust und Unlust endgültig und entscheidend zieht. Und diese Bilanz fällt thatsächlich bei der gesammten Menschheit, ja man kann sagen bei allem, was Leben hat, zu Gunsten der Lust des Daseins aus. Daß alles, was da lebt, leben will, leben unter allen Umständen, leben um jeden Preis, das ist die große Thatsache, und dieser Thatsache gegenüber ist alles doktrinäre Gerede machtlos. Man gehe rund um den Erdball von Mensch zu Mensch — man frage Jeden, ob es ihm gleichgültig ist, fortzuleben, oder im selben Augenblicke vernichtet zu werden. Unter Tausenden, ja unter Millionen wird kaum Einer sich finden, der mit absoluter Gleichgültigkeit vom Sein zum Nichtsein übergehen würde.

Sonach ist es kein Beweis für den Pessimismus, sondern gegen ihn, wenn die Bilanz, welche der doktrinäre Verstand zwischen Lust und Unlust zieht, zu Gunsten der Unlust ausfällt. Denn wenn das Leben im besonderen wirklich mehr Unlust mit sich

bringt als Lust, so kann der Umstand, daß die ungeheure Mehrzahl trotzdem leben will, leben um jeden Preis, nur durch die Annahme erklärt werden, daß Sein und Leben an und für sich, abgesehen von seinem Inhalt, von den lebenden Wesen als Lust empfunden und entschieden gewollt wird.

Man könnte hier in sophistischer Weise einwenden, daß, so wie es kein reines, nicht irgendwie bestimmtes Sein giebt, es so auch keine reine, nicht irgendwie bestimmte und begründete Lust des Seins geben kann. Aber ich verstehe unter reiner Daseinslust nicht die Lust, welche ein völlig bestimmungsloses Sein — das ja eine leere Abstraktion und etwas Unmögliches wäre — mit sich bringen würde: sondern ich verstehe darunter die Lust, welche mit den scheinbar indifferenten Thätigkeiten des physischen, seelischen und geistigen Lebens an sich verknüpft ist. Schon der Blick in die Welt, das gleichgültigste Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, geben uns ein Existenzgefühl, das wir nicht missen möchten, und dem wir uns mit einem unbewußt-natürlichen Behagen überlassen.

Gegen die Thatsache, daß die ungeheure Mehrzahl der Menschen leben will, könnte die Thatsache ins Feld geführt werden, daß ja doch die meisten Menschen sich unglücklich fühlen. Ja wohl — sie fühlen sich unglücklich: aber — trotzdem wollen sie leben! Also wieder ein Beweis nicht für, sondern gegen den Pessimismus. Sich unglücklich fühlen ist noch lange nicht gleichbedeutend damit, dem Sein das Nichtsein vorzuziehen.

Aber die Pessimisten sagen, es sei eben ein Irrthum des gemeinen Menschen, beruhe auf einer „Illusion“, daß ihm das Sein angenehmer dünke als das Nichtsein, und die Philosophie sei eben dazu da, der Menschheit zu einer bessern Einsicht in das Nüchtere aller Lust und das überwiegende Leid der Welt zu verhelfen. Zur Erwiderung hierauf kann ich nur wiederholen, was ich schon oben hervorhob: daß Lust und Unlust Gefühlsache sind, das Gefühl aber die Frage, ob die Lust oder die Unlust des Daseins überwiege, praktisch dadurch entscheidet, daß es das Sein dem Nichtsein vorzieht. Der Mensch kann also die Rechnung des Verstandes von vornherein zurückweisen, mit Berufung auf sein endgültig entscheidendes Gefühl. Aber davon abgesehen, ist die Rechnung des Verstandes an und für sich falsch: denn sie zieht bei der Abwägung von Lust und Unlust den wichtigsten Faktor nicht in Betracht: die dem Menschen eingeborne Bejahung des Lebenswillens und die mit der Befriedigung desselben verknüpfte Lust: das Existenzgefühl, das wir mit aller Energie zu behaupten streben, das wir nicht missen wollen — die unbewußte Lust aller Funktionen des Lebens. Und diese reine Daseinslust verdient schon deshalb als der wichtigste Faktor in der Rechnung bezeichnet zu werden, weil sie — und sie allein — in keiner Weise als „Illusion“ nachzuweisen ist.

Es ist offenbar nicht bloß ein Leben, sondern auch ein Lebensdrang vorhanden, ein Drang, der sich bethätigt, indem er sich Organe schafft und dieselben

vervollkommnet. Indem aber das Lebendige einen Drang empfindet zu leben und sich im Leben zu erhalten, muß es nothwendigerweise an der Existenz ein Wohlgefallen finden. Der Lebensdrang bedingt also eine ursprüngliche Daseinslust. Wäre das Dasein nicht schon auf den untersten Stufen des animalischen Lebens eine Lust, hätte nicht auch schon die einfachste Monere, das mikroskopische Infusionsthierchen, ein Interesse am Leben, so würden die niedersten Thierformen sich niemals zu höheren entwickelt haben. —

Es giebt neben der reinen Lust des Seins allerdings auch eine reine Unlust desselben: die Unlust, welche mit der Beschränkung aller kreatürlichen Existenz nothwendig verbunden ist. Daß aber diese reine Unlust des Daseins von der reinen Lust desselben überwogen werde, beweist die nun wohl hinlänglich festgestellte Liebe aller lebendigen Wesen zum Leben.

Wenn alle Lust auf Erden gemischt ist mit Unlust — „die Lust der Kreaturen ist gemenet mit Bitterkeit“, sagt ein Mystiker des Mittelalters; und Lucrez:

— medio de fonte leporum

Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat —

so ist doch auch umgekehrt ein Lustelement im Leid nicht zu verkennen, das ich einmal als die „Wonne des Leids“ bezeichnete und worüber Oswald Zimmermann ein sinniges Buch unter gleichem Titel schrieb.

Wenn ich erst 5, dann 6 Nüsse in einen leeren Sack werfe und dann bei wiederholter und genauer

Zählung feststelle, daß sich 15 Nüsse in dem Sacke befinden — werde ich annehmen, daß $5 + 6 = 15$ sind, nicht, wie ich bisher glaubte, $= 11$? Gewiß nicht! ich werde, wenn meine Addition mit der vorliegenden Summe nicht stimmt, keinen Augenblick zweifeln, daß ich einen Rechnungsfehler begangen habe. So liegt die Thatsache vor, daß trotz des unbestreitbaren Weltelends dennoch die Menschen, mit verschwindend geringen Ausnahmen, lieber leben als nicht leben wollen. Es muß also nothwendigerweise die Lebenslust das Lebensleid überwiegen. Wenn nun der Philosoph auf dem Papiere berechnet, daß die Lebenslust vom Lebensleid überwogen werde, so sollte mit Rücksicht auf die bekannte Thatsache ihm klar sein, daß er einen Rechnungsfehler begangen haben muß. Das giebt er jedoch nicht zu, sondern er besteht darauf, daß $5 + 6 = 15$ ist.

Es ist gewiß, daß bei Kranken, Leidenden, Unglücklichen, eine Sehnsucht nach dem Tode lebendig und herrschend werden kann. Aber so lange einer Sehnsucht nach dem Tode nicht sofort die Bethätigung, der Selbstmord, folgt, ist sie nur eine Selbsttäuschung. Neben der bewußten Todessehnsucht behauptet sich in solchem Falle noch immer der Schauer vor dem Tode auf dem innersten Grunde des Gemüths. Dieser Schauer ist das natürliche Gefühl im Menschen, die Todessehnsucht das Ergebnis äußerer Umstände. Ihr mangelt die wahre Folgerichtigkeit.

„Es endet Tod des Lebens Noth,
Doch schaudert Leben vor dem Tod!“

Dieser Vers des Persers Dschelaleddin Rumi giebt der Thatsache einen bündigen Ausdruck.

Unzählige Menschen siechen qualvoll hin, manche sind, halb gelähmt und von Schmerzen gefoltert, viele Jahre lang ans Krankenlager gefesselt; aber erstaunlich selten hört man, daß einer dieser Unglücklichen seinem Leben und Leiden selbst ein Ende gemacht hat. Geschieht es doch einmal, so ist immer anzunehmen, daß eine Trübung des Seelenlebens sich zu den physischen Leiden gesellt hat, oder daß der Zustand des Leidenden wirklich ein unerträglicher geworden. Denn daß ein Affekt zu solcher Heftigkeit sich steigern kann, daß er sogar den Lebenswillen überwindet, soll ja in keiner Weise geleugnet werden. Ist doch der Mensch z. B. auch imstande, in der Begeisterung für eine Idee sein Leben hinzuopfern.

Die bei Naturvölkern öfters bemerkliche Geringschätzung des Lebens beruht theils auf dem geringeren Werth, den das Leben für solche halbthierische Existenzen haben muß, theils auf dem meist festen Glauben solcher Völker an ein individuelles Fortbestehen nach dem Tode. Manchesmal spricht übrigens gerade bei Naturvölkern der Abscheu vor dem Tode in bezeichnenden Einzelheiten des Volksglaubens sich aus. Interessante Mittheilungen darüber finden sich in Wuttkes „Geschichte des Heidenthums“ I. 108.

Zu leugnen ist nicht, daß gar wohl Selbstmordversuche in großartigem Maßstabe unter den Menschen einreißen können, ja es kann geschehen, daß beim fortgeschrittensten Niedergange alles Erdenlebens die

alternde Menschheit ihre Daseinslust zuletzt vollständig einbüßt. Aber ein solcher Zustand ist dann eben ein krankhafter, eine Begleiterscheinung des Verfalls: „Der gesunde Geisteszustand ist die Liebe zum Leben“, sagt Emerson.

Das im ganzen ewig Siegreiche der Daseinslust hindert auch nicht, daß im Menschen wenigstens auf Augenblicke eine Sehnsucht erwache nach der traumlosen Ruhe des Nichtseins. Als Stimmung ist diese Todessehnsucht gar wohl berechtigt, und dem Dichter muß es erlaubt sein, ihr sinnvollen und ergreifenden Ausdruck zu geben. Aber sie kann und darf in der gesunden Menschennatur niemals zur herrschenden werden.

Auch die ruhige heitere Resignation des Weisen in der Todesstunde ist kein Beweis gegen den Lebenswillen. Es ist nur der individuelle Lebenswille, der hier in den höheren Allwillen, der Ichsinn, der in den Allsinn hinübermündet.

Warum sollte die Ergebung in den Allwillen, der ja nicht außer uns, sondern in uns selber lebendig ist, sich nicht auf die Todesstunde erstrecken? Das Sterben gehört doch zum Leben! erst mit dem Todtsein beginnt das Nichtsein. Es kann also Einer ruhig und freudig sterben, wie er den ganzen übrigen Theil seines Lebens, alles Leid miteingeschlossen, ruhig und freudig gelebt hat. — Es bleibt bei dem goldenen Worte, das der neulateinische Epigrammatist O Venus sprach:

„*Culpa est velle mori, culpaque nolle mori.*“

„Sterben zu wollen, ist Sünd' — Sünd' auch, nicht sterben zu wollen!“ —

Die Wurzel aller Moral ist der Lebenswille, die Daseinslust. Das Sittliche geht auf Erhaltung des Lebens aus; die Verneinung des Lebenswillens könnte nur als ein Zerstörendes, Vernichtendes wirken, fielen also mit dem Prinzip des Bösen zusammen.

Whate'er th'Allmighty's subsequent command,
His first command is this: — „Man, love thyself!“
(Young, Night VII.)

Man spreche nicht von einer „Moral“ des Pessimismus, von einer Moral, die verträglich sein soll mit dem Geist der Verneinung. Diese Moral hat keinen Boden, in dem sie fußen könnte. Das Mitleid, auf welches sie sich soviel zu gute thut, kann innerhalb des Pessimismus nur zum Zerrbild seiner selbst werden. Der mitleidige Pessimismus wird, wenn er mehr sein will, als ein gedankenloses oder scheinheiliges Gerede, sich nicht mit kleinlichen Mittelchen zur Hebung der unheilbaren Daseinsnoth befassen, sondern folgerichtig sich nur dadurch bethätigen können, daß man seinen Nebenmenschen von der unheilbaren Daseinsqual befreit, indem man ihn todtschlägt — daß man nicht Existenzen zu erhalten und zu fristen sucht, die besser nicht sind — daß man von diesem nicht sein sollenden Leben so viel ausrottet als möglich. „Aber“ — wendet man ein — „durch Todtschlag wird, wie durch den Selbstmord des Einzelnen, der allgemeinen Qual des Seins nicht abgeholfen!“ Immerhin! Ist nicht dem Ganzen damit geholfen,

so doch dem Einzelnen, und das ist schon etwas. Die Verdammung des Selbstmords, des Kindesmords, des Todtschlags von Seite des doktrinären Pessimismus ist und bleibt ein heuchlerisches, sophistisches Zugeständniß, welches derselbe feigerweise zur Schonung des allgemeinen, natürlichen, menschlichen Gefühles macht.

Die beste und gründlichste Widerlegung der Bücher, welche Schopenhauer und Hartmann über den Pessimismus geschrieben, liegt in dem Umstande, daß sie diese Bücher geschrieben haben.

Indem sie sich gar so viel von der Sache zu reden machten, eine Ethik und Aesthetik daran knüpften u. s. w., legten sie unwissentlich dem Menschendasein einen höheren Werth bei, als ihre Theorie ihm wissenschaftlich zuerkannte. Für die nackte Wahrheit: „Das Nichtsein ist unter allen Umständen dem Sein vorzuziehen, gäbe es offener-, ehrlicherweise nur eine praktische Anwendung: unserem und Anderer Leben ein Ende zu machen — und das ist so leicht! —

Den Aussprüchen alter und neuer Dichter und Denker, welche das Nichtsein für besser erklären, als das Sein, läßt sich eine eben so große Reihe klassischer Dichter- und Denkerworte gegenüberstellen, in welchen die reine Lust des Lebens und Daseins unter allen Umständen als die höchste, und der Tod als das Bitterste bezeichnet wird. Allbekannt sind die Worte Achills bei Homer (Odyssee XI. 488 ff.), welcher lieber Knecht eines Bauers in dieser Welt, als Beherrscher des gesammten Todtenreiches sein möchte:

„Nicht mir rede vom Tod ein Trostwort, edler Odysseus!
 Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
 Einem dürftigen Mann, ohn' Erbe und eigenen Wohlstand,
 Als die sämtliche Schar der geschwundenen Todten
 beherrschen.“

Beim Euripides (Iphigenie in Aulis v. 1250 ff.)
 heißt es:

„Dies Licht zu schauen ist das Süßeste, doch herb
 Der Tod. Wer wünscht zu sterben, ras't. Es ist
 Ein elend Leben besser, als ein schöner Tod.“

„Jedes Wesen strebt im Dasein zu beharren,“ sagt
 Aristoteles, und mit rundem, nettem Wort giebt er
 sein Votum ab zu Gunsten des Seins: „Sein ist
 besser als Nichtsein.“

folgende Verse des Mäcenat citirt Seneca (Ep. 101):

Debilem facito manu,
 Debilem pede, coxa,
 Tuber adstrue, gibberum,
 Lubricos quate dentes:
 Vita dum superest, bene est.
 Hanc mihi, vel acuta
 Si sedeam cruce, sustine.

Seneca selbst sagt: „Una est catena, quae nos
 adligatos tenet, *amor vitae*“; und fügt als Vertheidiger
 des Selbstmordes hinzu, da man sich dieser Liebe
 zum Leben niemals ganz entäußern könne,
 müsse man sie wenigstens so weit zu verringern suchen,
 daß wir, wenn es die Umstände räthlich erscheinen
 lassen, freiwillig in den Tod zu gehen uns entschließen
 können. (Ep. 26, 10.)

Bei Shakespeare, „Maß für Maß“ (Akt III., S. 1):

The weariest and most loathed wordly life,
That age, ache, penury and imprisonment
Can lay on nature, *is a paradise*
To what we fear of death.

und in „König Richard II.“ (Akt III., S. 2):

The worst is death, and death will have his day.

In Pietro Aretinos Komödie „Il marescalcho“ (Akt IV., S. 5) wird drastisch gesagt: „Ho inteso dal predicatore, chè è meglio esser nato ed andare all' inferno, che non esser mai nato.“

Ueber die reine Lust zu sein spricht auch wunderschön Jean Paul im „Museum“ (Werke, Bd. 49, S. 108, auch S. 114 und 115) und in seiner „Levana“ (Werke, Bd. 36, S. 85) finden sich die köstlichen Worte: „Gott ist der Allselige. Ein verdrießlicher Gott ist ein Widerspruch oder der Teufel.“

Auch Young macht in den „Nachtgedanken“ Heiterkeit dem Weisen zur Pflicht: „'t is impious in a good man, to be *sad*.“

Beachtenswerth ist auch ein anderer Ausspruch Youngs:

'Tis a prime part of happiness, to know
How much unhappiness must prove our lot;
A part which few possess! *I'll pay life's tax,*
Without one rebel murmur, from this hour,
Nor think it misery to be a man:
Who thinks it is, shall never be a god.
Some ills we wish for, when we wish to live.
What spoke proud passion? „Wish my being lost!“

Presumptuous! blasphemous! absurd and false!
The triumph of my soul is — that I am;
 And therefore that I may be —

(Night IX.)

Geistvoll spricht über die Lust zu leben und warum man sich in der Regel nicht tödtet, auch wenn man leidet, George Sand in den „Lettres d'un voyageur“ (Par. 1869) S. 133 ff.

Hervorzuheben ist auch Heines Herzenergießung über diesen Gegenstand in den „Reisebildern“ (Buch Legrand, Kap. 3): „Bin ich auch nur das Schattenbild in einem Traum, so ist dieses doch besser als das kalte, schwarze, leere Nichtsein des Todes. Das Leben ist der Güter höchstes und das schlimmste Uebel ist der Tod. Mögen Berlinische Gardelieutenants immerhin spötteln und es Feigheit nennen, daß der Prinz von Homburg zurückschaudert, wenn er sein offenes Grab erblickt — Heinrich Kleist hatte dennoch ebensoviel Courage, wie seine hochbrüstigen, wohlgeschnürten Kollegen, und er hat es leider bewiesen. Aber alle kräftigen Menschen lieben das Leben. Goethes Egmont scheidet nicht gern „von der freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens“. Immermanns Edwin hängt am Leben, „wie'n Kindlein an der Mutter Brüsten,“ und obgleich es ihm hart ankömmt, durch fremde Gnade zu leben, so fleht er dennoch um Gnade:

„Weil Leben, Athmen doch das Höchste ist.“ —

In seinen „Lezten Gedichten“ wehklagt derselbe Heine:

O Gott, wie traurig bitter ist das Sterben!
 O Gott, wie süß und traulich läßt sich leben
 In diesem traulich-süßen Erdenneste!"

Und die letzten Worte der beiden letzten seiner „Letzten Gedichte“ sind Varianten jenes homerischen Ausspruchs:

„Der Pelide sprach mit Recht:
 Leben wie der ärmste Knecht
 In der Oberwelt ist besser,
 Als am stygischen Gewässer
 Schattenführer sein, ein Heros,
 Den besungen selbst Homeros.“

und:

„Er hatte Recht, der edle Heros,
 Der weiland sprach im Buch Homeros:
 Der kleinste lebendige Philister
 Zu Stukkert am Neckar, viel glücklicher ist er,
 Als ich, der Pelide, der todte Held,
 Der Schattenfürst in der Unterwelt.“

Die älteste und ehrwürdigste Urkunde des Optimismus ist das einfach-erhabene Wort der Genesis:

„Und Gott sah, daß es gut war.“

Hegels „Alles Wirkliche ist vernünftig“ und Popes „Whatever is, is right“, sagen im Grunde dasselbe. Popes Ausspruch verdient in seinem ganzen Umfange angeführt zu werden:

„All nature is but art, unknown to thee,
 All chance direction, which thou canst not see,
 All discord harmony, not understood,
 All partial will universal good:

And spite of pride, in erring reasons spite,
One truth is clear: Whatever is, is right."

(Essay on man I. v. 289 ff.)

Weit tiefsinniger, als sie im Tone fröhlichen Leichtsinns sich giebt, ist Verangers Strophe:

„Combien la nature est féconde
En plaisirs ainsi qu'en douleurs!
De nos fléaux couvrent le monde
De debris, de sang et de pleurs.
Mais à ses pieds la beauté nous attire;
Mais des raisins le nectar est foulé.
Coulez, bons vins; femmes, daignez sourire;
Et l'univers est consolé."

(„La nature.")

Den schönsten Ausdruck gab in Versen und Prosa dem „grundlosen Optimismus“ Hieronymus Form; so in den Versen:

„Und droht die Nacht der Schmerzen ganz
Mein Leben zu umfassen —
Ein unvernünft'ger Sonnenglanz
Will nicht mein Herz verlassen!" —

„Ein Glück, das Grund hat, geht mit ihm zu Grunde
stündlich,
Und nur ein grundlos Glück ist wahr und unergründlich." —

Die Litteratur aller Völker und Zeiten widerhallt also, wie von pessimistischen Stoßseufzern, nicht minder, ja mehr noch von optimistischen Freudenrufen und Aeußerungen der Lebenslust. Es ist auch gar nicht schwierig, in den Werken derselben Dichter und Schriftsteller Auslassungen der einen und dann wieder der anderen Art nachzuweisen. Nehmen wir einen

der unbefangenen, der gesunden Geister, die es gegeben hat: Goethe. Es läßt sich aus seinen Poesien und Prosaschriften ganz gut ein Duzend pessimistischer und ein Duzend optimistischer Aeußerungen zusammenstellen.

Derselbe Heine, der in seinen letzten Gedichten nicht genug Worte finden kann, um die grenzenlose Bitterkeit des Scheidens von dieser Welt, die Süßigkeit des Daseins und das Grauen vor dem Nichtsein zu schildern, läßt sich doch auch einmal die sophokleische Erinnerung entschlüpfen:

„Gut ist der Schlaf, der Tod ist besser — freilich,
Das Beste wäre nie geboren sein.“

Verfällt doch selbst die Prosa solchen scheinbaren Widersprüchen. „Es ist eine sehr traurige Entdeckung,“ sagt Emerson, „die wir gemacht haben, aber zu spät, als daß es noch etwas helfen könnte: nämlich, daß wir existiren. Diese Entdeckung wird der Sündenfall genannt.“ Und wieder sagt derselbe Emerson: „Der gesunde Geisteszustand ist die Liebe zum Leben.“ —

Wird man nun behaupten wollen, Goethe, Emerson und Heine seien innerlich zwiespältige, zerfahrene Naturen gewesen, die zu keiner Klarheit und Einheit der Lebensanschauung durchgedrungen? Schwerlich; das gleiche Recht aber, sich in solchen scheinbaren Widersprüchen zu ergehen, wird auch Anderen einzuräumen sein. Wie es Niemand dem Dichter wehren wird, einmal die Hingebung zu preisen, und ein andermal das troßige Selbstgenügen, einmal die seligen

Bande der Liebe und ein andermal die fröhliche Lust der Freiheit von aller Fessel, jetzt das höchste Gut in der Ruhe, in der Einsamkeit zu finden, um dann wieder sich in den vollen Strom des Lebens zu stürzen und ein gesellig-begeistertes „Seid umschlungen, Millionen!“ anzustimmen — so wird man es ihm auch gönnen müssen, jetzt das Leben, die süße Gewohnheit des Daseins, jetzt den Tod und das leidlose Nichtsein als erwünscht, ja als das Erwünschteste zu feiern und hervorzuheben. Es ist am Leid und an der Lust des Lebens, an der Süßigkeit und an der Bitterkeit des Todes und des Nichtseins so viel Wahres, daß der Dichter nicht eindringlich genug den einen wie den andern der beiden Gegensätze zum Ausdruck bringen, dem einen wie dem andern zu seinem Rechte verhelfen kann. Einseitig, bornirt wäre Derjenige, der rein verstandesmäßig und „doktrinär“ bei einer Gefühlsache wie diese verfahren wollte.

Uebrigens ist das Beherrschende, Bewältigende der Stimmung, unter welcher der Dichter jetzt dem Werthe des Seins, jetzt dem des Nichtseins die Palme zu reichen scheint, gar nicht einmal so aufzufassen, als ob ihm in dem Momente, wo dies geschieht, die Berechtigung des Gegentheils vollkommen fremd sein müßte. Wer solches glaubt, verkennet das Wesen eines dichterischen Motivs und die „Dialektik“ des dichterischen Empfindens. Es ist nicht Sache des Poeten, der eine berechtigte Stimmung rein in sich ausklingen läßt, alle möglichen „Wenn“ und „Aber“, alle Klauseln und Einschränkungen, deren er sich gar wohl bewußt sein

kann, seinem Liede beizufügen. Würde ihm doch der leichtbeschwingte Sang auf diesem Wege zur philosophischen Abhandlung!

So stünde also der Dichter im innersten Grunde seines Wesens gleichgültig, parteilos zwischen Pessimismus und Optimismus? brächte immer nur nach der Stimmung des Augenblicks den einen oder den andern der beiden Gegensätze zum Ausdruck? — Nicht so ganz! Ich stelle die Behauptung auf: In ihrem Kerne und innerstem Wesen ist die wirkliche Poesie — bewußt oder unbewußt — optimistisch. Ein optimistischer Grundzug ist in ihr, der im großen und ganzen den pessimistischen überwiegt, und dieser ist es auch, der die Poesie überhaupt möglich macht. Wie der reine Schmerz, der nicht gemischt ist mit der „Wonne des Leids“, kein Lied, keine melodische Klage findet, so wäre auch der reine, nackte, wirkliche Pessimismus stumm.

Die so oft versuchte „Theodicée“ ist geliefert, das Dasein des Uebels, des Bösen und des Leides in der Welt ist gerechtfertigt, wenn sich nachweisen läßt, daß alles Uebel, alles Böse, alles Leid der Welt, aller Mangel, alle „Negation“ eine unabwendbare, mit dem endlichen, natürlichen, realen und konkreten Leben verknüpfte Nothwendigkeit ist. Dieser Beweis aber ist ohne Schwierigkeit zu führen. Ein reales, individuelles Dasein ist nicht möglich, nicht denkbar ohne Schranken — unendliche, schrankenlose und zugleich wirkliche, individuelle Existenz ist ein Unding. Die Beschränkung aber wird als solche von den Indi-

viduen immer mit mehr oder weniger Unlust empfunden werden. Sie verursacht das, was wir „Verneinung“, „Beraubung“, Mangel, Tod, Krankheit, Kampf um das Dasein, das Böse, das Leid der Welt nennen. Die große, entscheidende Frage ist nun die: Ueberwiegt diese mit der natürlichen Beschränkung nothwendig verbundene Unlust die Lust des Daseins oder nicht? Und diese Frage kann durch keine Theorie, sondern nur durch die Thatsachen, durch die Erfahrung endgültig beantwortet werden. Die Erfahrung aber lehrt, daß wir das Sein dem Nichtsein noch immer vorziehen, daß also die mit der Existenz verbundene Unlust im allgemeinen nicht so groß ist, um uns die Lust an der Existenz zu verleiden.

Daß kein Mensch auf Erden ganz glücklich ist, keiner sich ganz zufrieden fühlt, ist eine Behauptung, der wir in Poesie und Prosa, in Sage und Geschichte immer wieder begegnen. Sinnvoll in Worten oder Bildern ausgedrückt, behält sie ihre Wahrheit und ihren Werth. Vom höheren philosophischen Standpunkte aus betrachtet, nimmt sich in der That der Mensch und das Menschenleben ziemlich armselig und erbärmlich aus. Aber eine andere Frage ist, ob die Mehrzahl der Menschen in dem Maße unglücklich ist und sich unglücklich fühlt, daß sie in Wahrheit darunter leidet. Es giebt welche, die sich unglücklich fühlen, ohne es eigentlich zu sein, und es giebt welche, die mühselig hinleben, ohne sich so eigentlich unglücklich zu fühlen. Für ganz glücklich, ganz zufrieden erklärt sich freilich, wenn er gefragt wird, Keiner;

aber das heißt noch lange nicht leiden, und noch weit weniger heißt es des Lebens überdrüssig sein. Es giebt unzählige Menschen, insbesondere des Bauern-, Gewerbe-, Kaufmanns- und Beamtenstandes, die ruhig, fast behaglich, ihren Geschäften nachgehen, und schließlich ohne einen herben erlittenen Schicksalschlag, ohne die Qual eines langen Siechthums von hinnen scheiden. Selbst Solche, die ihren Lebensunterhalt durch schwere Plackerei verdienen, gewöhnen sich an ihre Beschäftigung und ertragen ihr Loos, ohne sich darüber Gedanken zu machen. Eigentliches Elend findet sich nur in der Klasse Derjenigen, welche Noth leiden, und andererseits in der Klasse der Begüterten, Ueberjättigten, Blasirten, bei welchen die Leidenschaften einen größern Spielraum haben. Auch hochstehende Menschen der verschiedensten Art sind meist unglücklich, weil ihre Stellung zu größeren Konflikten Gelegenheit giebt und weil sie den Kontrast der Wirklichkeit mit ihren Bestrebungen peinlich empfinden.

An das Leben geistig bevorzugter, gesegneter Menschen knüpft sich gerne auch, wie zum Ausgleich, irgend ein herber Schicksalsfluch. Ungewöhnlich groß ist die Anzahl berühmter Männer, die entweder ein leidvolles Leben lebten, oder tragisch endeten. Man denke an Sokrates, an Dante, Columbus, Correggio, Camoëns, an Molière, Boileau, Rousseau, an Swift, Leopardi, Heinrich v. Kleist, Hölderlin, Grabbe, Schumann, Lenau. Man denke auch an die vielen genialen Geister ersten Ranges, welche ein früher Tod dahinraffte: an den makedonischen Alexander, an Rafael, Mozart, Schubert,

Schiller, Byron, Alfred de Musset, Chopin, Petöfi. Aber spricht nicht eine geheimnißvolle, ausgleichende Natur- oder Schicksalsmacht aus dem Umstande, daß diese genialen Geister, denen nur eine kurze Lebensdauer beschieden war, doch in dieser kurzen Zeit so viel und mehr geschaffen und gewirkt, als Andere in dem längsten Leben? Wer möchte sagen, es sei nicht genug an dem, was Rafael geschaffen, oder Mozart, oder Chopin? Von Schubert, der so sehr jung von hinnen schied, wird man trotzdem eher noch ein Zuviel als ein Zuwenig dessen, was er uns hinterließ, zu bedauern haben. Die Heldenlaufbahn Alexanders, so kurz sie war, währte doch lang genug, ihn selbst den Gipfel menschlichen Ruhmes ersteigen zu lassen und die Gestalt der Welt zu verändern.

Berechtigter als dort, wo er mit der Goldwage die äußerlichen Motive von Lust und Leid des Lebens gegen einander abwägt, während er das, was den Ausschlag giebt, die Lust des Daseins an und für sich selbst, vergißt, erscheint der Pessimismus, wenn er statt der äußeren Welt den Menschen, statt der physischen die moralische Welt ins Auge faßt. Wir sind, indem wir das Leid der Welt in Betracht ziehen, nur allzu sehr geneigt, zu übersehen, welcher ein großer Theil dieses Leids in der moralischen Natur des Menschen begründet ist: in seiner Schwäche, seiner Gedankenlosigkeit, seinem Mangel an Charakter, seiner Selbstsucht u. s. f. Eine gute Hälfte des Elends, mit welchem die Menschheit sich schleppt, würde verschwinden, wenn es gelänge, die moralischen Gebrechen der

Menschennatur auf ein geringeres Maß zurückzuführen. Man erwartet vergebens von Staatseinrichtungen und Gesetzen Abhülfe für soziale Uebel, die nur durch eine sittliche Veredlung des Menschengeschlechtes wirkliche Heilung oder Linderung finden könnten. Ist die menschliche Natur einer erheblichen Veredlung überhaupt fähig? Man kann diese Frage als eine offene betrachten. Aber gewiß ist, daß Schwäche, Unverstand, Sklaverei der Leidenschaft, Selbstsucht die weitaus größten Uebel sind, an welchen die Menschheit krankt, und daß auf diese, nicht auf die Ungunst der physischen Verhältnisse und Bedingungen der Existenz, das Hauptgewicht von wahrhaft tiefen und genialen Geistern gelegt wird. In diesem Sinne ist vor Allen Shakespeare Pessimist. Er entrollt nicht bloß in seinen Tragödien realistische Bilder der menschlichen Natur, die bisweilen — wie z. B. im Titus Andronicus und in den bluttriefenden englischen Königsdramen — ans Grauenhafte streifen, sondern ist auch reich an tief einschneidenden, allgemeinen Aussprüchen über diesen Gegenstand. Unter den Neueren legt bekanntlich E. Zola in hervorragender Weise den Finger in die eigentlichen Wundmale der Menschheit. Er zeigt das arme, schwache Menschenkind unter dem Einflusse seiner Leidenschaften; er zeigt uns die alten Erbübel der Menschheit, die im Blute liegenden, sich fortvererbenden Schäden und Gebrechen der moralischen Natur in ihrer allmählichen, unheilvollen Entwicklung. Und nicht Angeheuer sind es, die er vorführt, nicht Ausnahmen ihres Geschlechtes, nicht Uebertreibungen und Aus-

geburten einer wüsten Phantasie, sondern wirkliche, natürliche Menschen, herausgegriffen aus der Masse des Volkes. Er zeichnet uns einen Coupeau, eine Gervaise, selbst eine Nana, so menschlich und so sympathisch, als es mit dem moralischen Gebrechen, das er in ihnen zur Anschauung bringen will, nur immer verträglich ist. Desto erschütternder wirkt die Schicksalstragik, die mit diesen Gebrechen verknüpft ist, und die oft nicht erst in ihren letzten Folgen liegt, sondern sie schon von Hause aus umgiebt. Wie ergreifend wirken in diesem Sinne die Schlußworte des „Assommoir“ — die Sehnsucht der unglücklichen Gervaise nach dem Troste, den ihr schauerlicher Wandnachbar, der Todtengräber, spendet — nach dem „faire dodo“, dem ewigen Schlummer! Wie tiefbedeutsam sind in gleichem Sinne im „Pot-bouille“ die Worte des Abbé Maudit auf dem Calvaire in der Kirche St. Roch vor dem Bilde des Gekreuzigten, wo er das Leid der Welt betrachtet, das aus der Abhängigkeit des Menschen von seinen Schwächen, seinen Leidenschaften erwächst! Diese merkwürdigen, aus tiefstem Dichterherzen hervorgequollenen Kundgebungen des wahren Geistes, in welchem Zolas Werke gedacht und geschrieben sind, übersehen und überhören freilich diejenigen, welche in diesen Werken nur pikanten Unflath finden und suchen, weil ihnen nur dieser als solcher verständlich ist.

Wie wenig nach der Schablone, wie fern von eigentlicher Parteitendenz, wie fern auch von aller widerwärtigen, unnatürlichen Uebertreibung schildert

Zola im „Germinal“ Schuld und Unheil der Armen wie der Reichen, welche letzteren in ihrem scheinbaren Wohlleben, um das jene sie beneiden, entweder verdummen, oder heimlich unter der Geißel ihrer seelischen und moralischen Uebel stöhnen. Mit gleichem Mitleid, gleicher Milde und gleicher Unparteilichkeit für Alle schildert er auch die wohlgemeinten, aber täppischen und unzulänglichen Versuche der sozialistischen Weltverbesserer, die blinden Wagnisse, die einen Ausweg aus Noth und Wirrsal eben nur versprechen, aber nicht bieten können. Er sagt es nicht mit Worten, aber er zeigt und beweist es durch das, was er schildert und erzählt, daß den Menschen gründlich nicht zu helfen ist, so lange sie bleiben wie sie sind!

Aber ist die unheilvolle Schwäche der Menschennatur nicht eben auch ein Theil des allgemeinen Weltelends, der Nothwendigkeit, des fatums, welches der Pessimist beklagt? Gewiß; dennoch aber lohnt es sich aus mehr als einem Grunde, eben auf diesen Theil des allgemeinen Verhängnisses ein größeres Gewicht zu legen, als bisher geschehen ist. Es wäre schon ein Vortheil, wenn die Menschen, statt mit erhabener Duldermiene nur immer über die Erbärmlichkeit der Welt zu jammern, zur Erkenntniß ihrer eigenen gelangten. Bedächten sie, mit Einschluß der Weisen, der Heroen und der Genien — denn auch diese haben alle ihre moralische Achillesferse — wie viel vom Leid der Welt auf Rechnung ihrer eigenen Schwäche und Beschränktheit zu setzen ist, so würden sie wenigstens Bescheidenheit lernen. Und es würde dann die Frage immer drin-

gender sich uns nahe legen, ob denn wirklich diese Schwäche, diese Beschränktheit für alle Zeiten als etwas Unabwendbares im ganzen bisherigen Umfange hinzunehmen ist? Es würde sich vielleicht ergeben, daß wir in dieser Beziehung unsere Erwartung nicht allzu hoch spannen, aber doch auch nicht völlig verzweifeln dürfen. Wenn wir einen Blick auf die Geschichte der Menschheit werfen, so empfangen wir den Eindruck, als ob der Mensch im wesentlichen immer derselbe geblieben wäre. Der Dichter wird sich an diese allgemeinere und übersichtliche Wahrheit halten. Der Philosoph aber und der Sozialpolitiker wird mehr ins Einzelne gehen und der paradoxen Allgemeinheit praktischere Erwägungen entgegenstellen.

Kein Denker wird leugnen, daß die Menschheit, so ferne sie auch dem Ideale bleiben mag, eines höheren Grades moralischer Veredlung, als der bisherige, immerhin fähig ist, und daß schon infolge einer solchen auch eine beträchtliche, tief eingreifende Verminderung des menschlichen Elends denkbar wäre.

Sie darf indessen nicht zu weit gehen, die im ganzen berechnete pessimistische Ansicht der Menschenatur. Ein Blick auf die Menschen in moralischer Hinsicht ist allerdings unerfreulich. Aber die Menschheit flößt dem Betrachter immer wieder Achtung ein, wenn man sie vom ästhetischen, oder künstlerischen, oder Wissens-Standpunkte, von dem ihres Könnens, ihrer Schöpfungen und Leistungen aus betrachtet. Wie klein und schwach ist in der Regel der Mensch als Cha-

rafter! Aber welche herrlichen Talente giebt es! Welche gottbegnadeten Dichter, Künstler und Denker! Welche Reihe von Helden, von tüchtig Schaffenden und Wirkenden, von unvergeßlichen Entdeckern und Erfindern zählt die Weltgeschichte auf!

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Maß des menschlichen Leides sich beträchtlich verringern, das Maß der Lebensreize sich ebenso beträchtlich steigern ließe. Diesem Ziele hat ja auch die Menschheit im ganzen, sowie jeder Einzelne nachzustreben und thatsächlich immer nachgestrebt, nur geschah es meist in allzu individuell-egoistischer Weise, wodurch im allgemeinen das Gegentheil dessen, was man anstrebte, erreicht wurde. Mit der Verminderung des menschlichen Elends befassen sich die sozialistischen Theorien, aber sie bewegen sich bis zur Stunde meist in so unpraktischen, gewagten und utopistischen Ideen, daß eine wirkliche Verbesserung der Zustände noch lange auf sich warten lassen dürfte.

Die andere Seite des Problems, die ebensowohl mögliche Steigerung der Daseinsreize, ist z. B. von Dühring in Betracht gezogen und manches Sinnige darüber vorgebracht worden. Er hat sich in einer besonderen Schrift über den Werth des Daseins ausgesprochen, und auch im „Kursus der Philosophie“ (S. 361—368) die besagte mögliche Steigerung der Lebensreize erörtert. Originell und treffend ist auch der, im „Kursus“ (S. 371—386) versuchte Nachweis, daß selbst schon die Hemmnisse, die Widerstände des Lebensgenusses als integrierende Bestand-

theile desselben Genusses anzusehen sind. Einer der höchsten Lebensreize liegt im Wirken und Schaffen. Sagt doch schon Kant, daß man des Lebens mehr froh werde, durch das, was man thut, als durch das, was man genießt.

Und dieser beste Quell des Lebensreizes kann nie versiegen. So lange wir dieses Ja dem ewigen Nein entgegensetzen, vereinigen sich tausend und aber-tausend Stimmen unablässig zu einem brausenden Hymnus des Guten und des Schönen, der die Welt durchhallt. Poesie und Kunst sind sein verstärkter, verschönerter, geläuterter Nachklang.

Das Problem der Gesittung.

Wißt ihr, woran die Welt zu Grunde gehen wird? Durch das Umsichgreifen jenes vernichtenden Prinzips, das wir Verstand benennen. Denn dieser ist der dräuende Moloch, der Tod- und Urfeind des Gemüthes und der Phantasie, und somit auch des Lebens, das ganz und gar auf diese welterschöpfenden Mächte gegründet ist. Immer sich fortentwickelnd und einer unendlichen Verfeinerung fähig, muß er nothwendig einst auf eine Spitze gelangen, wo sein ätzendes Gift die feinen Fäden zerfrisst, die zwei Naturen in uns verbinden, und wo der Wille der Kreaturen zum Leben als eine Lächerlichkeit erscheint.

Da die Welt durch Imagination entstanden, so muß die Abnahme derselben lebenszerstörend wirken. Die schimmernde Zauberstadt des Erdelebens fällt in ihr Nichts zurück, wenn das Wort des Geistes tönt, wie Schätze verkohlen, wenn man spricht. Das Leben ist nicht auf die Klarheit, sondern auf die Dunkelheit gebaut.

Das Erde- und Menschheitsleben geht in derselben Weise zu Grunde, wie das Leben des Individuums

zu Grunde geht, welches keineswegs am Anfang oder am Ende, sondern in der Mitte seiner Laufbahn zum Gipfelpunkt seiner Blüte gelangt, und auf naturgemäßem Weg durch Abnahme seines Lebensprinzips zu Grunde geht. Diese Verfallsepoche charakterisirt sich im materiellen Leben durch Vertrocknung, Abnahme der schöpferischen Urfeuchte — auch der Baum stirbt so und der Leib des Greises wird steif und ungefüge — im geistigen durch Abnahme von Gemüth und Phantasie, welche lebenbildend sind während der Verstand entseelt.

Das geistig wahrhaft Schöpferische, Lebendige, Göttliche, ruht immer im Unbewußten, das u. a. den Mythos und die Sprache geschaffen. Streng genommen fällt selbst bei den unbewußten Thätigkeiten des Geistes nur die Ausführung in unser Bewußtsein, Antrieb und Richtung aber kommt aus geheimnißvoller Tiefe des Urgrunds. Aber ungleich energischer, großartig-schöpferischer als jetzt ist die spontane Thätigkeit des Geistes in Urzeiten gewesen (Mythen- und Sprachbildung). Die Civilisation verengt natürlich die Sphäre des unbewußten Geistes in dem Maße, als sie die des bewußten erweitert. Der unbewußte schafft die Form des Daseins, stellt es aus dem reinen Geiste hinaus ins farbige Licht — der bewußte durchdringt und läutert es anfangs, löst es aber allmählich auf, nimmt es zurück in sich, vollendet den ewigen Kreislauf. —

Allerdings bringt der Verstand und das Bewußte in uns das Leben zur höchsten Reife; aber über die

Reife hinaus fortwirkend führt er es mit gleicher Nothwendigkeit seinem Untergang entgegen. Entwicklung und Höhepunkt sind nicht durch das eine, Verfall und Untergang wieder durch ein anderes, jenem entgegengesetztes Prinzip bestimmt — nein! eben dieselbe Tendenz, welche das Wesen entwickelt und auf den Höhepunkt führt, ist auch die Triebfeder seines endlichen Zerfalls. Nicht ein in die Kunst einreißendes, feindliches, fremdes Element ist die Ursache ihres Verfalls: der Verfall ist vielmehr das Ziel, zu welchem sich die Entwicklung ihres Prinzips von seinem Ausgange an hinbewegt, und auf welcher die Blüte nur eine Station ist. Das ist die Ananke des Lebens. Alle Verwirklichung ist Ausgang von der Idee, aber eben darum schon Entfernung, Abfall von ihr; sie trägt den Keim des Todes in sich. Alles Leben ist ein Gang zum Tode.

Das Problem des Menschheitslebens beruht auf dem Antagonismus von Natur und Geist. Der Geist bekämpft die Natur, aber im Kampf ist Leben, und nur im Kampf; denn ist der Kampf bis zum Siege des einen vorgeschritten, so ist das Lebensprinzip vernichtet. Es ist dies der natürliche Verlauf des Weltlebens; der Triumph des Geistes ist sein Ziel, aber auch sein Ausgang, sein Ende.

Auf einem solchen schlagkräftigen Antagonismus der Kräfte beruht alles Leben.

Alle historische Entwicklung geht nicht in einer geraden Linie, sondern bewegt sich in einer Spirale. Aber auch der Verfall geht in dieser Weise

vor sich. So der Verfall der Kunst und Poesie. Nachdem bei den Griechen die höchste Blütenepoche des Schönheitsprinzips vorüber war, traten zwar im Verlauf der Geschichte immer wieder neue Blütenzeitalter der Kunst und Poesie hervor, aber so herrlich sie an sich noch sein mochten, wurde doch in jeder folgenden das reine Kunstprinzip immer mehr getrübt, der Keim des einstigen völligen Untergangs kündigte sich an.

Neue Epochen mögen kommen; aber die griechisch-germanische Westepoche hat ihren Gipfelpunkt in Beziehung auf Litteratur und Kunst hinter sich. Frisches Völkermaterial wird zur Begründung eines wahrhaft neuen, schöpferkräftigen Kunst- und Litteraturlebens nöthig sein.

Auch auf das Alterthum folgte Verfall, dann neue Blüte im Mittelalter. Sehr zu beachten ist aber freilich, daß im Spezifisch-Poetischen, Spezifisch-Künstlerischen die Griechen nie wieder erreicht worden sind. Wenn schon die Poesie und Kunst des Mittelalters in der Reinheit des künstlerischen Prinzips, in der vollendeten Ausgleichung des Idealen und Realen hinter dem Alterthum zurückblieb — haben noch spätere Zeitalter Hoffnung, es in Schatten zu stellen? —

Das von den Sagen ans Weltende gesetzte Gottesreich, das anzustrebende goldene Zeitalter, bedeutet nur die Zurücknahme alles Lebens in den Geist, die sich auch einzeln und individuell vollziehen läßt.

64652400





