

G. TEICHMÜLLER.

Logik und Kategorienlehre.

Der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil.

~~42937~~

PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE.

Ein Gespräch.

Theologe, Naturforscher, Historiker, Anna, Philosoph.

Naturforscher. Ich wundere mich oft, mit welcher Leidenschaft die Menschen über das Wesen Gottes streiten, wie die Kirche die höchsten Güter unseres Lebens zu verwalten glaubt, wie die Atheisten überall schweigen oder sich verächtlich behandeln lassen müssen und wie man überhaupt die sogenannten religiösen Ansichten als Massstab brauchen kann, um den Wert eines Menschen danach zu messen. Wissen wir denn überhaupt etwas von diesem Wesen, welches sie Gott nennen? Wer hat ihn gesehen? Wer kann behaupten, dass ihm jemals bei anatomischen, physiologischen, astronomischen und sonstigen Forschungen über wirklich existierende Dinge auch nur die geringste Spur von diesem Wesen aufgestossen sei? Welcher Physiker bedürfte auch nur als Hypothese ein solches Ding? Mir scheint die Menschheit noch recht in den Kinderschuhen zu stecken, dass sie sich mit Spukgestalten zu unterhalten, davor zu erschrecken und sich dadurch erziehen zu lassen liebt.

Anna. Ich bin gewohnt, alles Wirkliche mit grosser Achtung zu betrachten. Wenn darum, wie Sie sagen, lieber Doctor, die Religion wirklich eine so grosse Macht hat, so möchte ich gern die natürlichen Ursachen verstehen, die ihr diesen Vorrang sichern; denn zufällig und von Ungefähr kann doch nichts dauernde Herrschaft ausüben. Ist es denn begreiflicher, dass beinahe eine Million der stärksten Männer, dem Kaiser Wilhelm, einem einzigen Manne, gehorsam gegen Frankreich zogen, als dass die Gläubigen auf den Unfehlbaren in Rom hören? Versuchen Sie uns also erst einen Begriff der Welt ohne Gott zu geben. Wenn sich die Wirklichkeit ohne diese Hypothese erklären lässt, so wären wir doch wohl thöricht, wollten wir, einer Grille zu Gefallen unnützer Weise an der Theologie festhalten.

Naturforscher. Das kann leicht geschehen; denn ich liebe es leiden-

schaftlich, meine Ansichten vorzutragen und Andre zu gewinnen.

Anna. Sie scheinen also auch eine Art von Missionär zu sein.

Naturf. Ja, aber ich lehre keine Märchen, sondern was wirklich Macht hat in den Dingen. Denn, seht Ihr, wirklich ist nur, was wirkt. Was aber wirkt, das nenne ich eine Kraft und Kräfte finden sich nur in den Dingen. Die Dinge aber bestehen aus unteilbaren kleinen Körperchen, die wir mit dem Namen Atome getauft haben. Und davon gibt es unendlich viel. Die Summe aller dieser unendlich vielen Atome ist die Welt, und diese ist das einzige Wirkliche. Alles Andere ist Schwindel. Aber Ihr müsst alle am Gespräch teilnehmen und nicht bloss zuhören, sondern auch zustimmen.

Philosoph. Hoffentlich erlaubst Du, dass wir nicht eher zustimmen, als bis wir begriffen haben.

Naturf. Freilich wohl. Doch ist denn in meiner Rede etwas vorgekommen, was nicht sofort überzeugen muss?

Phil. Ich glaubte zu hören, die Welt sei die Summe der unendlich vielen Atome?

Naturf. Und findest Du das nicht einfach und klar?

Phil. Vielleicht wohl, wenn Du mir vorher eine Frage beantwortest.

Naturf. So frage denn.

Phil. Hast Du jemals schon eine unendliche Reihe von Posten summirt? Könnte der Apotheker den Recept ausführen, wenn Du unendlich viele Ingredienzen zu mischen beföhlest? Könnte der Finanzminister die Bilanz ziehen, wenn er mit unendlichen Zahlen zu tun hätte.

Naturf. Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten; denn Du vergisst dass Deinem Beispiele nur kleine und begrenzte Teile der Welt betreffen; die Welt selbst ist aber unendlich gross. Oder willst Du über den Fixsternhimmel und die Nebelflecke hinausgehen und dann einen Gürtel um die Welt ziehen und behaupten, draussen sei nichts mehr vorhanden? Nein, unendlich gross ist der Umfang der Dinge und die Summe von Allem ist die Welt.

Phil. Durch Deine Antwort bin ich noch nicht klüger geworden. Denn möchtest Du einen Teil der Welt nehmen oder das Ganze, immer scheint mir ein Unendliches der Summierung zu widersprechen und die Summe, welche eine Einheit bedeutet, dem Unendlichen. Ein Tausend ist die Summe von tausend Teilen, ein Thaler die Summe von dreissig Groschen: wie dürfte man zu einer Einheit verbinden, was als Unendliches keine Zusammenfassung erlaubt?

Naturf. Das sind doch nur menschliche Begriffe. Weisst Du denn nicht, dass in jedem Tropfen Blut unter dem Mikroskop wieder unendlich viele Zellen erscheinen und jede Zelle wieder aus unendlich vielen Teilchen zusammengesetzt ist, während die Summe doch diesen einzigen Tropfen bildet?

Phil. Du vermehrst die Schwierigkeiten, statt sie zu lösen. Denn wenn auch in den Teilen der Welt das unendliche wohnen soll, so verlierst Du obenein die Atome. Hast Du aber keine letzte Einheiten, so kannst Du überhaupt nicht mehr zählen, weder endliche noch unendliche Grössen. Dass Du aber diese Forderungen menschliche Begriffe nennst, wundert mich. Du willst doch nicht als Naturforscher mit Wundern anfangen? Wie soll man begreifen ohne Begriffe?

Anna. Mir fällt ein, dass wir doch in der Mathematik auch mit unendlichen Reihen rechnen. Obwohl ich einsehe, dass Summe und Unendlichkeit schlecht zusammenstimmende Begriffe sind, so vermag ich doch nicht gleich zu erkennen, weshalb wir in der Mathematik mit dem Unendlichen rechnen können?

Phil. Dieser Einwand kommt gerade recht; denn die unendlichen Reihen haben immer eine endliche Grösse und liegen zwischen zwei andern Grössen in der Mitte, von denen die eine grösser, die andre kleiner ist. Die Unmöglichkeit, die Reihen abzuschliessen, kann deshalb nicht hindern, ihren bestimmten Wert festzustellen; aber kein Mathematiker würde daran denken, die Reihe der positiven oder negativen Zahlen summieren zu wollen. Übrigens will ich hiermit diese Frage nicht erschöpft haben. Ein ander Mal können wir dies genauer untersuchen. Nur dies ist wohl klar geworden, dass unser Freund entweder die Atome und die Welt als Summe oder die Unendlichkeit derselben aufgeben muss.

Naturf. Ich lasse mir nur ungern eine Grenze setzen. Aber wenn man selbst nicht zwingen kann, so muss man der Gewalt weichen. So sei denn immerhin die Welt die Summe oder Einheit dieser ungeheuer vielen Atome. Denn es ist ja wohl am Ende richtig, dass der Ausdruck unendlich viel unklar und unbestimmt ist und unser Unvermögen der Zusammenfassung bezeichnen soll. Wirklich ist immer nur das Bestimmte und Begrenzte, und bei wirklichen Recepten schränke ich mich auch nur auf eine möglichst kleine Zahl von Ingredienzen ein, damit die Mischung besser gelinge. Nun aber will ich in der Erklärung fortfahren.

Historiker. Halt! Jetzt kommt an mich die Reihe, Dir Schwierigkeiten zu machen; denn Du hast die Geschichte vergessen. Mit welchem Rechte nennst Du die Welt eine Summe? Ist der Mensch eine Summe von Teilen? Schlag ihn todt, so behältst Du dieselbe Summe, aber er ist kein Mensch mehr, auch nicht dem Anschein nach, sobald die Fäulnis ihr Werk getan. Und ist die Erde eine Summe? Hat sie keine Geschichte? War sie nicht einst, wie Ihr Naturforscher lehrt, mit der Sonne vereinigt und trennte sich dann zu selbständigem Leben von ihr als eigenes Wesen, das immer in Bewegung und Veränderung begriffen ist? Ist nicht Alles, was wir sehen und hören, ein Lebendiges und heute anders als gestern? Wie darfst Du also die Welt eine Summe nennen, die sich doch nie verändern kann. Ein Drama ist die Welt.

Anna. Mir leuchtet das sehr ein. Ich möchte wohl lieber, wie die alten Griechen gelehrt haben sollen, die Welt für ein grosses lebendiges Wesen halten.

Naturf. Das ist nicht übel; aber dem Historiker muss man doch sagen, dass die geschichtlichen Veränderungen die Atome nicht betreffen. Die selben Menschen können friedlich und feindlich mit einander leben, Handel treiben oder blutige Schlachten schlagen. Diese Erscheinungen des Lebens sind nicht die wirklichen Dinge, sondern wirklich sind nur die Menschen, die so oder so sich geberdend die Erscheinungen hervorbringen. Aus denselben Teilchen besteht die Leiche wie der lebende Mensch. Die Atome lasse ich mir darum nicht abstreiten, wenn es auch artiger wäre ihre Zusammenfassung nicht Summe oder Aggregat, sondern ein Tier zu nennen. So soll denn die Welt immerhin ein aus Atomen bestehendes gros-

ses Tier sein, das in seinem Lebensprocesse zwar sich immerfort verwandelt aber wie Helmholtz gezeigt hat, keine Kraft verliert, sondern immer an Atomen und Kräften sich selbst gleich bleibt.

Phil. Grosse Götter! Unser Doctor will das Addiren nicht aufgeben.

Naturf. Wie so? Habe ich nicht mit grosser Liebenswürdigkeit Deiner Tochter zugestimmt und die Summe in ein Tier verwandelt?

Phil. Sieh zu, ob Du dem Vater ebenso gefällig sein kannst, Du scheinst mir nämlich nun die Atome und die Kräfte addiren zu wollen und ich fürchte ausserdem, dass die Atome zu dem Tier nicht besser passen als das Unendliche zu der Summe.

Naturf. Das sind unerträgliche Menschen, diese Philosophen. Alles freie Denken schnüren sie in spanische Stiefel ein, und uns Naturforscher noch dazu, die wir gerade die exacten Wissenschaften betreiben, noch exacter machen zu wollen, das ist Arroganz.

Phil. So sage mir denn, ob Du die Atome selbst für veränderlich hältst?

Naturf. Eine köstliche Frage! Habe ich denn nicht die letzten unteilbaren Einheiten darunter verstanden! Wie sollten sich die doch verändern können! Wie aus denselben unveränderlichen Buchstaben ein Buch von Newton und von Shakespear gedrukt wird, die doch verschieden genug sind, so bestehen auch alle die vielen sich verändernden Dinge der Natur aus denselben unveränderlichen Grundteilen.

Phil. Sage mir noch deutlicher, wie Du Dir die Entstehung der Dinge und ihre Veränderung denkst? Du wirst doch gewiss die vielen Ursachen auf einen gemeinschaftlichen Begriff zurückgeführt haben? Statt also das Gemälde auf den Maler, das Haus auf den Architekten, die Statue auf den Bildhauer zurückzuführen, sagen wir mit einem Worte, dass alle diese Werke der Kunst ihren Ursprung verdanken.

Naturf. Ich verstehe, was Du willst, und sage also mit einem Worte, dass alle Veränderungen der Dinge und daher auch alle Dinge durch Bewegung der Atome entstehen.

Phil. Gerade das wollte ich hören, obgleich ich nicht gern vernehme, dass Du Dich auch dieser Tanzmeisterlehre angeschlossen hast.

Naturf. O weh! Du willst doch nicht die reifste Frucht unserer Zeit für unreif erklären?

Phil. Gewiss für unreif und ganz geschmacklos, so dass auch Du sie noch wegwerfen sollst, da Du als Arzt für die Gesundheit zu sorgen hast.

Naturf. Lass hören; denn vorläufig denke ich noch nicht daran. Wie soll man unser Planetensystem verstehen ohne Bewegung! Wie unsere Erdbildung ohne Anziehung und Abstossung! Ist die Wärme nicht selbst eine Bewegung und Äquivalent für andre Bewegung! Wie will man Ton und Licht ohne Bewegung erklären! Ja Bewegung ist die Schöpferin dieser grossen lebendigen Welt.

Phil. Verzeih, dass ich auf diese Apotheose nicht eingehe. Ich habe Dir ein paar nüchterne Fragen vorzulegen, um zu sehen ob wir uns verstehen können. Du nennst doch etwas Leiden und andres Tun?

Naturf. Ja freilich. Das habe ich schon in der Schule beim Conjugiren unterscheiden gelernt, denn die passivischen Formen wurden mir schwerer als die aktivischen. Ausserdem bin ich ja, wenn ich operire, der Tuende, und der Kranke ist der Leidende. Aber was sollen diese armseligen Begriffe, wenn wir doch schon erkennen, dass auch unsere Gedankenwelt nichts ist - als Bewegung der Hirnfasern, das Denken nur durch richtige Coordination dieser Bewegungen entsteht und ...

Phil. Bitte, halt ein! Merkst Du denn nicht, dass wir schon schwindlig werden bei diesem wilden Rundtänze. Lass uns nur aus der imaginären Bewegung zum Stehen, d.h. zu festen Begriffen übergehen. Ich freue mich, dass Du mit mir dem Tun ein Leiden entgegensetzest. Nimmst Du nun auch an, dass der Leidende sich verändert, wenn er zu leiden anfängt und das Leiden also eine Veränderung sei?

Anna. Aber, Vater, das versteht sich ja wohl von selbst; denn der Doctor erkennt ja an dem veränderten Gesichtsausdruck, an der Veränderung der Blutwärme, an dem veränderten Puls usw. das Leiden seines Patienten.

Phil. Zu fragen nachdem, was sich für die meisten Menschen von selbst ver-

steht, ist gerade die Aufgabe der Philosophie. Denn was jene als blinde Voraussetzung brauchen, hebt der Philosoph auf oder setzt es erst nach reiflicher Überlegung als Prinzip. Die Frage bezieht sich aber nicht blos auf die Medicin, sondern auf alles und jedes Leiden überhaupt. Wollen wir also alles Leiden für Veränderung erklären. Überlegt es ja sorgfältig; denn es hat Consequenzen.

Naturf. So gewiss ich als Arzt nur dadurch tuend oder tätig und wirkend bin, dass ich in dem Kranken Veränderungen hervorbringe, so gewiss muss der Patient in Bezug auf alle diese Veränderungen als leidend oder empfangend betrachtet werden. Dergleichen Begriffsbestimmungen bin ich von Dir schon gewohnt und setze also Tun und Leiden in Gegensatz und zwar so, dass Leiden verändert werden bedeutet, Tun aber die Hervorbringung dieser Veränderungen in einem Andern.

Anna. Jetzt ahne ich schon etwas herannahen, was die unveränderlichen Atome des Doctors noch verändern könnte.

Naturf. Ich ahne weder dergleichen, noch bin ich in Verlegenheit, sie von solchen Leiden gleich zu curiren. Wir brauchen kein prophylaktisches Verfahren.

Phil. Du setztest Deine lebendige Welt doch als Bewegung der Atome? Zur Bewegung aber brauchst Du Ursachen, zu Ursachen Kräfte; denn was keine Kraft hat zur Bewegung, das kann nichts bewegen, weder sich noch Anderes? Was aber ein Anderes in Bewegung setzt, tut etwas; das Tuende erfordert ein Leidendes. Das in Bewegung Gesetzte also verändert sich, die Atome müssen daher wohl veränderlich sein.

Naturf. Fehlgeschossen. Ich behalte die Unveränderlichkeit der Atome so lange als die Buchstaben beim Druck des Shakespeare und Newton unveränderlich dieselben bleiben, wenn sie auch in Bewegung sind und die verschiedensten Worte zusammensetzen.

Anna. Fast scheint es, als wenn der Doctor wirklich das Leiden schnell curiren könnte. Doch ging das Übel wohl noch nicht tief genug.

Phil. Das Leiden scheint also bloss Ortsveränderung unveränderlicher Elemente zu sein?

Naturf. So scheint es und so ist es.

Phil. Was bestimmt aber die unveränderlichen Elemente, a, b, c ihren Platz zu wechseln? Du bedarfst einer wirkenden Kraft, die sie veranlasst ihren früheren Platz aufzugeben. Meinst Du nun, dass sie dies tun werden, wenn sie nichts von der Wirkung dieser Kraft verspürten? Wenn man Dich ruft, aber aus so grosser Entfernung, dass Du die Stimme nicht hören kannst, wirst Du Dich dann umwenden und kommen? Könntest Du Dir also vorstellen, dass die Ätheratome in die Bewegung übergangen, die wir Licht nennen, wenn sie die Veranlassung und Nötigung dazu nicht verspürten? Wenn also die Welt wirklich in Bewegung begriffene Elemente enthält, so muss jedes derselben vor jeder Bewegung leiden, also sich verändern in seinem Innern, ehe es die äusseren Ortsveränderung vollzieht, die Atome sind also veränderlich.

Anna. Dies ahnte ich, und ich glaube, der Doctor wird, wenn er dies innre Leiden ebenfalls surirt, den Patienten lähmen, so dass er in Zukunft zu keiner Bewegung mehr die Kraft behält.

Naturf. In der Tat wäre eine absolute Asthenie zu befürchten, aber ich möchte doch nicht gern ein innres Leben in den Atomen annehmen und versuche daher erst noch eine Cur. Ich habe Euch allerdings von Kräften gesprochen; aber man darf sich darunter nicht das denken, was als Ursache eine Wirkung ausübt und daher Leiden und Veränderung hervorbringt; sondern wir Naturforscher nennen die Kraft nur die Beziehung der gegebenen Elemente auf ein Gesetz. Weil das Licht dem Gesetze unterliegt, im umgekehrten Verhältnisse des Quadrates der Entfernung abzunehmen, so sagen wir dann, es habe demgemäss mehr oder weniger Kraft. Aber wir denken dabei gar nicht an die Atome und ob sie etwas leiden oder tun, sondern wir setzen dies nur als Gesetz oder Erscheinung allgemein fest.

Anna. Ich freue mich, dass der Doctor unser Arzt ist. Er ist so gewandt und weiss immer neue Hilfsmittel; doch fürchte ich freilich, dass er diesmal seinen Atomen doch nicht mehr helfen kann.

Phil. Ich glaube zu merken, dass er selbst im Stillen verzweifelt; denn er sagt: "wir Naturforscher denken dabei gar nichts an die Atome." Es ist aber

schlimm, wenn man an das nicht denkt, was das allein Wirkliche sein soll. Denn entweder muss man nun die Gesetze zu dem allein Wirklichen machen, dann aber fehlen uns die Erscheinungen, welche in der Bewegung der Atome bestehen; oder man muss den Gesetzen eine Wirklichkeit und Existenz etwa im leeren Raum zwischen den Atomen anweisen, was die Naturforscher aber wohl als Gespensterlehre bezeichnen würden; oder drittens man muss die Gesetze, wenn sie doch irgendwo in Wirklichkeit vorkommen und Wirksamkeit haben sollen, in die einzig wirklichen Atome selbst verlegen. Denn aber hat das Atom ein Innres und wenn es bald diesem, bald jenem Gesetze folgt, auch ein innres veränderliches Leben.

Naturf. Nun ja, offen mit der Sprache heraus, ich sehe ein, dass die unveränderlichen Atome ein Gedanke sind, bei dem man nichts denkt. Geben wir sie also auf; man kann nicht jede Krankheit curiren, sonst bliebe Freund Hain ohne alle Gesellschaft. Ich erinnere mich jetzt auch, dass Du meintest, die Atome passten nicht zum Begriff der Welt als Tier. Ist die Welt nun ein grosses lebendiges Wesen, so sollen die Atome alle auch innerlich lebendig sein und durch wechselseitige Einwirkung sich miteinander verknüpfen und so dieses schöne Gesamtleben hervorbringen, in welchem durch Knüpfung und Lösung verschiedener Wirkungsweisen der Atome die sogenannten Dinge oder Erscheinungen entstehen und vergehen, während von den Constituenten nichts vergeht oder entsteht.

Anna. Dies klingt ja sehr viel schöner, als die vorige äusserliche Bewegungslehre, welche der Vater eine Tanzmeisterlehre nannte; denn bei dem fortwährenden Hüpfen und Springen und Drehen aller Dinge nach dem Takte der Gesetze kommt man wirklich ganz ausser sich, wie bei den Rundtänzen, und es scheint mir viel vernünftiger, wenn man die Gesetze und das Leben in das Innre verlegt denn auch wir Menschen beobachten am Besten die Gesetze, die in unserm Herzen liegen; gegen äusserliche Gebote und Verbote aber fühlen wir eine Neigung zum Ungehorsam. Die strenge Ordnung in der Natur möchte daher wohl am Besten begründet werden, wenn jedes Mitglied der Welt Gesetz und Ordnung, Kraft und Leben in seinem Innern besitzt. Allein ich muss gestehen, dass mir dieser Begriff der Welt noch nicht

recht genügen will. Soll man sich aus diesen lebendigen Atomen nun demokratisch einen Weltstaat ohne König zusammensetzen? Braucht man denn gar keinen Gott für die Welt? - Aber Guido ist ja ganz stiller Zuhörer, und er müsste uns doch den Gott nachweisen können, da er eben frisch von der Universität kommt und die Weisheit seiner theologischen Professoren, wie sein Examen beweist, nicht bloss in den Heften besitzt, sondern sich vollkommen assimiliert hat, wie der Doctor sagt.

Theologe. Bis jetzt hatte ich doch bloss zu hören, da Ihr keine eigentliche theologische Frage aufbrachtet. Eben wollte ich mich aber schon von selbst einmischen; denn ich habe in der Tat Beweise für das Dasein Gottes noch genügend im Kopfe und will sie der Reihe nach anführen, um den Doctor zu bekehren und Anna behülflich zu sein. So gehe ich zunächst von Eurer Bewegung aus, die ein Atom dem andern mitteilt. Wo aber ist der erste Bewegter? Wenn jedes Atom nur durch ein andres bewegt wird und dies wieder durch ein andres, so wird die Frage ins Unendliche verlaufen. Wer aber den ersten Anfang aller Bewegung wissen will, muss doch einen Gott anerkennen, der von Niemand in Bewegung gesetzt wird, sondern selbst unbewegt Alles bewegt.

Anna. Das scheint mir einleuchtend. Sind Sie einverstanden Doctor? Dann hätten wir einen Gott für die Welt, was doch unser Gemüt fordert.

Naturf. So schnell bin ich nicht zu bekehren. Wir haben ja glücklicher Weise die Tanzstundenlehre verworfen. Die Atome werden nun nicht mehr von Aussen umhergeschüttelt, sondern bewegen sich von Ihnen heraus. Ein jedes selbst ist Quelle der Bewegung; die Natur ist überall beseelt oder glaubst Du, dass wir heilen könnten durch unsre Medicamente, wenn die Natur nicht von selbst in Bewegung wäre und nur durch unsre Eingriffe wieder auf die rechte Bahn gelenkt würde, von der sie abgeirrt war. Alles bewegt sich von sich selbst und Bewegung kann nicht mitgeteilt werden. Das habe ich von unserem Philosophen schon früher einmal gelernt, dass es eine spasshafte Sache wäre, wenn man die Bewegung, die gar kein existierendes Ding ist, von einer Billardkugel auf die andre hinübertragen liesse oder von einem Atom auf das andre. Wie sieht die Bewegung denn aus, die man so colportiert? Nein jedes Ding bewegt

sich aus eigener Initiative und die sogenannten Bewegungsursachen bedeuten bloss dass jedes Ding gesetzmässig seine eigene Tätigkeit im Verhältnis zu der Tätigkeit der andern Dinge abändert. Ursprünglich aber ist alles von sich selbst schon in Tätigkeit.

Anna. Das ist ja eine schwierige Sache. Was so einfach schien verwickelt sich so schnell, dass ich keinen Ausgang sehe, doch kommt es mir so vor, als wäre die Lösung des Naturforschers auch noch nicht befriedigend. Mich wenigstens wird Niemand befriedigen, wer mir die Gottheit raubt. Viele Götter aber unter dem Namen Atome an die Stelle zu setzen, gefällt mir gar nicht.

Theolog. So geht es mir auch. Zwar weiss ich nicht gleich eine Antwort, da im Colleg von diesem Einwurf nicht die Rede war. Doch hörte ich wohl, dass alle Beweise nicht überzeugen können, wenn man hochmütig sich von Gott abwendet und mit einer gewissen Verstocktheit die Wahrheit nicht annehmen will.

Naturforscher. Wissen sie einem mit Gründen nichts mehr zu erwidern, sagt Schiller, schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein. Ich appelliere an den Philosophen.

Philosoph. Dass Guido Dir Veranlassung gibt, Schiller zu citieren, ist doch von seinem Standpunkte aus sehr begreiflich. Denn überlege, Doctor, ob man wohl das Christentum oder irgend eine Religion annehmen würde, wenn man nicht durch Angst des Herzens, durch Gefühl seiner Schuld, durch Enttäuschung in Bezug auf die sogenannten Güter des Lebens und also durch Trost- und Hilfsbedürftigkeit einem Tröster und Heiland sehnsüchtig und dankbar entgegenkäme. Die Religion ist die Complementärfarbe zu den Gemütsbedürfnissen und löst sie darum in reines Licht harmonisch auf. Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Theologe von vornherein auf den Willen und das Gemüt eindringt, ohne zu bedenken, dass es auch eine philosophische Theologie gibt, die so leidenschaftslos und bedürfnislos erörtert werden muss, wie ein Lehrsatz der Geometrie.

Was aber Deine Widerlegung des Satzes vom ersten Beweger betrifft, so hast Du vielleicht nicht bemerkt, welcher einen unendlichen Streit Du heraufbeschw-

ren hast.

Naturforscher. Einen unendlichen Streit? Ich dünkte wir hätten das Unendliche zu dem Nicht-Existierenden gerechnet. So werden wir auch hier wohl ein Ende finden.

Philosoph. Ja freilich; aber erst, wenn wir auch hier das Unendliche als Grund des Streites und der Ratlosigkeit erkannt haben. Es handelt sich nämlich um das erste Princip aller Wissenschaft, um den Zusammenhang von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung. Denn wenn dieser Zusammenhang gültig ist, so stehst Du sowohl im Streit mit Guido, als auch in Einklang, da Ihr beide dem Unendlichen, also dem Nicht-Wirklichen nicht enttrinnen werdet.

Theologe. Den Streit begreife ich wohl, aber von dem Einklang merke ich keine Spur; ich empfinde nur die Dissonanz.

Anna. Die Rede scheint sich ja in ein Labyrinth zu verlieren; wie schade dass ich keine Ariadne bin und Euch heimlich einen Faden in die Hand drücken kann.

Philosoph. Wenn die Bewegung als Wirkung einer Ursache angesehen wird, so bedürfen wir für die Ursache wieder eine frühere Ursache; denn warum sollten wir nicht bei der ersten Wirkung stehen bleiben und dieselbe auch als Ursache ohne Ursache betrachten. Sobald man einräumt, dass jede wirkliche Tätigkeit einer Ursache bedarf, so müssen wir diese Forderung in's Unendliche wiederholen. Die Eisenbahn bewegt sich. Ursache ist der ausströmende Dampf. Ursache der Ursache das Wasser und das Feuer und der Kessel u.s.w. Aber diese Ursachen führen uns weiter zum Fluss und zum Regen und zu der Wärme und der Sonne, und andererseits zum Wald, der das Holz liefert und zum Beil und zur Säge und zum Schmied, der diese Werkzeuge arbeitet, und zu den Bergwerken und so ins Unendliche.

Theolog. Ganz gut, darum aber eben ruhen wir bei Gott, dem ersten Beweger aus.

Naturf. Oder vielmehr wir gehen auf die Atome zurück, welche von sich selbst aus in Tätigkeit sind.

Anna. Ich sehe es kommen, dass der Vater auch diese in denselben Process verwickeln wird doch hoffe ich noch auf das Ende, das er zum Trost in Aussicht stellte.

Naturf. Alle Achtung vor Deinem Ahnungsvermögen, aber es würde mich doch wundern, wenn man vor dem Anfang noch etwas vorhergehen lassen könnte.

Phil. Wenn alle Atome den Grund ihrer Tätigkeit in sich selbst hätten, so würde sich überhaupt gar nichts verändern können. Die Welt würde sein, wie die Puppe der Kinder, die immer dasselbe Gesicht zeigt, was man auch für ein Spiel mit ihr treiben möge. Veränderung ist nur möglich, wenn eins sich nach dem Andern richtet. In der Kälte friert das Wasser, über dem Feuer verdampft es. Wenn die Atome von einander nicht Notiz nehmen und sich auf keine Veränderung einlassen, so sehe ich nicht, wie Du die wunderliche Welt erklären willst.

Naturf. Das muss ich allerdings zugestehen. Es war aber auch nicht meine Meinung, allen Verkehr der Atome unter einander zu untersagen; ich meine nur, dass die Veränderungen, auf die sich die Atome einlassen, von ihrer eigenen inneren Natur abhängen und nicht von etwas draussen Stehendem.

Phil. Dadurch führst Du uns gleich auf zwei Wegen in's Unendliche. Denn erstens richtet das Atom seine Tätigkeit doch nach seinem Verkehr ein, es wird also bestimmt durch ein Anderes. Dieses Bestimmtwerden ist eben das, was wir Ursache nannten. Das Andre wird aber ebenso von einem Andern bestimmt und so in's Unendliche. Wenn diese Tätigkeit aber doppelt bestimmt ist, von Aussen und von Innen, so muss doch auch ein innerer Grund da sein, weshalb sie jetzt so und nicht anders ist. Dieser Grund muss aber wieder einen Grund haben und so in's Unendliche, oder würde Dir die Grundlosigkeit besser gefallen, wodurch doch alle wissenschaftliche Nachforschung und Erkenntnis der Notwendigkeit einer Erscheinung abgeschnitten werden müsste.

Naturf. Auf Forschung verzichte ich nie und sehe darum mit einer gewissen Verstimmung meine schönen Ruhepunkte ebenfalls in Bewegung und Unruhe geraten, ja ich besorge fast, es möchte mit dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung etwas nicht recht in Ordnung sein.

Theolog. Ich dagegen fühle ein gewisses Behagen, da sich nun doch klar zeigt, dass die Welt, welche Du die Atome nennst, nicht aus sich erklärt werden kann, sondern als unentwegten Grund ihrer Bewegung einen Gott nötig hat.

Anna. Fast fürchte ich Guido, dass Du etwas zu sanguinisch bist; denn dasselbe Schicksal, welches die für Götter erklärten Atome getroffen hat, muss doch auch den einen Gott treffen, da die Frage ja dieselbe bleibt.

Theolog. Wie meinst Du das? Gott ist ja unbewegt und verursacht alle Bewegung.

Anna. Wenn ich den Gang des Beweises nachahme, so scheint mir Gott, um jetzt so und nicht anders zu wirken, sich nach den gegebenen Verhältnissen richten zu müssen. Er wird also in Abhängigkeit stehen von der Welt und eine unendliche Reihe von Ursachen voraussetzen. Da er aber sich aus sich entschliesst, wo wird er dafür einen Grund haben, der nicht grundlos ist, und also eine unendliche Reihe von Gründen durchlaufen müssen, die ja wegen der Unendlichkeit niemals abgeschlossen werden kann.

Theolog. Das wäre wohl richtig, wenn Gott ein Atom wäre neben andern; Er bewegt aber nicht bloss eins, sondern das andre auch, ja alle zugleich. Also braucht er sich nicht nach den andern zu richten, sondern entschliesst sich allein aus sich selbst und alles Andre richtet sich nach ihm.

Anna. Dann bliebe also nur der innerliche unendliche Process übrig, der schon schlimm genug ist. Allein was das Erste betrifft, so erinnere ich mich aus früheren Gesprächen des Vaters, dass die Welt ja ganz in Gott verschwinden muss, wenn man ihr gar keine Selbstständigkeit lässt. Denn wenn Gott nicht bloss z.B. jetzt diese bestimmte Wirkung hervorruft, sondern auch die andre, von der diese abhängig war, so ist er ja das allein Wirksame und Wirkliche und es gibt gar keine Dinge mehr, sondern die ganze Welt ist Gott, was Ihr, wie ich glaube, Pantheismus nennt.

Theolog. Ganz recht; darum nehmen wir Theologen aber auch eine Schöpfung an; denn die Dinge müssen zwar selbständig sein, weil sonst nichts gegen Gottes Willen geschehen könnte und es keine Sünde und Sehnsucht nach Erlösung mehr gäbe; zugleich aber dürfen die Dinge nicht von Haus aus selbständig sein, was wir Dualismus nennen, sonst wäre Gott nicht allmächtig und die Dinge wären ihm für ihre Existenz keinen Dank schuldig. Die Heilslehre fordert die Schöpfung.

Phil. Erinnerst Du Dich nicht weiter, Anna, was früher einmal über diese Frage

erörtert wurde.

Anna. Wohl erinnere ich mich; aber ich glaube, dass es doch nur auf einen Unterschied der Worte hinauskommt, in der Sache aber Einstimmigkeit mit der Theologie herrscht. Freilich wenn man Euren scharfen Begriffen allein folgt, so sieht die Sache anders aus. Denn es ist ja wahr, dass wenn die Dinge durch Schöpfung aus Gott entstanden sind, dann ihr Wesen und Sein göttlich ist; und wenn die Weiterexistenz in jedem Augenblick von Gott abhängt, und die Dinge nichts in sich haben, was ihnen nicht von Gott gegeben ist, dann doch nur ein einziges Wesen lebt, welches Alles in Allem ist.

Theolog. Ich muss aber durchaus Gott und Welt scheiden und sehe leider, dass ich dies in wissenschaftlichen Begriffen bis jetzt noch nicht vermag. Da es mir aber unumstösslich fest als Glauben im Gemüte steht und auch durch die Offenbarung gefordert wird, so verzichte ich vorläufig auf weitere Antwort. Vielleicht bringt mir die weitergehende Rede unterdessen die rechten Gedanken zur Besinnung; denn es muss sich doch wohl auch beweisen lassen.

Phil. Es zeigt sich also nun, dass der Naturforscher und der Theolog sowohl im Streit als im Einklang standen; im Streit, weil sie den Anker der ersten Ursache der Bewegung der eine hier, der andre dort zu befestigen gedachten; im Einklang, weil sie beide in ihrem Bestreben einen Weg in's Unendliche antreten mussten, d.h. das Wirkliche im Nichtwirklichen zu begründen suchten. Da wir nun so die Ursachen vergeblich verfolgen, so ist's vielleicht angezeigt, die Ursache aufzufinden, weshalb die erste Ursache sich nicht finden lässt.

Anna. Das wäre ja sehr schön, wenn uns das gelänge; denn es ist trostlos, bei Gegenständen, die für unseren Glauben und unser Gewissen von solcher Bedeutung sind, ratlos dem Zweifel preisgegeben zu werden.

Theolog. Auch mir geschähe ein grosser Dienst dadurch; denn ich hoffe bei dieser Gelegenheit den verlorenen Faden wiederzufinden; von dem Doktor brauchen wir gar keine Antwort abzuwarten; denn er liebt ja nicht bloss die Experimente, sondern auch die feinen Untersuchungen der Begriffe, wie wir gesehen haben.

Naturf. Das versteht sich. Unsere ganze Forschung ruht ja auf dem festen und

sicheren Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Darum stehen wir immer auf dem Fuss der Neckerei mit Euch Theologen, weil Ihr uns von Wundern redet, bei denen noch Niemand zeigen kann, wie die Wirkung aus der Ursache hervorkommt, z.B. wenn Ihr bei der Hochzeit zu Kana - - - -

Anna. Bitte, lieber Doktor, lassen Sie diese biblischen Beispiele. Ich sehe ein langes und wenig erquickliches Gespräch darüber herannahen und fürchte, unsre eigne Frage, für die wir doch alle interessiert sind, könnte bei so leidenschaftlichen Männern sonst ganz vergessen werden.

Historiker. Auch ich stimme für Annas Rat; denn für die Geschichte haben nicht alle Hochzeiten genügende Wichtigkeit; auf dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung aber ruht die Möglichkeit und die Macht unserer ganzen Wissenschaft.

Phil. Unser Doktor meint, es sei das Interesse der Wissenschaft zu erkennen, wie die Wirkung notwendig aus der Ursache hervorgeht.

Naturf. Ja das meine ich und zwar im Gegensatz zum Wunder.

Phil. Ein Wunder aber ist es wohl beinahe, dass wir diesen Zusammenhang schlechterdings weder jemals wahrgenommen haben, noch irgendwie in irgend einem Falle jetzt oder künftig aufzeigen können.

Historiker. Ja das wäre wohl ein Wunder und ich würde, wenn sich dies so verhielte, mit dem Doktor zusammen die Beerdigungsglocke für die verstorbene Wissenschaft läuten. Lass uns die Beweise hören.

Phil. Wir wollen untersuchen. Der Kaiser erklärt den Krieg; die Depeschen schwirren nach Algier, an die Flotten, an die Commandeure des Landheeres. Die Mannschaften und Pferde und Kanonen strömen aus dem ganzen Lande zusammen, und Alles wälzt sich an den Rhein und die Rheinprovinz, wo sie unsre Armeen finden und die Schlacht beginnen. Hier scheint man doch den ganzen notwendigen Zusammenhang von der Kriegserklärung als Ursache und den Schlachten im Elsass als Wirkung deutlich vor Augen zu haben.

Historiker. Ja bis in's kleinste Detail deutlich, da der Generalstab die militärischen Dispositionen und die Diplomatie die verschiedenen Schachzüge der Politik veröffentlicht haben.

Phil. Und dennoch scheint dies bloss so zu sein; denn die Schlacht ist nicht die Wirkung der Kriegserklärung als Ursache, sondern dazwischen liegt noch eine ganze Reihe von vermittelnden Ursachen und Wirkungen. Und wir glauben nur deshalb den Zusammenhang deutlich zu erkennen, weil wir diese ganze Reihe von Zwischengliedern erblicken. Bei jedem einzelnen Zusammenhang in dieser Reihe müssen wir aber dieselbe Frage stellen und also entweder zwischen jeder Ursache und Wirkung eine unendliche Reihe von Zwischengliedern setzen, wodurch dann wegen der Unendlichkeit die Erkenntnis nicht zu Stande kommen könnte, oder wir müssen uns entschliessen, einen letzten, einfachen und unmittelbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung anzunehmen.

Naturf. Das ist richtig. Das Zusammengesetzte ist aus dem Einfachen zusammengesetzt. Und das Einfache muss auch am Leichtesten erkennbar sein und durch sein Licht das Andre erleuchten.

Phil. Das ist ein schöner Traum der Hoffnung, den die Menschheit lange geträumt hat; aber schon Hume der Historiker und Philosoph hat gezeigt, dass wir weder erkennen, wie ein Ding das andre bewegt und verändert, noch wie der Wille und Gedanke unseren Körper bewegt und, setzen wir hinzu, ebensowenig wie die Körper auf unsere Sinne treffend Empfindungen und Vorstellungen hervorbringen können. Er bemerkte, dass wir das Nacheinander, die Succession der Erscheinungen wahrnehmen, aber nicht den Grund der Verkettung derselben. Deshalb glaubte er, unsere Vorstellung von Ursache und Wirkung sei bloss eine Gewohnheit, indem wir sich häufig wiederholende Successionen ähnlicher Erscheinungen als zusammengehörig betrachten und die eine als bedingt, die andere als bedingend bezeichneten, da wir durch die eine wegen unserer Gewöhnung sofort an die andre erinnert würden.

Anna. Ja auch mir ist schon aufgefallen, wie wunderbar und unerklärlich es ist, dass mein Wille die Hand bewegen kann; denn einen Grund für diesen Zusammenhang habe ich nie gehört, oder sagt Ihr Naturforscher etwas darüber?

Naturf. Allerdings nichts. Auch die Mitteilung der Bewegung von Körper zu Körper ist nicht weniger unbegreiflich; aber man hat sich so gewöhnt, diesen Zusammenhang für selbstverständlich zu halten. Es ist daher gut, dass Ihr Philosophen

das, was sich von selbst zu verstehen scheint, gerade zum Gegenstand der Nachforschung nehmt. Darum ist es, wie ich mich jetzt erinnere, auch ein philosophisches Wort von Dubois-Reymond, dass der Naturforscher nicht erklären könne, wie aus den Bewegungen unseres Leibes Bewusstsein mit Empfindungen und Vorstellungen hervorgehe.

Historiker. Ich muss bekennen, dass ich noch niemals darüber nachdachte, wie Ursache und Wirkung zusammenhängt, und sehe jetzt auch den Grund davon ein; denn wir haben ja immer mit grossen zusammengesetzten Erscheinungen zu tun und sind hinreichend zufrieden, wenn wir die wichtigsten Mittelglieder der Kette auffinden. Dabei handelt es sich allerdings immer um die Succession und wir verlangen, das Spätere aus dem Früheren zu erklären und die Zeitfolge festzustellen, wie aber die unmittelbar nächsten Glieder wieder zusammenhängen, erregt unsere Neugierde nicht, sondern wir nehmen diese gewohnheitsmässig als zugestandene Voraussetzung an. Ich bin nun aber begierig die Lösung des Rätsels zu hören.

Phil. Ja wenn es nur eine gäbe! Ich will Euch berichten, was die Philosophen darüber zu sagen wissen. Der Eine meint, es gäbe gar keinen Zusammenhang überhaupt, sondern die Welt wäre eben nur eine rastlose Succession von Erscheinungen.

Anna. Das würde ich niemals glauben; denn die Erscheinungen gehen nicht in gerader Linie fort ohne Wiedersukehren, sondern wie die Sonne jeden Morgen wiederkehrt, so bringt sie jedesmal den Tag mit sich, und meine Beschäftigungen wiederholen sich auch, und ich sehe, dass wenn ich die Nadel nicht in die Hand nehme, meine Stickerei nicht vorwärts kommt. An einen Zusammenhang der Dinge muss ich durchaus glauben.

Phil. Anna scheint doch Recht zu haben. Hören wir also die andern. Der zweite setzt den Zusammenhang als eine zufällige Ansicht der Dinge, wie man beim Pythagoreischen Lehrsatz das Verhältnis der Quadrate begründet, indem man zufällig zwischen den Ecken Linien zieht und die Ähnlichkeit der Dreiecke dadurch erkennt.

Naturf. Das ist ja sehr zufällig! Als wenn die Notwendigkeit aus dem Zufall erklärt werden könnte! Wenn man statt des rechtwinkligen Dreiecks ein schiefwink-

liges nimmt, so findet dieser Zufall gleich nicht mehr statt, sondern es entsteht ein andres Verhältnis. Die Natur der Dinge selbst also muss die Ursache sein, und daraus ergibt sich jedesmal erst, was für Zufälle stattfinden können und welche nicht. X

Phil. Auch diese Widerlegung ist wohl genügend, wenn Ihr keine Einsprache erhebt.

Theologe. Ich bin einverstanden; doch möchte ich eine dritte Erklärung mitteilen, die mehr Vertrauen verdient. Denn was den Menschen und den Dingen nicht möglich ist, nämlich seine Kunst hinüberzuspielen auf etwas ausser ihm Befindliches, das könnte doch dem allmächtigen Gott sehr leicht sein. Wenn Gott nun jedesmal Eingriffe und die Veränderung eines Dinges benutzte, um durch seine alles umfassende Kraft eine andere sogenannte bedingte Erscheinung in entsprechender Weise zu veranlassen? Der Gott ist ja ein lebendiger Gott und kann seine Wirksamkeit so am besten und umfassendsten beweisen, indem er Alles miteinander vermittelt und begründet.

Anna. Das gäbe wenigstens eine Beruhigung für das religiöse Gefühl und ich glaube mich zu erinnern, dass der fromme Malebranche besonders diese Erklärungsweise aufgebracht hat.

Naturf. Mir gefällt diese Erklärung gar nicht; denn der Grund der Erscheinungen würde dann gar nicht in den Dingen selbst liegen, sondern zufällig und gelegentlich von aussen, wie man sagt, durch einen deus ex machina herbeigeführt werden, was schon die guten Tragödiendichter nicht tun. Die Ereignisse müssen sich natürlich entwickeln und die Notwendigkeit muss in der Sache selbst liegen.

Historiker. Das ist auch meine Meinung.

Phil. Das Schlimmste aber für diese dritte Lösung ist dies, dass die Frage nur etwas weiter hinausgeschoben wird und dann gleich wieder ungelöst auftritt; denn es ist für die Vernunft ebenso unbegreiflich, wie Gott auf die Dinge wirken kann, als wie die Dinge einander verändern. Oder meinst Du, Guido, dass die Frage damit gelöst ist? denn wenn wir Gott auch die nötige Macht zuschreiben, so bleibt die Veränderung doch immer nur eine Succession und wir haben nur ein Zwischenglied

eingeschoben. A ist gegeben als Ursache, Gott wird als X eingeschoben, B ist die Wirkung. Wir fragen nun, wie wirkt A auf X und X auf B. Das Wie wird durch die Verdoppelung der Succession nicht erklärlicher.

Theolog. Ich sehe die Schwierigkeit ein. Der Religiöse betrachtet aber diese Fragen niemals mit solcher mathematischen Genauigkeit, sondern sein durch die Idee Gottes erregtes Gemüt bewältigt immer schnell die Zweifel. —

Phil. Wir sind aber lange noch nicht zu Ende; denn proportional mit der Schwierigkeit und Grösse der Frage ist auch die Fruchtbarkeit der Philosophen in Lösungsversuchen gewachsen. Wir müssen noch vier andre Lösungen in Erwägung ziehen. Leibnitz liess die Causalität ganz bei Seite; denn er glaubte keine Brücken zwischen den Atomen oder Monaden annehmen zu dürfen, auf welcher aus der einen Monade heraus und in die andre hinein etwas hinübergeführt werden könnte. Er dachte sich deshalb die Welt der Veränderungen als eine von Ewigkeit im Voraus berechnete und festgestellte Harmonie. B folgt nicht aus A, sondern auf A oder ist zugleich mit A gesetzt, nicht durch die Natur von A, sondern durch die allgemeine Vorherbestimmung. Die Causalität ist also ganz abgeschafft.

Theolog. Dies ist nahezu dieselbe Meinung, wie die von mir mitgeteilte; nur dass er auf den lebendigen Gott verzichtet und aus einer zeitlichen Handlung einen unzeitlichen Ratschluss macht.

Naturf. Allerdings, aber Leibnitz sah eben die Schwierigkeit der ursachlichen Verknüpfung, während der Occasionalismus darüber im Dunkeln blieb, doch möchte ich nichtsdestoweniger nicht Leibnitzianer werden; denn mir ist auch seine Auffassung zu theologisch. Er spricht immer von der Übereinstimmung des Reichs der Gnade und der Natur und lässt die Körper nur als mechanische Automaten handeln, die nach Jaquelot's Hypothese schon vorher so eingerichtet, dass sie sich, wenn ich gehen will, grade von sich aus zum Gehen in Bewegung setzten, als wenn mein Wille dabei ganz überflüssig wäre. Ich lasse es mir nicht nehmen, was auch Anna vorher bemerkte, dass mein Wille und meine Gedanken ein Glied in der Kette der Erscheinungen sind, und dass ich die Vorstellung von der aufgehenden Sonne habe,

weil die Sonne, wirklich aufgehend, durch ihr Licht mir diese Vorstellung verschafft, nicht weil in der praestablierten Folge meiner Vorstelllungen jetzt gerade die der aufgehenden Sonne an die Reihe kommt, wobei es ganz zufällig wäre, daß dass die Sonne wirklich aufgeht. Durch die Leibnitzsche Hypothese wird allerdings der ursachliche Zusammenhang beseitigt, dadurch aber zugleich alle vernünftige Ordnung der Dinge. Denn wenn, während wir jetzt von den Ursachen sprechen, ein Vogel in's Zimmer fliegt, so muss nach Leibnitz, weil nichts von Aussen in die Seele hineinkommt, die Vorstellung vom Vogel aus den früheren Vorstellungen der Seele abgeleitet werden; wie aber die Vogel-Vorstellung auf die Vorstellung der Ursachen mit logischer oder moralischer Notwendigkeit folgen soll, das mögen die Götter wissen. Mir kommt seine Erklärung wie eine geistreiche Spielerei vor. Leibnitzens Monaden spielen Schach mit einander und ihre Züge passen wunderbar zu einander, ohne dass der eine Spieler sich im mindesten um die Züge des andern bekümmert.

Phil. Du hast dem Leibnitz da übel mitgespielt; aber ich glaube, es liesse sich wohl schwer etwas gegen Deine Gründe einwenden. Hören wir daher eine neuere Hypothese. Wie wäre es, wenn wir die Atome oder Monaden zwar gegeneinander als spröde setzten, so dass keine Kraft von der einen zur andern überspringen könnte durch die absolute Leere, die zwischen beiden nicht räumlich, sondern begrifflich besteht; alle Atome aber als selbständige Wesen doch zugleich als Momente der Gottheit fassten. Denn nun könnte ja die Gottheit den Zustand ihrer Momente verhältnismässig verändern, ohne dass solch ein salto mortale nötig wäre, da alle Momente immer in dem einen Urwesen sind und bleiben. So wäre die Causalität gerettet und zugleich ein Weg gefunden von einem Dinge zum andern. Wie gefällt Euch diese Lösung?

Theolog. Ich glaube darin eine starke Verwandtschaft mit der vorher besprochenen theologischen Gelegenheitsursache zu erkennen und finde sie recht geistvoll und religiös, nur dass sie mir etwas zu pantheistisch ist; denn die Gottheit ist danach doch Alles in Allem und die selbständigen Einzelwesen tun eigentlich nichts

sondern scheinen bloss zu handeln.

Naturf. Mir aber gefällt sie nicht; denn wir suchen ja eine Erklärung für den ursächlichen Zusammenhang. Was könnten wir aber aus dieser Hypothese lernen, die auch bloss die agirenden Personen vertauscht, als wenn es bei einem einzigen Wesen begreiflicher wäre, wie seine Zustände auf einander folgen, als bei mehreren Wesen. Ich dachte, die Frage wäre von uns ganz allgemein gestellt, wobei es dann höchst gleichgültig ist, ob man sich auf dies oder jenes Beispiel bezieht, ob wir die Wirkung der Billiardkugeln auf einander betrachten oder das Verhältnis von Leib und Seele, oder die Folge der Vorstellungen in demselben Denkenden. Es kommt mir die Lösung dieser Hypothese so vor, wie wenn ich Hans fragte, wo fängst Du den Schmetterling und er mir antwortete, Georg fing ihn. Ich werde dadurch nicht klüger.

Philosoph. Dadurch also kämen wir nicht weiter. Was meint Ihr denn aber zu der Lösung, wenn man behauptete, es ändere sich gar nichts, sondern die Wirkung sei immer identisch mit der Ursache? Wenn man Zucker in den Kaffee tut, so ist die Süßigkeit desselben grade der identische Zucker, und wenn durch Hitze ein Körper ausgedehnt wird, so ist die Bewegung der Ätherteilchen zwischen den Molekülen eben die Wärme und zugleich die Ausdehnung. Das Spectrum ist dasselbe wie das weisse Licht und wird wieder weiss, wenn ich durch ein zweites Prisma sehe.

Anna. Das ist ein wunderlicher Gedanke! Ehe Du ihn aussprachst, hattest Du ihn und ich nicht; jetzt aber hast Du ihn und ich auch. Mein Gedanke ist aber nicht Dein Gedanke, und Dein Gedanke verschwindet nicht, wenn ich ihn denke, obgleich wir vielleicht Ein und Dasselbe denken.

Naturf. Anna hat Recht. Denn die Erklärung bezieht sich nur auf das Verhältnis der gegebenen Ursachen zu den gegebenen Wirkungen, erklärt aber nicht, wie überhaupt eine Ursache in einem andern Gegenstand eine Wirkung, wenn sie auch identisch ist, hervorbringt. Auch passt sie nur auf solche Erscheinungen, die in der neuen Erscheinung verschwinden, aber nicht auf den Verkehr selbständiger Wesen, wie der Atome; denn kein Atom verschwindet in dem andern.

Phil. Also auch diese Lösung hat Euren Beifall nicht. Was meint Ihr aber

wenn man sagte, Ursache und Wirkung kämen in den Dingen selbst gar nicht vor, sondern wäre nur unsere menschliche Auffassungsweise, wie wir die Erscheinungen uns zurechtlegten.

Histor. Das wäre ja die albernste Erklärung von allen; denn dann hätten wir Historiker es uns also bloss zurechtgelegt, dass Brutus den Cäsar ermordet hat, vielleicht hätte Cäsar aber den Brutus ermordet oder er wäre überhaupt nicht ermordet und lebte etwa noch. Wenn uns die Erscheinungen nicht selbst zwingen, sie so und nicht anders zu erklären, dann gibt es keine Geschichte mehr; zwingen uns aber die Erscheinungen, so muss es doch an den Dingen selbst liegen, dass sie uns so und nicht anders erscheinen. Und darum sind denn auch alle Historiker einstimmig, wenn die Documente hinreichen; wenn aber nicht, so hat jeder seine eigne Auffassung. Es bringt mich ordentlich in Aufregung, wenn mir einer den Boden der Geschichte unter den Füßen wegziehen will. Wer ist denn der erstaunliche Kopf, der die Geschichte begreifen will, ohne dass etwas geschieht?

Phil. Das ist der Alles zermalmende Kant.

Histor. Ist das Dein Ernst?

Phil. Mein Ernst.

Histor. Dann bitte ich sehr um Entschuldigung wegen meines Vorwitzes; denn ich weiss aus der Geschichte, welch eine wirkliche Revolution der in den Köpfen verursacht hat, und es ist das nicht bloss meine Auffassung, sondern ich würde bei Allen eine lächerliche Figur spielen, wenn ich Laie wagen wollte, etwas gegen ihn zu behaupten. Man kann nichts gegen den mächtigen Zwang der Dinge und ich ziehe Alles zurück, was ich behauptete.

Naturf. Das ist mir ein wunderlicher Heiliger! Ist denn Dein Beweis weniger wahr, weil Kant noch jetzt als ein weltberühmter Mann gilt? Setzest Du nicht, wie es scheint, ohne es zu merken, Deine Kritik fort, wenn Du ihm deshalb huldigst, weil er wirklich in der Wirklichkeit eine solche Macht geübt hat. Die Dinge selbst also sind Dir der Grund, weshalb Deine Auffassung richtig oder unrichtig ist. Was ist Wahres an einer Auffassung, wenn nichts Aufzufassendes vorhanden

ist? Wenn Du das, was der Grund ist, für den Grund erklärst, dann urteilst Du richtig; wenn Du aber von Erscheinungen Gründe angibst, ohne dass Gründe wirklich vorhanden sind, so phantasierst Du. Ich übernehme also Deine Kritik; denn wir Naturforscher respektieren nur die Dinge und unterscheiden die subjektiven von den wahren Auffassungen. Wahr aber ist, was mit der Natur der Dinge im Einklang steht.

Histor. Du verstehst mich nicht recht, wenn Du mich tadeln willst. Wir Historiker haben nicht Zeit und Beruf, alle Wissenschaften zu studieren, deren mächtigen Einfluss wir aus den Ereignissen kennen. Wir durchdringen uns daher nur mit einigen hohen Ideen wie Gerechtigkeit, Freiheit, Tapferkeit und Seelengröße und verherrlichen oder richten nach diesen Gesichtspunkten die Handlungen der Menschen und geben unserer Darstellung dadurch eine gewisse Hoheit und einen herrlichen, fortweisenden Schwung. In die sachliche Prüfung der gelehrten Theorien aber lassen wir uns nicht ein, sondern urteilen nach dem Erfolge. Darum müssen wir immer Kant verherrlichen und von Spinoza sagen, er sei in seiner Zeit verkannt. Wenn dieser aber nicht später durch Jacobi und Lessing und die Neueren so hoch erhoben wäre, so würden wir ihn für einen unbedeutenden Mann erklären. Gegen das Urteil der Geschichte darf sich der Historiker nicht auflehnen. Denn seine Auffassung regelt sich nach der Wirklichkeit.

Phil. Lassen wir die Frage fallen; denn so leicht würden wir mit Kant nicht fertig werden, wenn wir auf seine ganze Untersuchung unseres Vernunftvermögens eingehen wollten. Das könnte einmal besonders von uns besprochen werden; der Naturforscher aber hat jedenfalls Recht, wenn er in den Erscheinungen selbst den Grund finden will, der unsere Auffassung derselben bestimmt. Das Bestimmende in denselben, möge es nun Ding an sich sein oder etwas in und an der Erscheinung selbst, ist der wirkliche Gegenstand für die Auffassungsformen, und ohne diesen wären die Auffassungsformen nicht bloss leer und nichtig, sondern auch unmöglich.

Anna. Ich möchte nun aber gern den Zusammenhang unserer Rede wiedergewinnen;

denn aufrichtig gesagt, es ist eine gewisse Verwirrung über mich gekommen, so viele Meinungen haben wir der Reihe nach durchgenommen. Immer handelte es sich um den Zusammenhang von Ursache und Wirkung und, so viel ich mich erinnere, konnten wir bis jetzt Niemand finden, der uns diesen verständlich machte. Wir sollen doch aber nicht auf eine Erklärung ganz verzichten? Wenigstens möchte ich nicht ohne Ursache verzichten, und so sehe ich denn, dass ich auch bei dem Verzicht auf die Ursachen die Ursache nicht loswerde. Ich hoffe also noch auf Deine Lösung, Vater.

Theolog. Auch ich wünsche lebhaft eine Befreiung von dieser quälenden Frage und denke, der Philosoph würde uns Alle zu grossem Dank verpflichten, wenn er uns den Grund der Unlösbarkeit dieser Frage angeben könnte. Denn ich glaube wohl, dass sie unlösbar ist, da selbst Leibnitz und Kant sich umsonst bemühten.

Phil. Was Du glaubst, dürfte wohl nicht fern von der Wahrheit stehen. Doch wollen wir die Sache prüfen, und Ihr müsst selbst zu Gericht sitzen und Euren Spruch fällen. Ihr seid doch schon einmal zur See gefahren und habt die Tätigkeit des Capitans beobachtet. Der sagt den Matrosen: wenn der Anker auf Deck ist, so macht die Segel los; dem Lootsen sagt er: wenn die Segel los sind, so nimm Westrichtung; den Andern sagt er: wenn die Brücke eingezogen, windet den Anker auf; wieder Andern: wenn Ihr die Glocke hört, zieht die Brücken ein: einem Andern befiehlt er: wenn ich pfeife, ziehe die Glocken. Dann steht er ruhig oben, sieht nach seiner Uhr und plötzlich pfeift er. Und in gehöriger Ordnung vollziehen sich die Werke, und das Schiff fährt westwärts durch die Wogen. Da die ausführenden Leute nun meistens Verstand haben, so merken sie nach einiger Zeit den Sinn und Zusammenhang dieser Befehle. Es gibt aber viele complicierte Tätigkeiten in den Fabriken, wobei der Einzelne garnicht weiss, weshalb er so handelt, sondern er richtet sich nur nach seinen Zeichen. Nun ist offenbar keine Handlung des Einen eine Erklärung für das Handeln des Andern, und es gibt keine Möglichkeit das Eine aus dem Andern abzuleiten; sondern erst der Zusammenhang des Ganzen, die Bewegung des Schiffes als Zweck gedacht, gibt die Erklärung, weshalb grade so und nicht anders alle Werke auf einander folgen müssen.

Anna. Du sagts also, dass die wirkenden Ursachen nicht aus sich selbst erklärt werden können, sondern nur unter Voraussetzung eines Alles umfassenden Zweckes verständlich sind?

Phil. Ganz gewiss; denn der Lichtstrahl trifft auf die Cornea; da sie durchsichtig ist, dringt er weiter; da die Iris in der Mitte eingeschlitzt ist, kann er die Pupille passieren; da die Linse in derselben Richtung vorliegt, wird der Strahl abgelenkt und trifft endlich den Nerv in der richtigen Brennweite. Ist nun die Linse von der Iris abhängig, die Iris von der Cornea bedingt? Keiner von diesen Teilen erzeugt den andern und kann ihn erklären und doch muss Alles so beschaffen sein und so liegen, wie es beschaffen ist und wie es liegt, damit wir sehen. Der Zweck erst macht die wirkenden Ursachen verständlich. Sobald wir absolut keine Vorstellung vom Sehen hätten und etwas durch das Ohr zu sehen glaubten und durch das Auge zu hören, so würde uns der Mechanismus des Auges so unverständlich werden, wie dem Affen die Uhr.

Naturf. Wir erklären die Naturerscheinungen aber aus den Naturgesetzen.

Phil. Das tut Ihr nicht, sondern umgekehrt die Gesetze aus den Erscheinungen. Denn die Gesetze sind gar nichts Anderes, als die in Zahlen und Begriffen festgestellten Erscheinungen. Daher sind die Gesetze zunächst und für sich betrachtet gänzlich blind und sinnlos. Denn aus Vernunft kann man nicht ableiten, in welchem Verhältnis sich Schwefel und Sauerstoff zur Säure verbinden wird und ebensowenig, dass sich diese beiden Elemente überhaupt in irgend einem Verhältnis zu einem neuen Körper verbinden müssten. Die Tatsache ist darum das Princip und das Gesetz daraus abstrahiert. Wie die Tatsache aber als solche verwunderlich und unbegreiflich ist, so auch das Gesetz. Es verhält sich so auch mit den menschlichen Gesetzen, die der gewöhnliche Bürgersmann befolgt ohne ihre Vernunft zu erkennen. Er zahlt für den Zucker und Tabak so und so viel mehr, als im vorigen Jahre, weil das Gesetz die Auflage darauf vermehrt hat, obwohl ihm dies unbegreiflich und seiner eigenen Casse nachteilig ist. Erst durch den Zweck des ganzen Staatslebens versteht man die Gesetze, wenn sie vernünftig sind.

Naturf. Wenn man aber sagte, die Gesetze wären Gleichungen, z.B. das Gesetz

über die Beziehungen von Wärme und Bewegung: so könnte man doch behaupten, dass aus der Ursache die Wirkung erklärlich sei, und man bedürfte dann keines Zweckes mehr.

Phil. Bei wie viel Gesetzen könnte man wohl diese Behauptung verteidigen? Aber selbst, wenn sie alle Gleichungen wären, so wären sie doch nicht identische Gleichungen, wie $a = a$; folglich bliebe noch immer unerklärt, woher die Veränderung der Formel stammt. Ausserdem käme auch wieder Deine und Anna's Widerlegung derjenigen zum Vorschein, welche die Ursache und Wirkung als identisch setzen; denn die Ursache verschwindet nicht immer in der Wirkung, wie z.B. der Plan des Baumeisters in dem fertigen Hause nicht verschwunden und doch die letzte Ursache ist und bleibt. Auch der Verkehr zwischen selbständigen Atomen wird nicht erklärt, wenn man sagt, dass die Functionen, die sie der Causalreihe nach ausüben, identisch oder dem Werte nach gleich sind. Denn was braucht sich das eine Atom um die Function des andern zu kümmern und sich danach zu richten?

Anna. Ich verstehe Dich also dahin, Vater, dass Du meinst, wenn wir die Kette der Ursachen und Wirkungen in der Natur allein in's Auge fassen, so könnten wir nur eine blinde, vernunftlose Notwendigkeit annehmen, die wie das Schicksal unerbittlich und ohne göttliche Gnade und Güte sei. Eine solche Erkenntnis sei aber zugleich nur eine Formel für die Tatsachen und keine eigentliche Wissenschaft, weil wir in den Grund dieser Notwendigkeit nicht eindringen können, da der Grund nicht in den Tatsachen selbst liegt, sondern in einer Beziehung aller Tatsachen oder aller Gesetze auf einen vernünftigen weltbeherrschenden Zweck zu suchen sei.

Phil. Du hast meine Rede gut aufgefasst.

Theol. Mir ist diese Auffassung sehr sympathisch. Ich höre gern, wenn der hochmütige Ton der Alles erklären wollenden Naturforscher etwas gedämpft wird, und ich glaube darin einen Weg zur Theologie von Weitem zu erblicken.

Histor. Auch mir ist dieser Beweis genehm; denn ich sehe in der Geschichte oft eine merkwürdige Verwicklung zufälliger kleiner Ursachen, die grosse und damit

gar nicht dem Inhalte nach zusammenhängende Erfolge haben, so dass wir Historiker gern an weltgeschichtliche Ideen glauben, denen die Zufälligkeiten und Notwendigkeiten dienen müssen. Weil Rhodopis ihren Schuh verliert, wird sie Königin von Ägypten. Dies mythische Beispiel wiederholt sich in tausend grossen historischen Tatsachen, die alle an ganz kleine heterogene Zufälle geknüpft sind, ohne welche sie niemals eingetreten wären.

Naturf. Auch ich leugne den Eindruck Deines Beweises auf mich nicht im Mindesten; ich bin aber so gewöhnt an die naturwissenschaftlichen Auffassungen, dass es mir zuerst noch fremd vorkommt, dass die Notwendigkeit des Gesetzes nicht hinreichen soll zur Erklärung der Erscheinungen.

Phil. Ich freue mich, dass Du die Rede wieder aufnimmst; denn wir müssen in der Tat diese Worte: Notwendigkeit und Gesetz noch einmal überlegen. Das Gesetz wird aus den einzelnen Tatsachen abstrahiert; bedeutet aber ~~nicht~~, mehr, nämlich die Überzeugung, dass alle ähnlichen Erscheinungen auf die gleiche Weise in aller Vergangenheit abgelaufen sind und in aller Zukunft ebenso ablaufen werden. Deshalb verbindest Du mit dem Gesetz die Vorstellung der Notwendigkeit.

Naturf. Das ist richtig; wir setzen eben voraus, dass die Natur immer gleichmässig handelt, weil wir, so weit menschliche Erinnerung reicht und sie reicht über zwei Millionen Jahre hinaus, keinen Widerspruch zu verzeichnen hat.

Theol. Das ist mir eine gehörige Arroganz, die den Stolz der ägyptischen Priester mit ihren Regentenlisten ganz in den Schatten setzt. Wir Theologen sprechen von der Erschaffung des Menschen und stürzen uns auf die Offenbarung; wer weiss aber denn von Dingen, die sich vor Millionen Jahren zutragen.

Naturf. Ihr glaubt alten Büchern, deren Verfasser Ihr nicht kennt, die aber sicher fabelten; wir aber glauben unsern eignen Augen und wenn Du mit mir einer der unauflösbaren Nebelflecken durch das Fernrohr betrachten willst, kannst Du Dich selbst jeden Augenblick davon überzeugen, Das Licht braucht nach Herrschels Berechnung, um von dort zu uns zu gelangen, Millionen von Jahren und folgt doch genau den selben Berechnungsgesetzen, Wie das wenige Minuten alte Licht, das wir von der Sonne zugeschickt erhalten.

Anna. Ich habe den sehr grossen hellen Nebel im Orion auch gesehen und freute mich der herrlichen Gedanken, die sich an diese merkwürdigen Erscheinungen knüpfen lassen.

Phil. Das ist sehr gut, dass uns das Gespräch auf so weit liegende Beweisgründe geführt hat; denn es wird durch das Licht jener Nebelflecken nur um so klarer, dass die Notwendigkeit der Naturgesetze nicht an sich selbst einleuchtend ist. Was würdet Ihr sagen, wenn Euch jemand zum Beweise, dass zwei mal zwei gleich vier ist, anführen wollte, dass seit zwei Millionen Jahren sich gegen diese Tatsache keine widersprechende Erscheinung gezeigt hätte! Bedürfen wir denn auch nur des geringsten äussern Zeugnisses, wenn eine Sache an sich klar ist, wenn wir sie aus ihren inneren Gründen verstehen? Setzen wir den Fall, dass Anna, wenn sie aus der Haustür geht, ein goldnes Armband findet und dass sie kein einziges Mal aus der Haustür gegangen sei, ohne ein solches zu finden: würden wir dadurch zur Erklärung dieser Tatsache kommen und einsehen, dass sich dies auch in aller Zukunft notwendig so und nicht anders verhalten müsste? Nun unterscheiden sich auch die Naturgesetze von solchen Zufälligkeiten nur durch ihre Allgemeingültigkeit, weil durch innere Gründe nicht gezeigt werden kann, weshalb ein Atom sich nach dem andern richtet und die Bewegung des andern aufnimmt oder nachmacht oder in eine gleichwertige umsetzt. Wenn wir deshalb Notwendigkeit und Zufälligkeit mit Recht unterscheiden, so setzen wir hier einen äussern Grund, dort einen inneren Grund voraus. Diesen inneren Grund aber erkennen wir nicht, sonst brauchten wir nicht an die überall gleichmässige Erfahrung zu appellieren. Folglich gestehen wir ein, dass der Begriff des Naturgesetzes oder der Naturnotwendigkeit selbst auf eine höhere Begründung hinweist, dass es nicht aus sich, sondern erst durch Beziehung auf etwas Anderes verständlich ist. Eine solche innere Beziehung aber nennen wir einen Zweck. Der Begriff des Gesetzes schliesst den Begriff des Zweckes in sich, und jeder Naturforscher huldigt als solcher unmittelbar der sogenannten Teleologie.

Anna. Es ist mir dieser Gedanke sehr klar geworden, dass die sogenannte Notwendigkeit der Naturgesetze und des ursächlichen Zusammenhanges der Dinge immer blind

und unbegreiflich bleiben muss; weil nur aus dem ganzen der Welt oder aus dem Zweck die Erklärung des Einzelnen möglich ist. Ich erinnere mich an den Eindruck, den ich in einer grossen Fabrik empfang, als der Tumult der vielen Räder und Pumpen und der einschlagenden und zurückgehenden eisernen Gestelle mein Ohr betäubten. Zuerst war ich ganz verwirrt durch die grosse Bewegung, allmählich merkte ich eine Ordnung und ein Gesetz, da die Bewegungen sich regelmässig wiederholten und die Hunderte von Arbeitern und Arbeiterinnen alle immer eine bestimmte kleine Verrichtung vollzogen. Zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte, in einer bestimmten Art und Weise und mit einer bestimmten Kraft erfolgte jede Bewegung, und man konnte durch Gewöhnung sehr bald dahin kommen, jede Bewegung vorauszusagen und auch zu berechnen, wie viel solcher Bewegungen sich schon ebenso im Laufe einer oder mehrerer Stunden und Tage mussten vollzogen haben. Es war dies ganz das Bild der Welt, welche die Naturforscher und Historiker erkennen; aber trotz dieser Einsicht in die Notwendigkeit des Zusammenhangs aller Bewegungen verstand ich doch nichts von der Fabrik, bis ich den Zweck, Tuche zu weben, durch alle diese Waschungen, dies Kämmen und Farben und Spinnen und Weben verfolgt hatte; nun erst wurde mir die blinde Notwendigkeit zu einer vernünftigen Ordnung, weil ich die Teile aus dem Ganzen erklärte.

Naturf. Anna beschreibt wirklich genau den Eindruck, den auch ich immer in den Fabriken habe, und ich will nicht leugnen, dass die Ähnlichkeit mit der grossen Weltfabrik unverkennbar ist. Der Unterschied liegt darin, dass wir die Fabrik willkürlich herstellen, während die Natur eine freiwillige und lebendige Fabrik ist, deren abgenutzte Teile sich von selbst reparieren. Aber weil ich sehe, dass durch Deine Auffassung die Naturgesetze nichts an ihrer bindenden Kraft und Gültigkeit verlieren, so will ich gern einräumen, dass sie allerdings nicht aus sich selbst, sondern nur aus einem vorauszusetzenden Zwecke, d.h. aus dem Ziele des Ganzen verstanden werden können, und dadurch wäre denn ja auch hinreichend bewiesen, weshalb alle die vielen Erklärungen der Philosophen keinen Erfolg haben konnten. Es wäre ja spasshaft, wenn man, ohne auf den Zweck der Fabrik Rücksicht zu nehmen, die Notwendigkeit aufzeigen wollte, weshalb dies Zahnrad grade an der be-

stimmten Stelle einfassen musste. Dies ist ja nur deshalb notwendig, weil es so ist; denn wären die Zähne etwas weiter, oder befände es sich etwas mehr nach rechts oder links oder oben und unten, so würde ^{es} eben mit dem anderen Zahnrad gar nicht in Verbindung kommen. Die Notwendigkeit stellt also nur die Tatsache selbst in ihrer Allgemeinheit fest, erklärt sie aber nicht. Ich bin jetzt ganz im Reinen über die Sache und will Dir gern weiter folgen.

Histor. Auch mir ist es einleuchtend geworden, weshalb selbst ein Leibnitz ~~oder~~ und Kant diesen Knoten nicht lösen konnten. Sie wollten eben die Grösse, Gestalt und Bewegung des Schattens erklären, den wir werfen, ohne auf die Sonne Rücksicht zu nehmen.

Anna. Wir sind nun in unserem Gespräche gleichsam bei einem Ruhepunkte angekommen und haben einige Frist, um auf den vollendeten Weg zurückzublicken und uns zu besinnen, weshalb wir diesen Weg einschlugen. Aber das eben besprochene Fabrikgetöse der wirkenden Ursachen steht noch so nahe vor meiner Seele, dass ich mich nicht recht auf den Zweck, wozu auch dieses dienende Mittel benutzt wurde, erinnern kann.

Theol. Ich aber erinnere mich sehr wohl, denn ich hatte behauptet, dass wir einen Gott glauben müssten, weil die Welt nur von ihm in Bewegung gesetzt werden kann und ein Anfang der Bewegung nur aus Gott verständlich ist. Da wurde ich zuerst von dem Doctor bedrängt, der den Anfang der Bewegung in die Welt oder Natur selbst verlegen wollte; von Deinem Vater aber in so fern befreit, als er zeigte, dass die Ursachen in der Natur ins Unendliche verliefen. Darauf ahmtest Du Deinem Vater nach und zeigtest, dass derselbe Weg ins Unendliche auch angetreten werden müsse, wenn man Gott zum Anfang der Bewegung machte. Ich konnte meine Behauptung nicht weiter stützen, hoffte aber noch, mich auf bessere Gründe zu besinnen, während Ihr die Frage erörtert, weshalb überhaupt keine erste Ursache aufgefunden werden kann. Diese Frage ist nun schon gelöst; denn der Zusammenhang von Ursache und Wirkung hat sich in ein höheres und herrischeres Gebiet zurückgezogen, in das Gebiet des Zweckes. Nun kann ich also meine Behauptung in besserer Form wiederholen, indem ich sage, Gott ist der letzte

Grund aller Dinge als ihr Zweck; denn alle Creatur sehnt sich nach der Herrlichkeit Gottes und die Heilszwecke Gottes, die er uns in der Schrift offenbart, leiten und regieren Natur und Geschichte.

Naturf. Wir beiden werden uns wohl nie verstehen. Dass Du mich nicht verstehst, sah ich aus Deinen Worten; aber auch ich kann Dich nicht verstehen. Ich begreife nicht, wie ein vernünftiger Mensch, der selbst sehen und hören und denken kann, und das Gut der Wahrheit, diese wirkliche Welt vor seinen Augen aufgeschlagen sieht, eine Neigung oder ein Bedürfnis verspüren könnte, statt in das Buch der Natur zu blicken und dort mit Andacht und Eifer zu forschen, nun hinzugehen und aus einem obsauren Zeitalter stammende und von ganz obsauren Leuten verfasste märchenhafte Geschichtsbücher zu lesen, und sich einzubilden, diese armseligen Kindereien wären besser als Astronomie und Physik und Geschichte und Philosophie. /

Theol. Den der Geist Gottes nicht treibt, der ist blind und taub und sieht und hört die Wahrheit nicht, sagt die Schrift. Wie willst Du von Deinem weltlichen Standpunkte aus über den Wert des Wortes Gottes richten können?

Anna. Auch diese Frage nach der Offenbarung ist ein sehr wichtiger Gegenstand für unsere Überzeugung und ich hoffe, der Vater wird nachher nicht verfehlen, sie noch ausführlich mit uns durchzusprechen, damit wir womöglich uns einigen. Ich sehe ja täglich, wie er mit beiderlei Männern freundschaftlich verkehrt und mit den Freunden der Offenbarung und den Naturforschern auf gleiche Weise übereinstimmen kann. Es muss doch also wohl ein hinreichender Grund vorhanden sein, weshalb die menschliche Gesellschaft zu ihrem Besten immer in diese beiden Parteien getrennt war und ist. Wenn wir aber jetzt diese Frage anfassten, so würde ich bedauern, dass wir sie vom Winde getrieben bald hierhin, bald dorthin herumfahren, ohne wie gute Steuerleute den festen Curs innezuhalten. Wenn Ihr mir etwas zu Liebe tun wollt, so vertagt den Streit und bleibt bei der Untersuchung, ob wir einen Gott für die Welt erklärag brauchen und zwar jetzt aus dem Grunde, den Guido angibt, weil Gott der Zweck der Welt sei.

Hist. Mir scheint Anna zum Besten zu raten. Es ist zwar zuweilen gut wegen des Windes zu laviere und auch die Geschichte bewegt sich nicht in grader Linie; aber es geschieht dies immer durch äusseren Zwang. Wenn wir nicht nötig haben abzulenken, so bleiben wir auf dem graden Wege, der der kürzeste ist.

Naturf. Was mich betrifft, so bin ich stets bereit, Anna zu willfahren, und wünsche deshalb zu hören, was Guido für seine neue Behauptung aufbringen kann.

Theol. Soll ich Euch alle die zweckmässigen Einrichtungen anführen, die sich auch dem Laien kund tun und die auf eine gütige Vorsehung und Vorsorge des göttlichen Vaters hinweisen, wie die Sonne uns Licht und Wärme und Gedeihen gibt, wie die Gewässer überall auf der Erde brauchbar verteilt sind, wie die Erde fruchtbar ist und den Handwerkern die Metalle liefert, wie die Tiere sich alle passend nach den Klimaten verteilen, und wie die Vögel z.B. von der zweckmässigen Führung Gottes geleitet, Nester bauen für die Jungen, die noch gar nicht da sind, und wie sie ihre Lebensweise zweckmässig ändern zur Brutzeit, wie zweckmässig der menschliche Körper gebaut ist u.s.w: das ist ja alles ganz bekannt; die feineren Nachweisungen aber liefert Ihr Naturforscher selbst in Eurer Physiologie und Zoologie, worauf ich mich wenig verstehe. Überall aber sieht man den Zweck, die Schöpfung zu verwalten und zu erhalten.

Naturf. Ich habe in der Tat vorher zugeben müssen, dass wir nur durch Voraussetzung eines Zweckes die Naturzusammenhänge hinreichend deuten können. Aber gegen Deine Folgerung habe ich doch noch ein Wort frei; denn es fragt sich noch sehr, ob wir deshalb einen Gott ausserhalb der Natur annehmen müssen? Weshalb soll die Natur nicht von Haus aus zweckmässig in sich selbst sein? Was brauchen wir noch einen Handwerker draussen, der erst an die Natur herankommt und sie behobelt und zusammenleimt? Und selbst wenn man an ein solches Wesen denken sollte, so könnte man ihn jedenfalls ebensogut für einen Wüterich, für einen wahren Baal halten, der seine Freude am Zerstören hat. Bedenke doch nur, wie er die Flüsse zuweilen überströmen lässt und erbarmungslos Menschen und Tiere zu Hunderten und Tausenden erwürgt, wie er aus den Vulkanen feurige Massen aufschleudert

und ganze Dörfer und Städte vernichtet, wie er die Würgeengel der Pest und Cholera durch die Länder schickt und Gute und Böse vertilgt, wie er neulich friedliche Menschen, meist Kinder und Jungfrauen, die ihm zu Ehren in einem Flecken bei Basel Weihnachtslieder singen wollten, durch einen grässlichen Einbruch der Treppe ohne Gnade und Rücksicht um's Leben brachte und so ohne Ende fort. Aber das sind noch aussergewöhnliche Schlächtereien; um recht in's Grausen vor diesem Baal, den Du einen fürsorgenden Gott nennst, zu kommen, muss man die ganze und allgemeine Einrichtung der Welt betrachten, die überall auf Zerstörung, Quälerei, Angst und Not und Tod berechnet ist. Kaum entwickeln sich die Bäume, so werden sie schon von Raupen belagert und von Käfern in ihrem Marktrieb angebohrt und zum Absterben gebracht. Alle Tiere werden zeitlebens von Parasiten auf ihrer Haut und in ihren Eingeweiden gepeinigt; die Läuse saugen an der Pflanze und die Ameisen an den Läusen. Betrachte den Mistkäfer einmal in seiner glänzend schönen stahlblauen Pracht, Du wirst ihn ganz bedeckt mit weissem Ungeziefer finden. So sind die niedrigen Tiere, wie die höheren immerfort gequält. Für die Erhaltung keines Wesens wird gesorgt, sondern nur für seine Zerstörung, und die Zeugung und Erhaltung ist nur soweit in der Welt notdürftig hergestellt, damit Baal immer Wesen zum Quälen und Zerstören haben könnte. Kaum ist das Ei gelegt, so stellen schon Raben und Elstern und Iltisse und unzählige andre Bestien demselben nach; sind die Jungen ausgeflogen, so fallen Eulen und Habichte und Katzen u.s.w. darüber her. Das friedliche Reh und Schaf und Kalb wird durch das Gebrüll der wilden Diener Baals geängstigt. Kein Fisch kann in Frieden seine Eier legen, ohne dass eine Unzahl von Feinden darauf stürzen. Jedes Wesen hat überall Feinde, die schon auf seinen Untergang begierig sind. Vom Menschen mag ich gar nicht sprechen; dass der seines Lebens selten einmal froh wird, weiss jeder, und dass auch die ganze Volker- und Staaten- Geschichte mehr nach einer Baals-Providenz, als nach einem gütigen Erhaltungs- und Erlösungsplan verläuft, mag Dir der Historiker versichern.

Anna. Du hast da ein wirklich grausenerregendes Bild aufgerollt und unsre

schöne und glückliche Unterhaltung erbarmungslos unterbrochen.

Hist. Das ist wahr; aber er hat doch nichts gesagt, was nicht den wirklichen Tatsachen entspräche. Denn auch die Geschichte zeigt den fortwährenden Kampf der Parteien und der Völker, die Vergewaltigung Einzelner und ganzer Stände, die brutale Herrschaft des Stärkeren oder Listigeren und wenn auch die Tugenden herrlich hervorleuchten, so legt ihr Glanz doch grade Zeugnis ab von der dunklen Folie der herrschenden gemeinen und niedrigen Sinnesart.

Anna. Mich befriedigt diese Auffassung nicht, und ich denke, wenn sie wahr wäre, müsste sie befriedigen. Ich habe vom Vater gehört, dass in der Betrachtung der Welt immer nur das Tragische und der Humor die Lösung und Befriedigung geben könnte. Also muss Eurer Betrachtung wohl noch eine recht wesentliche Seite fehlen.

Theol. Die Kirche löst die Frage anders. Sie erkennt diese grässliche Gestalt der Welt an, erklärt sie aber als eine Folge der Sünde des Menschen, durch welche auch die ganze Natur in Mitleidenschaft gezogen sei. Vor dem Fall Adam's hatte der Diabolus keine Macht, weder über Tiere noch über die Menschen Qual und Verderben zu bringen.

Naturf. Das sind die alten Märchen, als hätten die Raubtiere im Paradies keine Klauen und Zähne gehabt und als wären sie alle mit Manna oder Ambrosia gefüttert, um die Lämmer nicht zu fressen. Welcher Freund und Kenner der Natur wird auf solche Fabeln hören. Als wenn die Saurier nicht schon Jahrtausende vor der Entstehung des Menschen und also vor seinem Sündenfall ihr Mordgeschäft betrieben hätten! Sieh Dir in unserem Museum mal so einen Saurier-Rachen an und verzichte dann auf die Theorie von der Mitleidenschaft der Natur.

Anna. Die Theologie, scheint es, wird uns nicht so recht überzeugend von diesem trüben Bilde befreien. Ich bitte Dich, Vater, die Rede aufzunehmen, damit wir wieder philosophieren können.

Phil. Die Tatsachen, welche den Betrachtungen des Doctors und unseres Historikers zu Grunde liegen, sind durchaus unbestreitbar, aber nicht ihre Folgerungen.

Diese allgemeine Zerstörung aller Dinge ist genau dem Werte dieser Dinge angemessen; denn Alles, was entsteht, sagt der Dichter, ist wert, dass es zu Grunde geht. Es wäre ganz widersinnig, wenn sich etwas Entstandenes immer erhalten wollte und ich verwundere mich, dass selbst grosse Naturforscher, wie Joh. Müller, behauptet haben, der Tod sei naturwissenschaftlich nicht als notwendig zu zeigen.

Naturf. Das möchte ich Alles erst noch deutlicher einsehen. Ich merke zwar schon, dass Du auf allgemeinere Grundsätze zurückgreifen willst; aber ich erkenne noch nicht, von welchen Gesichtspunkten Du ausgehst.

Phil. Wir setzen doch fest, die Welt sei ein lebendiges Wesen durch die Zusammenwirkung aller lebendigen Atome.

Naturf. Das setzten wir fest.

Phil. Geht nun auch nur Eins dieser Atome jemals zu Grunde oder könnte es irgendwie entstehen?

Naturf. Gewiss nicht; das Wesen und die Kraft der Welt würde ja sonst kleiner oder grösser werden können, und wir verlören alle Basis für die Berechnung der Erscheinungen. Es wäre für den Astronomen eine schöne Geschichte, wenn plötzlich eine zweite Sonne in unserem Planetensystem auftauchte. Denn es erscheinen zwar allerdings, und es verschwinden Sterne, das heisst aber bloss, dass sie ihren Wärmezustand verändern, oder dass sie vielleicht zersplittert werden, aber die Kräfte und Elemente, aus denen sie bestehen, entspringen nicht plötzlich aus Nichts und verschwinden auch nicht in Nichts.

Phil. Darüber wären wir also einverstanden. Nun sehen wir also, dass Dein Baal keine Macht hat über dasjenige, was wirklich in der Welt das Seiende und allein Mächtige ist. Wie verhält es sich aber mit den sogenannten Dingen, ich meine den Weltkörpern und den einzelnen Erscheinungen auf denselben, wozu auch alle Organismen gehören, sehen wir nicht, dass diese alle entstanden sind? Und entstanden sie anders als durch das Zusammenwirken der lebendigen Atome?

Naturf. Nicht anders.

Phil. Wie sollen wir also für diese immerhin zufälligen Formen des Verkehrs

der Wesen eine besondere Zärtlichkeit haben? Du willst z.B. zu mir kommen. Zu diesem Zwecke gehst Du. Das Gehen ist also die Form, in welcher Dein Körper zeitweilig erscheint. Möchtest Du wünschen, diese Form bliebe immer bestehen, d.h. Du müsstest immerfort gehen?

Naturf. Wahrhaftig nicht. Das wäre ja das Schicksal des ewigen Juden.

Phil. Gewiss, oder das Fass der Danaiden und der Stein des Tantalus und das Gewebe der Penelope und es ist recht gut, dass der Weg zu mir so kurz ist und dadurch dem Gehen schnell ein fürchterliches Ende bereitet wird.

Anna. Ich sehe, wie angenehm sich unsere Frage aufhellt. Offenbar muss ja das Ende und der Untergang aller Erscheinungen nicht schlimmer sein, als das Aufhören des Gehens bei der Ankunft am Ziel. Nur kommt es einem erst noch etwas fremd vor, wenn ein Tier oder ein Mensch mit dem Gehen verglichen werden soll.

Phil. Das ist allerdings fremdartig, weil wir mit unseren Sinnen ein festes und beinahe unveränderliches Object vor uns zu haben glauben, wenn wir ein Tier oder einen Menschen sehen. Wenn Du aber an den Stoffwechsel denkst, so erkennst Du gleich, dass Alles im Organismus im Fluss ist, und dass Heraklit Recht hat, wenn er sagt, Alles giesst und nicht zweimal kannst Du in denselben Fluss steigen. Erinnerst Du Dich dann an die Entstehung des Menschen und sein Heranwachsen und Altwerden und Sterben, so siehst Du, wenn Dir nicht als Mitlebenden die Zeit lang wird, sondern wenn Du, wie die Historiker und Astronomen, mit grösseren Zahlen rechnest, dass die Form, die wir Mensch nennen, eine ganz kurze Erscheinung ist, ein winziger Vorgang in dem grossen Werdeprozess der Welt ist und sehr wohl mit dem kurzen Gang des Doctors zu uns verglichen werden kann. Diejenigen Formen oder Erscheinungen, die wir in dieser Welt als die längstdauernden kennen, sind die einfachsten Funktionen, z.B. das Licht; denn, wie wir vorher besprochen, dauert solche gleichförmige Licht-erzeugende Tätigkeit der Atome nicht bloss Jahrhunderte fort, sondern mehrere Millionen von Jahren, da wir ja sonst die Nebelflecke nicht sehen könnten. Nun denke, welche unendliche Reihe von complicierten Veränderungen inzwischen die lebendigen Atome unserer Erde

durchgemacht haben. Die ganze Reihe von Erscheinungen, die der Historiker als sein ungeheuer grosses Fach betrachtet, das ganze geschichtliche Menschenleben verschwindet dagegen, wie ein kurzer Gang verschwindet im Vergleich mit dem Ganzen unseres Lebens. Durch solche Betrachtungen muss man sich daran gewöhnen, die Dinge, d.h. die scheinbar unveränderlichen Formen in der Welt nur für kurze Melodien, für Strophen oder Zeilen eines aufgesagten Gedichtes zu halten oder sie wie den Frühling oder eine andre Jahreszeit anzusehen, deren notwendigen Ablauf wir kennen und als selbstverständlich erwarten.

Naturf. Ich räume ein, dass mein Baal abgesetzt ist. Er hat keine Macht über die wirklichen Träger des Lebens, sondern nur über die Erscheinungen oder Dinge, die wir bloss als Verkehrsformen der Atome oder der Lebensträger ansehen. Allein ~~da~~ eine Frage bleibt mir noch auf dem Herzen, warum doch nicht Joh. Müller und zwei andre berühmte Naturforscher Recht haben können, wenn sie behaupten, es läge in dem Begriff des Organismus selbst kein Grund seines Unterganges; denn da sich die verbrauchten Gewebeteilchen alle selbst wiedererzeugen, so kann die Abnutzung nicht wie bei den Maschinen von selbst den Abgang des ganzen Organismus mit sich führen. Also scheint der Tod immer zufällig durch äussere Ursachen zu entstehen.

Phil. Es ist recht interessant, dass grade bedeutende Naturforscher solche Behauptung aufgestellt haben, die wir eigentlich eher aus theologischem Munde zu hören erwartet hätten. Doch ist auch dies erklärlich und zwar durch die Isolierung des betrachteten Objekts. Wenn man einen Gegenstand für sich ohne seine Beziehungen betrachtet, so erscheint er dadurch notwendig als unveränderlich, er wird gleichsam fixiert wie auf einem Gemälde oder einer Photographie. So würden wir bei der aufgehenden und immer höher steigenden Sonne in den Morgenstunden eigentlich vermuten müssen, dass sie sich immer höher ohne Ende erheben würde und nicht vom Meridian ab wieder herabsinken. Wenn wir eine Kuh stundenlang grasen sehen, so könnte man vermuten, dass dies eigentlich immer so weiter ohne Ende und Änderung stattfinden würde. Du siehst, dass dies derselbe

Weg in's Unendliche ist, den man laufen muss bei isolierter Betrachtung des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, bei dem sich immer weiter ausdehnenden Raum, bei der ohne Ende fortschreitenden Zeit und so bei allen Begriffsverhältnissen. Sobald man aber die Isolierung aufhebt, erkennt man den Grund der Ablenkung der Bewegung für die Sonne, den Grund, weshalb das Fressen der Kuh sein Mass hat, und so auch bei den Begriffen die Abhängigkeit von andern Begriffen.

Der Tod ist darum so notwendig, weil der Organismus kein imaginäres Wesen ist. Denn seine sich selbst wiedererzeugende Kraft hängt von zwei Bedingungen, die in seiner wirklichen Existenz liegen, ab. Erstlich ist der Organismus nicht Ganzes für sich, sondern bloss ein Teil des Erdlebens.

§ 3. Sein und Denken. (Kanonik).

Wahrheit.

Nachdem wir die Vorstufen und darauf das Wesen des Denkens selbst betrachtet, bleibt uns die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken übrig, die auch als die Frage nach dem Begriff der Wahrheit bezeichnet werden kann. Diese Frage ist nun zwar schon bei mehreren Gelegenheiten oben S.... beantwortet. Indessen ist es gut, sie jetzt, nachdem das Denken eingehend erörtert ist, noch einmal im Besonderen zu besprechen.

Gehen wir nun zunächst von den Vorstufen aus, so hat gegen Plato schon Aristoteles behauptet, dass die sinnliche Empfindung immer nur wahr sei und dass es keine falsche Empfindung gäbe. Richtiger ausgedrückt müsste der Satz lauten, dass die Empfindung weder wahr noch falsch sei, weil diese Beziehung ausser ihr liegt. Daher werden wir in Beziehung z.B. auf normale Empfindungsweise sehr wohl behaupten können, dass ein Kranker falsch empfinde und etwa als angenehm oder unangenehm schmecke oder rieche, was er so lange er bei Gesundheit war, umgekehrt empfand oder empfinden musste. Die Empfindung selbst ist als blosser Beziehungspunkt gleichgültig gegen das Resultat der Beziehung und also weder wahr noch falsch, durch die Beziehung aber erhält sie dennoch mit Recht diese Prädikate, ebenso, wie dieser Stuhl hier an sich weder rechts noch links steht, in Beziehung auf meinen Ort aber dennoch so oder so befindlich mit Recht genannt wird.

Wenn wir nun auf das Gebiet der Vorstellung übergehen, so ist ja dort noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Substanz und Handlung, zwischen Substantiv, Adjektiv und Verbum vorhanden, wie uns auch durch die Sprache semiotisch bewiesen wird, welche der Stufe der Vorstellung entspricht. Denn "Licht, Laut" z.B. ist Substantiv und Adjektiv und Prädicativ. Es ist darum erlaubt, die Vorstellungen ebenso wohl nach der Analogie der Begriffe, wie als Urteile und Schlüsse zu behandeln. Setzen wir z.B. ein Vogel habe sich in unser Zimmer verirrt; er sucht jetzt einen Ausgang und sieht die Fenster. Durch die Reproduktion kommt ihm die Vorstellung, dass freier Weg sei, wo die Durchsicht frei ist, was na-

türlich in seiner kleinen Psyche kein Lehrsatz, sondern nur eine durch Erfahrungen gewonnene Vorstellung ist. Er stösst sich nun gegen das Fenster. Dadurch wird nicht nur sein Kopf, sondern auch zuweilen seine Vorstellung erschüttert. Ich meine, dass sich hierdurch eine Vorstellung analog dem Begriff der Täuschung in ihm ergeben muss. Ich meine zwar nicht, dass er anfangen könnte zu rasonnieren, um seinen falschen Lehrsatz zu limitieren; aber ich denke doch, dass sich aus vielen/solchen Eindrücken eine andere Vorstellung zur Leitung seiner Bewegungen gebildet haben würde. So treten denn Erfahrung und Vorstellung in Widerspruch und es ergibt sich daraus notwendig ein Gefühl, ganz abgesehen von dem etwaigen Schmerz durch Reizung des Hautsinnes. Dies Gefühl ist notwendig, weil die Vorstellung vom Wege eine Erwartung war für seinen Willen, einen Ausweg zu finden. Diese Erwartung wird vereitelt, die Vereitelung ist eine schmerzhaftete Erfahrung. Das Verhältnis zwischen Erwartung und Erfahrung ist ein bestimmter Vorgang in der Psyche, der gefühlt und irgendwie vorgestellt werden kann. Mithin ist eine Analogie mit dem, was wir Begriff von Wahrheit und Irrtum nennen, auch ~~nur~~ auf der unteren Stufe der Vorstellung gewiss vorhanden und ohne diese Vorstufe würden wir niemals jene Begriffe gewinnen können. Wir haben also auch bei den Tieren die Seelenvorgänge anzunehmen, auf welche hinblickend wir später im Denken den Begriff der Wahrheit finden; denn das Raubtier, das auf seine Beute springt und sie trifft oder verfehlt, hat sicherlich bei jedem von beiden Vorgängen das zugehörige Gefühl, das durch das Verhältnis der Absicht und des Erfolges bestimmt ist. Die ausgeübten Bewegungen sind von bestimmter Grösse und es fehlt dabei nicht das Bewusstsein, welches alle Akte begleiten kann; auch ist das Gefühl der Lust und des Verdrusses hinreichend stark, um das Bewusstsein des Zustandes selbst scharf zu charakterisieren und festzuhalten. Somit muss die im Leben der Tiere immerfort stattfindende Wiederholung solcher Erlebnisse von selbst eine Verallgemeinerung ergeben, d.h. eine Vorstellung des Aktes selbst, abgesehen von den einzelnen Erinnerungen, die nicht ins Bewusstsein zurückzutreten brauchen.

Wir kommen nun an den Begriff der Wahrheit. Es ist sofort klar, dass wir zwei Beziehungspunkte und eine Beziehungseinheit verlangen, weil es sich um ein Denken handelt. Diese drei Stücke sind nun gar nicht leicht zu bestimmen und wir müssen daher erst einen kritischen Gang tun.

1. Wahrheit nach dem realen Sein.

Der gemeine Menschenverstand, den besonders Aristoteles vertritt und der auch in dem heutigen Kriticismus und Positivismus ausschliesslich gilt, verlangt als ersten Punkt irgend eine Vorstellung oder einen Begriff, eine Hypothese, ein Urteil. Als zweiter Punkt wird dann die sogenannte Wirklichkeit geltend gemacht; denn man müsse unsere Annahmen mit der Wirklichkeit (*ὁμοίως τὰ πράγματα*) vergleichen, sagt Aristoteles. Wer ist gekommen? Im Dunkeln sage ich, Koriskos ist's. Man bringe Licht und vergleiche die Meinung mit der Wirklichkeit, mit dem, was ich sehe. Es stimmt oder stimmt nicht; die Meinung war falsch oder wahr. Die Neueren sind natürlich vorsichtiger. Sie wissen zu gut, dass die sogenannte Wirklichkeit auch unsere Vorstellung ist und dass wir also als zweiten Vergleichungspunkt nur unsere Empfindungen setzen dürfen. Da diese als die eigentliche Wirklichkeit gelten, so werden sie zum Kanon der Wahrheit. Als Beziehungseinheit wird dann die Einstimmigkeit oder der Widerspruch betrachtet und demgemäss Wahrheit oder Irrtum ausgesagt.

Gegen diese Lehre ist nun weiter nichts einzuwenden, als dass sie erstens erweitert werden muss, da nicht bloss unsere sinnlichen Empfindungen, sondern auch die Gefühle und Wollungen und Bewegungen, kurz alle Akte der Seele, die wir als Existenz oder reales Sein oder Wirklichkeit bezeichnen, als Kanon heranzuziehen sind. Denn die Wollungen und Gefühle Anderer kann ich zwar nur wieder vermittelt meiner Sinnesempfindungen auf indirectem Wege erschliessen, an meiner eigenen aber bin ich mir unmittelbar bewusst und bedarf keines anderen Zeugnisses. Wenn es sich z.B. darum handelt, die Wahrheit des Satzes festzustellen, dass die Sünde den Menschen knechtet und unglücklich macht, die christliche Liebe aber befreiend und beseligend wirkt, so hilft kein Zeugnis der

äusseren Sinne; dagegen zeigt der innere Sinn, d.h. das Bewusstsein meiner Gefühle und Zustände, ob diese Wirklichkeit mit jenem Satze übereinstimmt oder nicht. Ebenso ist die Wahrheit der Erlösung durch Christus, die sogenannte Sündenvergebung und Gnade, nicht durch das Gesicht und Gehör und durch die anderen Sinne zu erkennen, sondern nur durch sogenannte innere Erfahrung, d.h. durch das unmittelbare Bewusstsein meiner sittlichen und religiösen Zustände. Denn wer in Furcht und Reue lebt, dem sind die Sünden nicht vergeben; wer aber in Frieden lebt und mit Freudigkeit handelt bei dem Glauben an die frohe Botschaft, der gibt sich selbst Zeugnis von der Wahrheit und ist allein befähigt, in dem Zeugnis Anderer einen Sinn zu finden.

Nachdem wir so den Lehrsatz, dass die Wahrheit durch Beziehung des Begriffes auf die gegebenen Sinnesempfindungen erkannt werde, erweitert haben durch die Beziehung auf das ganze Gebiet aller Akte der Seele, müssen wir ihn jetzt zweitens beschränken, da er als Beziehungspunkt das Sein nur als Existenz heranzieht. Das Sein ist aber dreifach zu bestimmen. Mithin müssen wir auch zweitens das ideelle Sein vergleichen.

2. Wahrheit nach dem ideellen Sein.

Allein hier erhebt sich ja ein unübersteigliches Hindernis; denn in dem ersten Beziehungspunkte hatten wir Vorstellungen, Begriffe, Hypothesen, irgendwelche Urteile, kurz lauter ideelles Sein. Wie können wir nun als zweiten Beziehungspunkt wiederum dasselbe ideelle Sein setzen? Beim Forschen gilt aber als wichtigste Tugend Tapferkeit. Was man als wahr erkennt, muss mit furchtloser ~~Tran~~ Treue verteidigt werden, denn dann werden die Angriffe sich alle abschlagen lassen; denn die Wahrheit behält immer den Sieg, wenn man sie nicht selbst mutlos preisgibt. Zuerst werden wir darum Folgendes antworten: Da die Wahrheit sich durch Vergleichung eines Gedachten mit dem Sein zeigen soll, das ideelle Sein aber ein Sein ist, so muss es auch eine Wahrheit geben, die abgesehen von dem sogenannten realen Sein oder der Existenz festgestellt werden kann. Darum soll zwar nicht ein Gedachtes mit sich selbst, aber wohl mit einem anderen Ge-

gedachten verglichen werden. Gut, wird man erwidern, der Cerberus ist ein Gedachtes; vergleichen wir ihn mit einem anderen Gedachten, mit dem Pluto, so ist es sehr natürlich, dass der Herr der Unterwelt einen Hund hatte. Dass er drei Köpfe hat, ist kein Zeichen der Unwahrheit, denn er wird ja doch so vorgestellt. So möchte man wohl schliessen, dass durch Vergleichung des Gedachten untereinander sich Wahrheit und Unwahrheit überhaupt nicht feststellen lassen. Allein wir können die Forderung steigern und eine Vergleichung eines Gedachten mit allem übrigen Gedachten heischen. Dann würde sich zeigen, dass der Cerberus zu einer grossen Gruppe gehört, die wir unter dem Namen Mythologie und Märchen zusammenfassen und einer anderen Gruppe von Gedachten entgegenstellen. Diese andere Gruppe heisst Geschichte und Anschauung und Naturerkenntnis und ist mit jener unvereinbar und also eine von beiden falsch. Nun wird man von der anderen Seite lachen und antworten, dass nicht eine von beiden falsch sei, sondern nur die Mythologie und dass ihre Unwahrheit nur durch Vergleich mit dem Kanon der Anschauung und der daraus gewonnenen Naturerkenntnis festgestellt werden könne, dass also dieser zweite Weg, die Wahrheit zu finden, auf den ersten Weg zurückführe. Sind wir aber so weit vorgerückt, so kommt das Heft in unsere Hand zurück und wir fragen deshalb, durch welche Anschauung und Naturerkenntnis wir den Begriff der Wahrheit gewinnen. Kein Sinn sagt, was wahr und falsch ist. Kein Sinn sagt, dass man Sehen, Hören, Riechen usw. und die zugehörigen Anschauungen als eine Erkenntnis der Wahrheit entgegensetzen müsse den Phantasien. Wenn wir also dem Sensualismus und seinem Kanon Recht gäben, so wären wir zugleich um jeden Kanon gebracht, weil der Unterschied von wahr und falsch überhaupt gar nicht zur Sphäre der Sinne gehört. Mithin ist die Notwendigkeit eines zweiten Tribunals bewiesen.

Wenn sich nun die Kritiker von den Sensualisten, ihren Milchbrüdern, lossagen und in unser Lager kommen wollten unter dem Vorwande, dass sie ja auch neben der sinnlichen Anschauung noch Kategorien geltend machten, da die Wahrheit nur durch das Denken der Anschauungen nach Kategorien möglich sei; so würd

den wir ihre Bundesgenossenschaft doch kurzer Hand abweisen! Denn die Kritici-
sten sind und bleiben im Herzen bloss Sensualisten, da sie die Vernunft zu
nichts anderem brauchen, als zu einer ancilla sensuum. Die Sinnlichkeit führt
bei Kant im Theoretischen und Sittlichen das letzte Wort. Im Theoretischen, weil
die Vernunft an sich leer ist und nur zum Buchstabieren der Anschauungen dient;
im Sittlichen, weil die praktische Vernunft an sich ebenso inhaltlos bloss zur
Generalisierung der sinnlichen Triebe gebraucht wird und weil schliesslich der
Gute würdig werden soll der sinnlichen Glückseligkeit, die mithin das letzte
Wort der ganzen Theorie spricht und den leeren Schein eines reinen und guten
Willens wieder aufhebt.

Wir verwerfen hier aber im Besonderen jede Gemeinschaft mit Kant's Gedan-
kengang, weil für uns die Kategorien ebenso gut als eine Art der Existenz und
als ein Dass unter den ersten Kanon fallen können, wie die Sinnesanschauungen.
Denn jede Kategorie, z.B. die der Substanz oder der Existenz, kann als Dass be-
trachtet werden, sofern es ein einzelner Akt der Seele ist, wenn ich diese Ka-
tegorie denke, Ich muss daher, wenn man fragt, ob es eine solche Kategorie gibt,
nicht durch eine Definition ihres Inhalts antworten, sondern durch Aufzeigung der
Akte, in denen sie existiert. Es handelt sich dabei also um ihr Dass, um ihre
Existenz und nicht um ihren ideellen Inhalt. Und diese Existenz ist nicht in
den Sinnesanschauungen gegeben; denn sie ist an diese gar nicht gebunden, sondern
kann nur auch bei Gelegenheit von Sinnesanschauungen, wie ebenso bei Gelegenheit
von Wollungen, Gefühlen, Bewegungen, Gedanken bemerkt werden. Mithin ist die
Auffassung Kant's viel zu eng und dürftig und bedarf so vieler Korrekturen, dass
sie lieber bloss als eine historische Figur in ihrem Museum wohlklassifiziert
stehen bleiben mag. Denn Kant's Annahme, als wären die Kategorien bloss Formen der
äusseren Sinnesanschauung, ist ebenso einseitig, wie wenn man behauptete, der
Tauschwert stecke bloss im Metallgelde, während er ebenso in Staatscreditgilleten
und in den Eisenbahnobligationen und in den Waren und im Grund und Boden liegt.

Um also den zweiten Kanon der Wahrheit zu finden, müssen wir das ideelle

Sein scheiden in zwei Gebiete. Als Einteilungsprinzip dient der Ursprung der Akte. Alles ideelle Sein nämlich, was bei dem unmittelbaren Verkehr der Wesen untereinander entsteht, nennen wir Sinnliches und nach dem Akt, sofern es wieder bewusst wird, Imagination; indem aber dieses Sein mit seinen zugehörigen Akten wieder unter einander in Beziehung tritt, entstehen neue Akte, deren ideellen Inhalt wir intellektuell nennen. Die Erkenntnis dieses Inhalts, sofern er einfach und unvermittelt ist, heisse daher intellektuelle Intuition. Die Vermittelungen führen verschiedene Namen, wie Reflexion, Contemplation, Speculation usw.

Kritik der Platonischen Ideenlehre.

Hier ist der Ort, Plato's zu gedenken. Plato war der Erste, der die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Ideenlehre fand. Glänzend waren seine Beweise, wodurch er überall das Wissen an die Ideen knüpfte und die Identität und Festigkeit der Erkenntnis zeigte. Allein da er den Ursprung der Ideen nicht sehen konnte und das Ich noch nicht als Substanz erkannte, so blieb er doch in den ungelösten Schwierigkeiten stecken. Die Ideen mussten ihm nämlich einerseits notwendig als Gedanken erscheinen, denn wenn er das Gleiche, das Gute, das Recht, das Schöne, das Wahre usw. dachte, so erkannte er darin die Idee, die er deshalb auch Intelligibles ($\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha$) nannte. In dieser Erkenntnis bestand das, was er als Vernunft ($\varphi\sigma\phi\acute{\alpha}$) bezeichnete. Da ihm aber klar wurde, dass die Ideen, wenn sie bloss unsere Gedanken sind, an Wert verlieren müssen, weil sie dann bloss, wie er es ausdrückte, ein Gewordenes, ein Entstandenes und Vergehendes, bilden, so wurde er durch diese Schwierigkeit in eine noch viel grössere Schwierigkeit hineingetrieben. Er ging nämlich von der Annahme aus, dass unseren sinnlichen Anschauungen Objecte ausser uns entsprechen, wie ein Vorbild einem Abbilde, und dass wir z.B. eine richtige Anschauung vom Pferde haben, wenn diese Anschauung als Abbild so ist, wie das wirkliche Pferd als Vorbild anzeigt. Deshalb meinte er, müssten auch den Ideen als Gedanken Urbilder im Sein entsprechen, die aber nicht sinnlich wahrgenommen, sondern

eben nur durch die Vernunft erkannt werden könnten. In den früheren Dialogen Platon's führen nun diese intelligiblen, wahrhaft seienden, ewigen Objecte der Vernunft (*ἰδέωσις ὄντων*) ein fabelhaftes Dasein und er hat sie so mythisch beschrieben, dass die meisten Ausleger Platos sie wie eine seltsame Gesellschaft von Göttern vorstellten. In den späteren Dialogen aber sieht man, dass Plato diese objective Ideenwelt als die Natur (*κόσμος*) der Vernunft selbst betrachtete. Wenn wir die Ideen erkennen und sie also als unsere Gedanken (Subject) haben, so sollen wir nach Plato's Lehre dadurch zur Vernunft (Object) kommen, also das unbewusste Sein unserer Vernunft durch Wiedererinnerung in's Bewusstsein haben und mithin Subject und Object zugleich und in Eins sein. Da nun die Vernunft in allen Menschen und in der ganzen Natur dieselbe ist, so ergab sich, dass die Erzeugnisse der Natur, die Thiere und die Bewegungen der Gestirne und unser Seelenleben und unsere Erkenntniss von diesen Ideen abhängen und so Werden und Erkennen einen gemeinschaftlichen Ursprung haben; denn der Grund des Anderssein oder der Bewegung und mithin des Werdens war von Plato mit der Idee verschmolzen. Durch diesen pantheistischen Idealismus konnte Plato nun zwar die Schwierigkeit, sich die Ideen als einzelne selbständige Göttergestalten vorzustellen, beseitigen und auch die Wirksamkeit der Ideen in der Natur und im Geiste annehmbar machen; es blieben aber doch Rätsel über Rätsel stehen. Denn erstens fragen wir, wie wir die Ideen erkennen können, wenn sie nicht selbst Gedanken sind, und ebenso, wie wir die Dinge erkennen können, wenn sie nicht selbst Anschauungen sind. Das Object muss mit dem Subject congruiren, wenn von Erkenntniss die Rede sein soll. Die Idee und die Dinge sollen aber nach Plato doch nicht mit den Gedanken und Anschauungen zusammenfallen, sondern sich wie Urbild vom Abbild unterscheiden, so dass wir also höchstens Ähnlichkeit erreichten. Zweitens fragt sich, woher es viele Menschen und viele Pferde giebt und nicht bloss ein einziges Wesen. Plato hat diese Frage zwar dialectisch dadurch aufzulösen gesucht, dass er die Idee mit der Bewegung hochzeitlich verknüpfte, so dass wegen der Bewegung immer Vielheit entsteht und in dem Vielen doch immer der Typus des Vaters (Idee) herrsche; allein dieses Prinzip der Bewegung ist selbst nur eine Abstraction und es ist nicht einzusehen,

wie die Ideenwelt sich dadurch selbst in ebenso vielen Exemplaren vervielfältigt, als es Menschen giebt; denn in jedem ist die Ideenwelt. Und ebenso wirkt in jedem gelichartigen Tier ein besondres Exemplar der bestimmten Tieridee, nach welcher es wird und lebt. Drittens fragt sich, wie wir denn bald diese, bald jene Idee erkennen. Warum nicht immer alle zugleich? Und wie die Ideenwelt, welche doch nicht auch Sinnlichkeit hat, merken könne, dass jetzt diese, jetzt eine andere Idee zur Auslösung kommen müsse, denn es muss doch irhewwie auf die Ideenwelt als Object gewirkt werden, damit sie, den Eindruck erleidend durch Auslösung einer bestimmten Idee antworte. Bei Aristoteles sind diese Schwierigkeiten nicht gelöst, sondern durch seine bestimmtere Formulirung der platonischen **IX** Lehre, verbunden mit seiner geringeren Kraft zur Speculation, eher vermehrt. Denn er trennt erstens die Ideenwelt als Vernunft eines jeden Menschen rein ab von der in einem Anderen und behält sie so in individueller Vielheit; zugleich aber sieht er sich genötigt, sie doch zugleich nach ihrer Identität, Allgemeinheit und Ewigkeit anzuerkennen, und setzt die Vernunft daher, indem er die pantheistische Einheit aufgibt, noch einmal für sich als individuellen Gott, der mit der Bewegung der Welt nichts zu tun haben soll, weil er von dem Princip des Andersseins, der Bewegung, losgelöst ist, und dadurch nicht mehr pantheistisch als Weltseele wirkt.

Doch lassen wir jetzt diese historischen Erinnerungen bei Seite; denn wir führten Plato ja nur vor, um zu zeigen, dass die Frage, welche sich an jede Ideenlehre knüpfen, bis heute noch ungelöst sind, da die Neueren, auch Hegel, über jenen Standpunkt Plato's nicht hinauskommen konnten. Es fragt sich also, ob sich die Forderung, ein Object für die Ideen ausfindig zu machen, ebenso wie die sinnfälligen Dinge als Object für die Anschauungen gelten, erfüllen lässt, oder wie auf andere Weise die Ideenlehre zu begründen sei.

Es giebt keine Urbilder für die sogenannten Anschauungsbilder.

Nun ist zunächst klar, dass für die Anschauungen gar kein analoges Object existirt, von welchem sie die Abbilder wären. Wir wissen sehr wohl, dass die sogenannten Bilder von den Dingen alle ihre Eigenschaften, ihre Räumlichkeit,

Grösse, Farbe, Geruch, Geschmack, Bewegung u.s.w. nur und ausschliesslich aus den Akten unserer Seele erhalten, welche in Beziehung zu ihr ähnlichen Substanzen zu derartigen Akten übergeht. Mithin kann von einem Urbild für unsere Anschauungsbilder von Pferden, Menschen, Pflanzen, der Sonne, dem Monde u.s.w. gar nicht die Rede sein; denn solche Anschauungsbilder giebt es in der ganzen Welt nirgends anders als in den Seelen. Mithin können sie auch nur mit demselben Recht den Namen Bilder führen, wie der *lucus a non lucendo* genannt ist. Sie sind das ideelle Sein der Akte der Seele, das Was für das zugehörige Dass. Dass Plato, wie Aristoteles und auch Hegel noch immer an die Erscheinungen, an die sogenannten objectiven Dinge glaubten, die im Raume ausser uns das an und für sich wären, was subjectiv in uns als Phänomen vorkäme, das war der Grund für die Ratlosigkeit ihrer Erkenntnislehre im Allgemeinen und der Theorie der Ideen im Besonderen.

Begriff der Idee. Es giebt keine Urbilder für die Ideen.

Denn was nun die Ideen betrifft, so sehen wir jetzt sofort, dass die ganze Betrachtung umgekehrt werden muss. Man suchte ein Object draussen. Dies Object ist aber vielmehr unser Subject in seinen reellen Akten. Man hielt unsere Anschauungsbilder für das Subjective; Diese sind aber vielmehr das Object oder das objective ideelle Sein für die Akte. Indem die Psyche in Coordination mit einem anderen Wesen zu einem Akte kommt, ist ein Dass gegeben. Dieses Dass entspricht jenachdem eine unbewusste oder eine bewusste Empfindung, z.B. eine Farben- oder Tonempfindung. Vielen Beziehungen entsprechen viele Akte und die zugehörigen Empfindungen bilden unsere Anschauungen, d.h. die sogenannten Naturerscheinungen. Wenn wir daher jetzt in Analogie hiermit die Ideen als unseren Gedankeninhalt betrachten, so brauchen wir nicht ein Object zu suchen, sondern wir haben vielmehr in den Ideen das Object und suchen nur das zugehörige Subject, d.h. die Akte, deren ideelles Was oder Object die Idee ist. Alle Beziehungen zu den anderen Wesen ausser uns sind aber erschöpft durch die Sinnesempfindungen. Mithin bleiben uns keine denkbaren an-

deren Akte übrig, als solche, welche durch die Beziehung der Empfindungen und Anschauungen und Vorstellungen untereinander entspringen. Diese Akte können unbewusst vollzogen werden; kommen sie zu Bewusstsein, so gewinnen wir die Ideen, vergleichen wir diese wieder, die Begriffe. So z.B. sollen wir in Beziehung zu anderen Wesen ein Anschauungsbild haben; jetzt kommt aus der Erinnerung die Vorstellung wieder, wie wir einst bei derselben Beziehung hatten. Indem nun Anschauungsbild und Vorstellung in einem Akte zusammengehen, haben wir die Idee für diesen Akt des Zusammengehens und wenn wir schon eine Sprache beherrschen, sind wir im Stande, ihn zu nennen als Identität oder Dasselbigkeit; wir sagen dann etwa: dieser Schimmel ist derselbe, den wir gestern reiten sahen. Einen Begriff der Identität aber haben wir erst, wenn wir diese Idee in Beziehung setzen zu einer anderen, z.B. zu dem Anderssein, welches uns als Idee aufgeht, wenn etwa einer Erwartung eine gegebene Erscheinung nicht entspricht. So sind die Ideen das Object oder objective Sein unserer Akte. Es giebt mithin nirgends Urbilder für unsere Ideen, ebensowenig wie es Urbilder für unsere sinnlichen Anschauungen giebt.

Deduction der sieben Merkmale der Ideen.

Ist dies aber die Lösung der Ideenlehre, so müssen sich auch die Merkmale der "in der Natur stehenden Urbilder" oder des wahrhaft Seienden" hieraus erklären lassen. Es handelt sich also um die Unveränderlichkeit, die Intelligibilität, die Einheit, die Ewigkeit, die Allgemeinheit, die Communicabilität und die Parusie der Ideen. 1) Nun sind die Akte, deren objectiven Inhalt die Ideen bilden, nicht durch unmittelbare Beziehung des Ichs zu anderen Wesen entstanden, enthalten also nichts Sensibles und müssen mithin rechtmässig intelligibel heißen, da dieser Kreis von Tätigkeit gerade der Vernunft zugeschrieben wird. 2) Ein jeder Act aber ist durch eine bestimmte Beziehung der Vorstellungen von einer anderen Beziehung unterschieden. Er ist Einer im Gegensatz gegen andere. Die Vielheit solcher Akte, wie sie sich etwa in einem Gespräch oder einer Contemplation zeigt, muss sich daher in lauter elementäre

Acte auflösen lassen. Mithin ist die Einheit jeder Idee, obgleich sie vielerlei Beziehungen enthält und zwar mindestens drei, durch die Einheit des Beziehungsactes von selbst gegeben. Jede Idee hat deshalb Einheit, wenn Ein Act vorliegt; es sind aber zwei oder drei verschiedene Ideen gegeben, wenn zwei oder drei verschiedene Acte erforderlich sind. 3) Dadurch ist jede Idee aber auch als unveränderlich erkannt; denn es handelt sich bei den Ideen nicht um die Erscheinungen, deren Beziehungen von uns in einem Vernunftacte zusammengefasst werden, sondern um diese Acte selbst. Gegeben sei als Erscheinung ein Wagen, ein Boot; wir haben in der Vorstellung die einzelnen Teile und fassen sie zusammen in einem Act, so dass kein Teil fehlt. Dieser Act der Zusammenfassung wird bewusst im Gegensatz zu dem Fehlen eines Teils und liefert die Idee des Ganzen. Diese Idee wird deshalb unveränderlich jedesmal entstehen, sobald der gleiche Act vollzogen wird; die Erscheinungen, ein Boot, ein Wagen usw., bei welchen wir den Act ausüben, sind dagegen ganz gleichgültig und mögen sich verändern nach Belieben, ohne dass der Act der Zusammenfassung und mithin die Idee der Ganzheit sich irgendwie ändere und etwa zu der Idee der Unvollständigkeit übergehen könnte; denn diese Idee entspricht wieder einem anderen Act, der ebenso unwandelbar ist. 4) Hierdurch wird einleuchtend, dass es bei den Ideen nicht auf die Zeit ankommen kann, wann wir den Act ausüben, oder die Zeit, welcher die Erscheinungen objectiv zugeordnet werden, denn es handelt sich gar nicht um gegenständliche Bilder oder perspectivische Ordnung, sondern um Zeitloses. Z.B. der Act, in welchem ich a als a wiedererkenne und zusammenfasse, wird mir als Idee der Gleichheit bewusst, dagegen a im Verhältnis zu b als ungleich. Dieser selbige Act kann morgen und konnte gestern ausgeübt werden und kann zu seinem objectiven Inhalt etwas aus dem Leben des Moses oder Friedrichs des Grossen oder aus dem zukünftigen Zustande des Planetensystems enthalten. Der Act selbst ist aber derselbe und folglich ist die Idee der Gleichheit völlig zeitlos und ewig. Ebenso verhält es sich mit allen Ideen. 5) Daraus folgt unmittelbar, dass jede Idee ihrer Natur nach Universa-

lität hat; denn das Einzelne bilden die Erscheinungen, welche gezählt und verglichen werden. Die Idee selbst aber bleibt identisch. Nehmen wir z.B. die Acte, in welchen wir die Idee der Gleichheit jedesmal haben, so sind sie viele und einzelne und man kann z.B. bei einer Rede nach den Vocabeln ausrechnen, wie oft der Redner die Idee der Gleichheit gedacht hat. Aber es handelt sich nicht um die Existenz der Acte, also um das Singuläre und Particuläre, sondern um die Beziehungen, welche durch einen Act zusammengefasst werden und welche dem Act seine eigentümliche Natur geben; denn wir zählten ja nicht alle Acte, in denen eine Idee vorkommt, sondern nur diejenigen, in welchen die Idee der Gleichheit vorkam. Within ist die Idee ihrer Natur nach immer allgemein und gleichgültig gegen die Vielheit ihrer Anwendung. Sie bildet nicht eine Summe, welche kleiner wird, wenn man etwas davon ausgiebt; sondern jede Idee kann beliebig oft gedacht werden, ohne im Mindesten ihre Natur zu verändern; sie ist daher an sich allgemein, als wäre sie von einer bestimmten Vielheit die zugehörige Einheit, wie z.B. Ein Hundert, sondern sie ist allgemein im Gegensatz gegen die Zahl; sofern das Zählen für die Idee gar keine Bedeutung hat.

6) Was für Plato gerade Schwierigkeit haben musste, die Communicabilität der Ideen unter einander, das fliesst von selbst aus unserer Theorie. So nimmt z.B. die Gerechtigkeit teil an der Idee der Gleichheit, die Idee des Mehr oder Weniger Teil an der Idee der Qualität usw. Wie ist dies möglich? Hegel konnte dies nur durch die Negativität verstehen, da er jede Idee in eine andere übergehen lässt, so dass z.B. die Moralität bei ihm auch Teil nimmt am Bösen und sogar dazu übergeht. Allein die Ideen sind nicht so gefällig, sich zu verändern. Gleichheit wird niemals Ungleichheit, Moralität niemals das Böse. Plato war deshalb auf besserer Spur, indem er die Negativität nicht in die Ideen versetzte, sondern als das Anderssein zum Subject oder Ideen machte. Wenn nun das Subject anders wird, so kommt correspondierend eine andere Idee zur Geltung, z.B. zwei Menschen sind gleich gross; nun wächst der eine schneller und so werden sie ungleich. Nicht die Gleichheit selbst ist wie bei Hegel zur Un-

gleichheit übergegangen, sondern das Subject hat sich geändert und dadurch eine andere Idee indicirt. Allein auch dieser Weg Plato's ist vergeblich; denn das Wesen der Idee und des Andersseins ist und bleibt bei ihm völlig dunkel, weil er das Sein immer nur als ideelles Sein auffasste und nicht Existenz und Substanz davon unterschied und mithin Individualität und Persönlichkeit nicht verstand. Für uns aber hat die Communicabilität der Ideen gar keine Schwierigkeit, weil die Ideen ja nur die Beziehungseinheiten sind und deshalb ihrem Wesen nach in Beziehung zu anderen Ideen stehen und für sich allein ohne Sinn und Verstand wären. So z.B. steht das Mehr und Minder oder die Quantität in Beziehung zur Qualität, sofern die Beziehungseinheit Qualität nur gedacht wird; wenn eine Quantität als Beziehungspunkt gesetzt ist; denn indem wir auf Vieles hinblicken z.B. auf vieles Grüne, so finden wir die Empfindung grün bei jedem Einzelnen wieder und es kann nun die Vielheit der Akte als der eine Beziehungspunkt und die Einheit des Empfindungsinhaltes als der andere Beziehungspunkt zum Bewusstsein kommen. Die doppelten Beziehungseinheiten, die nun nach der Einen oder der anderen Seite sich ergeben, zeigen uns sowohl Quantität und Qualität, als auch notwendig zugleich die Beziehung beider. Wenn Plato aber von Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Ideen spricht, so ist dies hier nur als Beziehung zu verstehen, nicht aber, als wäre auch nur Ein Punkt des ideellen Inhalts in beiden gleich. Dagegen können auch bei anderen Beziehungseinheiten z.B. in der Idee des Guten und der Idee der Gerechtigkeit wie überhaupt im Verhältniss der allgemeinen und besonderen Begriffe sehr wohl identische Bestimmungen vorkommen, da die Communicabilität der Ideen ja nichts anderes als die Coordination der Akte bedeutet und mithin alle Ideen notwendig in Beziehung mit einander stehen müssen. 7) So bleibt uns nur die Parasie der Ideen übrig, die für Plato allerdings das Wunderbarste bilden musste. Allein diese Parasie können wir erst spalten; denn einmal meint Plato damit die Tatsache, dass die Idee von den Erscheinungen ausgesagt wird, zweitens aber auch, dass die wirklichen Wesen untereinander einen Zu-

sammenhang haben, der durch die Ideen bestimmt wird. Die erste Frage ist aber schon gelöst; denn da die Erscheinungen, als unsere Anschauungen und Vorstellungen grade die Beziehungspunkte bilden, die wir in den Ideen zusammenfassen, so kann nicht mehr gefragt werden, wie es zugehe, dass die Vorstellung Pferd an der Idee der Einheit Teil habe und dass bei der Vergleichung und Zusammenfassung von zwei Pferde die Idee der Gleichheit und die Idee der Zweiheit ihre Parusie haben. Es handelt sich hier ja grade darum, dass durch Coordination von Beziehungspunkten bald dieser, bald jener zusammenfassende Akt ausgelöst werde, dessen ideeller Inhalt die Idee ist, die dann allerdings notwendig dabei "gegenwärtig" sein oder ihre Parusie haben muss. Die zweite Bedeutung der Parusie bringt aber grössere Schwierigkeiten mit sich und kann erst bei dem dritten Kanon der Wahrheit erörtert werden.

Nach diesem Excurse über die Ideenlehre kommen wir nun wieder auf die obige Frage (S.) zurück. Wir nannten die Erkenntniss der Idee die intellectuelle Intuition und wollten zeigen, wiefern in dieser der zweite Kanon der Wahrheit liege. Nach dem ersten Kanon nämlich wurden Vorstellungen für wahr erklärt, wenn sie mit der Existenz oder dem wirklichen Sein, den Akten der Wesen übereinstimmen oder durch dieselben gegeben sind, Wenn einer sich z.B. vorstellte, die Schmetterlinge entstanden aus den Blumenblättern, so ist dies unwahr, weil man auf keine sinnliche Anschauung zurückgehen kann, aus welcher diese Vorstellung durch Zusammenfassung sich gebildet hätte. Dagegen ist die Vorstellung, dass sie aus Puppen entstehen, wahr, weil die sinnliche Intuition diese Vorstellung liefert. Irgend ein Kain erschlägt einen Abel. Hernach frage er sich, habe ich es wirklich getan? Er erinnert sich jetzt nach der Reihe der verschiedenen Akte seines Seelenlebens und findet den actuellen Willen, die actuellen Bewegungen, die begleitenden Anschauungen und so stimmt die Vorstellung nach dem ersten Kanon mit der Intuition der Akte. War er im Rausch tätig, so ist diese Verification unmöglich, und es muss der Zeichenbeweis eintreten, der indirect ist. Allein alle solche Beweise sind nur möglich,

wenn schon durch die intellectuelle Intuition die Idee des Wahren und Falschen, die Idee von Ursache und Wirkung und von Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit usw. feststeht. Beweisen kann man eben nicht, ohne eine Idee davon zu haben, was ein Beweis ist. Mithin bedarf der erste Kanon schon einer Ergänzung aus dem Gebiete der Ideen, welche die Leitung des Denkens übernehmen.

Es zeigen sich aber ausserdem umfassende Untersuchungen über die Wahrheit, bei denen es garnicht auf eine Existenz, auf historische Wirklichkeit ankommt. Das sind nicht bloss solche speculative Fragen, z.B. ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob Gott gerecht ist, wie sich in Wahrheit Recht von Moral unterscheidet u.s.w., sondern auch practische Fragen z.B. ob dem schuldig Erkann- ten ein Jahr oder zehn Jahre Festung zukomme, ob ein Krieg notwendig sei. Denn hier kann überall die Frage nach der Wirklichkeit der Gegenstände entweder gar nicht stattfinden oder sie darf vernachlässigt und jede Sache bloss hypo- thetisch gefasst werden. Wenn Verhältnisse so oder so gegeben sind, ist dann ein Krieg notwendig und ist die Entscheidung wahr oder nicht? Man sieht also, dass es sich hier nicht um Existenz, sondern um den ideellen Inhalt selbst handelt. Es wäre aber verkehrt, wenn man mit Kant die Urtheile der ersteren Art synthetische, die der anderen nur analytische nennen wollte; denn, wenn es sich um die reelle Existenz dreht, so kann die Erkenntniss auch als bloss analytisches Denken bezeichnet werden, sofern/ ich bei dem Urtheil mir bloss in Erinnerung zu bringen brauche, dass diese Vorstellungen auf ein Bewusstsein von Akten meiner Seele zurückführen und also etwas Existirendes bedeuten, z.B. dass ich mit in der Schlacht war oder dass ich den Gegenstand um so und so viel Geld gekauft habe. Ich brauche zu den Vorstellungen, die in dem Urtheil ver- knüpft sind, nichts hinzuzunehmen, sondern sie nur selbst zu analysiren, so führen sie als Erinnerungen auf die Akte der Anschauung zurück. Habe ich nicht selber dergleichen gesehen oder gewollt oder getan, sondern handelt es sich um Ereignisse der alten Geschichte oder überhaupt um Erlebnisse von Anderen, so ist die Analyse bloss verwickelter, indem dann die Zwischenglieder zwischen

meiner Vorstellung und dem Vorgang in der Seele des zuletzt Anschauenden und Handelnden noch hinzugenommen und verificirt werden müssen, z.B. ob Perikles an der Pest gestorben ist. Denn die Wahrheit dieses Urteils kann nur durch Analyse der Vorstellungen dessen begründet werden, der die zugehörige Anschauung gehabt und ausgesprochen oder aufgeschrieben hat, und so geht die Vorstellung durch Tradition bis zu dem heute Lebenden. Das Urteil wird dadurch nicht synthetisch; denn das Prädikat "ist an der Pest gestorben" liegt für denjenigen, welcher die Anschauung davon hatte, in dem Subjecte "Perikles" und wenn er sich an Perikles erinnerte, so kam mit dieser Vorstellung auch die zu dem Inhalte derselben gehörige Erinnerung an sein Ende. Man kann also solche Sätze sehr wohl analytische nennen obgleich sie für diejenigen, welche nicht dabei waren, zuerst synthetische sind und erst nachher analytische werden.

Diese ganze Unterscheidung Kant's wonach das Prädikat eines Urteils entweder schon im Subjecte liegen oder neu hinzukommen soll, ist aber in sofern verkehrt, als ja überhaupt solche Begriffe, die gleich andere im Schoosse tragen sollen, nicht vorkommen. Wenn ein Begriff mehrere Merkmale hat, so sind dieselben alle ursprünglich selbständige Beziehungseinheiten und erst durch einen Schluss zusammengefasst; z.B. "der Körper ist ausgedehnt", soll nach Kant analytisch sein; allein die Ausdehnung ist nur ein Gesichtspunkt, den ich bei der Auffassung der Erscheinungen gewann und zwar wieder nach drei Beziehungen als Länge, Höhe, Tiefe. Durch Verbindung mit den Qualitäten und deren Gruppen und Wechsel bildet sich der Begriff Körper als Allgemeines für verschiedene mögliche Erscheinungsgruppen. Daher liegt die Ausdehnung analytisch im Begriff Körper, weil wir sie synthetisch in diesen Begriff mit hineingenommen hatten. Es giebt daher keine Begriffe, die ohne Synthesis zu Stande gekommen wären und gleich einen Schooss voller Merkmale hätten.

Wenn es sich daher um die Wahrheit im Gebiete des ideellen Seins handelt, so bedeutet dies bloss die Coordination der Begriffe, denn die Identität und

der zureichende Grund sind, wie wir sahen (S) in die Coordination eingeschlossen. Die Coordination hat als Beziehungseinheit oder Funktion immer eine Idee. So z.B. wenn ich sage, das Urteil a ist gleich a, sei wahr, so bedeutet dies, dass ich einen beliebigen Inhalt als Beziehungspunkt setze und denselben Inhalt ein zweites Mal setze und nun von der Quantität absehend bemerke, dass das zweite a mit dem ersten a für meine Apperception nur einen Akt bildet, d.h. der Art nach Eins ist. Das Viele der Quantität nach nennen wir aber gleich, wenn es der Art nach Eins ist. Also bin ich durch die Coordination der Begriffe nach Ideen gezwungen, den Satz zu bilden? a ist gleich a und mithin ist der Satz wahr. So allein kann die Wahrheit in allen speculativen Wissenschaften, in der Mathematik, wie in der Moral und Theologie gefunden werden; denn die Wahrheit bedeutet dabei immer nur, dass wir die Beziehung zweier Begriffe durch einen dritten Begriff denken. Daher wird die Unwahrheit eines speculativen Urteils dargelegt durch Nachweis des Widerspruchs und des mangelnden Grundes, d.h. dadurch, dass dem Behauptenden gezeigt wird, er habe nicht diesen, sondern einen anderen Beziehungspunkt im Auge, oder er habe die Beziehung übersehen.

Z.B. wenn Kant behauptet, die Seele sei für uns keine Substanz, sondern nur eine Erscheinung, so beruht die Unwahrheit der Behauptung auf Widerspruch, da Kant bei dem Subject "Seele" nur an die Erscheinungen dachte, während er doch Seele, d.h. Substanz, sagte; denn wir bilden den Begriff "Erscheinung" nur in Beziehung auf den Begriff der Substanz, welcher etwas erscheint, und ohne Substanz giebt es keine Erscheinung. Soll also die Substanz eliminiert werden, so flieht mit ihr auch die Erscheinung, wie der Regenbogen mit der Sonne verschwindet. Daher ist es ein Widerspruch, wenn man die Erscheinung allein behalten will, das heisst der Behauptende denkt nicht an den Beziehungspunkt, von dem er spricht, sondern an einen anderen. Wollte man einwenden, es heisse ja, "für uns" und damit werde die Seele schon als Erscheinung gesetzt als blosses Object, so ist das ein zweiter Widerspruch; denn in dem Worte "uns" liegt wieder die Substanz und das Wort "für" deutet die Beziehung der Erscheinung zur Substanz

an. Auch ist die Seele im Subject dasselbe wie dieses "uns" und mithin ist die Substanz immer als notwendig gedacht, wenn für sie eine Erscheinung stattfinden soll.

Ein Beispiel für den mangelnden Grund sei die Behauptung Kants, dass bei analytischen Sätzen das Prädicat im Subject schon liege. Hier hat Kant die Beziehung übersehen, denn die Analyse bezieht sich immer auf eine Synthesis. Wenn also die Analyse des Subjectbegriffes auf das Prädicat führen soll, so ist dieses notwendig durch eine Synthesis mit dem Subject vereinigt worden. Mithin schliessen sich analytische und synthetische Urtheile nicht aus, sondern ein; denn jede Synthesis kann in ihre Beziehungspunkte analysiert und nach jeder Analyse kann die Synthesis wieder hergestellt werden. Darum sind die Aufgaben der analytischen Geometrie eigentlich synthetische; Sie heissen aber analytisch, weil die Aufgabe gelöst wird, indem man sich die Synthesis schon als vollzogen vorstellt und so durch Analyse leichter die synthetischen Beziehungspunkte trifft, weil man nun nicht mehr ins Blaue zu raten braucht.

Die Wahrheit im ideellen Gebiete bedeutet also bloss das Denken überhaupt. Da nun das Denken durch das Coordinationsprincip ausgedrückt ist und seine jedesmalige Functionseinheit in einer Idee oder einem Begriffe hat, so kann man auch sagen, der Kanon der Wahrheit bestehe hier in der Übereinstimmung eines Urtheils mit den Ideen oder in der Coordination aller Ideen. Dieser allgemeine Ausdruck wird deutlich, wenn man ihn individualisiert; denn nach diesem Kanon sind eben alle Wissenschaften ohne Ausnahme entstanden und ausgearbeitet. In jeder Wissenschaft gilt ein Satz nur, sofern er in Zusammenhang steht mit anderen Wahrheiten, durch die er sich begründet. So weist zum Beispiel der Pythagoräische Lehrsatz hin auf den Satz über das Verhältnis des Flächeninhalts von Dreiecken und Parallelogrammen, auf die Sätze über die Parallelen, auf arithmetische Sätze usw. So werden die Sätze der Physik bewiesen durch mathematische Sätze usw. Die Geschichte ist davon nicht ausgenommen; denn die Erklärung der Handlungen und Ereignisse erfordert überall den Zusammenhang mit den

Wahrheiten der Psychologie, der Physik, der Astronomie, der Grammatik usw. Dies könnte nur zweifelhaft sein, wenn man daran denkt, dass die Geschichte in erster Linie mit Tatsachen und deren Feststellung zu tun hat; denn wenn z.B. Alexander gar nicht nach Persien gezogen wäre, so brauchte man dafür auch keine hinreichenden Motive durch die Zusammenhänge mit der Weltlage nachzuweisen. Wir wollen aber nicht behaupten, dass die Geschichte ihre Sätze bloss durch allgemeine Zusammenhänge mit anderen Wahrheiten feststelle, sondern nur, dass sie ohne solche nicht zur Wissenschaft wird. Es bleibt aber unzweifelhaft, dass bei ihr der erste Kanon, nach welchem die Existenz festgestellt wird, von eben so grosser Bedeutung ist. Dasselbe gilt von den Naturwissenschaften; denn die Observation und das Experiment geben die Tatsachen, die Wirklichkeit der Akte an; der Zusammenhang aber mit anderen Wahrheiten die Theorie. Alle Wahrheiten der Wissenschaften aber werden dadurch wahr, dass sie gewisse Beziehungspunkte, welche sich als Tatsachen anbieten, unter Beziehungseinheiten zusammenfassen, und diese Beziehungseinheiten sind die Ideen oder Begriffe. Wenn man z.B. sagt, Cäsar sei durch Brutus ermordet, so ist in dem "durch" die Idee der Causalität gegeben, in dem "sei" das Sein als Realität, in den Namen "Cäsar und Brutus" die Idee der Substanz, in dem "ermordet" die Idee von Tun und Leiden. So gibt es keinen Satz in keiner Wissenschaft, der nicht erst durch die Beziehungseinheiten des Denkens ein Wissen würde und dadurch auch an der Wahrheit nach dem zweiten Kanon Anteil hätte. Da nun die Zusammenhänge aller wissenschaftlichen Sätze untereinander gesucht werden müssen, diese Zusammenhänge aber verschiedener Art sind, so lassen sich diese Arten oder Formen des Zusammenhangs wieder besonders betrachten, was die im engeren Sinne sogenannte Logik tut, und mit hin gehört die logische Richtigkeit mit zu dem zweiten Kanon, nach dem die Wahrheit in den Wissenschaften geprüft wird. Die Sätze der Logik aber gehen ebenso wie die concreten Sätze der einzelnen Wissenschaften auf die allgemeinen Ideen und Kategorien zurück, welche die Metaphysik oder Logik im umfas-

senderen Sinne behandelt, und so ist diese allgemeine Vernunftwissenschaft das letzte Kriterium der Wahrheit für alles ideelle Sein.

3. Wahrheit nach dem substantialen Sein.

Es fragt sich nun, ob mit diesen beiden Kanones^v, mit dem Kanon der Acte und dem Kanon der Ideen, die Kriterien erschöpft sind, nach denen wir die Wahrheit finden.

Die heutige Philosophie der Positivisten beschränkt sich bloss auf die allgemeine Einstimmigkeit aller Erscheinungen und der Urteile darüber, die sie auch für Erscheinungen hält. Sie bringt es sich nicht einmal zu Bewusstsein, dass die Existenz nicht als eine Erscheinung bezeichnet werden kann; denn sie übersieht notwendig den Unterschied zwischen a als Erscheinung oder ideellem Inhalt und dem Bewusstsein von der Wirklichkeit oder der Existenz des a, da dieser Unterschied auf der Anerkennung des Dinges an sich und der realen Gemeinschaft der Wesen beruht. Ebenso wenig merkt sie, dass die Ideen, obgleich sie nur bei Gelegenheit von Erscheinungen als Beziehungsfunktionen erfolgen, doch schlechterdings neue Acte der Seele sind und ein reales Subject voraussetzen, dessen Tätigkeitsformen in den Ideen bewusst werden. Um aber die Notwendigkeit eines dritten Kanons zu zeigen, wollen wir zunächst auf einige Gedanken hinweisen, die in allen Wissenschaften verbreitet sind, und doch nach jenen beiden Kriterien weder beurteilt werden, noch erzeugt sein können.

In den Naturwissenschaften spricht man seit Demokrit von Atomen als den eigentlichen Prinzipien alles Geschehens. Es ist nun einerlei für unsere Frage, wie man sich diese denkt, ob als kleine Körperchen oder als Kraftmittelpunkte; jedenfalls fühlte man das Bedürfnis, für die Erscheinungen der Dinge wirklich seiende Beziehungspunkte aufzustellen, da man keine Anziehung und Abstossung und keine Beziehung überhaupt denken konnte, wenn nicht etwas da ist, was abgestossen wird oder was anzieht oder irgendwie tut oder leidet. Ebenso gebraucht die Naturwissenschaft überall das Wort "Natur" und versteht

darunter nicht bloss die abstrakt gedachte Summe der Erscheinungen, sondern entweder die Atome als Summe oder als Einheit der Materie gedacht, oder eine Beschaffenheit der Atome, die auf eine unbestimmte Weise als in ihnen vorhanden und wirksam vorgestellt wird, indem daraus alle Gesetze und Kräfte herfliessen sollen.

Nun ist sofort klar, dass die Wörter: Atom, Materie, Natur immer eine Substanz bedeuten sollen. Es fragt sich daher, ob ein solcher Begriff nach den beiden obigen Kanones verificiert werden kann. Nehmen wir die Geschichte, die Moral, die Rechtswissenschaft, die Theologie hinzu, so erhalten wir noch zwei Begriffe, die Seele und die Gottheit, welche als Principien von Handlungen und Leiden gelten und also auch als Substanzen gedacht werden. Mithin dreht sich die Untersuchung um den Substanzbegriff.

Kann nun durch Kunde von irgend welchen Acten und ihrer Wirklichkeit oder Existenz die Annahme einer Substanz verificiert werden? Sicherlich. Denn nach dem zweiten Kanon ist die Coordination das Wesen des Denkens selbst und zur Coordination gehört der Satz vom Grunde, so dass die Acte ohne eine Beziehung auf eine Substanz nicht gedacht werden können. Ohne Anziehendes keine Anziehung. Dies also wird sofort als notwendig eingeräumt werden. Aber woher stammt die Annahme einer Substanz selbst? In dem blossen Wissen von Acten ist noch kein Begriff einer Substanz gegeben, sonst könnte das Subject der Handlung, sofern es in der Handlung selbst liegt, weggelassen werden. "Schläft" besagt nicht, ob ein Mensch oder ein Hund schläft und obwohl wir durch den Zusammenhang der Dinge und gutes natürliches Denken ganz von selbst eine Substanz als Subject hinzudenken, so verlangt die Analyse dochm diesen Begriff von jenem abzutrennen und als einen besonderen Denkact zu betrachten. Mithin kann auch der Kanon der Existenz das nicht verificieren, was nicht in sein Bereich gehört; denn das Existieren findet zwar nur statt, wenn Substanten vorausgesetzt werden, aber die Substanz ist nicht Existenz.

Ebenso wenig kann der zweite Kanon helfen, denn die Ideen und alles

ideelle Sein geben bloss an, wie wir uns den Inhalt der Acte oder der Existenz vorzustellen oder zu denken haben; sie geben aber keinen Begriff von der Substanz. Wollte man erwidern, dass doch die Vorstellung von Tieren und Pflanzen und Menschen u.s.w. uns Substanzen in Erinnerung bringe, ja dass wir durch die zugehörigen Anschauungen das Beharrliche in der Zeit überhaupt erst kennen gelernt hätten, so würden wir nur mit Humor antworten können, dass auf "vorgestellten" Pferden niemand reiten möge, dass solche Substanzen blosse Erscheinungen, blosse Objecte der Vorstellung sind und dass nur ganz ungeschulte Dogmatiker derlei imaginationen für Wesen ansehen. (Vergl. oben S.) Mithin kann der zweite Kanon nichts über Substanzen ausmachen, wenn nicht schon vorher dieser Begriff anderswoher gewonnen ist.

Also bleibt nur Zweierlei übrig, entweder alle Vorstellungen oder Begriffe von Substanzen wegzuwischen aus den Tafeln der Erkenntnis, oder eine dritte Quelle der Wahrheit zu suchen. Das Wegdenken von Substanzen kann man aber nur als einen frommen Wunsch bezeichnen, dem sich positivistische Denker hingeben, wenn sie nicht denken. Denn geschmäht und fortgestossen bleibt der Substanzbegriff doch immer zurück, wie der Schatten, solange die Sonne scheint, und er wird zwar heimlich oder unbewusst, aber dennoch unvermeidlich wieder herbeigerufen und zu Ehren gebracht durch dieselben Wegdenker. Möge man die Substanz umtaufen und Grenzbegriff nennen oder sie bloss in ihren Metaphern gebrauchen, wo sie die Einheiten der Erscheinung bildet, oder sie sprachlich durch die Substantiva ausdrücken, immer erkennt man leicht unter der Farce die Natur der Substanz wieder, weil sich eben ohne Substanz nichts denken lässt. Denn der Denkende ist ja selbst Substanz und bleibt immer die stille Voraussetzung bei allem, was vorgebracht wird. Nur die Substanz existiert und nur in der Substanz gibt es den ideellen Inhalt, der die Erscheinung der Welt ausmacht und von den Wissenschaften erkannt wird.

Gehen wir darum den einzigen Weg, der zum Ziele führt. Es gilt, die Substanz selbst als ihre eigene Erkenntnisquelle zu befragen und darin dann den Kanon anzuerkennen, der über alles, was von Substanzen ausgesagt wird, ent-

scheidet. Diesen Weg und seine Resultate haben wir nun schon kennen gelernt (vergl. S.); wir brauchen deshalb hier bloss anzuzeigen, wie der Kanon gebraucht wird.

In der Naturwissenschaft wird man fortfahren, wie bisher alle Naturerscheinungen auf Coordinationen mit Bildern des Gesichtssinnes, d.h. auf Bewegungen zurückzuführen und deshalb in Gleichungen auszudrücken. Das ist wissenschaftlich erlaubt und nützlich, gibt aber nur semiotische Erkenntnis und diese lässt sich im Allgemeinen durch die Analogie beschreiben, dass danach die Naturvorgänge sich zu den Bewegungsbildern des Gesichtssinnes verhalten, wie die Tonempfindung zu der Vorstellung einer schwingenden Seite. Es ist darum selbstverständlich, dass solche Gleichungen niemals zu einer Theorie der Natur, zu einer Erkenntnis der Principien führen können. Um diese zu finden, muss man den dritten Kanon berücksichtigen. Alle wirklichen Substanzen der unorganischen und organischen Welt können nur nach dem Begriff erkannt werden, den wir von unserer Seele haben. Die Seele wirkt nach aussen und verändert andere Wesen und empfängt von diesen wiederum Einwirkungen, die sich in ihren Empfindungen und deren Ordnung anzeigen. Folglich müssen nach diesem Kanon in jedem Wesen der Natur innere Zustände angenommen werden, deren Veränderung in Coordination mit den inneren Zuständen anderer Wesen steht. Alle diese inneren Zustände können unbewusst sein; da dieselben aber auch durch unseren Verkehr mit den Dingen in uns innere Zustände, die sogenannten Empfindungen und deren räumlich-zeitliche Ordnung auslösen, so können wir dieselben semiotisch durch unsere Sinnbilder und am exactesten durch die Bewegungserscheinungen des Gesichtssinns beschreiben und in Gleichungen formulieren.

Demgemäss werden wir feststehende Abhängigkeits- und bezüglich Herrschaftsverhältnisse erkennen, die wir Gesetze der Natur nennen. Wie sich diese in den physikalischen und chemischen Prozessen semiotisch zeigen, so auch in den organischen Vorgängen und wir werden daher die Organisationen und Typen der Pflanzen und Tiere immer aus einer Vielheit einander coordinierter Wesen er-

klären, von denen Eins das Organisationsprincip ganz allein in sich enthält, wie ich dies in meiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele und über Darwinismus und Philosophie schon dargelegt habe. Danach ist die Lehre von der Erzeugung der belebten Wesen und von den Typen der Natur und ihrer Descendenz zu entwerfen; denn abstracte Gattungen gibt es in der Natur nicht, Alle neuen Arten mussten aus andern Arten entstanden sein; denn es gibt kein andres Prinzip in der Wirklichkeit als die specifisch bestimmten Arten. Wie ein Musiker aus dem Kopfe eine lange wohlgeordnete Symphonie abspielt, indem das Princip für die dem Raum und der Zeit nach bestimmte Bewegung seiner Finger ausschliesslich in seiner Seele liegt und zwar in dem bestimmten Typus der Symphonie, die bei ihm ideell und punktuell als lebendige Kraft in der Seele wirkt, so wird jeder Organismus durch eine ähnliche unbewusst wirkende lebendige Kraft einer einzigen Seele gebildet und gelingt, sofern die zur Unterordnung und Abhängigkeit bestimmten anderen Wesen in genügender Menge und Beschaffenheit vorhanden sind und sich deshalb die erforderlichen coordinirten Zustände in ihnen auslösen lassen, ebenso wie für den Musiker die Tasten und Saiten und die dazu gehörigen Stäbchen und Polster und Drähtchen und Schrauben und Bretter u.s.w. in entsprechender Weise vorhanden sein müssen. Hier zeigt sich deshalb die Lösung der oben offen gelassenen Frage nach der Parasie der Ideen; denn dass wir die Ideen urteilend anwenden auf die Vorstellungen und Erscheinungen, war allerdings leicht zu zeigen; dass sie aber auch die wirklichen Beziehungen der Wesen beherrschen und sich daher in Gesetzen der Physik und Chemie und in den Specialgesetzen der Pflanzen und Tiertypen und in den Gemeinschaftsformen des menschlichen Lebens als gegenwärtig offenbaren, das musste noch bewiesen werden. Hier sehen wir nun, dass alle wirklichen Beziehungen der Wesen von ihren inneren Zuständen abhängen, welche allgemein in den Ideen zum Bewusstsein kommen. Mithin können die Ideen als die Principien alles sogenannten Entstehens und Vergehens, aller Formen und aller Veränderungen betrachtet werden, weil alles dies nur die Erschei-

nung der inneren Akte in den Substanzen ist und diese inneren Akte eben das
Dass für die Ideen als das Was bilden. Mithin ist es garnicht schwer, zu erklä-
ren, wie die eine Idee sich spalte in eine gleichnamige Vielheit, z.B. die
Idee der Gleichheit in beliebig viele Fälle, wo wir Gleichheit aussagen, die
Idee des Zornes in viele Handlungen, wo wir zürnen, die Idee des Wissens in
viele Wissenschaften und Vorträge, in denen wir ein Wissen darlegen, die Idee
des Pferdes oder des Menschen in viele Pferde und Menschen, die gemäss der
Idee, d.h. gemäss der Ordnung der unbewussten Akte, wodurch der Organismus
beherrscht wird, sich auseinander erzeugen. Dass die Idee als bewusst hervor-
tritt, ist ja nur ein Specialfall; in der Regel bleibt und wirkt sie unbewusst,
wie z.B. immer bei der Herzbewegung und bei der Erzeugung der Spermatozoen.

Dass auf diesen dritten Kanon auch die Moral, Geschichte und Jurisprudenz
zurückgeht, versteht sich von selbst, da diese Wissenschaften saáh ja mit den
inneren Zuständen und dem Verkehr der menschlichen Seelen beschäftigen; denn
wenn sie auch zunächst nur nach gewissen Formen des Willens fragen, so ist
ihnen doch die Seele als substanziale Einheit überall stillschweigend ange-
nommene Voraussetzung und allgemeinstes Princip der Verification. Es ist aber
zu zeigen, dass auch die Theologie keinen anderen Kanon hat. Ich spreche hier
sowohl von der philosophischen als auch von der positiven Theologie, wie sie
in den verschiedenen Religionen und besonders im Christentum gelehrt wird. Es
ist nun leicht zu zeigen, dass keine Theologie einen Gottesbegriff aufstellen
kann, ohne vorher bei der einzigen Quelle des Substanzbegriffs d.h. bei dem
dritten Kanon, welcher, wie oben nachgewiesen, die Erkenntniss des Ich zum
Inhalt hat, Rats erholt zu haben; denn alle diejenigen Mythologien, welche
verkleidete Naturphilosophie sind und den Himmel, das Feuer, das Meer, die
Sonne und dergleichen zum Gotte machen, sind längst als Phantasien abgewiesen.
Aber auch alle Theologien, welche die bloss metaphorische und phänomenelle
Substanz wie den Menschen oder die Ätherkugel zum Prototyp des Gottes machten,
z.B. die griechische Religion und die Aristotelische Theologie, gelten für

überwundene Standpunkte, Im Christentum, welches die Religion der gebildetsten Völker der Erde ist, wird Gott als Geist betrachtet und überall nach der Analogie mit unserer Seele aufgefasst. Die Theologen versuchten nun, diese einzig richtige Grundlage der Gotteslehre, weiter zu bestimmen, und da dies nur mit Hülfe irgend einer Ansicht von der Welt, d.h. mit einer Philosophie möglich ist, so geriethen sie bewusst oder unbewusst in die Bahnen der verschiedenen philosophischen Systeme. Bis auf Hegel herrschte im Wesentlichen die Platonisch-Aristotelische Lehre. Jetzt gängt Kant an, auch bei den Theologen wieder beliebt zu werden. Allein wenn man mit diesem die Theologie bloss auf Moral und die Beobachtung der religiösen Gefühle stützen will, so muss entweder eine Bauertheologie entspringen, d.h. ein Verzicht auf alle wissenschaftliche Theorie und eine bloss volksmässige Rede von inneren Erlebnissen und Gefühlen mit zufälligen unkritischen Vorstellungen, die dabei unterlaufen und allmählig die Religion in Aberglauben und Unsinn überführen; oder wenn man, wie Ritschl, versucht, wirklich wissenschaftliche Begriffe zu verwenden, durch welche der Glaubensinhalt gedacht und also auch gelehrt werden könne, so kommt unversehens wieder ein philosophisches System zur Geltung. Denn ohne Begriffe kann nichts gelehrt werden; Begriffe aber gehören zur Wissenschaft, und die Begriffe, welche für Theologen allein gebraucht werden können, gehören zur Philosophie; Philosophie ist aber nicht mehr herrenlos, sondern gehört immer zu einem der bestehenden oder zu einem neuen Systeme. Wihin muss sich jede Theologie zu einem philosophischen Systeme halten, wie dies Melancton richtig eingesehen und ausgesprochen hat. *Ut unumque decet civitatis certae aut bene moratae civem esse, ita decet certae et honestae scholae auditorem dici, Aristotelicos nos esse profiteamur.* (Dialect. erotem. libr. IV., p.250 Viteberg. 1557). So lange nun Aristoteles Geltung behielt, war die Theologie stark; seitdem aber der griechische Idealismus seiner Unhaltbarkeit nach erkannt war, geriet die positive Theologie in die grösste Unsicherheit. Es bleibt ihr aber das gesunde religiöse Leben selbst als feste Grundlage der Spe-

culation und vor allem das geschriebene Wort der Apostel und des Evangeliums, nach denen sich die Gesinnung möglichst unverderbt erhalten kann.

Die Theologie werden wir weiter unten speciell als die höchste Frage der Philosophie zu behandeln versuchen; hier liegt murnur ob, in der Kürze zu zeigen, wie der dritte Kanon zur Verifikation verwendet werden könne. Desshalb streife ich nur mit wenig Worten die Sache. Die grösste Schwierigkeit für die Theologie bildet das Verhältniss Gottes zur Welt. Setzt man beide als verschiedenen Wesens ganz aussereinander, wenn man auch die Welt für erschaffen erklärt, so erhält man einen Dualismus, einen ursprünglichen oder einen durch die Schöpfung entstandenen, indem dann zwei Wesen das Universum bilden. Löscht man aber die Selbständigkeit der Welt in Gott aus, so steckt man sofort im Pantheismus. Beide Auffassungen sind mit dem Christentum unvereinbar, wenn sie alleinherrschend gelten; ihre gleichzeitige Gültigkeit ist aber ebensowohl die stille Überzeugung jedes Christen, wie zugleich ein bisher von der Philosophie völlig ungelöstes Problem. Der Christ verlangt Gott als ein selbständiges Wesen sich un gegenüber zu setzen und erkennt sich als ein eigenes selbständiges und verantwortliches Wesen; zugleich aber hält er sich für geschaffen und will mit seinem ganzen Sein und Wesen in Gott ruhen und auf ihn Alles, auch alle seine Gedanken und Werke zurückführen. Der Dualismus gewährt nun wohl die gegenseitige Selbständigkeit, reisst aber den Faden ab und zerstört so die Einheit des Seins. Der Pantheismus umgekehrt befriedigt die letztere Forderung, versagt sich aber dem Princip der Persönlichkeit und des individuellen Seins. Viele Theologen haben nun neuerdings gerne Lotze citirt, weil er dem Christentum und dem Glauben immer zugetan blieb; allein seine letzte Metaphysik ist ganz pantheistisch geworden und geht in Bezug auf das Verhältniss der Dinge zu Gott auf den alten Vergleich der Kirchenväter zurück, dass die Dinge in Gott wären, wie die Gedanken in uns. Er nimmt zugleich den Seelen alles eigene Wesen, da wir ja sogar im traumlosen Schlaf völlig in's Nichts verschwunden sein sollen und überhaupt nur existiren, wenn Gott geruht, denselben Gedanken, den wir waren, einmal wie-

der zu denken. Gott selbst wird von ihm auch in die Zeit verstrickt, da er die Zeit für etwas Wirkliches erklärt. Mithin streitet er wunderbar auch gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche doch von jedem Christen angenommen werden muss, da das Christentum nicht mit Lotze einige Seelen beliebig verschwinden lassen kann, sondern alle einer glückseligen oder schlimmen Zukunft entgegen sendet.

Nach der vierten Weltansicht lösen sich alle diese Fragen und zwar völlig im Sinne des Christentums. Gott kann nur als Substanz gedacht werden, wenn wir das substanziale Sein der Seele anerkennen, von dem jeder Substanzbegriff herfließt. Ist dies zugestanden und soll nun ein Verhältniss der absoluten Persönlichkeit Gottes zu den Wesen, die wir zusammengenommen Welt nennen, festgestellt werden, so müssen wir auf den dritten Kanon zurückgehen. In uns ist jede Empfindung, jeder Wille, jedes Gefühl, jede Handlung absolut selbständig und unersetzlich und individuell und an ihrer bestimmten Stelle für ewig fest und kann nie verschwinden, sondern nur anerkannt werden. Keine Empfindung, kein Wille und überhaupt kein Akt der Seele kennt den anderen oder schliesst ihn in sich, als wäre er auch der andere, oder in dem anderen, sondern jeder ist selbständig gegen jeden. Hier ist also Pluralismus der Akte gegeben. Jeder Akt ist auch selbständig der Seele, dem Ich gegenüber; denn zu jedem Akt gehört ausser der Seele noch ein zweiter Beziehungspunkt in dem Zustande eines anderen Wesens, in Coordination mit welchem erst der Akt, z.B. eine Sinnesempfindung, ausgelöst wird. Die Seele allein bringt keine Akte hervor. Also ist der Akt in dieser Beziehung selbständig der Seele gegenüber; selbständig auch in sofern, als die Seele ihm gegenüber selbständig ist; denn das Ich ist nicht die Summe der Akte. Das Ich hat einen eigenen Inhalt, der durch keinen einzelnen Akt und auch nicht durch die Summe aller ausgedrückt werden kann, denn das Selbstbewusstsein bezieht sich nicht auf Empfindungen, Bewegungen, Gefühle, Wellungen, sondern nur auf die Einheit des substanzialen Seins, welches jedem einzelnen Akte und mithin allen gegenüber sich als etwas anderes weiss. Mithin

ist hier nach dem dritten Kanon entschieden ein Dualismus zwischen den Akten und dem Ich zu setzen. Nun lässt sich aber leicht sehen, dass die Akte auch ganz aufgehen in das Ich; denn ich sehe, ich höre, ich fühle, ich will, ich handle; Das Ich ist in allen Akten, die ihr Sein ganz durch das Ich haben. Das Ich ist in jedem und in allem und vermittelt sie miteinander, die sonst ihrem Inhalte nach gegeneinander fremd wären, zur Gemeinschaft des Seelenlebens. Wenn der einzelne Akt auch von einer Coordination mit anderen Wesen abhängt, so ist es doch ein Akt der Seele und nicht ein Akt von sich selbst. Also verlangt der dritte Kanon auch einen Monismus, eine Zurückführung der Vielheit der Akte auf die Einheit der Substanz.

Nur nach dieser Analogie kann man die Gottheit denken und eine wissenschaftliche Theologie begründen. Wie dies möglich, will ich kurz zu skizzieren versuchen. Es versteht sich sofort, dass dem Ich entsprechend hier die Gottheit, den Akten entsprechend die Welt in Proportion tritt; ebenso muss hier Dualismus als Theismus erscheinen im Gegensatz zum Monismus oder Pantheismus und beides zugleich gültig sein und dadurch jedes seine Einseitigkeit und mithin Unwahrheit verlieren.

Die Welt ist der Gottheit gegenüber selbständig, sofern jedes Wesen von sich aus handelt und sein substanziales Sein erkennt, wenn dies letztere auch erst in den der Wissenschaft fähigen Seelen zum Vorschein kommt. Alle Wesen haben ihre Abhängigkeit von einander und die Wissenschaft versucht, die Coordinationen als Gesetze festzustellen, nach denen die Erscheinungen sich zueinander verhalten und Akt in A zum Akt in B in Beziehung tritt. Kein Wesen kann auch fehlen und verschwinden oder jemals gefehlt haben; kein Wesen kann durch das andere ersetzt werden. Die Akte keines Wesens werden aus der Gottheit abgeleitet, sondern einzig und allein auf die Natur jedes Wesens selbst zurückgeführt. Somit ist die Selbständigkeit der Welt, die Substantialität der Wesen fest zuhalten, wie denn auch dementsprechend in den menschlichen Wesen das Bewusstsein der Freiheit und Verantwortlichkeit

tatsächlich und ganz allgemein und unausrottbar und vor jeder falschen Theorie sicher an den Tag tritt, wie es in dunklerer Weise, aber dennoch nicht zu verkennen, sich auch bei den Thieren, die mit uns leben, zeigt.

In dem Selbstbewusstsein ist nun uns die substanziale Einheit im Gegensatz zu den Akten des Seelenlebens ohne weitere Vermittlung sofort gegeben und wir begreifen ohne Beweis, die Metapher, wonach das Ich der Gott und die Akte die Welt in dem Mikrokosmos der Seele sind. Ganz anders verhält sich dies aber, wenn wir das Universum, den Makrokosmos auffassen wollen; denn da haben wir zunächst nur die Welt, die Vielheit selbständiger Wesen als gegeben, während sich die Einheit, der Gott, verborgen hält. Weil wir aber Gott erst zu erschliessen und seine Erkenntniss zu vermitteln haben, so ist also erst zu beweisen, dass Theologie überhaupt einen Gegenstand habe und eine wissenschaftliche Disciplin sei, Und diese Sachlage ist ein weiteres Zeichen für die Selbständigkeit der Welt Gott gegenüber. - Der Beweis für die Gottheit ist aber ebenso einfach, als apodiktisch. Denn wie das Ich, auch wenn es sich nicht im Selbstbewusstsein beässe, notwendig erschlossen werden müsste, weil die Akte des Seelenlebens sich untereinander koordinirt zeigen und diese wechselseitige Abhängigkeit aus ihnen selbst unerklärlich ist, sondern eine in allen Akten wirksame Einheit fordert: So stehen auch die selbständigen Wesen, deren Leben die Welt ausmacht, alle in einer Gemeinschaft, die sie weder gestiftet haben, noch begreifen, sondern zu welcher sie nach Gesetzen genötigt sind. Diese Gesetze durchdringen die ganze Natur aller Wesen und stehen alle in Einklang, wodurch sie auf eine Einheit nicht bloss hinweisen, sondern ~~XXX~~ dieselbe unbedingt voraussetzen. Diese Einheit nennen wir Gott, den wir daher nach der Analogie des Ich als Substanz denken. Sein Wesen kann aber zunächst nur durch die Proportion beschrieben werden, dass er die Wesen in sich hat, wie die Wesen die Akte. Wie aber die Akte von den Wesen oder der Substanz verschieden sind, so muss Gott als Substanz von dem Wesen der Welt unterschieden werden; denn wir vermögen es durch keine eigene Erfahrung zu begreifen, wie mehrere Substanzen, Ich und Du in einem dritten We-

sen Eins sein könnten, was doch die notwendige Forderung der Wissenschaft ist, ohne welche kein einziges Ereigniss in der Welt, also kein Akt, keine Empfindung stattfinden könnte.

Obgleich nun hierdurch dem Monismus vollkommenes Genüge geschieht, so bleibt dabei doch der Theismus zurecht bestehen; denn das Wesen Gottes wird nicht durch Einschmelzung der Weltwesen gebildet, sondern steht als selbständige höhere substantiale Einheit über ihnen und lässt ihnen ihre relative Selbständigkeit. Zugleich wird auch durch keinen philosophischen Satz die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Gottheit für sich als Persönlichkeit ein Bewusstsein von sich selbst habe. Wir haben von der Gottheit ein Bewusstsein durch diese Schlüsse und Ideen; dies ist aber nicht das Selbstbewusstsein der Gottheit, welches wir gerade nicht haben können, weil wir nur ein Ich mit unserem eigenen Selbstbewusstsein sind, welches sich vollkommen abtrennt von dem Selbstbewusstsein, das Du und Ihr habt, da jedes Wesen nur sich und seine Akte umfasst; während die Gottheit von sich und allen Wesen zugleich ein Bewusstsein haben kann. Wie die Empfindung rot oder heiss das ganze Ich nicht einschliesst, so schliesst unser Selbstbewusstsein das göttliche nicht in sich, kann und muss aber nach dem Gesetz der Proportion von demselben eingeschlossen werden, ohne dass wir dies sofort bemerkten, ebenso wie unsere Empfindungen und alle Akte vom Ich umschlossen werden, ohne dass diese Empfindungen und alle die einzelnen Akte selbst das Ich kennten oder als Summe zusammengefasst das Ich ausmachten.

Wir sehen mithin, dass die Theologie durchaus nur nach dem dritten Kanon ihre Begriffe verificiren kann; denn alles, was sonst nach den verschiedenen Ideen, die durch das Gesetz der Coordination auf Gott bezogen werden können, über das Wesen Gottes als Wahr gefolgert wird, muss doch immer seine Grundlage in dem dritten Kanon nehmen, ohne welchen wir keinen Begriff von einem Wesen und einer Persönlichkeit und einem lebendigen Ganzen haben könnten.

Kap. 4. Analytik.

=§ 1. Die Aufgabe.

Das Wesen des Denkens haben wir oben kennen gelernt. Ebenso haben wir gesehen, wie eine Idee zum Begriff erhoben werden kann, indem sie selbst als Beziehungspunkt mit einem anderen verglichen wird. Mithin leuchtet die Möglichkeit ein, das Denken selbst, welches zunächst ohne Absicht und von Natur in uns stattfindet, zum Beziehungspunkt zu machen, um es begriffsmässig aufzufassen. Da das Denken zunächst immer durch bestimmte Beziehungspunkte als seine Veranlassungen ausgelöst wird, bildet es mit diesen zusammen ein natürliches oder concretes Ganzes. So urteilt und schliesst und begreift der Mensch auch ohne Schulung, weil das Denken zu seiner Natur gehört, und wird sich des Wesens des Denkens dabei gar nicht bewusst. Aus diesem Grunde findet sich auch häufig bei den Naturalisten des Denkens ein gewisser Verdruss oder eine Eifersucht, wenn die Logik gegen sie angerufen wird, da sie meinen, doch auch denken zu können und vielleicht besser und jedenfalls sachlicher als die Dialektiker. Da diese naturalistischen guten Denker sich doch aber zuweilen auch einmal irren, so ergibt sich, dass man einen Massstab haben muss, um zu beurteilen, wann man sich auf sein Denken verlassen darf und wann nicht. Denn vielleicht wird ja gerade das emphatisch Behauptete später bei besserer Sachkenntniss wieder zurückgenommen. Da nämlich neben dem Denken auch die Ideenassociation in Tätigkeit bleibt und so auch Irrtümer und Vorurteile bei dem natürlichen Denken immer mitspielen, so kann das blosses Überzeugtsein keinen Grund abgeben, um auch andere zu binden. Mahomet war überzeugt von seiner Mission; die Christen fühlten sich dadurch nicht zum Glauben veranlasst. Der Horror vacui galt unbestritten, bis Torricelli ihn zerstörte. Es entsteht deshalb die Aufgabe, das natürliche Denken aus seinen Verknüpfungen auszulösen und es selbst, obgleich es als Ganzes wirkt, in seine einzelnen Beziehungen zu zerlegen. Diese Arbeit können wir mit dem tradierten Terminus

Analytik benennen. Dadurch wird das Denken von den beliebigen gegebenen Beziehungspunkten abgeschieden und also abstract oder formal betrachtet. Wenn wir dann die formale Natur des Denkens mit einem gegebenen Raisonement vergleichen, so ist das die logische Prüfung und Kritik und demgemäss allein kann die Zutrauungswürdigkeit oder Gewissheit und Wahrscheinlichkeit einer Behauptung bestimmt werden. Seitdem nun durch Sokrates, Plato und Aristoteles diese logische Arbeit gefordert und in vielen Punkten geleistet war, konnte sich kein Gelehrter mehr der logischen Kritik entziehen.

Die Abscheidung des Denkens von der Ideenassociation.

Man darf nicht glauben, es sei eine so einfache Sache, das Denken von der Ideenassociation zu trennen. Wie schwer dies ist, zeigt die Geschichte der Kultur und die heutigen Ansichten. Wenn wir mit einer Person verkehren, sehen wir immer auch zugleich was er sichtbares an sich hat. Urteilen wir nun, dass der Mensch uns lieb oder ehrwürdig ist, so wird durch die Ideenassociation dieses Prädikat auch auf alles, was an ihm ist, übertragen. Die Leiche, in welcher keine Spur des persönlichen Lebens mehr vorhanden, wird mit der grössten Ceremonie behandelt und in grossem Trauerzuge begleitet und es werden Anreden an sie gehalten, als wenn die Person gegenwärtig wäre. Früher gab man auch Speisen und Waffen und dergleichen der Leiche mit. Die Kleidung und die Knochen eines Heiligen tuen Wunder wie er selbst, und der angebliche marmorne Sargdeckel des Erlösers wird noch heute täglich mit Tränen geküsst. Man mag alles dies sehr schön finden und billigen, weil es der menschlichen Natur entspricht; aber man muss doch das Denken von der eingemischten Ideenassociation dabei unterscheiden können. Die heutigen Ansichten über die Welt sind nicht etwa frei von solchen Einschlebseln der mechanischen Reproduction. Man glaubt z.B. alles Geschehen auf Atome zurückführen zu können, die nur wegen ihrer Kleinheit unsichtbar wären, sonst aber dieselbe Beschaffenheit hätten, wie die sichtbaren Körper. Die Grundlage dieser Theorie, ist die Ideenassociation. Weil sich nämlich, wenn wir ein Konzert hören, damit die Anschauungen von Fiedeln und Flö-

ten, Pauken usw. associiren, glaubt man, dass Reibungen sichtbarer Körper d.h. Bilder des Gesichtssinnes die Ursachen der Tonempfindungen seien, obgleich doch ein Blinder das Konzert ebenso gut hört. Man versetzt den Schmerz in den frei liegenden Nerv des hohlen Zahns, obgleich weder an je~~m~~ Orte, noch überhaupt an irgend einem Orte im Raum ein Schmerz stattfinden kann, der doch nichts Räumliches an sich hat. Die Atome sind deshalb als Bilder der Imagination unschuldig an dem Geschehen und das Zeichen der Ideenassociation bei der Atomentheorie liegt schon in der komischen Schwierigkeit, Kräfte und Energien irgend wie an die Atombilder anzukleben.

Metaphysik I.

Wesen des Denkens.

Kategorie der Function.

Kategorie der Function.

Begriff der Function.

Bei jeder Beziehung unterscheiden wir die Beziehungspunkte, auf die wir hinblicken, von dem Gesichtspunkte. Dieser Ausdruck ist, wie es nach der Hegemonie des Gesichtssinns natürlich ist, dem Vorstellungskreise des Raumes entlehnt, indem wir uns dabei denken, wir wären irgendwo aufgestellt und verfolgten von da ab mit den Augen nach rechts und nach links, oder nach oben und nach unten schauend ein Paar Gegenstände, die wir dann unter einem Winkel im Auge zusammenbringen. Hier scheint es nun so, als hätten die angeschauten Dinge nichts zu tun miteinander und wären dem Gesichtspunkte, unter dem ich sie betrachte, ganz fremd. Der eine Gegenstand sei ein Schiff auf der See, der andere ein Blatt in meiner Nähe. Ich beziehe sie auf einander und sage, dieses Lindenblatt sei grösser als das Schiff, Offenbar hat das Schiff mit dem Blatt nichts zu tun und ist auch nicht kleiner als das Blatt, sobald man den Standpunkt verändert und z.B. beide in gleiche Entfernung bringt. Allein was nichts mit einander zu tun hätte, könnte auch nicht aufeinander bezogen werden. Mithin müssen wir hinzunehmen, dass das Schiff hier als Bild wie es in meiner Anschauung von einer gewissen Grösse erscheint, gemeint sei. Nun ist klar, dass das Blatt ebenfalls ein Raumbild in meinem Bewusstsein ist. Als Flächengrössen vergleiche ich sie. Und so ist auch der Gesichtspunkt nicht der Ort im Raume, wo sich, wie man glaubt, das Auge befindet, sondern das Urteil, das ich über die Beziehung beider Bilder in meinem Bewusstsein fälle, indem ich das eine kleiner, das andere grösser nenne. Wenn beide Bilder in meinem Bewusstsein sind, ohne dass ich etwas darüber urteile, so sind sie nicht auf einander bezogen. Als Beziehungspunkte aber fallen sie unter den Gesichtspunkt und bringen diesen hervor. Der Gesichtspunkt ist eine Kategorie, hier das Grössenverhältnis. Diese Kategorie ist die Function der Beziehungspunkte und wir verstehen darunter die Einheit des Verschiedenen, sofern diese Einheit als eine neue von den Beziehungspunkten verschiedene Qualität im Bewusstsein entsteht. Man könnte nun glauben, wir hätten diese Function oder diese Kategorie schon vor

den Beziehungspunkten und wendeten sie bloss willkürlich darauf an, ähnlich wie es sich Kant mit seinen Kategorien gedacht hat, welche bei ihm die allezeit bereit liegenden Futterale sind, um die Erscheinungen nach Wunsch herein zu stecken. Denn man könnte sich doch vornehmen, jetzt einmal jene zwei Dinge ihrer Grösse nach zu vergleichen, und nun hingehen und die Messung ausführen. Weit gefehlt. Wer sich so entschliesst, dem muss früher schon Einmal oder Oftmals unwillkürlich bei Anwesenheit zweier Bilder im Bewusstsein der Gedanke aufgegangen sein, dass eine sei kleiner als das andere. Erst nachdem die Beziehungspunkte unabhängig von seinem Willen früher in ihm die Function gehabt haben, die wir als Bewusstsein des Grössenverhältnisses bezeichnen, kann es ihm in den Sinn kommen, später auch willkürlich die in ihm entstandene Kategorie auf neue Gegenstände anzuwenden. / Aber auch dann ist es mit der Willkür nicht weit her, denn wenn die Bilder im Bewusstsein nicht gehörig zusammengehen, so entsteht das Urteil nicht und wir können auch nicht willkürlich eins grösser finden als das andere, sondern wir werden uns nur dessen bewusst, was ganz unabhängig von unserem Willen sich in uns vollzieht und was wir finden, wie die Sprache es metaphorisch, aber passend bezeichnet hat. Die Kategorie ist also die Function der Beziehungspunkte. Diese Function ist nun aber nicht so, wie die Beziehungspunkte, sondern anders, also eine neue Qualität des Bewusstseins. Ebenso ist jeder Beziehungspunkt anders als der andere und bleibt ewig von ihm verschieden. Denn selbst wenn die Kategorie Gleichheit wäre, so müsste doch der Beziehungspunkt in zwei Setzungen vorliegen und die beiden Setzungen wären ewig von einander verschieden, so lange wir Gleichheit von ihnen aussagen sollen, da nur Verschiedenes gleich sein kann und nicht bloss Eins. Also ist jeder Beziehungspunkt von dem anderen verschieden und beide von der Function und doch entspringt die Function nur aus der Vorstellung der Beziehungspunkte.

Kritik der Idealisten.

Dieses Rätsel glaubte nun Plato dadurch lösen zu können, dass er metaphorisch die Function oder Idee aus einer Wiedererinnerung ableitete. Gegen die Metapher lässt sich viel sagen und es lohnt sich nicht der Mühe, dies vorzu-

bringen, sondern wir können lieber gleich den Sinn der Metapher berücksichtigen, den Aristoteles durch den Begriff der Potenz ausdrückte und Kant durch das Apriori der Kategorien. Wir wollen an dem Ausdruck nicht mäkeln, sondern nur, wie gesagt, den Sinn zu verstehen suchen. Man meinte, dass in der Natur des menschlichen Geistes eine Reihe von Ideen lägen, die uns nicht eher zum Bewusstsein kämen, als bis die Beziehungspunkte dafür gegeben wären. Dass die Ideen der Vernunft und die Stammbegriffe des menschlichen Verstandes durch die gegebenen Erscheinungen, durch die Erfahrung herausgelockt werden, darin sind ~~Plato~~ Plato, Aristoteles und Kant, wie auch Hegel, ganz einverstanden. Allein gerade um die Art des Herauslockens handelt es sich zunächst. Plato meinte die Erscheinungen wären dem Urbilde, der Idee ähnlich. Allein wie soll von Ähnlichkeit die Rede sein? Was hat ein Schiff und ein Blatt mit der Idee von "grösser und kleiner" zu tun? Wie haben Dinge, die ich gleich nenne, mit der Idee der Gleichheit irgendwelche Ähnlichkeit? Wie können sie uns also an die Gleichheit erinnern? Ein Schiff, das wir sehen, kann uns an ein anderes Schiff, das wir früher sahen, erinnern; aber möge es diesem ähnlich oder unähnlich sein, so kann es uns nie an die Idee der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit oder Gleichheit oder überhaupt an irgend eine Idee erinnern, weil diese Ideen mit dem Schiff nichts zu tun haben und in gar keiner Verbindung damit stehen. Ebensowenig wie Plato kann auch Aristoteles mit seiner Erklärung helfen; denn es führt keine Brücke von den Erscheinungen zu den Begriffen des Verstandes hinüber und es ist dabei einerlei, ob man die Begriffe aus der Erinnerung oder aus der Potenz holen will; denn selbst wenn sie potentiell vorhanden wären, so fragte sich, warum jetzt dieser und kein anderer Begriff kommt. Warum kommt bei zwei Blättern, die ich sehe, die Idee der Gleichheit oder Ähnlichkeit und nicht die Idee des Guten oder die Idee der Ursache? Und weiss Kant vielleicht etwas Besseres zu lehren? Seine Kategorien sind ein totes Fachwerk und es ist seiner ganzen Art zu denken angemessen, dass ihm nicht einmal die Frage entsteht, wie wir doch veranlasst werden könnten, jetzt diese, jetzt eine andere Kategorie anzuwenden. Die Beziehungspunkte haben bei ihm gar kein Verhältnis zu der Kategorie, durch welche wir sie

denken sollen. Und der Schematismus, durch welchen wir mit Hilfe der Zeit die Kategorien versinnlichen sollen, ist ein totgeborenes Kind; denn z.B. wenn das was der Zeit nach vorhergeht, die Kausalität vermitteln soll, so ist erstens das Vorhergehen der Zeit nach selbst ein Urteil und nichts Gegebenes und zweitens hat Zeit, so lange post hoc nicht propter hoc ist, mit Ursache nichts zu tun, beides selbst nach Kant. Ich fühle den Wind, ich sehe die Segel sich blähen. Wenn ich jetzt sage, jenes war vorher, dies nachher, so sind diese Urteile ganz fremd den Vorstellungen von Wind und aufgeblähten Segeln und können daraus auf keine Weise abgeleitet werden. Ebenso wenig lässt sich aus dem Vorher und Nachher die Kausalität ableiten, wenn auch die Ursache der Wirkung vorhergehen muss; denn das sind zwei ganz verschiedene Gedanken. Kants Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist also keine Lösung des alten Rätsels. Wie kümmerlich dieser Kantische Einfall war, sieht man auch gleich, wenn man z.B. an die Qualität denkt und überlegt, was dieser wohl in der Zeit entsprechen solle, oder an die Relation oder die Modalität. Sobald man etwa sagt, möglich sei, was in der Zeit erscheinen könne, so hat man in dem Können die Tautologie. So lassen sich die Kategorien also durch die Zeit nicht vermitteln und haben entweder sichtlich wie die Qualität überhaupt nichts Entsprechendes in der Zeit oder können nur durch Tautologien scheinbar illustriert werden. Dass wir durch die Erscheinungen überhaupt auf bestimmte Kategorien kommen, wird nach der Erfahrung naiv vorausgesetzt.

Kritik der Sensualisten.

Schlechter als diese Ratlosigkeit der Idealisten ist aber die Behendigkeit, mit welcher die Sensualisten und Positivisten das Abstracte aus dem Concreten herauskratzen wollen. Denn sie gedenken die Welt aufzubauen mit alleiniger Hilfe der Sinnesempfindungen, aus deren Combinationen, Permutationen, Successionen und Recordationen alle unsere Vorstellungen herkommen sollen. Da dieser Positivismus sich immer bei allen denjenigen findet, die zum philosophischen Denken wenig begabt sind, so ist er überhaupt niemals auszurotten. Was Aristipp und die Epikuräer im Altertum, Locke und die französischen Sensualisten in den beiden vorigen Jahrhunderten und die Positivisten heut zu Tage glauben und lehren, das wird bei ei-

ner gewissen Klasse von Köpfen immer angenommen werden. Die Philosophie braucht deshalb nur den allgemeinen Grund, aus dem dieser Glaube stammt, anzuzeigen. Bei den Sinneswahrnehmungen nämlich haben wir sofort auch die Vernunftbegriffe in Tätigkeit, die sich nicht als ein sinnliches Element neben dem Sinnlichen bemerkbar machen, sondern als nicht sinnenfällige Contrebande mit dem Sinnlichen zugleich eingeschmuggelt werden. Darum glauben die Sensualisten z.B., die Ähnlichkeit sei eine Absonderung der Vorstellung von ähnlichen Dingen, indem sie nicht bemerken, dass "ähnliche" Dinge gar nicht wahrgenommen werden können. Die Vergleichung und alle anderen Vernunfttätigkeiten bringen sie sich nun nicht gesondert zum Bewusstsein, sondern geniessen diese von der Vernunft gewährten Zutaten zum Sinnlichen ebenso mit, wie man das Salz als zugehörig zur Speise aufnimmt und nur wenn es fehlt oder zu reichlich beigelegt wurde, sich daran erinnert, dass es nicht ein wesentlicher Bestandteil der Speisen war, sondern nur ein wesentliches Element des Wohlgeschmacks. Gibt man nun zu, dass die Speisen von Haus aus salzig seien, so lässt sich das Salz durch Abstraction sehr leicht von ihnen ableiten und so ist es kein Kunststück, dass die Sensualisten die Begriffe aus den Sinneswahrnehmungen abstrahieren, weil sie ganz kunstlos die Begriffe in diese schon vorher hineingelegt hatten.

Ein Dilemma. Die Lücke in der bisherigen Philosophie.

Wir sehen also, dass wir zwei Forderungen genügen müssen bei einer Erklärung der Denkfunktionen. Erstens müssen die Functionen ein neues Was, neue Qualitäten enthalten, wie die Idealisten dies richtig erkannt haben. Zweitens müssen diese Qualitäten irgendwie durch das Sinnliche, d.h. durch die Beziehungspunkte selbst gegeben werden, damit der Irrtum der Sensualisten begreiflich sei; denn die Function kann nicht an die Beziehungspunkte als an etwas ganz Fremdes Ausserlich herantreten.

Um uns nun sicherer auf den rechten Weg leiten zu lassen, wollen wir noch ein Beispiel hinzunehmen. Wir werfen einen Stein in die Luft. Da unser Arm

ihm ein Ziel in gerader Linie gegeben hat, würden wir erwarten, dass er diese Richtung einschläge. Aus Erfahrung wissen wir aber, dass ein Körper, den man irgendwo in der Höhe loslässt, in grader Linie nach unten fällt. So muss der geworfene Stein eigentlich die beiden Richtungen verfolgen und die Parabel, die er beschreibt, nennt man deshalb die Function der beiden Richtungen als immerfort variierte Diagonale. Lassen wir nun diese Bilder von Raum und Bewegung bei Seite, die ja nicht das innere Leben der Dinge, sondern nur unsere den äusseren Veränderungen entsprechenden Gesichtsvorstellungen ausmachen, so müssen wir nach diesem Beispiel in dem realen Wesen zwei verschiedene Kräfte annehmen, die als Beziehungspunkte zu einer davon verschiedenen Function führen, welche uns als Diagonalrichtung erscheint. Eine solche metaphysische und scheinbar willkürliche Deutung ist uns aber durch unsere eigene bewegende Tätigkeit möglich, da wir in derselben mit dem Stein und jedem anderen Wesen auf gleicher Linie stehen. Weil uns nun grade aus diesem Grunde diese Tätigkeiten unbewusst bleiben, so dürfen wir sie durch die Analogie mit höheren, bewusst werdenden Tätigkeiten erklären und finden dabei, dass die diagonale Tätigkeit oder die Function uns immer als eine neue von den Beziehungspunkten verschiedene Qualität zum Bewusstsein kommt, z.B. wenn wir weisse und schwarze Farbeindrücke zusammen als grau empfinden oder Lust und Schmerz gemischt als Sehnsucht oder Wehmut, oder Bewunderung und Furcht gemischt als Ehrfurcht. Jedesmal ist das Dritte, die Einheit oder die Function etwas von den beiden Beziehungspunkten Verschiedenes. Setzen wir nun die Beziehungspunkte jeden für sich allein als ein eigenes Wesen, so wäre eine Beziehung unmöglich. Setzten wir aber auch beide zusammen als einzigen Inhalt eines und desselben Wesens, so würde es dabei sein Bewenden haben und ein Drittes, die Function könnte sich nie einstellen. So bleibt uns denn nur möglich anzunehmen, dass jenes Wesen, in welchem wir die Beziehungspunkte gesetzt haben, ausser denselben noch einen anderen Inhalt hat, der durch diese Setzung ausgelöst wird und nun als Function zum Bewusstsein oder zum Act kommt:

Allein wir mögen als Drittes zu den beiden gegebenen Beziehungspunkten den-

ken was wir wollen, mögen es frisch aus dem Nichts erzeugen oder aus der Potenz und Erinnerung mit Plato und Aristoteles herausholen, immer bleibt dieselbe Widersinnigkeit; denn wenn das Dritte, die Kategorie, das Prädikat unsres Urteils, der Gesichtspunkt unsrer Auffassung oder wie wir das auch nennen mögen, was wir bei den sinnlich gegebenen Beziehungspunkten denken, wenn dies Dritte etwas Neues und Verschiedenes ist, was hat es zu tun mit dem Gedachten? Ist es aber mit den Beziehungspunkten selbst gegeben, so kann es eben nichts anderes als diese selbst sein; denn gewöhnen wir das Geringste ausserhalb der Beziehungspunkte, so wäre es ja wieder etwas Verschiedenes und hätte mit denselben nichts zu tun. Ich sehe z.B. zwei Blätter und urteile, sie seien ähnlich. Was bedeutet ähnlich? Ist die Vorstellung "ähnlich" etwas Verschiedenes von den Blättern, wie kann ich dann die Blätter ähnlich nennen? Ist es aber dasselbe, so habe ich eben nur die Vorstellung von den Blättern und nichts Drittes. Ob wir also mit Plato sagten, wir erinnerten uns dabei der Idee der Ähnlichkeit oder mit Aristoteles, aus der Potenz träte diese Idee hervor, oder mit Kant, wir machten denkend einen apriorischen Stammbegriff des reinen Verstandes als Form der Materie der Erscheinung dabei geltend, all dieses hilft uns keinen Schritt über das Dilemma hinaus; denn immer bleibt dies Neue dem Gedachten vollkommen fremd, oder, wenn es dasselbe wäre, so hätten wir eben nichts weiter gedacht, als was in der Vorstellung der Blätter enthalten war, d.h. wir hätten nichts gedacht. So behält Antisthenes recht, wenn er sagt, dass man sich nicht widersprechen kann, dass das Prädikat immer nur das Subjekt sein muss und dass wir nur urteilen dürfen, die Blätter sind die Blätter, aber niemals die Blätter sind ähnlich. Plato, Aristoteles und Kant haben darum wohl gelehrt, dass in den Begriffen und Kategorien die Vernunft des Menschen besteht, und dass wir nur durch Denken zur Vernunft kommen, keiner aber zeigte, auf welchem Wege es möglich sei, zur Vernunft zu kommen. Das Denken ist uns so natürlich und selbstverständlich, dass es gerade nicht geringe speculative Kraft erfordert, um die Schwierigkeit einzusehen, wie wir von den gegebenen Erscheinungen zum ersten Gedanken kommen sollen. Wir nennen ja sofort die

Blätter ähnlich oder unähnlich. Ist es nicht albern, noch zu fragen, ob dies möglich, oder gar zu beweisen, dass ein solches Urteil unstatthaft sei. [Nun kann die Forschung aber nur Fortschritte der Erkenntnis hervorbringen, wenn vorher Probleme gezeigt sind. Ohne Frage gibt es keine Antwort und wer das Denken nur so als Tatsache hinnehmen will, der hat keine Ahnung von der Natur des Denkens. Deshalb lege ich ein grosses Gewicht darauf, hier eine Lücke in der bisherigen Philosophie nachgewiesen zu haben. Durch das deducierte Dilemma ist ein neues Problem gegeben, ohne dessen Lösung das Recht und das Wesen des Denkens wegfällt. Denn auch Hegel ist in diesem Punkte naiv, da er ohne Weiteres von jeder gegebenen Erscheinung die Kategorien aussagt, die ihm dabei einfallen, und auch diejenigen welche das Denken als Unterscheiden fassen, erwogen nicht, dass die Kategorien der Identität und der Negation dem Gegebenen notwendig gleichgültig und fremd sind und dass kein Weg von dem Gegebenen zu der Auffassungsform hinüberführt.

Der Weg zu den Kategorien nach der vierten Weltansicht.

Wollen wir nun diesen Weg zu finden suchen. Setzen wir als gegeben z.B., zwei Sinnesempfindungen oder zwei Bilder, wie etwa zwei Blätter. Wer fasst sie auf? Ich, antworten wir. Allein Ich ist nicht als Object gegeben. Es kommt sich nicht zum Bewusstsein dabei, da es sich nicht abtrennt von dem Object bei allem Erkennen. Alles Erkennen ist Subject = Object, da das Erkennen gerade das Erkannte ist und weiter nichts. Die Antwort ist aber insofern doch richtig, als wir ein einheitliches Subject bedürfen, dem das Object gegeben ist. Denn sobald wir jedes der Objecte, z.B. die Vorstellungen der beiden Blätter, für sich isolieren, so hört das Denken darüber auf und wir können keines davon als eins, beide nicht als zwei, oder als ähnlich bezeichnen. Also muss Beides als Object in Einem, in dem erkennenden Subjecte gegeben sein. Dies ist der erste Schritt, den wir zu machen haben.

Der zweite Schritt ist nun, dass wir die Natur des Bewusstseins überhaupt betrachten. Weshalb haben wir überhaupt Sinnesempfindung? Nicht etwa weil dort draussen zwei Blätter sind. Sie müssen vielmehr etwas für uns sein, d.h. es muss

in dem Subject etwas vorgehen, eine Veränderung stattfinden, und dieser Vorgang, diese Veränderung, kurz dieses Dass als reales Sein wird erkannt oder kommt zum Bewusstsein, als Was oder ideelles Sein, als Empfindung, als Ton oder Farbe.

Die~~se~~ Erkenntnis ist aber nicht verschieden von dem Vorgang in dem Subject, denn das Subject kann sich auf keine Weise von dem Object absondern. Das Erkannte, Empfundene oder das Object ist vielmehr gerade der bestimmte Zustand oder Vorgang im Subject und, nur weil das Subject immer einheitlich bleibt bei jedem Wechsel der Objecte, können wir später uns das Subject selbst zum Bewusstsein bringen, wo dann das Subject Object wird und zugleich selbst Subject dieses Selbsterkennens bleibt. Wir gewinnen nun aus dieser Betrachtung den Begriff, dass das Bewusstsein das Objectwerden oder Vorge stelltwerden der Zustände des Subjects ist. Da nun das Subject aber auch Zustände hat, die es nicht vorstellen kann, die also unbewusst bleiben, wie im Schläfe und bei der Ohnmacht, und wie denn die sogenannten unlebendigen Subjecte, die wir Natur nennen, immer in diesen unbewussten Zuständen sich befinden, so muss uns das Bewusstsein als diejenige Entwicklungsstufe des Subjects erscheinen, auf welcher jeder Zustand oder Vorgang in dem Subject sofort auch Object, d.h. Empfindung oder Vorstellung ist.

Hierdurch ist nun der dritte Schritt und der Weg gewiesen; denn sobald zwei Empfindungen oder Bilder und Vorstellungen im Bewusstsein gesetzt sind, so ist damit ein neuer Vorgang gegeben, den wir verschiedentlich benennen. Ich nehme z.B. an, wir hätten früher denselben Gegenstand schon einmal gesehen, denselben Ton schon einmal gehört. Bei der neuen Empfindung wird die alte wieder ins Bewusstsein geführt, man erinnert sich ihrer, wie man sagt. Diese Erinnerung ist ein neuer Vorgang im Subject. Nach dem zweiten Schritte aber soll dieser Vorgang sofort selbst Vorstellung werden und dies ist etwa die Idee der Identität.

Nehmen wir an, der schreiende Säugling verlangte nach seiner Mutter, eine andere Person kommt statt ihrer. Der Säugling hat in der Erinnerung das Bild der Mutter, gegeben ist als Empfindung das Bild der Fremden. Es entsteht in seinem Subject ein Vorgang; denn nach dem ersten Schritt, den wir taten, fanden wir Bei-

des in Einem. Nach dem zweiten Schritt muss der neue Vorgang bewusst werden. Dies Bewusstsein ist die Idee des Andersseins. Ich sehe zwei Blätter. Der Vorgang in dem Subject ist die Zusammenfassung, die zum Teil Identisches, zum Teil Anderes bei ihnen findet. Ich werde mir dieses meines Tuns, dieses Vorganges in dem Subject bewusst und habe die Idee der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, je nachdem etwa mehr Anderes oder mehr Identisches bewusst wird. So sind also die Kategorien oder Ideen nichts anderes als das Bewusstsein der Vorgänge oder Tätigkeiten in dem Subject.

Gehen wir jetzt auf die Beiden Forderungen zurück, die wir aus der Kritik des Idealismus und Sensualismus ableiteten, so zeigt sich erstens, dass die Idee etwas Neues und Verschiedenes ist, das in der Vorstellung der Objecte, über welche ich denke und wovon ich die Idee aussage, nicht enthalten ist. Denn Blätter und Identität oder Ähnlichkeit und dergleichen ist nicht dasselbe, sie haben nichts mit einander zu tun. Ähnlich können auch zwei Pferde, Hühner, Menschen u.s.w. sein, ohne dass sie Blätter wären. Zweitens aber ist die Idee doch auch sofort mit den Beziehungspunkten selbst gegeben. Ich bringe nichts Neues und Verschiedenes aus der Potenz oder der Erinnerung heran, ich hole nicht einen alten Stammbegriff des Verstandes hervor oder erschaffe durch meine Setzung oder Handlung einen Begriff aus dem Nichts; sondern sobald ich die gegebenen Beziehungspunkte habe, ist sofort auch wegen der Einheit des Subjects ein neuer Vorgang da, ein neues Verhältnis vorhanden, bloss dadurch dass die Beziehungspunkte da sind, und dieser Vorgang wird nun bewusst und dies ist die Idee.

So erklärt sich nun auch auf's Einfachste die Allgemeingültigkeit der Ideen. Denn ich mag nehmen, welche zwei Empfindungen oder Bilder und Vorstellungen ich immer will; es entsteht jetzt immer derselbe Vorgang im Subject. Darum wird mit immer bewusst werden, dass sie identisch oder anders, ähnlich oder unähnlich sind u.s.w. Und ich kann a priori sagen, jeder mögliche Gegenstand der Erfahrung muss identisch oder anders oder ähnlich u.s.w. sein, sofern bei jedem gegebenen Gegenstande in mir ein solcher Vorgang stattfindet und diese Verhältnisse der Gegenstände dadurch, dass sie in einem und demselben Subjecte gesetzt sind, notwendig

entstehen und das Subject sich aller dieser Zustände oder Verhältnisse sofort bewusst wird.

Idee und Begriff.

So erklärt sich denn auch die scheinbar eigentümliche Art des Unterrichts über diese Ideen. Man kann sie nämlich nur so lehren, wie man auch sinnenfällige Objecte etwa Töne oder Farben zur Anschauung bringt, obgleich sie bloss ^(11.) Bewusstsein von Verhältnissen oder Beziehungen sind. Denn die einfachen Empfindungen bringt man zum Bewusstsein, indem man die zugeordneten Ursachen des Empfundenen erregt, etwa eine Taste des Klaviers anschlägt. Wer nun kein Gehör hat, in dem entsteht keine Tonempfindung. Will man aber Identität lehren, so muss man etwa zunächst einen und denselben Ton immer wieder anschlagen. Sobald derselbe Ton wieder und wieder empfunden wird, entsteht immer das Verhältnis der Empfindungen in dem Subject, welches wir etwa als Idee der Identität oder Gleichheit bezeichnen. Man muss also die Beziehungspunkte heranbringen, damit die Idee, in jedem, der denken kann, ganz von selbst bewusst wird. Darum unterscheide ich die Idee von dem Begriff; denn die Idee findet sich auch in dem Kinde schon und es bemächtigt sich daher leicht der Ausdrücke der Sprache, womit es die Ideen, die in ihm sind, bezeichnet. So benutzt es die Formen der Substantive und Adjective und versteht darunter das Substantielle und Attribute, es unterscheidet die verschiedenen anderen Verhältnisse durch die Genera, Modi und Tempora des Verbs, durch die Präpositionen und Conjunctionen und doch hat es noch keinen Begriff von einer Idee oder Kategorie. Will man daher auch diesen erzeugen, so muss man die Kategorie wieder zum Beziehungspunkte machen, d.h. ein neues Verhältnis herstellen, das dann wieder bewusst wird, Wir wenden daher die Kategorie der Identität an, ohne Rechenschaft davon geben zu können. Sobald wir Rechenschaft davon ablegen wollen, müssen wir die Identität als Bewusstsein eines bestimmten Zustandes im Subject in Beziehung setzen zu einem anderen Zustande, und zwar zu dem des Andersseins. Dann ist die Kategorie nicht mehr Gesichtspunkt oder Prädicat, sondern Beziehungspunkt und kann mithin unter

einem Gesichtspunkt erkannt oder begriffen werden. Der Knabe, dem man statt des Apfels einen Stein bietet hat die Idee des Andersseins; gibt man ihm dann den Apfel, so denkt er die Identität. Er wird sich aber dieser Ideen nicht bewusst. Soll nun Identität begriffen werden, so muss man einen Beziehungspunkt für sie finden. Dieser kann beliebig gewählt werden, z.B. ich kann die Identität beziehen auf die vorgestellten Dinge, die ich identisch nannte. Dann erscheint mir die Identität als ein Prädicat, als eine Idee und die Dinge als Subject oder Substrat. Oder ich kann die Identität beziehen auf die Idee des Zwecks; dann erscheint mir die Identität als gleichgültig gegen alles Nützliche und Moralische, der Zweck aber entweder als eine beschränktere bloss auf gewisse Kreise von Objecten anwendbare Idee oder auch als Grund der Identität, weil etwa ohne Identität überhaupt nichts bestimmt und zweckmässig geordnet werden könnte. So kann ich eine Idee beliebig in Beziehung setzen zu allem und jedem, was sonst in meinem Bewusstsein vorkommt. Nach der schon früher (S....) entwickelten Ordnung der Tätigkeiten im Bewusstsein wird die Idee der Identität aber zunächst in Coordination stehen zum Anderssein, weil diese Idee im Gegensatz zu dieser sich zuerst offenbar macht. Ich werde danach als Gesichtspunkt die neue Idee gewinnen von einem Verhältnis der vorgestellten Dinge, sofern das eine nicht das andere ist, oder von den Acten meines Bewusstseins, sofern ich setze und unterscheide, oder von der Einheit des Subjects, sofern es setzend oder verneinend dasselbe Subject ist, das nur durch seine einheitliche Zusammenfassung des Setzens und Verneinens sowohl von dem einen als von dem anderen ein Bewusstsein hat. Jede Beziehung zu irgend einem neuen Inhalte des Bewusstseins, möge sie sich von selbst darbieten oder willkürlich gesucht werden, bringt das Subject in einen neuen Zustand und sofern dieser bewusst wird, haben wir immer eine Idee und sofern diese Idee selbst wieder bezogen wird, einen neuen Begriff. Mithin sind die Kategorien alle zu definieren dadurch dass sie in Beziehung gesetzt werden, wie auch kein Begriff anders gewonnen werden kann. Und es stehen nicht, wie Aristoteles und

Kant sich dieses vorstellten, eine bestimmte Zahl von Kategorien undefinierbar und verstandlos als Parzen über der Welt, sondern sie sind alle zu definieren, sofern sie in Beziehung zueinander stehen. Sofern aber eine jede selbst einen Inhalt haben muss, um in Beziehung stehen zu können, sofern ist keine Idee zu definieren. Denn eine jede ist das Bewusstsein eines bestimmten Zustandes des Subjects, welcher eben dieser und kein anderer Zustand ist und darum schlechterdings durch nichts als durch sich selbst erschlossen werden kann, wie wir von dem Ton c oder a nur durch's Hören, nur durch die Tonempfindung c oder a selbst Kunde empfangen können. } Beziehungen aber kann man von jeder Idee und jeder Empfindung angeben, z.B. dass der Ton c diese bestimmte Stelle in der Tonreihe hat, dass er dieser bestimmten Länge einer schwingenden Seite entspricht u.s.w. Ebenso verhält es sich mit den Kategorien. Identität ist zu definieren in Beziehung zum Anderssein negativ als dasjenige Verhältnis zweier Vorstellungen, wonach wir nicht das Bewusstsein von dem Anderssein haben oder auch in anderer Beziehung als die Einheit der Qualität nach. } Einheit der Zahl nach ist nicht Identität; aber wenn etwas der Zahl nach zwei oder mehreres ist, dagegen der Qualität nach Eins und nicht zwei, so ist es identisch. Nun kann man sich der Qualität nur bewusst werden, bei Verschiedenheit oder Anderssein; der Einheit der Qualität nach aber nur, wenn man Identität schon geurteilt hat. Die Idee der Verschiedenheit bildet sich nur in Beziehung auf die Idee der Identität, aber sie ist doch ein anderer Beziehungszustand des Subjects, ein/anderer Bewusstseinsinhalt, und mithin ist jede Idee durch ihre Beziehungen fest zu definieren, aber den zugehörigen Bewusstseinsinhalt muss man immer voraussetzen, weil er sich nur erleben, nicht demonstrieren lässt.

Wesen des Lehrens. Jeder Begriff kann daher nur auf zwei Wegen gelehrt werden, erstens indem man die Beziehungspunkte als Anschauung oder Vorstellung im Bewusstsein erweckt, durch deren Zusammenfassung die zugehörige Idee als Bewusstseinsinhalt erlebt oder gedacht wird. Diesen Weg nennt man gewöhnlich Induction. Zweitens aber kann man auch die zugehörigen Beziehungen eines als x

gesetzten Begriffes zu anderen x Begriffen angeben, wodurch dann, wenn wir die Idee wirklich schon einmal dachten, durch die Zusammenhänge in welche nur b oder c u.s.w. als bestimmter Inhalt von x gehört, von uns auch wirklich b oder c u.s.w. eingeschoben oder ergänzt wird. Dieser Weg ist die Deduction. [Es ist darum einseitig, wenn Aristoteles und Kant bloss den Weg von oben nach unten, d.h. von dem Allgemeinen zum Besonderen Deduction nennen. Sie kamen zu diesem Fehler, weil sie an undefinierbare allgemeinste Begriffe glaubten, die bei Aristoteles in der Zahl der Musen, bei Kant in der Zahl der Apostel das Oberappellationstribunal bilden und begrifflose Begriffe sein sollen. In der Tat sind alle Begriffe die niedrigsten wie die höchsten undefinierbar, sofern sie einen eigenen und nicht fremden Inhalt bedeuten, definierbar aber, sofern sie in Coordination mit anderen Begriffen stehen, durch deren Beziehungen sie bestimmt werden. Sollen wir eine Analogie vom Raum entlehnen, der uns ja auch sonst überall aushilft mit seinen Bildern, so werden wir sagen, das System der Begriffe sei nicht ähnlich der Pyramide oder dem Kegel, indem die höchsten Begriffe die Spitze bildeten, unter welcher das Übrige lagere, sondern der Kugel, da die Begriffe alle durch ihre Beziehungen sich mit einander vereinigen und man immer im Kreise herumgehen kann, indem teils einer den anderen bestimmt, teils die höheren die niederen und die niederen wieder die höheren.] Indem ich einzelne Erscheinungen vergleiche, finde ich den Gattungsbegriff; das Allgemeinere wird durch das Besondere bestimmt. Das nächste Besondere aber bestimme ich nun wieder durch das Allgemeine. Ist z.B. durch Induction der Begriff der Ware gewonnen, so kann ich durch diesen Begriff nun auch das Geld als Ware bestimmen, welches seiner Erscheinung nach zunächst diesen Begriff nicht erwecken wollte. Andererseits bestimmen sich die Begriffe untereinander durch ihre Beziehungen. Was ist z.B. wirtschaftlich ein Gut? Wir definieren es nicht durch einen allgemeineren Begriff, obgleich auch dies anginge, sondern durch die Coordination zum Bedürfnis. Sobald wir das Bedürfnis uns vorstellen, fassen wir auch die zugehörigen Mittel seiner Befriedigung ins Auge. So lässt sich umgekehrt, wenn man nicht

bloss inductiv durch Beispiele lehren will, das Bedürfnis nur definieren, indem man hinblickt auf die Güter und den ratlosen Zustand der Subjecte, die zu Grunde gehen würden, wenn sie von den Gütern ganz abgetrennt blieben. Dadurch wird von Bedürfnis eine Idee erweckt, die sich nur selbst versteht und in diesen Beziehungen grade den ihr zugehörigen Platz hat. So ist jeder Begriff und jede Idee eine eigene Function, die durch die Beziehungspunkte gegeben ist, wenn das denkende Subject sie zusammenfasst.

= Kritik der formalen Logik.

Da hierin nun das Denken besteht, so zeigt sich sehr deutlich die Gedankenlosigkeit der formalen Logik, welche beim Denken ganz absieht von den Beziehungspunkten, deren Function die Gedanken sind. Die formale Logik will eine Rechenkunst sein. Sie nimmt zu diesem Zwecke die Gedanken schon als gegeben an und bildet sich nun ein, dass man diese Gedanken als gleichgültige Elemente wie die mathematischen Einheiten rechenkünstlerisch verbinden und trennen, addieren und subtrahieren könne. Zu den höheren Operationen, zum Dividieren und Multiplicieren, Potencieren und Logarithmieren und zu dem Differentialcalcul hat sie sich nicht verstiegen, obgleich einzelne Gelehrte, durch Trendelenburgs Kritik gedrängt, allerdings gewagt haben, den Begriff für ein Product seiner Merkmale zu erklären, wobei man sich aber leider nichts einer Multiplication ähnliches vorstellen kann.

Indem man nun etliche, beliebig welche, Merkmale summiert, erhält man einen sogenannten Begriff. Dieser Begriff soll die Summe seiner Merkmale sein; aber warum diese summiert wurden und warum sie sich untereinander vertragen und zusammen eine Einheit bilden, das erfährt man nicht. Eine Ordnung der Merkmale und eine innere zweckmässige Verknüpfung derselben verlangen diese Logiker nicht.

Jedes Merkmal kann dann von der Summe ausgesagt werden; dies ergibt das Urteil. Darin liegt also nichts weiter, als dass ich mir bewusst werde, ich habe auch dies Merkmal (Prädikat) mit den anderen addiert. Im Schluss fügen sie dann einen Grund für das Urteil hinzu, der aber keinen neuen Gedanken bringt, sondern nur besagt, dass ich ein Merkmal mit einem anderen Merkmal summiert hatte, welches

selbst eine Summe bildete, worin ein drittes Merkmal als Posten steckte. Folglich ist das dritte Merkmal als Prädikat des Schlusssatzes auch in dem ersten Merkmal enthalten und von ihm auszusagen, etwa wie wenn ich sagte, dass Sechs auch Vier enthält und Vier auch Zwei, dass somit auch Zwei in Sechs enthalten ist. Diese mathematische Betrachtung ist nun ganz verständlich, weil die Sechs kein anderes Wesen hat als die Zusammenfassung von sechs Einheiten zu sein, während bei dem Logiker dieser Denkprozess erst Sinn erhielt, wenn man erführe, warum in dem Subject des Schlusssatzes der Medius und in dem Medius der Major eingeschlossen war, d.h. warum man überhaupt diese Gedanken besitzt. Das Denken wird deshalb als selbstverständliche Sache in der formalen Logik vorausgesetzt und somit ist sie nur Denklehre zu nennen wie der *lucus a non lucendo* benannt wurde.

Kritik der Hegelschen Logik.

Viel feiner und vornehmer ist die Hegelsche Logik, die es wirklich mit Gedanken zu tun hat und jeden Gedanken erzeugen will. Dies Vorhaben allein erhebt sie schon himmelweit über das unphilosophische Hantieren der formalen Logiker, die von dem Wesen der Gegenstände, mit denen sie beschäftigt werden, nichts verstehen und gleichsam in den Willen und die Gedanken des Bauherrn nicht eingeweiht sind. Allein auch die Hegelsche Logik ist nicht empfehlenswert; sie krankt an zwei grossen chronischen Leiden, die alle ihre Leistungen ungesund machen und ihr selbst das Leben untergraben.

Erstens. Hegel wollte in braver Entschlossenheit einen allgemeinen Zusammenhang aller Dinge erkennen. Dieses schöne Vorhaben glaubte er aber dadurch am Besten zu erreichen, wenn er alle Dinge aus einander herauszöge und schliesslich alles aus Einem. Wenn man z.B. die Beschaffenheit eines Zimmers erklären soll, so wird man etwa die Decke und die Wände beziehen auf die Rauheit der Luft, vor welcher dieselben schützen sollen; für die Fenster die Beziehung zum Licht hervorheben; den Ofen in Beziehung setzen zur Wärme u.s.w. Allein für diese vielen Beziehungen müssen die Beziehungspunkte auch wieder erklärt werden. Deshalb

schien es Hegel einfacher, wenn man die ganze Vielheit der Welt zusammenschläge und schmelze und schwemmt, bis sie wie eine weiche Tonmasse wäre, aus welcher ein Töpfer hernach alle Figuren wieder kneten und drehen kann. Als eine solche gefügte Masse schien ihm nun nicht etwa der Ton am Geeignetsten oder das Wachs, sondern der abstracteste Begriff, den wir in Beziehung auf alles und jedes, was wir tun oder wollen oder erkennen, setzen, der Begriff des Seins. Dies ist nun der erste grosse Fehler Hegels; denn wenn er die Erklärung der Welt gern von einem einzigen Punkte anfangen wollte, so hätte er einen recht complicierten nehmen müssen, z.B. etwa Goethe's Faust oder den Deutsch-französischen Krieg. Dann hätte er behutsam analysirend finden können, dass etwa die weittragenden Kanonen auf eine Ausbildung der Mathematik und Technik hinweisen, dass ausserdem Material nötig sei, dass deshalb Berge und Metalle gefordert werden müssten und Wärme und Kälte und verschiedene Aggregatzustände u.s.w. Wegen der Gesinnung der kriegsführenden Heere hätte er auf zugehörige Völker zurückgeschlossen, in welchen die Krieger erzeugt werden. Diese mussten bestimmte Interessen und Meinungen und Ideale haben, die wieder eine geschichtliche Entwicklung verlangten und so hätte er, wenn das Glück nicht fehlte, vielerlei über die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur, über die Erde und ihre Lage im Planetensystem u.s.w. erraten können. Statt dessen wählte nun Hegel den abstractesten Begriff "Sein", der zu allem und jedem in Beziehung steht und deshalb auf nichts Besonderes hindeutet, was man daraus erraten könnte. Es schien ihm daher auch natürlich dieses Sein gleich nichts zu sein. Er stellte sich also eine unmögliche Aufgabe. Wenn ich sage, finde mir die Seite eines Quadrates, das so gross ist als ein Rechteck aus den Teilen einer Linie, so kann man sich an die Aufgabe machen; wenn ich aber sage, nimm einen Punkt und construire mir von da aus eine Figur deren Beschaffenheit ich im Sinne behalte, die du aber erraten musst, so kann nur ein Verzweifelter sich an eine solche Aufgabe machen, wie die Freier der indischen Prinzessin, die erraten sollten, was sie gedacht habe. Deshalb ist die Hegelsche Logik ein ratloses und verzweifertes Unternehmen.

Der zweite Fehler besteht in der Methode, mit welcher er seine Aufgabe zu

lösen hofft. Er hatte nämlich, wie schon oben S.... bemerkt, aus Kants Kategorienlehre zu erkennen geglaubt, dass alles Denken sich immer in Thesis, Antithesis und Synthesis bewegt, und deshalb das Prinzip der Negativität eingeführt, von welcher die Entwicklung abhängt./Setzt man nämlich irgend etwas, so ist damit die Sache fertig und die Weisheit aus? Soll sich aber etwas weiter entwickeln, so muss sich nach Hegels Lehre in dem gesetzten Etwas der Wurm der Verneinung rühren, wodurch nun ein zweites Bild, das des verneinten Etwas vorgeführt wird. Da wir nun zwei Bilder haben, so können wir diese wieder in ein drittes zusammenfassen. Ebenso ist es, wenn wir diese Zustände nicht bloss als Vorgänge in dem ideellen Sein^{+) des Bewusstseins auffassen, sondern ihnen, wie dies ja der Dogmatismus und auch der Hegelsche verlangt, Realität zuschreiben und sie nach Aussen projiciren. Denn was mit unseren Vorstellungen und Gedanken sich ereignete, das braucht jetzt bloss dinglich aufgefasst zu werden, wodurch zugleich ein absoluter Idealismus entsteht, da nun natürlich alle Dinge in den dialektischen Process geraten und sich aus dem unmittelbar Gesetztsein durch die Negativität vermitteln zu einer höheren die Momente in sich tragenden Setzung, die sich dann weiter entwickelt in derselben Weise. Die Negativität war ihm unentbehrlich, weil er in den Gang des Denkens nichts von Aussen herein nehmen wollte und so musste ihm das Nichts "zum springenden Punkt" im Sein werden, weil durch die Verneinung das Gesetzte zu pulsiren scheint, indem es gesetzt und nicht gesetzt ist immer hin und her, wie das Herz als ~~P~~ springender Punkt im Fötus. Dies ist nämlich so für die Phantasie, mit welcher Hegel arbeitet. Sobald man wirklich zu denken anfängt, erscheint aber alles anders. Denn erstens ist das Nichts kein Sein, das irgendwo wohnen und wirken und Leben und Entwicklung stiften könnte. Stellten wir uns aber das Nichts in der Phantasie als etwas vor, das in dem Sein wirtschaftete, so wäre es ja gleich mit dem Sein vorbei; denn wohin wir die Vorstellung des Nichts tragen, da verschwindet alles. Hegel hat darum bei seiner Phantasie vom Werden das}

+) (Mit Blei: Ideelles Sein = object. Inhalt der Vorstellungen
Existenz als Dasein)

Fichtesche Vorbild des Ich und Nichtich vor Augen, die sich nicht ganz das Leben nehmen, weil sie beide im Ich gesetzt sind und sich zueinander quantitativ verhalten und sich bloss einschränken. Zum Teil Ich, zum Teil Nichtich, so leben sie ehelich zusammen und suchen sich einander mehr und mehr zu bewältigen in poetischem Spiel. Hegel träumt nun denselben Traum in Bezug auf Sein und Nichts, indem ein bisschen Nichts und ein bisschen Sein zusammen das Werden bilden sollen. Sobald man sich darauf einlässt, mit zu phantasieren, so geht alles vorzüglich; denn das Kind als werdender Mann ist ja noch nicht Mann, es hat noch keinen Bart, ist noch nicht fünfzweidrittel Fuss hoch, hat noch keine Stelle im Staatsdienst u.s.w. Also ein bisschen Nichts ist vorhanden. Aber das Kind isst und trinkt schon und schreit und sieht irgendwie aus u.s.w. also ein bisschen Sein ist auch vorhanden. Rührt man beides zusammen, so hat man den werdenden Mann. Wenn man das beigemengte Nichts nun näher besieht, so besteht es in lauter Beziehungen zu anderem Sein. Dem Denkenden liegt also immer das übrige Sein im Sinne und, indem er das gesetzte Sein vergleicht mit dem anderen Sein, muss er es wechselweis von einander negieren. Die Pflanze ist nicht Stein, nicht Mensch und der Mensch ist nicht Pflanze u.s.w. Die Negation wird also nur möglich durch Beziehungen. Wenn Hegel nun ohne alle Beziehung auf etwas Anderes das Gesetzte verneinen will, so ist das wie ein Ton den Niemand hören kann; denn das Gesetzte verschwindet dadurch vollständig. In der Tat ist es aber auch nur Einbildung, dass Hegel das wirklich täte, was er fordert, denn er ergeht sich in lauter Beziehungen im Verneinen. Z.B. wird das reine Sein in Beziehung zu allem bestimmten Sein gesetzt und insofern ist es Nichts, d.h. nichts Bestimmtes. Es wird in Beziehung gesetzt zu allem einzelnen Inhalt, es zeigt sich nur durch diese Beziehung als leeres Nichts d.h. als inhaltslos durch verneinende Beziehung auf allen Inhalt. Kurz ohne Beziehung könnte Hegel nicht negieren. Wird nun der Begriff nach Aussen projiziert, so könnte also auch das Sein die Negativität nur besitzen durch seine real dialektischen Beziehungen zu anderem Sein. Da aber das Sein ein und alles sein soll, so kann es nichts ausser sich haben, mithin nicht in Beziehungen ste-

hen, mithin keine Negativität besitzen. Denn wenn Hegel erwiderte, wie er ja muss, dass dies Andere im Sein selbst liege, so würde damit das als Anfang gesetzte Sein eben nur ein Moment im Sein bilden, welchem anderes Sein gegenübersteht. Er hätte also den Anfang gemacht mit dem Einen und dem Anderen und nicht mit dem Sein schlechthin. In der Tat macht nun seine ganze Dialektik den Eindruck, als wenn Hegel als guter Dialektiker und zum Spass den Vorgang einer schlechten Dialektik ausmalen wolle, indem er eine Thesis aufstellt und dann nachweist, dass dieselbe absurd und dass die entgegengesetzte richtig ist. Dann wird auch diese Antithesis für dumm befunden und der Dialektiker erklärt nun höflich, dass an beiden wohl etwas Wahres sei, was nun wieder die Thesis bildet. Allein sofort sieht er, dass er sich auch hierbei überbeilt hat; die Behauptung hat keinen rechten Sinn, lässt sich gegen den Angreifer nicht halten und übergibt sich rettungslos der Opposition. Dann ermannt sich der Dialektiker und sagt wieder höflich und gutmütig, man solle doch nicht verkennen, dass ein gewisser Sinn beiden Behauptungen zukomme, und so geht es weiter in infinitum im Kreise herum, wobei Hans immer von Peter widerlegt wird, und Peter von Hans und wobei sie sich immer nach der Widerlegung vornehmen, nun einträglich etwas Haltbares zu setzen, was sich dann doch wieder, da Hans es verteidigen soll, als absurd erweist. Hegels Dialektik besteht also in einer fortwährenden Korrektur voreiliger Behauptungen, die zurückgenommen werden müssen, ohne dass schliesslich etwas Wahres übrig bleibt, ausser der grossen Wahrheit, dass alles nicht wahr ist. Das Fass der Danaiden ist die Hegel'sche Logik. -- Der zweite Fehler Hegels besteht also darin, dass er die Negativität als Prinzip der Entwicklung gebraucht, ohne zu sehen, dass er damit lauter Beziehungen nach auswärts voraussetzt. So nimmt er zwar in seinem dialektischen Prozesse "nichts" von aussen herein, wie er rühmend von sich sagt; wir finden aber, dass dieses "Nichts" sehr fruchtbar ist; denn da es in lauter Beziehungen nach Aussen besteht, so setzt er mit dem Nichts eben Alles voraus. Die Determination ist ja nur Negation, sofern man das Absolute in petto hat.

dass die Methode der vierten Weltansicht.

Es ist nicht a priori notwendig, dass jede eigentümliche Weltansicht auch

eine eigentümliche Methode hat, nach der sie gefunden wird. Man kann auch denselben Weg wie Andere gehen, aber der eine sieht und findet, der andere geht vorüber. Dennoch ist es interessant zu verfolgen, wie die Art und Weise zu denken bei den einzelnen Philosophen sich erkennen lässt aus den Weltansichten, zu denen sie kamen. Die Weltansichten sind Symptome für das Denken.

a. Semiotisches Verhältnis der Weltansichten zu den Methoden.

So finden wir bei Kant und den Positivisten den Verzicht auf eine Erkenntnis des Dings an sich, sie glauben nicht an eine erkennbare Wahrheit. Bei Kant steht ausserdem die theoretische Vernunft in krassem Widerspruche mit den Postulaten der praktischen Vernunft. Was ist darum natürlicher, als dass die zugehörige Logik ganz formal wird und sich vollständig ablöst von dem Gegenstande, der durch die Begriffe begriffen werden soll. Die Begriffe werden Summen, der Schluss ein Subsumtionsverfahren nach der blossen Quantität; auf Sinn und Verstand, auf Erkenntnis des Seins wird verzichtet.

Bei Herbart ist die Rede vom All verpönt, die Welt eine unbestimmte Mehrheit von Seiendem, das mit einander nichts zu tun hat. Jedes Reale hat, weiss Gott woher, irgend eine Qualität. Einheit, Zweck, Sinn der Welt sind nach Herbart Ausdrücke, mit denen sich nur Schwärmer abgeben. Was sollte man anders erwarten, als dass nun seine Methode auch bloss die formale Logik werden musste! Für einige Probleme findet sich bei ihm noch ~~etwas~~ etwas Besonderes. Er verehrt "zufällige Ansichten", wie sie bei den Constructionen der Mathematik nützlich und unentbehrlich sind, und empfiehlt die Methode der Beziehungen, nach der Gründe und Folgen so zusammenhängen, dass der Grund eine Mehrheit von Gedanken bildet, von welchen dann ein Teil als Folge für sich genommen wird durch eine zufällige, aber für die Lösung des Problems notwendige Ansicht. Hierin liegt ein feiner Sinn, der aber von Herbart selbst nicht verstanden ist, weil es ihm nicht darum zu tun war, in der "Folge" einen neuen Gedanken, eine neue Qualität des erkennenden Seins zu finden, sondern er glaubte, das Wichtigste wäre, rechenkünstlerisch zu zeigen, dass die Folge schon zerstreut in dem Grunde läge. Herbart sitzt am Teiche und

fischt. Jetzt zieht er den Fisch heraus. Statt ihn aber zu behalten und zu genießen, wirft er ihn triumphierend wieder ins Wasser, indem er ausruft: ich wusste doch, dass der Fisch als "Folge" in dem Teiche als "Grunde" ein vorkommender Teil sei, es sind in dem Teiche aber ausserdem noch andere Fische und nur durch zufällige Begegnung von Netz und Fisch habe ich diesen herausgezogen. So ist ihm bloss das Mathematische wichtig, das in Zwölf auch Sechs und Drei enthalten sei und er bemerkt nicht, dass die Folge immer den ganzen Grund erschöpfe.

Wir wollen dies etwas genauer betrachten. In den Prämissen des Syllogismus sind drei Termini gegeben, im Schlusssatze nur zwei. Nun glaubt Herbart, dass im Schlusssatze der medius zurückgestossen würde, indem bloss major und minor durch eine zufällige Ansicht auf einander bezogen, zurückblieben. Leider sind das bloss grammatische Betrachtungen und nicht logische? Wenn denkt man in dem minor den darin steckenden medius einen Augenblick weg, so ist sofort auch jede Beziehung und Verknüpfung mit dem major verschwunden. Wir schliessen z.B. Sophokles sei ein tragischer Dichter. Weshalb? Weil er Tragödien schrieb (medius). Lassen wir bei der Vorstellung von Sophokles diesen Mittelbegriff einen Augenblick ausser Acht, so wissen wir gleich nicht mehr weshalb er mehr als Sokrates oder Alkibiades ein tragischer Dichter heissen dürfte, und der Satz wird gedankenlos. Herbart hat darum bloss grammatisch und nicht logisch geredet, wenn er in der Folge nur einen Teil des Grundes finden will.

Ebensowenig bemerkt Herbart, dass die Folge nicht bloss den ganzen Grund in sich hat, sondern auch noch etwas Neues ausserdem enthält. Ich setze eins und wieder eins. Fasse ich jedes für sich auf, so erhalte ich neimals zwei. Zwei ist eine Einheit der Zusammenfassung und insofern etwas Neues und von den Teilen Verschiedenes. Dies sieht man leicht dadurch, dass auch die Wilden und Kinder eins und wieder eins in infinitum unterscheiden können, aber darum noch keine Zahlen kennen, die als eine grosse und wichtige Entdeckung in der Kulturgeschichte geschrieben werden. Jede Zahl aber als Folge erschöpft vollständig ihren Grund, d.h. ihre Teile und bildet doch noch etwas Neues, einen neuen Begriff.

Aus dieser Kritik der Herbartischen Methode erkennt man, wie die Zusammenlöslichkeit seiner Weltansicht ein zutreffendes Symptom für die Zerstückeltheit seiner Methode, für die zufälligen Ansichten, die lückenhaften Beziehungen und die ganze abspringende Art seines Denkens bildet.

So ist es auch, wenn wir Hegels System und Methode vergleichen, ersichtlich, wie beides nicht bloss auf einander hinweist, sondern zusammenfällt; denn die Methode ist das sich selbst dialektisch fortbewegende Sein gleich Denken. Während Hegel auf seinem Stuhle sitzend jeden aufgeschriebenen Gedanken wieder zurücknimmt und dann besser bestimmt aufs Neue formuliert und diese Formel wieder corrigiert und neu redigiert und so in infinitum, so soll man nach seinem Wunsche bloss seine Person selbst und dass er jetzt grade denkt, weglassen und bloss an den ideellen Inhalt des Denkens, an das Gedachte denken und dies als die real sich in dialektischem Flusse dahin wälzende Welt auffassen, die deshalb durchweg logisch und sich selbst widersprechend und sich selbst zur Wahrheit als absoluter Geist entbindend und sich wieder in die Unwahrheit des Auseinander und der Vielheit als das schlechte Unendliche entzweiend angesetzt werden muss.

b. Erklärung der neuen Methode.

Im Gegensatz zu diesen Methoden will ich nun nicht eine neue verbesserte und künstlerische Methode erfinden, worauf sich ein Patent nehmen liesse, sondern nur die Methode deutlich anzeigen, welche die Menschen, wenn sie denken, immer befolgen, weil sie eben bloss der Begriff des Denkens selbst ist. Diese Methode lässt sich auch sehr einfach erklären, weil sie bei jedem Gedanken angewendet wird und jeder sich sofort erinnert, dass er auf diese Weise denkt. Wir denken nämlich immer, indem wir irgend etwas von einem andern unterscheiden und beides auf einander beziehen. Wir setzen also immer eine Vielheit voraus, die wir durch Unterscheidung ihrer Verschiedenheit auseinanderhalten und doch zu einer von den beiden Seiten verschiedenen Einheit der Beziehung zusammenfassen. Z.B. wir nennen jemand einen Handwerker, indem wir einerseits hinblicken auf gewisses

Material, Steine, Holz, Metalle u.s.w., die durch Arbeit eine solche Veränderung erfahren, dass die bürgerliche Gesellschaft ihren Bedürfnissen damit abhelfen kann. Andererseits sehen wir auf die Person hin, welche die zugehörigen psychischen Kräfte oder technischen Einsichten besitzt und durch Vertauschung solcher Arbeiten sich erhält. Wir unterscheiden beides von einander auf das Deutlichste und fassen es doch so zusammen, dass wir nun die Person in der Beziehung auf diese so bestimmten Materialien einen Handwerker nennen. Beziehen wir eine Person auf die politischen Verhältnisse, so nennen wir sie etwa einen Sklaven oder einen Bürger. Beziehen wir sie auf die Religion, etwa einen Katholiken u.s.w. Immer ist in der zusammenfassenden Beziehung selbst ein neuer Gedanke gegeben, der in den Beziehungspunkten einzeln für sich nicht liegt. ^{NB!} Jeder Beziehungspunkt selbst ist aber auch wieder Gesichtspunkt, da wir nichts sehen oder auffassen können, ohne es auf etwas anderes zu beziehen. Bei dem angeführten Beispiel ist dies ohne Weiteres einleuchtend, aber auch bei jeder einfachsten Empfindung haben wir dies schon nachgewiesen, da wir etwas nur als rot oder blau bestimmen können in Beziehung zu Anderem, von dem es unterschieden wird. Das Denken ist überall, wo es stattfindet, nur durch solche Beziehungen gegeben. Darum konnte z.B. das achtzehnjährige Mädchen, welches Professor Raehlmann in Strassburg operierte, mit dem ihm erschlossenen Augenlicht einen Würfel nicht von einem Knäuel Garn unterscheiden, d.h. überhaupt noch nicht Figuren auffassen, weil es die Beziehungen in den Gebiete des Gesichtssinnes noch nicht vollzogen hatte und die Coordinationen mit dem Tastsinne deshalb auch noch unmöglich waren, so dass es z.B. nicht wusste, ob die ihm tastmässig bekannten Gabel und Löffel so oder so für das Auge erschienen, und deshalb beide sichtbaren Gestalten verwechselte. Also auch die sogenannten einfachen Beziehungspunkte sind nur durch Beziehungen festzustellen. ^{NB!}

Da man nun das Denken in Begreifen, Urteilen und Schliessen zerlegt, wobei unbestimmt bleibt, ob dies Arten oder Stufen oder Teile des Denkens seien, so muss zunächst gezeigt werden, dass sich in diesen schon früh erkannten drei Formen die drei Momente der Methode oder des Denkens überhaupt deutlich heraus-

stellen. Die Begriffe nämlich enthalten die Beziehungspunkte; die Urteile geben die Auffassung und Unterscheidung der Begriffe in Beziehung auf einander; die Schlüsse endlich liefern die Zusammenfassung zweier Beziehungspunkte durch die im Mittelbegriff hervorgehobene Beziehung und gewähren dadurch einen neuen Gedanken.

Da aber das Denken nicht zerteilt werden kann, ohne dass man aufhörte zu denken, so können diese drei Formen auch nur einseitige Hervorhebungen eines der Momente sein, die ungeteilt in jeder Form vorkommen. Der Schluss enthält deshalb in sich immer die Begriffe als Beziehungspunkte, den terminus major und minor, ebenso Urteile, die Prämissen. Das Urteil setzt immer als Beziehungspunkte zwei Begriffe voraus, deren Beziehung erkannt und die deshalb zusammengeslossen werden, z.B. wenn ich sage: der Knabe schläft, so sind die Beziehungspunkte der Knabe und das Schlafen. Ich habe aber die Beziehung derselben schon eingesehen und sie zusammengefasst durch Schluss, indem ich dies durch die Flexion des Verbs einerseits ausdrücke, andererseits durch den Subjectcasus. Der Mittelbegriff muss immer deutlich zum Bewusstsein kommen, wenn wir überhaupt einen Grund zum Urteil haben sollen; es ist aber nicht nötig, den Grund besonders hervorzuheben. Der Begriff endlich hat als Beziehungspunkte seine sogenannten Merkmale, die ihm durch lauter Urteile beigelegt und durch Schluss zu der Begriffseinheit zusammengeschlossen sind. Sofern wir daher denken, sind alle drei Momente des Denkens in jeder dieser logischen Formen enthalten und es kann sich daher immer nur um eine Hervorhebung und Unterscheidung jedes dieser Momente handeln. /

In diesem bisher verkannten Verhältnis der Sache liegt der Grund, weshalb die Logiker über die genannte Einteilung der Logik und die Reihenfolge und Wertschätzung der drei Teile nicht ins Reine kommen konnten. Der eine will mit den Begriffen anfangen und sich daraus die Urteile und aus diesen die Schlüsse entwickeln lassen, ein anderer stellt das Urteil als das erste hin, durch welches ja erst Begriffe gebildet würden, ein Dritter meint, die gewöhnlichen Urteile

setzten allerdings schon Begriffe in dem Subject voraus, das impersonale Urteil aber sei recht begrifflos und deshalb zum Anfang des Denkens geeignet. Den Schluss setzen sie alle an das Ende, weil gar zu sichtlich Begriffe und Urteile darin stecken. Gleichwohl könnte man eben so plausibel, wie die früheren Gründe, doch geltend machen, dass kein Urteil ohne Grund gefällt, kein Begriff ohne Grund der Einheit der Merkmale denkbar ist, dass also der Schluss das erste Glied im Denken wäre. Alle diese Versuche sind aber für die Logik völlig wertlos und haben nur für die Grammatik und ihre Geschichte irgend eine Bedeutung. Das Denken selbst hat immer alle drei Momente in sich und nicht kann eins ohne die anderen gedacht werden. Es steht aber nichts im Wege, die Momente innerhalb ihres Zusammenhangs für sich zu betrachten. So ist auch links nichts ohne rechts und das eine kann ohne das andere auch nicht einen kleinen Augenblick gedacht werden und doch kann man jedes von beiden für sich betrachten, wenn man nur die Beziehung dabei im Auge behält. Darum ist es zwar sachlich einerlei, mit welchem Moment im Denken man den Unterricht anfängt, ob mit der Lehre vom Schluss oder vom Urteil oder vom Begriff; es kann aber Zweckmässigkeitsgründe geben, das den Beziehungspunkten Entsprechende in einer Lehre von den Begriffen und ihren Arten durchzunehmen, wobei man dann freilich immer schon die beiden anderen Lehren stillschweigend voraussetzen muss, denn z.B. schon die Lehre von den Merkmalen und ob sie essentialia oder propria oder communia oder accidentia sind, setzt ja das Schliessen und Urteilen voraus, da die Lehre immer begründet sein muss und der Grund Urteil und Schluss enthält, wie schon der Laie an der sprachlichen Form erkennen kann. Die dabei verwendeten Urteile und Schlüsse enthalten aber nicht ein Geschwätz des Lehrers, das die Begriffe selbst nicht angehe, sondern die Merkmale werden dadurch erst den Begriffen angeurteilt und angeschlossen, so dass der Begriff nur durch Voraussetzung und Vorwegnahme der anderen Momente zum Vollzug kommt.

c. Verhältnis zur Herbartischen und Hegelschen Methode.

Es könnte nun vielleicht Jemandem beifallen, die von mir hier angezeigte

Methode der Beziehungen oder auf die Hegelsche Dialektik zurückführen zu wollen, auf die erste, weil ich auch von Beziehungen spreche, auf die zweite, weil hier auch drei Momente vorkommen. Nichts wäre erfreulicher, als wenn ein solcher Anschluss an die Tradition das Gewicht der Gründe noch durch den Ruhm jener grossen Denker verstärken könnte. Allein leider versagt die Natur jener beiden Methoden den Anschluss an die neue, wie man aus der obigen Kritik schon erkannt haben wird. Denn die Methode der Beziehungen wird bei Herbart nur auf ein Paar metaphysische Probleme angewendet und soll nicht allgemein alles Denken erklären, ausserdem ist sie ja auch ganz im Widerspruch mit meinen Darlegungen, wie schon gesagt, und es ist deshalb nur durch ihren Namen eine Erinnerung an die Beziehungen, die beim Denken erkannt werden, dargeboten. Ebenso wenig kann uns die Hegel'sche Dialektik stützen; denn er hat zwar richtig beim Denken die Dreiheit der Momente gesehen, aber sehr unrichtig die Beziehungspunkte durch Theses und Antithesis aufgefasst. Die Theses nämlich ist selbst auch ebensogut Antithesis, da ich ja nur etwas setzen kann in Beziehung und Unterscheidung von anderem. Will ich z.B. das Fürsichsein setzen als Theses, so muss ich es auf einen anderen Begriff beziehen, z.B. auf den Begriff des Für-Anderes-sein oder auf den des Ansichseins. Ich setze nun das Fürsichsein, indem ich jenes Andere von ihm negiere oder es antithetisch mit ihm verknüpfe. Denn indem ich "für mich" bin, bin ich nicht "für einen Fremden und Anderen", wie etwa der Sohn nicht für sich, sondern für den Vater der Sohn ist; so habe ich auch nicht bloss "an mir" das Sein, ohne darum zu wissen, wie der Kreis "an sich" Figur ist. Mithin wird durch solche Antithesen erst die Theses möglich. Hegel hat also zwar darin Recht, dass er mit jeder Theses eine Antithesis fordert, wir müssen ihm aber grade deswegen erst das zweite Glied der Methode schenken; denn Theses und Antithesis machen zusammen nur ein Glied. Das zweite Glied ist der zweite Beziehungspunkt, der beliebig wieder thetisch und antithetisch ausgedrückt werden kann, aber ebenso selbständig wie der erste ist. So erst kann die Synthesis in Gang kommen: auf einem Beine kann man nur hüpfen und dass es nicht möglich ist, ein Bein aus dem

anderen zu erzeugen, wie Hegel dies mit der Entwicklung der Antithesis aus der Thesis will, das haben wir schon oben eingesehen. Wir müssen daher leider auf den Vorteil verzichten, die einst viel gepriesene Hegelsche Dialektik uns anzu-eignen, obgleich wir mit Nachdruck bekennen wollen, dass Hegel noch im Grabe spot-ten kann über die vielen seichten Schwätzer, die jetzt seine Methode verachten, ohne auch nur entfernt ihren Sinn zu verstehen. Der Fehler Hegel's liegt darin, dass er zwar eine rein dialektische Entwicklung der Gedanken sucht, und die Zeit mit ihrem Nacheinander der Bestimmungen ausdrücklich ausgeschlossen sein soll, dass aber die Fortbildung der Gedanken mit Hilfe der Negation doch wieder in die zeitliche Auffassung umschlägt; denn der zweite Beziehungspunkt soll noch nicht gesetzt sein, er wird erst erzeugt und kommt erst hervor durch die Negati-vität in dem ersten. Sobald man einerseits die Unmöglichkeit dieses Gedankenpro-cesses, andererseits die Notwendigkeit erkannt hat, die Zeit bei einer Darstel-lung des Seins auszuschliessen, so ergibt sich von selbst, dass der zweite Be-ziehungspunkt mit dem ersten zugleich und ihm coordiniert sein muss und dass je-der von beiden thetisch und antithetisch dargestellt werden kann. Indem so der Mangel der Hegel'schen Erzeugungstheorie in die Augen fällt, sehen wir zugleich den Wegweiser, der zu einer neuen Methode leitet. Das Ganze der Welt ist ja zeit-los fertig, der Gott braucht nicht erst gemacht zu werden, weder in der Zeit, noch durch den dialektischen Process. Es kommt nur darauf an, ein jedes in sei-nen Beziehungen zu dem andern aufzufassen und mit ihm zusammenzufassen.

d. Semiotisches Verhältnis der Methode zur vierten Weltansicht.

Wenn wir nun wieder zurückblicken auf die Betrachtungen, die uns die Coordi-nation der verschiedenen Weltansichten mit den Methoden zeigten, so können wir jetzt auch sofort umgekehrt von der dargelegten neuen Methode aus einen Schluss auf die Weltansicht machen, die dadurch notwendig wird.

Wenn es nämlich gelten soll, dass immer mehrere Beziehungspunkte selbständig nebeneinandergesetzt werden müssen, ohne dass der eine aus dem anderen entspringt, so muss die Welt auch lauter Elemente enthalten, die nicht auseinander erzeugt

oder aus einem fabelhaften Nichts entlockt werden. Wir bekommen also sofort eine Vielheit des real Seienden. Wir verzichten sofort auf eine zeitliche oder historische Entwicklung des Seins der Welt, die das Nichts als constituirendes Element im Sein voraussetzt.

Wenn aber jedes Sein nur gesetzt wird in Beziehung auf ein anderes Sein, so ist auch sofort ein allgemeiner wirklicher innerer Zusammenhang der Welt gegeben und jedes Wesen thetisch und antithetisch mit allen anderen Wesen verknüpft. Die Wesen müssen daher alle notwendiger Weise mit einander in Wechselwirkung und Gemeinschaft stehen und einander bedingen, so dass jedes das andere trägt und von ihm getragen wird, wie bei den Ringen in einer Kette oder wie bei den Teilen eines Organismus.

Wenn aber drittens die Zusammenfassung mit den Beziehungspunkten zugleich gegeben und doch etwas Neues enthalten soll, so muss auch die Welt des Seienden derart sein, dass die Beziehungen in den Wesen selbst zusammengefasst werden. Hierin besteht das ideelle Sein, indem die Wesen ein inneres Leben haben und nicht bloss na sich, sondern auch für einander und für sich sind. Diese Beziehungen und Zusammenfassungen werden daher eine doppelte Auffassungsform der Welt ergeben, einmal eine ideale, indem die Verhältnisse objectiv und sachlich gedacht werden, zweitens eine perspektivische, indem ein jedes Wesen alle übrigen von seinem Teilstandpunkte aus betrachtet. Die perspektivische Auffassungsform muss sich aber durch die ideale Ordnung in ein technisches System auflösen lassen.

Da aber diese drei Schritte oder Momente der Methode drei Seiten der Welt symptomatisch indicieren, so muss auch die unzertrennliche Einheit der Methode, wonach diese drei Momente, obgleich sie unterschieden werden, doch nur zusammen einen Gedanken bilden, wieder einen Schluss auf die Welt erlauben. Die Welt muss demgemäss auch als Ganzes eine lebendige Einheit bilden, die man die Gottheit nennt, und diese Einheit muss einerseits alles in sich befassen als ihr eigenes Sein und Leben, andererseits die Selbständigkeit und Unterschiedenheit

der Beziehungspunkte oder Wesen bedingen, die mit ihr zusammen das Ganze bilden, ohne ihr nebengeordnet oder ausser ihr zu sein.

Das höchste Gesetz der Wissenschaft.

Wenn wir dies Verhältnis der Methode zu dem Wesen der Welt erkennen, so können wir nun demgemäss auch versuchen, einen allgemeinen Ausdruck dafür zu gewinnen. Denn in allen Erkenntnissen und allen Formen des Seins muss sich ja immer ein und dasselbe zeigen. Man hat früher oft solche allgemeine Ausdrücke oder Gesetze aufzustellen versucht; sie enthielten aber nur die einzelnen Beziehungen oder Momente, die zu dem ganzen Gesetz gehören, ohne dieses selbst zu erschöpfen.

So hat man das Identitätsprincip $a = a$ aufgestellt. Dies ist richtig, sofern die Beziehungspunkte und jede Beziehung immer grade diese Beziehungspunkte sind und keine andere. Wer deshalb b für a setzt, der hat eben mit b und nicht mit a zu tun. Darum ist dies Gesetz gültig sowohl für das Denken als für das dadurch gedachte Sein. So ist z.B. Qualität Qualität und nicht Quantität und ein Baum ist kein Mensch, u.s.w. Dies gilt nun für alles und jedes und ist mithin ein allgemeines Gesetz der Wissenschaft. Allein nach diesem Gesetz müssten wir des Antisthenes Schüler werden und jede Gemeinschaft der Dinge und jedes Urteilen läugnen. Wenn wir z.B. sagen, der Apfel ist süss, so ist Süssigkeit nicht identisch mit Apfel, folglich nach dem Identitätsprincip der Satz falsch. Er ist nun auch falsch sofern ein Apfel keine reale Einheit ist, sondern nur als eins erscheint und als Ganzes nicht süss ist. Aber gleichwohl stehen einige seiner wirklichen Teile in solcher Beziehung zu Teilen unseres Leibes, dass die Seele in Beziehung zu diesen letzteren die Empfindung der Süssigkeit hat. Für diese Beziehung kann man nun offenbar das Identitätsprincip nicht geltend machen, weil das Subjekt nicht identisch mit seinem Prädikate ist, obgleich die Beziehung selbst, für sich genommen, identisch mit sich nach dem Identitätsprincip gelten muss. Darum hat man für die Beziehungen ein zweites allgemeines Gesetz gefunden, das Gesetz des Grundes. Jede Setzung erfordert einen Grund; denn Setzung ist Beziehung und für die Beziehung ist ein zweiter Beziehungspunkt anzugeben. Nach dem obigen Beispiel ist der Apfel

süss in Beziehung auf meinen Geschmack und mein Geschmack erhält diese Qualifizierung durch Beziehung auf die so oder so qualifizierten Nerven und diese durch Beziehung auf so oder so beschaffene Teile des Apfels, die sich als ein gewisser chemischer Process darstellt. Das Gesetz des zureichenden Grundes ist deshalb allgemeingültig, weil immer eine Beziehung vorhanden sein muss, die uns veranlasst, etwas zu behaupten, zu raten, zu träumen, oder irgend etwas irgendwie zu setzen. Allein der Grund ist doch immer nur eine Beziehung des Begründeten auf das schon vorher feststehende Begründende und nicht selbst das Neue, was begründet wurde. Um nun dieses auch zu umfassen, suchte Hegel ein drittes Weltgesetz und Denkgesetz einzuführen, wonach alles aus Sein und Nichts gemischt ist; denn das Nichts schien erforderlich zu sein für alle Veränderung, damit etwas Neues hervorkomme. Viele Philosophen begeisterten sich daher zu einer Verehrung des Nichts, zu Hymnen auf seine Fruchtbarkeit und Schöpferkraft und zu andächtiger Versenkung in seine Seligkeit, wie dies kaum jemals so phantastisch in dem Cultus des Siwa mit seinen Totenköpfen und seinem Liegam vorgekommen ist. Über die Erklärung dieser Illusion habe ich oben (S...) ausführlich gehandelt. Lassen wir daher diesen Schien bei Seite und nehmen daraus bloss die Erkenntnis, dass die beiden vorigen Gesetze einer Ergänzung bedürfen.

Nun ist aber klar, dass die Identität bloss die Beziehungspunkte feststellt der Grund bloss Beziehungen anzeigt, und dass daher drittens noch die Function fehlt, welche das Neue enthält, das in diesen Beziehungen sich darstellt. Wir müssen daher als drittes und höchstes Denkgesetz hinzufügen das Gesetz der Coordination, welches so formuliert werden kann: alles und jedes, was ist oder gedacht wird, ist und wird gedacht als Function von Beziehungspunkten gemäss ihren Coordinationen. Deshalb ist alles und jedes als Eins zu setzen und als Vieles, als selbständig und als abhängig, als identisch mit seinen Beziehungspunkten und als verschieden davon. Als Eins und selbständig und verschieden, sofern die Function etwas Neues darbietet, als Vieles und abhängig und identisch, sofern sie analysiert wird und ihre Beziehungen und Beziehungspunkte

mit denen sie zugleich gegeben ist .

Beispiele.

Beispiele für dies Gesetz bieten alle obigen Erörterungen. Es ist aber wohl wegen des Gegensatzes gegen die verurteilten früheren Theoreme angezeigt, hier noch einmal einige Exempel zu analysiren. Nehmen wir zunächst die Betrachtungen nach der Quantität, so stellt sich das Gesetz als die Gleichung dar. Diese ist nach dem Identitätsprincip nicht zu verstehen; denn die Gleichungen, in denen alle Operationen der Mathematiker sich darstellen, heissen niemals $a=a$, sondern immer $a = n$. Die zweite Seite der Gleichung muss immer verschieden sein von der anderen, wenn irgend etwas Arbeit und Erkenntnis darin stecken soll. Es werden eben zwei Beziehungspunkte dadurch gegeben, die durchaus nicht identisch sind, aber durch ihre Beziehung auf die Function als coordinirt und quantitativ gleich gelten müssen. Ist etwa ein Rechteck und ein Quadrat in Zahlen oder Buchstaben oder Figuren gegeben und kann jedes von Beiden so bezogen werden auf eine Function, in welcher beide durch Zählen oder Messen zu einer neuen Einheit zusammengehen, so drücken wir diese functionelle quantitative Einheit des Verschiedenen durch die Gleichung aus. Die Gleichung $a = a$ ist deshalb nur ein einzelner Fall des allgemeinen Gesetzes der Gleichung, da auch in diesem die Setzung einer Grösse bezogen ist auf das zählende und rechnende Subject, welches sich bei der linken Seite der Gleichung in derselben Function weiss, wie wenn es dieselbe Grösse rechts ein zweites Mal setzt. Darum ist a nicht unmittelbar gleich a , sondern davon verschieden; denn jedes a ist eine neue Setzung, wie ja ein zweiter Taler nicht der erste Taler ist und ein Mensch nicht der andre, auch wenn er dieselbe Länge hat. Aber Jeder wird bezogen auf die einheitliche Function unserer Zusammenfassung, und gemäss dieser Beziehung, sofern jeder als drei Mark oder nach dem anderen Beispiel als von derselben Länge gedacht wird, sind sie gleich. Die Gleichung ist daher ein Beispiel des Gesetzes der Coordination und es könnte nur desswegen nicht so scheinen, weil wir bei den

~~*) so ist ... : princip. contrad.)~~

mathematischen Formeln bloss auf die Beziehungspunkte hinzublicken pflegen. Dass aber die Function selbst als ein Neues betrachtet und im Stillen als ein solches hinzugedacht wird, beweist erstens das Gleichheitszeichen, wodurch grade die beiderseitige Beziehung auf ein Drittes, nämlich auf die einheitliche Function angedeutet wird, zweitens aber die Rechnung; denn es muss eben die Beziehung erst nachgewiesen, d.h. es muss gerechnet werden, damit die Auffassung beider Seiten der Gleichung zu der Zusammenfassung, d.h. zu dem neuen Resultate führe, womit wir hier die Gleichheitserklärung meinen.

Nehmen wir nun aus der Physik als Beispiel das Gesetz der Erhaltung der Kraft, so stellt sich dies etwa in einer Gleichung zwischen Wärme und Bewegung dar. Eine Bewegung hört auf, und an ihrer Stelle erscheint Wärme oder umgekehrt. Wenn man nun im Stande ist, Beide nach einem und demselben Masse zu messen, so kann man sie in dieser Beziehung coordinieren und eine Gleichung dafür formulieren. Insofern also fällt dies Beispiel unter die eben vorher angestellte Betrachtung. Der Unterschied besteht aber in der Heranziehung physischer Qualitäten. Nun gehört die Wärme dem Hautsinne zu, die Bewegung dem Gesicht, die erste dem Gebiet des Intensiven, die zweite dem Extensiven. Da es aber geglückt ist, dem Intensiven ein Correlat in dem Gebiet des Extensiven zu finden, so ist genaue Vergleichung und Messung möglich geworden. Allein man will mit diesem Gesetze nicht etwa die Erscheinungen verstehen, die innerhalb unseres Bewusstseins vorgehen, also Wärmeempfindungen und Bewegungsvorstellungen, sondern man ist überzeugt, damit auch an das Ding an sich, das Wesen und die Zustände der Natur erkannt und gesetzmässig ausgedrückt zu haben. [Dass dies nun eine Illusion ist, kann Niemandem zweifelhaft sein, der den Begriff des Raums und der Bewegung studiert hat. Da aber nach den früheren Untersuchungen alles in der Welt in Coordination steht, so müssen unseren Wärmeempfindungen und unseren Bewegungsvorstellungen in den realen Wesen der Natur, die mit uns in Gemeinschaft stehen, innere Zustände entsprechen, die, auch abgesehen von den Empfindungen, die sie bei uns auslösen, unter einander coordiniert sind. Wenn diese nun nicht durch Empfindun-

gen, die wir haben, angezeigt würden, so können wir überhaupt nichts davon wissen und ahnen, und wenn unsere Empfindungen nicht qualitativ verschieden wären, so könnten wir nicht auf eine Verschiedenheit dieser Zustände in den Wesen der Natur schliessen. Da aber beides zutrifft, so haben wir ein Recht, von dem in unserem Bewusstsein bemerklich Gewordenem direct und indirect auf verschiedene Zustände, Kräfte und Tätigkeiten in den Wesen der Natur zu schliessen. Um sie aber irgendwie zu bezeichnen, müssen wir uns an die Empfindungen erinnern, die wir in Wechselwirkung mit ihnen hatten, und so ist es gekommen, dass man einerseits diese verborgenen Zustände der Natur mit den Namen unserer Empfindungen und Vorstellungen als Wärme und Bewegung bezeichnete, und andererseits den dominierenden Sinn, des Gesichts und die allgemeinen Formen des Raums und der Bewegung heranzog, um diese verborgenen Zustände und Verhältnisse objectiv und bestimmt auszudrücken und zu messen. Wenn daher auch den Hypothesen der Naturforscher von den Atomen und ihren Lagerungen und Bewegungen nichts derartiges Reales entspricht, so sind, wie schon früher (S....) erörtert, diese Ausdrucksweisen doch nützlich, um die Gesetze symbolisch auszudrücken.

Ein anderes Beispiel bieten uns etwa die letzten beiden Kepler'schen Gesetze, die weder nach dem Princip der Identität, noch nach dem des zureichenden Grundes verstanden werden können; denn dass bei der Bewegung der Planeten gleiche Zeiten immer Ausschnitte von gleichem Flächeninhalte entsprechen oder dass die Quadratzahlen der Umlaufzeiten sich wie die Kubikzahlen der grossen Axen verhalten, das lässt sich nur durch das Gesetz der Coordination begreifen. Zeiten und Raumgrössen sind nicht identisch und es ist auch nicht das Eine der hinreichende Grund für das Andere. Dagegen verstehen wir sehr wohl, wie eine und dieselbe Function, auf zwei verschiedenartige Beziehungspunkte bezogen, unter denselben eine Coordination stiftet, ebenso wie der Gedanke als Function, bezogen auf die hörbaren Laute und die sichtbaren Schriftzeichen, diese untereinander coordiniert, so dass sie eine qualitative Proportion bilden.

Gehen wir auf das physiologische und physische Gebiet über, so möge um Weit-

läufigkeiten zu vermeiden, ein Beispiel genügen. Die Seele ist dem Leibe coordiniert. Sie ist nicht identisch mit dem Leibe, was ja zu Tage liegt. Sie ist nicht zureichender Grund des Leibes, da dieser sich ja von Aussen ernährt; er ist auch nicht Grund für die Seele, da er in allen seinen Teilen eine immer wechselnde Vielheit bildet, während die Seele mit sich identisch einig bleibt. Aber er ist der Seele coordiniert, d.h. jedem Seelenzustand entspricht eine bestimmte Veränderung des Leibes. Die Seele z.B. will bewegen. Dieser rein psychischen Tätigkeit ist correlativ eine bestimmte Tätigkeit der motorischen Nerven und Muskeln. Umgekehrt sollen sich im Blute die sogenannten Ermüdungsstoffe sammeln, correlativ ist sofort in der Seele das Gefühl der Ermüdung. Jedes von beiden ist jedesmal qualitativ verschieden, aber es steht in Coordination und in beiden drückt sich immer eine und dieselbe Function aus, die nach der einen oder der anderen Seite angegeben werden kann.

In derselben Weise sind auch die geschichtlichen Ereignisse coordiniert und sie sind weder identisch unter einander, noch das eine der hinreichende Grund für das andere, weil sie immer in selbständigen Personen sich vollziehen und jedes Ereignis etwas Neues enthält. Sie können deshalb nur nach dem Gesetz der Coordination begriffen werden.

Ebenso müssen wir die drei Arten der menschlichen Tätigkeit, das Erkennen, das Wollen und Wirken als coordiniert auffassen, weil keines auf das andre zurückgeführt und jedes doch als Function aus den andern Beiden als aus seinen Beziehungspunkten erklärt werden kann.

Kurz es zeigt sich, wohin wir auch blicken mögen, dass das höchste Gesetz der Wissenschaft die Coordination enthält und dass so viel daran fehlt, dass dieses etwa durch das Gesetz der Identität und des Grundes erklärt werden könnte, dass vielmehr diese beiden uns erst verständlich werden, wenn wir sie als Momente in dem zusammenfassenden Gesetz der Coordination betrachten. Denn es ist zwar richtig, dass das Gesetz des Grundes als Axiom, d.h. als zur elementaren Natur des Denkens gehörig, schlechthin notwendig ist, weil sowohl die For-

+) Am Rand mit Blei: Liebe)

derung eines Beweises, als jeder etwaige Beweis selbst das Gesetz voraussetzt, sofern ja dadurch ein Grund gefordert und angegeben wird; allein, wenn man, wie dies, so viel ich sehe, jetzt überall geschieht, darum die Unmöglichkeit, das Gesetz zu beweisen, behauptet, so fehlt man grade gegen das Gesetz (383) des Grundes, indem man etwas ohne Grund setzte. / Das Gesetz verlangt vielmehr grade bewiesen zu werden und würde sofort aufhören, Gültigkeit zu haben, wenn es selbst ohne Grund geböte. Denn wenn es ein grundloses Gesetz gäbe, so stände nichts im Wege, viele andre grundlose Behauptungen vorzubringen. Mithin hat man in der Tat auch immer seit Aristoteles einen Grund für das Gesetz des Grundes beigebracht, aber sich dabei auf den indirecten Beweis beschränkt. Man glaubte mit Aristoteles das Gesetz seines principiellen Charakters zu berauben, wenn man ein Princip für das Princip angeben wollte. Da es aber mehrere Principien gibt, z.B. gleich das Gesetz der Identität und des Widerspruchs, die doch nicht aus dem Gesetz des Grundes abzuleiten sind, so zeigt sich, dass die Principien sich untereinander als zusammengehörig erweisen müssen. Denn z.B. das Gesetz des Grundes setzt das Identitätsprincip voraus, weil ich, wenn dieses nicht gölte, nicht im nächsten Augenblick mehr wissen könnte, ob ich von einem Gesetz oder vom Zufall, vom Grunde oder von Grundlosigkeit oder von sonst etwas sprechen wollte und gesprochen hätte, und ob das Gesetz vom Grunde sich nicht verändern und zu einer Maus werde. Ohne das Princip der Identität und der Contradiction gibt es daher auch kein Princip des Grundes und mithin kann ein Princip, obgleich es schlechthin gültig ist, dennoch sehr wohl bedingt sein und begründet werden. Da aber die Begründung (384) für ein Princip nur in coordinierten Principien liegen kann, so sieht man sofort, dass das Princip der Coordination selbst die Begründung enthalten muss, indem sowohl die Identität der Beziehungspunkte, als die Beziehung der Beziehungspunkte auf einander durch Gesichtspunkte die coordinierten Momente des Denkens ausmachen und dass sich beide Gesetze als Teile des ganzen Gesetzes ergeben. Das Princip der Coordination ist aber nur der Begriff des Denkens selbst und da für das Denken das Denken die erste und principielle Voraussetzung ist, so müs-

sen alle jene Gesetze Principien sein und unbedingte Gültigkeit haben, weil sie die Momente des Denkens bilden und ohne Denken nichts gedacht werden kann.

Metaphysik II.

Copie.

V. Relation S. 1 - 31.

Original Manuscript S. 176-215a.
(die objectiven Kategorien).

Auf Umschlag "V. Relation".

S. 176: Titel: " Die objektiven Kategorien."

Die objectiven Kategorien.

Wir haben bisher die perspectivischen Kategorien untersucht. Es zeigte sich, 1) dass dieselben nur entstehen können, wenn man ein auffassendes Subject mit einer ganz bestimmten Beschränktheit des Bewusstseins voraussetzt, 2) dass diese drei Kategorien in ihrer abstracten Fassung zwar objectiv werden und auf jedes beliebige Object anzuwenden sind, dass durch dieselben aber die Natur des Realen selbst nicht irgendwie bestimmt oder erkannt werden kann, sondern dass die objective Fassung dieser Kategorien nur für eine gültige Semiotik hinreicht.

Es fragt sich nun, ob es nicht auch sachliche Auffassungsformen geben kann. Dies scheint zunächst unmöglich zu sein; denn da es Auffassungsformen sein sollen, so sind sie doch ideell und beziehen sich auf ein Object, welches real ist. Sollten sie deshalb sachlich sein, so müsste entweder das Ideelle selbst das Reale oder das Reale ideell sein. Sofern wir sie aber Auffassungsformen nennen, werden sie schon von selbst als bloss subjectiv und ideell anerkannt und können mithin nur als Zeichen für ein ihnen gänzlich unzugängliches und unerkennbares reales Object gelten.

Deduction der Möglichkeit sachlicher Kategorien.

1. Indirecter Beweis.

Wenn dies nun wirklich so wäre, dann müsste alle Wissenschaft bloss Zeichenlehre sein. Dies ist nun in der Tat der Standpunkt Kant's und des Positivismus, soweit er consequent ist. Es lehrten zwar einige Positivisten auch, dass alles in der Welt aus Körpern und Bewegungen derselben bestehe; allein solche Naivitäten kommen nicht in Betracht, da man nicht alle Inconsequenzen und Irrtümer einzelner oder auch vieler schwachen Köpfe als wirkliche Folgesätze einer Lehre betrachten darf. Die Lehre selbst erfordert anzunehmen, dass wir in unserem Bewusstsein nur mit Erscheinungen (Phänomenen) zu tun haben und dass wir die Objecte dieser Erscheinungen, die Dinge an sich, möge dies Materie oder Seele oder sonst was sein, schlechterdings nicht kennen und nicht ahnen. Mithin wird die

ganze Wissenschaft zu einer Zeichenlehre, da jedes Phänomen und auch alle Gesetze und alle Auffassungsformen und Kategorien, wodurch wir die Phänomene denken, nur Zeichen sind für ein unbekanntes Ding an sich und dessen Zustände und Veränderungen.

Allein das Widersinnige dieser Lehre offenbart sich sofort; denn warum nehmen wir doch überhaupt Objecte ausser dem Bewusstsein an? Die Causalität, die uns dazu verleitet, gilt ja bloss für Erscheinungen des Bewusstseins und wir haben gar kein Recht, für ein Phänomen ein Ding an sich als Ursache zu setzen, sondern müssen jedes Phänomen wieder durch ein Phänomen erklären. Wer dies läugnete, würde mit der Kantisch-positivistischen Naturforschung brechen. Mithin fällt die ganze Welt an sich weg. Wir sind auf unser Bewusstsein beschränkt, weil wir nur mit Erscheinungen zu tun haben, und mithin dürfen wir uns auch nicht einfallen lassen, von Mitforschern zu sprechen und von einer Entwicklung der Wissenschaft in aufeinanderfolgenden Perioden, in denen Lehrer und Schüler in realer Gemeinschaft die Forschung weiter bildeten, weil Mitforscher und Schüler Dinge an sich ausserhalb unseres Bewusstseins sind. [Ebenso albern würde es sein, zu behaupten, dass unsere Gesetze und Auffassungsformen die Zustände und Veränderungen der wirklichen Dinge andeuteten, denn wir würden dadurch ja zugeben, dass wenn sich für unser Bewusstsein eine Erscheinung zeigt, z.B. wenn Wasser oder Carbonsäure krystallisiert, dass dann auch in dem Ding an sich eine Veränderung stattgefunden habe und dass wir mithin sowohl ein Ding an sich annähmen und dieses in Causalzusammenhang mit unseren Erscheinungen setzten, als auch die Kategorien "Zustände und Veränderungen" für sachliche erklärten, weil sie entsprechend den Phänomenen etwas in dem Ding an sich bedeuten würden. [Dies würde aber ein leeres Geschwätz sein, weil wir vom Standpunkt Kant's und des Positivismus vom Ding an sich nichts wissen, also auch nicht, ob es Zustände und Veränderungen hat, da diese Kategorien nur für Erscheinungen gelten. Es zeigt sich daher, dass dieser Standpunkt die Wissenschaft nicht einmal als Zeichenlehre (Semiotik) betrachten darf, weil die Zeichen ein Bezeichnetes, reales Object voraussetzen und dieses

als eine durch Missbrauch der Kategorien und unerlaubte Anwendung auf Dinge an sich entstandene Fehlgeburt des Verstandes gelten muss. Ist die Wissenschaft also bloss Zeichenlehre, dann ist sie auch nicht Zeichenlehre, weil der Begriff "Zeichen" ein Correlat fordert und dieses nicht selbst Zeichen ist, sondern das Bezeichnete. Wenn das Lesen und Schreiben z.B. bloss Erkenntnis und Erzeugung von sichtbaren Buchstaben wäre, so wäre es nicht Lesen und Schreiben, weil man darunter versteht, dass Laute und Vorstellungen und Gedanken in den Zeichen erkannt und ausgedrückt werden sollen. Sobald man dieses Correlat weglässt, fällt auch Lesen und Schreiben weg. Mithin hebt sich die Auffassung der Wissenschaft als blosser Zeichenlehre selbst auf. Es muss vielmehr irgendwie möglich sein, das Ding an sich selbst zu erkennen, wenn man die Zeichen nach ihrer Richtigkeit beurteilen und verstehen, d.h. als Zeichen betrachten soll.

2. Directer Beweis.

Wir haben nun zunächst indirect die Möglichkeit sachlicher Kategorien bewiesen, da sich zeigte, dass die entgegengesetzte Annahme sich selbst aufhebt und widersinnig ist. Es bleibt aber der directe Beweis übrig. Zu diesem Zwecke können wir von dem Begriff des realen Wesens ausgehen, den wir im Anfang unserer Untersuchungen fanden. Da sich nun ergab, dass dieses seiner selbst bewusst wird in seinem ideellen Inhalte, so gewinnen wir dadurch die Möglichkeit einer sachlichen Kategorie. Wählen wir z.B. die Kategorie Ichheit. Unter dieser verstehen wir nichts anderes, als die Einheit des realen Wesens, sofern es sich seiner bewusst ist. Sofern Ichheit nun Kategorie ist, ist sie zwar etwas Ideelles; aber dieses Ideelle ist nicht selbst ein Seiendes neben jenem andern Seienden, von welchem es als von seinem Object eine Vorstellung hat; sondern es ist das reale Wesen selbst, welches sich selbst vorstellt. Trennen wir das Object von dem Subject, so haben wir als Object das "Du"; allein von diesem Du haben wir nur eine Vorstellung, wenn wir vorher das "Ich" kennen; denn das Du ist uns ein anderes Ich. Also müssen wir ein Subject-Object annehmen, d.h. ein reales Wesen, welches von sich selbst weiss. Die Ichheit ist daher zwar ideell

als Kategorie, aber zugleich real, weil sie selbst das ist, was ihr ideeller Inhalt vorstellt, nämlich das Selbstbewusstsein des realen Wesens.

Weshalb reden wir denn aber noch von zweien, von einem Subject und einem Object, wenn beides doch eins ist? Die Frage gehört zur Sache und die Antwort ist entscheidend für die Weltansicht. Denn setzten wir beides als eins, so befänden wir uns auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus, wie ihn Hegel zwar bewunderungswürdig, aber natürlich doch nur sophistisch durchgeführt hat, indem er mit Fichte und Schelling von der ursprünglichen Indifferenz des Realen und Ideellen ausging. Allein dies ist falsch, weil das Ideelle gleich seinen Unterschied von dem Realen zeigt. Denn das Reale ist immer numerisch eins und das Ideelle ist immer allgemein. Wenn wir z.B. die Kategorie "Ichheit" nehmen, so ist diese zwar nichts anderes als das Reale selbst, sofern es sich seiner bewusst ist, aber als Ideelles hat es einen Inhalt und verliert in diesem die Einzelheit und kann sofort auch dem Du zugeschrieben werden, welches auch Ich ist. Das reale Wesen aber ist nur eins und nicht auch das andere. Within ist die Kategorie zwar nicht bloss phänomenell, wie die Positivisten meinen, sondern die Erkenntnis des Realen selbst, aber sie ist auch nicht das Reale selbst, wie die Hegelianer meinen, sondern nur die Erkenntnis des Realen und hat in der dem Ideellen zukommenden Allgemeinheit des Inhalts seinen Unterschied.

Hierin liegt nun der Grund, weshalb es einerseits sachliche Kategorien geben kann, und weshalb andererseits die Kategorien, wie alle Gedanken, der Wirklichkeit so fremd zu sein scheinen. Denn in den Gedanken erkenne ich das real ? Einzelnes zwar die Wirklichkeit als Allgemeines, besitze und bin sie aber nicht. Ich kann das Du verstehen, aber es bleibt ausser mir und selbständig und unabhängig von mir. Wer deshalb in seinen Gedanken die Wirklichkeit erkennt, der hat sie darum noch nicht zerstört und in sich aufgelöst, sondern sie bleibt ruhig draussen. Diese Bemerkung von dem Unterschiede des Ideellen und Realen ist es, welche eine Menge Menschen so widerwillig gegen die Philosophie macht; denn es kommt ihnen auf das einzelne Wirkliche an, von welchem die Philosophie, die sich

nur im Allgemeinen bewegt, absehen muss; als Freunde wollen sie nur diesen oder jenen Freund besitzen, als Staatsmänner nur diesen bestimmten einzelnen Staat mit diesen einzelnen im Amte befindlichen Personen ins Auge fassen und für oder gegen sie wirken; die Allgemeinheit des Begriffs lässt sie kalt. [Während dieser Widerwille gegen die Philosophie nun bloss eine Beschränktheit der Bildung ist, so ist der Widerwille gegen die Hegelsche Philosophie ein Zeichen von Besonnenheit, da bei Hegel der ursprüngliche Unterschied des Ideellen und Realen sophistisch vertuscht, und der misslungene Versuch gemacht wird, aus dem Ideellen das Reale abzuleiten. Misslingen musste der Versuch, weil das Ideelle als Allgemeines sich in keiner bestimmten Zahl von einzelnen Wirklichen ausdrücken kann, und z.B. der Begriff des Menschen keinen wirklichen Menschen, geschweige denn alle die jedesmal wirklichen erzeugt.

Exempla docent, sagt man mit Recht. Da wir nun schon mit der Ichheit ein Beispiel betrachtet haben, so wollen wir, um diesen Fall nicht für eine Ausnahme, oder den einzig möglichen zu halten, ein anderes Beispiel hinzufügen und dann erst zu der Einteilung der Kategorien übergehen. [Wählen wir also etwa den Zorn. Wenn wir zürnen, so halten wir dies für ein reales Ereigniss, das nicht bloss ein Vorgestelltes ist, wie wir etwa in der Fabel zum Monde fahren, sondern wir beziehen dies auf unser wirkliches Wesen. Zugleich aber ist es uns bewusst, d.h. unser reales Wesen, welches zürnt, hat zugleich eine Erkenntnis von seinem Zürnen. Diese Erkenntnis ist nun zunächst etwas Einzelnes, wie das wirkliche Zürnen selbst; es liegt aber in der Natur der Erkenntnis als eines Ideellen die Allgemeinheit und so sind wir im Stande, unser nächstes Zürnen mit dem früheren unter dieselbe Idee zu bringen und auch das Zürnen in anderen Menschen dadurch zu verstehen, indem wir die fremden Zustände durch das eigene Selbstbewusstsein deuten. Die Kategorie Zürnen oder Zorn ist deshalb eine sachliche Kategorie und hat doch eine allgemeine Bedeutung in einem wissenschaftlichen System.

Das Denken, die Ideen und die Begriffe.

Nun ist das Denken, wie wir S.... erkannten, seinem Wesen nach ein Auffas-

sen und Zusammenfassen, also ein Beziehen. Diese Beziehung selbst ist aber wieder eine Einheit. Sofern diese Einheit gedacht wird und Gegenstand des Bewusstseins ist, muss sie ideell genannt werden; sofern aber das Reale selbst es ist, welches denkt und gedacht wird, sofern ist sie sachlich und Wesen des Realen selbst. Denn wenn diese Einheit der Beziehung nicht selbst das Wesen des Realen wäre, so wäre es zufällig und beliebig, die Einheit so oder so zu denken und überhaupt zu beziehen und sie könnte auch anders gedacht werden. Dies Wesen des Realen selbst, sofern es gedacht werden kann, nennen wir nun mit Plato die Idee, wie schon oben auseinander gesetzt ist. Sofern es aber gedacht wird, ist es ideell und wird Begriff genannt. Die Idee ist deshalb nicht der Begriff; denn der Begriff geht aus dem Denken hervor und erfordert eine bestimmte Arbeit des Denkens, indem wir verschiedene Beziehungen sondern und einige davon zusammenfassen und uns der Methode der Forschung dabei bewusst sind. Die Begriffe können deswegen als bloss Ideelles in dem Bewusstsein vorkommen oder fehlen und gehören als etwas Geschichtliches nicht der Natur der Sache zu. Die Idee dagegen soll das Wesen des Realen selbst sein, sofern es gedacht werden kann. Die Idee muss deshalb immer sein, ganz gleichgültig dagegen, ob sie gedacht wird oder nicht. Sie kann deshalb in den verschiedensten Formen und Graden der Erkenntnis gedacht werden, wie sie auch in der dunkelsten Form schon in dem Bewusstsein der Tiere sich bemerklich macht und dann in den mythologischen und poetischen Auffassungsformen durchdringt. Wird sie in voller Klarheit und Bestimmtheit gedacht, so ist sie der Inhalt des philosophischen Begriffs.

Nehmen wir z.B. die Liebe, so ist sie einmal ein bestimmter einzelner Zustand der Person. Allein da dieser kommt und geht und sich wiederholt, so zeigt sich, dass davon unterschieden werden muss das Wesen der Liebe, welches nicht bloss jetzt dieser Person, sondern allgemein allen Personen zukommen kann und daher dem Realen als solchen eigen ist. Als dieses Wesen des Realen selbst, wodurch dasselbe auf ein Geliebtes seiner Natur nach bezogen ist, ist die Liebe eine Idee, die erkannt werden kann. Dunkel wird dies Wesen von den Tieren ge-

fühlt, mythologisch als Eros und Kama aufgefasst, poetisch durch viele Metaphern und Analogien beschrieben, durch die Philosophie aber erst seinem Begriffe nach erkannt, wenn wir methodisch an der Definition arbeiten.

Verhältnis der perspectivischen zu den sachlichen Kategorien.

Das Gesagte wird noch klarer werden, wenn wir die sachlichen Kategorien mit den perspectivischen vergleichen. Die perspectivischen Auffassungsformen, z.B. Raum, Zeit, Bewegung, sind Tätigkeitsformen des realen Subjects und in sofern etwas Wirkliches, aber ihr Inhalt bezieht sich nicht auf eine Idee, d.h. nicht auf das Wesen des realen Subjects selbst sondern nur auf das Ideelle als solches. Darum sind sie ihrer Natur nach inhaltslos oder gegen allen wirklichen realen Inhalt gleichgültig; denn es ist für die Vorstellung von Raum und Zeit ganz einerlei, was im Raum oder in der Zeit gedacht wird. Auch bei ihrer concreten Anwendung beziehen sie sich nicht auf ein Reales, sondern auf Ideelles, d.h. auf die Empfindungen und ihre Auffassung und Zusammenfassung. Nun können sie aber nicht in der Luft schweben, sondern müssen als Tätigkeitsformen des Realen betrachtet werden. Insofern kommt ihnen also notwendig etwas Sachliches zu. Da sie aber als Inhalt nicht das Wesen des Realen selbst haben, so drücken sie bloss die wirkliche Beziehung des realen Subjects zu seinem ideellen Inhalte aus, d.h. die eigentümliche Beschränktheit des Bewusstseins, wodurch das Ideelle nicht auf einmal und ganz, sondern nur stückweis nacheinander aufgefasst und zusammengefasst wird. Die perspectivischen Kategorien beziehen sich deshalb nicht auf einen realen Inhalt, sondern auf den ideellen, und haben reale Bedeutung nur sofern als die Natur des Subjects wirklich beschränkt ist in Bezug auf die Auffassung seines ideellen Inhalts. Sie haben darum auch Gültigkeit nicht in Bezug auf die Objecte, sondern nur für diejenigen Subjecte, welche der gleichen Beschränktheit unterliegen. Für ein Subject von grösserem Umfang des Bewusstseins oder gar für ein absolutes Subject gelten sie nicht; für die Menschen aber und analog für die Tiere haben sie allgemeine Gültigkeit.

Die sachlichen Kategorien dagegen sind als Auffassungsformen etwas Ideelles,

ihr Inhalt und Gegenstand ist aber das Reale selbst, dessen Wesen sich seiner bewusst wird. Mit den perspectivischen stimmen sie also in zwei Stücken überein, da beide Ideelles und beide wirkliche Tätigkeiten des realen Subjects sind, sie unterscheiden sich aber in zwei anderen Stücken, nämlich in Bezug auf ihr Object und ihre Gültigkeit. Das Object der perspectivischen Kategorien ist das Ideelle, das Object der sachlichen das Wesen des realen Subjects. Die Gültigkeit der perspectivischen Kategorien erstreckt sich nur auf die in gleicher Beschränktheit des Bewusstseins auffassenden und zusammenfassenden Subjecte, die sachlichen Kategorien aber gelten absolut, sofern sie das Wesen der Dinge zur Erkenntniss bringen.

Aus diesem Verhältniss der Kategorien ergibt sich, wiefern die sachlichen Kategorien auch bloss perspectivisch werden können. Da sie nämlich als Ideelles sofort Allgemeinheit besitzen, so können sie von ihrem Object abgelöst an sich betrachtet und auf das ideelle Gebiet angewendet werden. In diesem Falle werden sie inhaltslose Formen, die den Widerspruch in sich tragen müssen, ebenso wie die perspectivischen Kategorien, wenn sie auf das Reale angewendet werden. Dies werden wir genauer bei den einzelnen Kategorien erkennen und es sei hier nur bemerkt, dass wir diesen falschen Gebrauch der Kategorien den perspectivischen nennen können, weil dadurch nicht eine objective Erkenntniss des Gegenstandes, sondern nur eine Betrachtungsweise vom Standpunkte und mit den Mitteln des Subjects erreicht wird.

Die Kategorie der Relation.

Aristoteles und Kant hielten die Kategorien deshalb für unerklärbar, weil sie die höchsten Auffassungsformen wären und mithin nicht auf noch höhere zurückgeführt werden könnten, wenn man sich nicht widersprechen wolle. Dies ist nun sehr einleuchtend und deshalb hat man auch in der Regel auf jede weitere Beschreibung und Erklärung des Sinnes der Kategorien verzichtet und sie bloss durch Beispiele ihrer Anwendung illustriert. Fichte und Hegel aber gebührt das Verdienst, die Möglichkeit einer Ableitung ins Auge gefasst zu haben. Beide sahen

ein, dass die Kategorien aus dem Denken entstehen. Das Denken aber stellten sie sich nur nach dem von Kant bei Gelegenheit seiner Kategorientafel Bemerktem vor. Da nämlich die erste Kategorie positiv, die zweite negativ, die dritte zusammenfassend ist, so glaubten sie darin das Gesetz der Dialektik, d.h. die Natur des Denkens erfasst zu haben, und wollten die Kategorien als eine Entwicklungsreihe des sich thetisch, antithetisch und synthetisch selbstbestimmenden Denkens hinstellen. Allein für diese Dialektik fehlt der Beweis und sie ~~Geweist~~ weist sich auch nicht selbst durch den Erfolg, da die gewonnenen Begriffe teils ungenügend, teils ganz widersprechend sind.

Richtig aber ist, dass man auf das Denken zurückgehen muss, da die Kategorien Produkte des Denkens sind und ohne Denken nicht gedacht werden. Mithin muss eine Art von Ableitung der Kategorien möglich sein.

Nun ist das Denken, wie wir gesehen haben (vergl. S....) ein Beziehen und wir können schlechterdings nichts denken ohne zu beziehen und zu vergleichen. Dies Beziehen bedeutet, dass von dem realen Wesen des Subjectes etwa dies oder jenes bewusst d.h. ideell wird, zugleich ein anderes. Da beides im selben Bewusstsein ist, so steht es im Verhältniss, und die Einheit des Verhältnisses wird ebenfalls bewusst und dies ist die Kategorie, die wir dabei denken. Diese Kategorie können wir nun nicht machen, sondern nur uns ihrer bewusst werden. Wenn sie aber durch häufige Entstehung uns geläufig geworden ist, so können wir sie lehren dadurch, dass wir dem Lernenden die Beziehungspunkte ins Bewusstsein bringen, woraus dann auch in ihm die Einheit der Beziehung als Kategorie entstehen wird, wenn er die zugehörige Anlage der Natur besitzt. Die Kategorien können daher nicht eigentlich abgeleitet und bewiesen, sondern nur genetisch zur Selbsterzeugung in jedem Denkenden gebracht werden.

Daher ist der Satz vom ausreichenden Grunde, wie oben ausgeführt, oberstes Denkgesetz, weil er die Natur des Denkens, nämlich das Beziehen ausdrückt, da wir nach diesem Gesetze nichts annehmen dürfen, ohne es in Beziehung auf ein anderes zu setzen, von dem es bedingt ist, weil es nur mit ihm zusammen gedacht

werden kann. Dieses Denkgesetz ist hierdurch bewiesen. Wir können aber auch noch beweisen, wie oben S.... angedeutet wurde, warum das Denken diese Natur hat. Das Denken selbst als Bewusstsein ist sich selbst Offenbarwerden des realen Wesens. Mithin ist das Denken nur dann ein Beziehen und nur dann wahr, wenn das reale Wesen selbst in allen seinen Tätigkeiten in Zusammenhang steht, und da jede Beziehung eine Einheit bildet, wenn schliesslich das Reale selbst einheitlich ist und allen Zusammenhang seiner Teile zur Einheit zusammenschliesst. Mithin ist das Denken in seiner Natur zurückzuführen auf die Natur des Seienden selbst, das sich im Denken seiner bewusst wird.

Darum ist nun die oberste Kategorie die Relation oder die Beziehung, da alle Kategorien als Denkformen notwendig Beziehungsformen sein müssen. Diese Kategorie kann deshalb auch nicht aus einer anderen abgeleitet, sondern nur durch Aufforderung zu denken erklärt werden, da jeder Gedanke eine Beziehungstätigkeit ist.

Zugleich aber ergibt sich, dass diese Kategorie nichts Einfaches ist, sondern mehrere Elemente zusammenfasst, die wir analysierend scheiden und dadurch erklären müssen. Zunächst sind zu jeder Beziehung erforderlich zum Mindesten zwei Beziehungspunkte, welche aufgefasst werden müssen. Sofern nun diese der Beziehung vorhergehen, unterscheiden wir eine beziehungslose Auffassung von einer beziehenden, indem wir beide wieder aufeinander beziehen, und nennen das in beziehungsloser Auffassung Gesetzte das Absolute, sofern es aber als bezogen betrachtet wird, das Relative. Absolut oder beziehungslos nennen wir also das, was wir an sich betrachten, indem wir es in gegensätzliche Beziehung zur Beziehung stellen. Sofern wir eins aber mit dem Anderen zusammen denken, nennen wir es relativ. Mithin kann jeder Gegenstand unseres Bewusstseins absolut und relativ betrachtet werden. Da aber das Bewusstsein niemals einen einfachen Gegenstand allein für sich enthält, so ist das Absolute auch nur als Gegensatzung gegen die Beziehung zu denken, d.h. jedes Absolute ist nur relativ absolut. Ebenso erfordert aber jede Relation beziehungslose Beziehungspunkte, d.h. das Relative ist auch

immer nur relativ relativ und setzt ein relativ Absolutes voraus. Z.B. können wir das Auge an sich betrachten, d.h. absolut, indem wir absehen von dem übrigen Körper; denn wenn es nicht etwas Eigenes an sich wäre, so wäre es ja nichts, und zwar entweder überhaupt nichts oder ein anderes, also etwa ein Fuss. Zugleich aber ist klar, dass es nicht schlechthin absolut ist, da es doch nur mit dem übrigen Körper zusammen vorkommt und durch Analyse seiner Natur durch und durch auf Beziehungen mit dem übrigen Körper und mit der äusseren Welt zurückgeführt werden muss. Ebenso betrachtet der Historiker einen Charakter oder ein Ereigniss an sich d.h. absolut, sieht sich dabei aber doch genötigt, zu weiterer Erklärung die Beziehungen als die Bedingungen seines Gegenstandes zu suchen.

Da wir das Denken nur in einer Sprache zur Darstellung bringen können, so ist es gut, auch die jedem Gedanken zugehörigen Ausdrücke immer zu bestimmen. So nennen wir das Absolute adverbialisch auch "schlechthin" und das Relative "beziehentlich" oder "bedingt". Statt daher zu sagen, absolut absolut und relativ relativ, können wir mit dem Ausdruck wechseln und schlechthin absolut und beziehentlich relativ sagen. Mithin müssen wir jeden denkbaren Gegenstand einerseits für relativ selbständig (absolut), andererseits für bedingt erklären. So ist z.B. der Knecht zwar bedingt durch sein Verhältniss zum Herrn, andererseits aber doch auch ein relativ selbständiges Wesen, und ebenso der Herr ist nur Herr im Verhältniss zum Knecht, obwohl er an sich betrachtet etwas Selbständiges ist.

Es fragt sich nun, ob es etwas schlechthin Absolutes und etwas schlechthin Relatives geben könne. Dass ein schlechthin Relatives ein Unding ist, leuchtet von selbst ein, weil ein solches eben kein selbständiger Beziehungspunkt, also nichts wäre und nie Gegenstand einer Wahrnehmung und Erkenntniss werden könnte. Eine Summe z.B. ist zwar ganz und gar bedingt durch ihre Posten; gleichwohl ist sie doch nicht dasselbe wie die einzelnen Posten, sondern als Einheit oder Summe von ihnen verschieden und insofern etwas selbständiges. Dass es aber kein schlechthin Absolutes geben kann, das möchte nicht eben so leicht einleuchten; denn man versteht darunter die Gottheit und wünscht diese als Bedingung für Al-

les und selbst als schlechthin unbedingt hinzustellen, so dass es fast irreligiös scheinen könnte, nur einmal eine solche Frage aufzuwerfen, und unphilosophisch, die letzte und erste Bedingung alles Seins und Denkens doch wieder in Abhängigkeit zu versetzen. Allein es ist gut, sich nicht unnütz zu fürchten bei philosophischen Forschungen, Man muss immer das für wahr bekennen, was der Gedanke erzwingt. Nun ist ja aber vollständig klar, dass das Absolute ein Beziehungsbegriff ist und also ohne Relation nicht gedacht werden kann. Wenn wir daher auch Gott als den letzten Ursprung und Grund für Alles setzten und Alles in ihm als seine Teile oder Momente nach der pantheistischen Weise vorstellten, so würde doch immer die Beziehung auf den Denkenden übrig bleiben, welcher die Gottheit pantheistisch auffasst. Dieser muss relativ selbständig sein und mithin das Absolute beziehentlich bedingt. Statt eines Denkenden kann man Viele setzen und dadurch die Beziehungen des Absoluten vermehren. Man sieht also gleich, dass der Pantheismus eine unhaltbare Vorstellungsweise ist, weil sie von einem Beziehungsbegriff die eine Seite abreißt und für sich allein hinstellt. Denn von einem schlechthin Absoluten zu sprechen ist nicht kläger als von einem Herrn zu sprechen, der keinen Knecht hat, oder von einem Ganzen, das keine Teile hat, oder von einer Farbe, die nicht gesehen wird. Wir erkennen deshalb schon hier, was die Theologie genauer zeigen wird, dass Gott nur in Beziehung zu einer relativ selbständigen Welt überhaupt anzunehmen ist. Wenn man aber gern darüber noch hinausgehen will, so muss man zugleich auf das Denken verzichten. Denn auch wenn Gott, wie bei Spinoza, sich selbst in dem Denkenden als einem Lebensmomente seiner selbst dächte, so zerlegte er sich doch sofort in den Denkenden und Gedachten und stände deshalb in Beziehung oder Bedingtheit und so lange er dächte, wäre er an die Relativität des Absoluten und Relativen gebunden und erst bei Gedankenlosigkeit könnte er sich als schlechthin absolut denken, d.h. eben nicht denken.

Die Beziehung nun, in welcher die Beziehungspunkte zu einander stehen, nennen wir die Coordination, indem wir einen Ausdruck der Pythagoreer brauchen,

welche dieses Verhältniss zuerst bei einer Reihe von Begriffen erkannten, die sie Systoichien nannten, wie rechts und links, gut und böse, grade und ungrade, Mann und Weib u.s.w. Darauf haben die Mathematiker die wechselseitige Abhängigkeit der Grössen untereinander erkannt und z.B. in dem Verhältniss der Abscissen und Ordinaten eine solche Coordination nachgewiesen. Die beiden Beziehungspunkte selbst nennt man nach dieser Rücksicht Correlata, sofern sie in allen ihren Bestimmtheiten coordinirt sind.

Nun ist aber klar, dass die Coordination nur gegeben ist durch die Einheit der Beziehung selbst oder durch den Gesichtspunkt. Denn z.B. rechts und links kann nur durch einen festen Gesichtspunkt unterschieden werden. So ist einer auch nur ein Slav und coordinirt der andre ein Herr, wenn es Eigentum an Personen giebt. Sobald dieses Recht als Gesichtspunkt abgeschafft wird, so giebt es sofort keine Herren und keine Slaven mehr, und es ist nur ein unlogischer Sprachgebrauch, wenn man sagt die Slaven wären jetzt auch Herren geworden. Diese Einheit des Gesichtspunktes oder der Kategorie nennen die Mathematiker die Function und zeigen, dass z.B. je nachdem die Function eine Ellipse oder ein Kreis ist, die Coordination eine andre Formel ergibt. —

Die Einheit der Beziehung ist nun zunächst das Denken oder ein Gedanke; allein das Denken ist diese Einheit nur durch Beziehung auf das Correlative; denn ohne dieses gäbe es auch kein Denken. Mithin steht der Gesichtspunkt oder die Kategorie als Einheit der Beziehung auch in Beziehung und unterliegt also den Kategorien des Absoluten und Relativen, d.h. er kann einerseits an sich und als selbständig betrachtet werden, sofern er weder durch den einen noch durch den anderen Beziehungspunkt und also auch nicht durch beide gegeben ist, sondern erst durch selbständige Vollziehung des Denkens entsteht. Wenn ich z.B. zwei Menschen ähnlich nenne, so ist weder der eine, noch der andere ähnlich und auch nicht beide, sondern erst durch Vergleichung, d.h. durch die Einheit der Beziehung scheint mir der eine dem anderen ähnlich. Die Ähnlichkeit ist also ein selbständiger Gedanke und verschieden von den Beziehungspunkten, die

ich für einander ähnlich erkläre. Diese Selbständigkeit ist aber andererseits nicht schlechthin zu setzen, sondern nur bedingt, sofern sie ja abhängt von der Vergleichung also von der beziehentlichen Auffassung der Correlata. So ist mithin die Kategorie in eine doppelte Beziehung zu setzen und häufig erhalten diese Beziehungen auch sprachlich verschiedene Namen, z.B. steht das Recht als Eigentum an Personen in Beziehung einmal zum Sklaven und dies Verhältniss heisst Sklaverei, zweitens in Beziehung zum Herrn und heisst in diesem Verhältniss Herrschaft. Man sieht hieraus, dass die Correlata nicht unmittelbar einander coordinirt sind, sondern dass sie nur durch gemeinsame Beziehung auf den Gesichtspunkt oder die Kategorie zusammengeordnet werden. So ist die Abscisse nicht der Ordinate schlechthin coordinirt, sondern nur durch Beziehung der einen wie der anderen auf die Einheit der Function kann ihre Zusammenordnung verstanden werden. Sobald man diese Beziehung auf die Einheit des Gesichtspunktes weglässt, ist das Links dem Rechts nicht mehr coordinirt. Diese Beziehungen können nach der einen und nach der anderen Seite entweder identisch sein, wie z.B. bei den symmetrischen Figuren, oder verschieden und zwar auch entgegengesetzt, wie z.B. eine Ordinate abnehmen kann, während die Abscisse wächst. So sind, Vater und Sohn in Bezug auf die Erzeugung coordinirt; die Beziehung aber ist hier das Erzeugtwerden, dort das Erzeugen; ebenso verhält es sich beim Wohltäter und Empfänger in Bezug auf die Wohltat und bei dem, der Unrecht leidet und der Unrecht tut, in Bezug auf das Unrecht u.s.w.

Bei den perspectivischen Kategorien ist die Einheit der Beziehung oder der Gesichtspunkt zufällig, sofern er bloss durch die Realität und ihre Beschränktheit bestimmt wird, wie z.B. im Raum und in der Zeit bloss die beschränkte Realität des Auffassenden in Frage kommt, wesshalb jeder das Rechts und Links, das Vorher und Nachher von seinem Standpunkt aus anders auffassen muss. Bei den sachlichen Kategorien muss aber die Einheit der Beziehung im Wesen des Realen selbst liegen, weil auch die Correlata auf eine Idee zurückgehen. Mithin muss z.B. das Gute und Böse zurückgehen auf die Einheit eines Zweckes im Wesen der Dinge, wenn

diese Unterschiede nicht bloss perspectivisch verstanden werden sollen. Ebenso ist das Herz coordinirt den Lungen durch die Einheit der Beziehung auf die Zuführung von Sauerstoff in die Gewebe des Körpers. Sobald man diese Zurückführung auf das Wesen der Sache weglässt, hat man keine sachlichen Kategorien mehr. Diese Einheit des Gesichtspunktes ist aber auch hier nicht schlechthin absolut, sondern nur beziehentlich, sofern sie doch auch durch die gegebenen Beziehungspunkte bestimmt wird. Man kann zwar bei diesem physiologischen Beispiele aus dem einheitlichen Zwecke gewissermassen die Natur der Lunge und des Herzens construiren; allein diese werden dadurch doch nicht aus Nichts erzeugt, sondern es muss immer ein passendes Gegebenes vorhanden sein, was in die geforderten Beziehungen treten kann. Die beiden Beziehungspunkte sind deshalb dem Zwecke gegenüber auch beziehentlich absolut, und der Zweck hört auf, wenn die Beziehungspunkte nicht vorhanden ~~in~~ sind; andererseits freilich sind sie bedingt durch den Zweck, sofern sie ihr Wesen nur in der bestimmten Beziehung haben. Eine Lunge, die keinen Sauerstoff aufnimmt, ist keine Lunge mehr und ein Herz, welches das sauerstoffreiche Blut im Körper nicht vertreibt, und das nervöse Blut nicht in die Lungen schickt, ist kein Herz mehr. Mithin sieht man, dass bei den sachlichen, wie bei den perspectivischen Kategorien, die Einheit absolut und relativ ist, beides aber nicht schlechthin, sondern immer nur beziehentlich. —

Wenn man darum Gott nicht als Correlat der Welt, sondern richtiger als die Einheit aller weltlichen Coordinationen fassen wollte, so würde dadurch ein schlechthin Absolutes gedacht. Denn da er als Einheit der Beziehung grade in Beziehung gestellt wird, so ist damit sofort die Relativität der Absolutheit gefördert und die Correlata, die in Coordination stehen, werden damit zugleich als relativ selbständig anerkannt.

Wir müssen die Beziehung der beiden Kategorien, des Absoluten und des Relativen, noch etwas genauer betrachten. Wo wir von Absolutem sprechen, setzen wir sofort ein Relatives entgegen und umgekehrt. Diese beiden Begriffe sind daher Beziehungsbegriffe oder correlativ, da ein jeder nur begriffen werden kann durch

gegenseitliche Beziehung auf den anderen. Da den Kategorien als sachlichen nun das Wesen der Dinge, das sich in ihnen seiner selbst bewusst wird, offenbart: so muss auch alles Reale teils beziehungslos sein, teils in Beziehung stehen. Die Beziehungslosigkeit drücken wir sprachlich aus durch das Ansich. Häufig wird allerdings statt dessen "für sich" oder "an und für sich" gesagt; obwohl man nun dem Sprachgebrauch nicht wehren kann, so ist es doch besser, die verschiedenen Ausdrücke auch auf verschiedene Gedanken zu beziehen. Die Beziehung aber nennen wir das Für einander oder zu einander. So ist ein Ding z.B. an sich ein Pferd, für den Eigentümer aber ein Eigentum oder Tauschwert, und Richard der Dritte z.B. sagt bei Shakespeare: "ein Königreich für ein Pferd", da es ihm zum Zwecke der Rettung des Lebens mehr Wert hat als ein Königreich. Nun muss man also überall das Ansich von dem Füreinander unterscheiden. Z.B. ist das Auge an sich blind, für die beleuchteten Gegenstände aber sehend und Bedingung der Farbenempfindung. An sich ist das Geld Metall und Papier, für den wirtschaftlichen Verkehr aber enthält es einen bestimmten Tauschwert. Die Absolutheit oder das Ansich bedeutet daher, dass etwas auch ausserhalb einer bestimmten Beziehung aufgefasst werden kann, wie ein Mann z.B. auch abgesehen davon, dass er Vater oder Gatte oder Schuldner oder Kutscher ist./Sobald man nun aber das, was ein Gegenstand an sich, z.B. ausserhalb einer gewissen Beziehung ist, auffassen will, muss man ihn wieder mit etwas anderem in Beziehung setzen, sofern man denkt. Der Kutscher ist z.B. an sich ein Mann; Mann aber ist er in gegenseitlicher Beziehung zum Weibe. Oder es ist ein Mensch, also etwa in Gegensatz zum Tier oder zur Pflanze oder zur Luft. Es zeigt sich also, dass das Ansich sich nur immer den Gegensatz zu einer bestimmten Beziehung andeutet, nicht aber Beziehungslosigkeit schlechthin, weil wir das Beziehungslose nicht denken können. Denn jedes Denken ist vergleichen und Beziehen und selbst die blosser Empfindung und Auffassung setzt schon unsere Sinne und unser Bewusstsein in Beziehung zu dem Gegenstande.

Sofern wir uns nun selbst erkennen und denken, sofern müssen wir die gefun-

denen Kategorien in derselben Weise anwenden. Ich z.B. tue dies oder das, z.B. schenke einem Anderen etwas; nachher etwa erfahre ich die Undankbarkeit jenes Menschen. Nun beziehe ich das erste Tun auf die zweite genannte Erfahrung. Beides ist an sich verschieden und nicht im Mindesten identisch; aber bei der Beziehung wird beides nach einem Gesichtspunkt identificirt, doch nicht nach dem, was es an sich war, sondern was es in Beziehung auf einander ist. Diese Beziehung ist die Identität des Subjects. Ich bin so "an sich" genommen doppelt, für mich aber eins, und diese Einheit ist der Gesichtspunkt des Anundfürsichseins oder der Ichheit. Mithin müssen beide Beziehungspunkte an sich beziehentlich absolut sein, d.h. es muss beiden ein Inhalt auch ausserhalb der Beziehung aufeinander zukommen, wodurch sie allein aussereinander gehalten werden könne. Die Beziehung auf einander in dem Selbstbewusstsein ergibt aber als Einheit ebenfalls etwas relativ Absolutes, da dies Bewusstsein der Ichheit weder das eine noch das andere ist und doch nur in der Beziehung auf beides sich verwirklicht. In den Tieren z.B. ist das Ansich des Bewusstseins herrschend, sofern sie ihre verschiedenen Zustände nicht aufeinander beziehen, nicht vergleichen und überlegen und denken. Auch im Menschen ist die zusammenfassende Einheit des Subject-Objects nicht immer vorhanden und wir können sie als eine besondere Tätigkeit und einen bestimmten Inhalt andern Tätigkeiten und Gedanken entgegenstellen. Alle drei zur Relation gehörende Elemente sind also deutlich zu unterscheiden; alle sind als relativ absolut und als beziehentlich relativ zu setzen. Dass aber hier dasselbe denkende Subject durch den ersten und zweiten Beziehungspunkt hindurchgeht und auch in der zusammenfassenden Kategorie gegeben ist, das erscheint Vielen als eine erstaunliche Ausnahme, da sie meinen, dass sonst immer der Herr und der Knecht verschiedene selbständige Personen sein müssen und die Kategorie als Rechtsinstitut, wieder von beiden verschieden, etwa durch die Gesellschaft vertreten sei. Allein dabei waltet ein Missverständniss; denn zunächst kommen die Kategorien und Beziehungen dem denkenden Bewusstsein zu. Wir denken z.B. die Leibeigenschaft und so sind Herr und Knecht als Vorstellungen in unserem Be-

wusstsein gegeben und werden von demselben Bewusstsein zu der einheitlichen Beziehung zusammengefasst und so ist es bei allen Relationen. Der Unterschied der Ichheit von den anderen Relationsbeispielen ergibt sich daher erst bei den sachlichen Kategorien, denen entsprechend wir ein ausser uns befindliches Reales annehmen. Ob aber dies Reale nun in absolut beziehungslose Atome zerfalle, oder ob es sich damit ähnlich wie mit den verschiedenen Tätigkeiten unserer Seele verhalte, das ist erst zu entscheiden. Nach dem Begriff der Relation müssen wir aber jetzt schon von vorn herein fordern, dass auch in der objectiven Natur keine absolut beziehungslosen Elemente angenommen werden dürfen, da diese Annahme bloss durch ungerechtfertigte Hereinziehung der perspectivischen räumlichen Vorstellungen entstanden ist, und das deshalb auch die Ichheit keine Ausnahme von der Regel bildet, sondern die allgemeine Natur der Relation bezeugt.

Sein und Nichts.

Nachdem wir so die Natur des Denkens in der Kategorie der Relation studiert haben, ist es jetzt angezeigt, kurz auf die früher erörterten Begriffe zurückzublicken.

Demnach können wir nun als erste Relation die des Sein und Nichts auffassen; denn zum Denken gehört zunächst die Auffassung der beiden Beziehungspunkte. Diese müssen also aufgefasst oder gesetzt werden, indem der eine von dem anderen unterschieden, ihm entgegengesetzt oder von ihm verneint wird. Die Auffassung oder Setzung ist desshalb zugleich Gegensatzung oder Beziehung auf das Andere. Nachdem solche Setzungen und Gegensatzungen im Einzelnen häufig vollzogen, werden wir das allgemeine Bewusstsein oder den Begriff von diesem unserem Tun gewinnen. Diese Begriffe sind nun schon erörtert. Alles was wir denkend irgendwie in unserem Bewusstsein setzen, nennen wir mit einem gemeinschaftlichen Namen zusammengefasst, seiend oder Sein. Wenn wir entgegensetzen, so setzen wir zugleich ein Entgegengesetztes. Mithin gehört die entgegengesetzte Setzung mit zum Sein. Sobald wir aber dieses Entgegensetzen nicht bloss beziehentlich fassen, sondern absolut nehmen, so ist es mithin allem Sein entgegengesetzt und mithin abso-

Nichts und dies bedeutet daher nur unsere ganz verallgemeinerte Tätigkeit des Unterscheidens und hat mithin keinen Gegenstand, d.h. nichts Gesetztes mehr an sich. Es ist ein ganz bestimmter Begriff, der aber nur unser Tun nach der einen Richtung hin begreift, wie der Begriff des Absoluten die andere Seite bezeichnet. Beide Begriffe abstrahieren von der Beziehung und schliessen in so fern das Sein von sich aus, als wir nur beziehentlich und nicht absolut setzen und entgegensetzen können, weil das Denken ein Beziehen ist. Das Nichts ist deshalb gegenständlich gedacht dasselbe wie das Absolute, d.h. ein Beziehungsloses, also etwas, was nicht gedacht werden kann und nicht ist. Mithin sind diese beiden Begriffe bloss das allgemeine Bewusstsein von unserem wirklichen Auffassen und Unterscheiden und dies allein ist ihr Inhalt und Gegenstand. Das Absolute ist das blosse Setzen ohne Gegensetzen, das Nichts das blosse Gegensetzen ohne Setzung. Beides kann in keinem Denkkakte vorkommen, in dem wir ein Seiendes erkennen. Es tritt daher hier die Eigentümlichkeit des Perspectivischen hervor, die wir schon bei Raum und Zeit und Bewegung in verschiedenen Formen erkannt haben. Diese drei Kategorien entstanden mit allen ihren quantitativen ins Unendliche auslaufenden Formen durch blosse Verallgemeinerung des Bewusstseins von unserem Tun. Sie sind deshalb nur durch die Eigentümlichkeit unseres Bewusstseins zu erklären. In derselben Weise können wir nun auch von dem einzelnen Gesetzten und Entgegengesetzten abstrahieren und dieses unser Tun ins Unendliche verallgemeinern, wodurch wir perspectivisch einen absoluten und einen nichtigen Gegenstand erhalten, der deshalb beziehungslos wird und nichts Wirkliches in sich schliesst, sondern lauter Widersprüche ergeben muss, wie dies bei allem Perspectivischen in der Ordnung ist. Hegel, der diesen Ursprung des Begriffs über sah, fand sich deshalb genötigt, die Widersprüche lieb zu gewinnen und sie als Eigentümlichkeit seines Systems anzuerkennen, worin zugleich die Widerlegung liegt, die er selbst übernehmen musste, indem seine Dialektik zu einer fortlaufenden Selbstwiderlegung wurde.

Ideelles und reales Sein.

Da nun die Beziehung eine Einheit voraussetzt, indem zwei Beziehungspunkte nur dadurch auf einander bezogen werden können, dass ein und dasselbe Auge beide sieht oder dass sie beide in Einem sind, welches sie zusammenfasst unter einem Gesichtspunkt, so wird dies Verhältniss auch wieder aufgefasst und bewusst und wir nennen die Einheit das reale Sein und die Beziehungspunkte das bewusste oder ideelle Sein. Die Einheit als real ist uns nun zunächst nicht bewusst, also Unbewusstes; allein sie wird bewusst durch den Begriff, in dem wir die Beziehungspunkte einigen. Als ein solcher Begriff ist sie aber ideell und mithin wäre von einem realen Sein, wie es scheint, gar nicht zu reden, da wir nur denken und mithin nennen können, was uns irgendwie bewusst geworden ist. Also ist die Annahme eines realen Seins ein Widerspruch; denn es bedeutet Bewusstsein des Unbewussten. Dieser Widerspruch geht durch die ganze Geschichte der Philosophie und wird gewöhnlich mit dem Gegensatz von Materie und Geist bezeichnet, die man sich genötigt sieht, irgendwie zu verknüpfen, ohne doch dazu im Stande zu sein, vorzüglich da man die Materie gewöhnlich noch mit den vom Tast- und Gesichtssinn entlehnten Bildern der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ausstopft, so dass dieser unförmliche Popanz nachher natürlich nicht wieder in Geist verschwinden kann.

Dies Problem ist nun auf doppelte Weise zu lösen. Nach der einen Methode muss der Ursprung des Begriffs der Materie verfolgt werden, um ihr die perspectivischen Zutaten abzuziehen, die sie zum Unding machen. Dies geschah schon von Leibnitz und Herbart und Lotze, welche die vierte Weltanschauung damit inaugurierten. Es giebt aber noch eine zweite Methode, die wir hier verfolgen wollen. Wir können nämlich auch vom Bewusstsein ausgehen. Dies scheint nun zunächst ein ganz bestimmter Begriff zu sein; allein bei genauerer Betrachtung bemerkt man dabei auch Grade, ein Mehr und Weniger, also Quantität. Es ist uns dies und das nicht ganz deutlich; es wird uns etwas klarer; wir fühlen etwas dunkel, wir ahnen u. s. w. und Schiller z. B. sagt: ein guter Mensch in seinem dunklen Drange

ist sich des rechten Weges wohl bewusst. Aus diesen Beispielen geht hervor, dass Bewusstsein ein Quantum ist. Mithin können wir es steigern und mindern, ohne dass es sein Wesen verliert. Um dies zu können, müssen wir aber, wie bei dem Thermometer, einen Nullpunkt haben, von dem wir ausgehen, weil alle solche quantitative Bestimmungen notwendig relativ sind. Dieser Ausgangspunkt lässt sich vielleicht nicht genau bestimmen, aber doch für unseren Zweck hinreichend. Nehmen wir nämlich als Grenze die Bewusstheit, die wir durchschnittlich in wachem Zustande besitzen, so können wir darüber hinausgehen zu höheren Graden, wie sie uns zuweilen zu Teil werden, wir können die Steigerung fortsetzen und müssen dann zu dem Begriff eines Bewusstseins kommen, welches keinen dunklen und unbewussten Grund mehr in sich enthält, sondern sich seinen ganzen Inhalt deutlich vorstellt. Davon haben wir keine Erfahrung; aber der Begriff ist nach der Analogie nicht schwierig zu vollziehen. Jetzt wollen wir das Bewusstsein mindern. Da wir den Grenzpunkt selbst als Durchschnittsgrösse bestimmten, so ist uns schon sehr verständlich, dass wir auch zu Zeiten mit weniger Bewusstheit leben. Ich erinnere an die sogenannte Zerstretheit und Unaufmerksamkeit, dann an die Schläfrigkeit. Wir gehen tiefer herab zum Träumen und Schlafen selbst. Haben wir im Schlaf kein Bewusstsein? Wir können Ja und Nein antworten. Nein; sofern die Durchschnittsgrösse des Bewusstseins beim Wachen und die demselben naheliegenden Werte allerdings nicht erreicht werden und wir unter Bewusstsein gewöhnlich nur diese Grade der Bewusstheit verstehen. Ja; weil die Vorstellungen, die wir vor dem Schlafen hatten, nicht verschwinden und nicht zu Nichts übergehen, sondern im sogenannten Gedächtniss bleiben. Wenn wir aufwachen, kehrt die Erinnerung zurück. Also ist Gedächtniss und Erinnerung dasselbe, verschieden nur durch den Grad der Bewusstheit. Und mithin haben wir im Schlaf Bewusstsein. Wir brauchen hier die Bedingungen nicht zu untersuchen, wodurch die Bewusstheit abnimmt; denn es kommt uns bloss auf die Tatsache an, dass unser Gedächtniss im Schlaf und Wachen fort dauert und bald in Träumen, bald durch wache Erinnerung sein Vorhandensein bezeugt. Bei den Erinnerungen, die nicht gleich zum ge-

wünschten Grade der Bewusstheit gelangen, z.B. wenn wir behaupten, etwas zu wissen, aber zugleich bitten, ein wenig zu warten, damit es uns recht einfalle, sehen wir, dass wir sehr wohl uns eines Namens oder einer Geschichte bewusst sein können, ohne sie doch sofort in dem gewünschten Grade von Klarheit zu haben. Gedächtniss und Erinnerung ist also dasselbe, d.h. gradweise verschiedenes Bewusstsein. Wenn ich sitze und schreibe, so bin ich mir am deutlichsten dessen bewusst, was mir grade durch die Feder läuft; aber ich habe auch ein Bewusstsein vom Tisch, an dem ich schreibe, und von dem Zimmer, in dem ich mich befinde, und von dem Stuhl, auf dem ich sitze, und von den anwesenden oder in der Nähe befindlichen Personen. Beweis dafür ist, weil jede beträchtliche und zuweilen auch eine ganz unbeträchtliche Veränderung eines dieser Dinge hinreicht, um sofort den bisherigen Inhalt meiner Vorstellungen in das sogenannte Unbewusste zu stürzen und die bewusste Aufmerksamkeit diesen bisher scheinbar unbewusst gebliebenen Dingen zuzuwenden. Mithin handelt es sich also nur um Grade des Bewusstseins und nicht um absolute Unterschiede. Setze ich die durchschnittliche Bewusstheit beim Wachen als Nullpunkt, so kann ich in der minus- und plus-Richtung nach perspectivischer Betrachtung in's Unendliche gehen, wie bei aller Quantität. Das Unendliche ist aber ein bloss perspectivischer Begriff. In der Wirklichkeit hat jeder Akt des Vorstellens zu jedem anderen eine bestimmte Beziehung und mithin eine bestimmte Grösse und ist weder unendlich gross, noch unendlich klein.

Fassen wir nun diese gegebenen Beziehungspunkte zu einem Resultate zusammen, so folgt, dass der gefährliche Widerspruch des Unbewussten und Bewussten verschwunden ist. Mithin ist das Problem, wie Materie und Geist zu verknüpfen sei, auch nach dieser zweiten Methode gelöst, da die sich einander scheinbar ausschliessenden Begriffe des Unbewussten und des Bewusstseins sich als quantitative Beziehungen erweisen, die notwendig einen perspectivischen Charakter haben und deshalb erst bestimmt werden, wenn man einen beliebigen Grenzpunkt setzt und von diesem aus misst. Nimmt man einen anderen Nullpunkt, setzt man z.B. die Bewusstheit der Säugetiere als Grenze, so ist unser Bewusstsein bei der Reflexion schon hoch erhaben in der plus-Richtung und Schlafwandeln und andere niedrige Grade der

Bewusstheit würden schon auf dem Grenzpunkt stehen. ✓

Mithin muss der Gegensatz des realen und ideellen Seins so gefasst werden, dass in dem realen Sein der Grund für die Einheit der Zusammenfassung liegt, während in dem ideellen Sein die Unterscheidung und Gegensatzung eines bewussten Inhalts stattfindet, den wir im Allgemeinen Object oder das Objective nennen können. Die Einheit als Subject kann nun entweder relativ unbewusst oder bewusst sein. Als bewusst nennen wir sie Ich oder Subject-Object. Und dieses Resultat ist nicht bloss der Feinheit philosophischer Forschung zugänglich, sondern auch in geringerem Grade der Bewusstheit schon die allgemeine Überzeugung. Denn man frage nur beliebig wen man wolle, ob er nicht zu seinem Ich auch das rechne, was er früher getan und gedacht und gefühlt habe. Jeder sagt doch: ich tat das, und erinnert sich daran und weiss seine früheren Zustände als in ihm geblieben und als immerwährend wirksam, so wie man auch das zukünftige Bewusstsein zu seinem Ich rechnet. "Ich werde das und das tun". Das Ich weiss daher jederman als die reale Einheit seines Seins und beim Aufwachen sagt er: ich schlief, oder ich war ohnmächtig, so dass er sein Ich auch für die Zustände der relativen Unbewusstheit festhalten will. Die Ichheit ist daher entweder dunkel im sogenannten Gefühl gegeben, wie bei den Tieren, oder wie in der Philosophie zum bewussten Begriff erhoben; immer aber ist sie die Einheit unseres Seins.

Die Eigentümlichkeit des ideellen Seins ist daher zunächst die Vielheit während das reale Sein den Grund der Einheit bildet. Diese Auffassung steht im grössten Gegensatz gegen die herrschenden Ansichten, da man seit Plato und neuerdings wieder seit Hegel gewohnt ist, die Vielheit als das Reale und Materielle zu betrachten und sie sich in die Einheit des Ideellen aufheben zu lassen, wie unser im Raum ausgedehnter Leib mit seinen vielen Organen und Gewebeteilen sich in die Einheit der Seele aufheben soll. Allein der Gedanke zwingt uns, dieser Auffassung Valet zu sagen, da solches Reale und Materielle nur eine perspectivische Auffassungsform des Ideellen ist und mit dem wirklich Realen nichts zu tun hat. Nur in dem Ideellen haben wir Vielheit und Gegensatzung; der Grund der Einheit aber ist davon als das Reale zu unterscheiden.

Nun gibt es aber eine dreifache Art der Einheit. Erstens werden Vorstellungen zusammengefasst unter Begriffen und Kategorien, welche ebenfalls Objecte des Bewusstseins sind, wie wir z.B. die Tiere unter Ordnungen und Klassen bringen oder verschiedene Eigenschaften unter der Kategorie der Qualität zusammenfassen. Solche Einheiten wollen wir objective nennen. Zweitens müssen wir bemerken, dass das Zusammensein von vielen Vorstellungen und Gefühlen im Bewusstsein sich objectiv nicht erklären lässt, wenn wir z.B. bei dem Anblick eines Hauses uns eines Menschen erinnern oder wenn wir überhaupt jeden beliebigen Augenblick unseres Bewusstseins nehmen und den Grund untersuchen, warum gerade die seinen Inhalt bildende Menge von Vorstellungen und Gefühlen, die doch keinen systematischen und sachlichen Zusammenhang haben, sich vereinigt findet. Diese Einheit können wir die reale nennen, sofern wir in dem Ich, in der Einheit unseres Subjects im Verhältniss etwa zu der übrigen realen Welt den Grund für dieses Beisammensein des ideellen Inhalts zu suchen haben. Die dritte Art von Einheit ist die perspectivische. Ebenso nämlich, wie sich objective Einheitsformen in den sachlichen Kategorien ergeben, bilden sich auch Gesichtspunkte zur Zusammenfassung des Bewusstseinsinhalts sofern derselbe bloss durch die Realität des Subjects mit der beschränkten Form des Bewusstseins gegeben ist. So bilden wir die perspectivischen Einheiten der Zeit und des Raumes und der Bewegung und des Unendlichen u.s.w. Die perspectivischen Ordnungsformen müssen aber zuletzt aus der Natur des Realen erklärt werden und sofern diese identisch ist mit dem Ideellen, welches nur einen kleinen Ausschnitt des Realen mit einem bestimmten Grade der Bewusstheit enthält, so musste auch die perspectivische Auffassung sich schliesslich objectiv erklären lassen, obwohl wir dazu bei dem jetzigen Stande der Welterkenntniss schlechterdings nicht im Stande sind. Die perspectivische Auffassung wird deshalb als eine aus der objectiven Ordnung des Realen notwendige zu betrachten sein, grade wie wir die eigentlich so genannte Perspective geometrisch demonstrieren können.

Potenz und Actus.

Wenn wir nun hinblicken auf die verschiedenen Grade des Bewusstseins und z.B. vergleichen den Vorstellungsinhalt, den wir Gedächtniss nennen, mit dem selbigen Inhalt, sofern wir uns seiner jetzt erinnern, so zeigt sich ein bedeutender Unterschied. Wir brauchen nun nicht gleich zu untersuchen, woher dieser Unterschied stammt und worin er besteht; es genügt zunächst das Bewusstsein des Unterschiedes im Allgemeinen. Vielleicht könnte man diese beiden Fragen auch garnicht beantworten und es ist wenigstens gewiss, dass die Philosophen sich Jahrhunderte lang damit begnügt haben, bloss den Unterschied selbst mit besonderen Ausdrücken zu bezeichnen. Aristoteles verzweifelte an der Erklärung gänzlich und behauptete, er liesse sich bloss durch Beispiele zum Bewusstsein bringen und weiter könne man nichts darüber sagen. Er nannte den einen Zustand Potenz (*δύναμις*) und den anderen Actus (*ἐντελεχεία* oder *ἐνεργεία*) und illustrierte ihn durch das Beispiel des schlafenden und ausübenden Geometers. Die geometrischen Erkenntnisse sind in dem Geometer vorhanden, auch wenn er schläft; sie sind aber ganz anders vorhanden, wenn er wacht und sich mit diesen Gegenständen beschäftigt. Dies Beispiel beruft sich also bloss auf unsere eigene Erfahrung, in der wir ein Bewusstsein von einem solchen Unterschiede der Zustände gewonnen haben müssen, mit Verzicht auf jede Demonstration.

Nun wird durch häufige Wiederholung dieser Erfahrung der gewonnene Gesichtspunkt frei und kann auf beliebig gegebene Gegenstände, wenn sie analog sind, angewendet werden. Darum ist es sehr natürlich, dass Aristoteles, indem er auf den ganzen Inhalt unseres Bewusstseins hinblickte, viele Analogien finden musste. Man erblickt z.B. den Saamen, der in die Erde gelegt wird; nach gewisser Zeit wird daraus eine Pflanze. Pflanze und Saamen sind dasselbe, nur verschieden durch Actus und Potenz. Ebenso bei dem tierischen Saamen und dem ausgebornen lebendigen Individuum. Nun kann man auch das Holz die Potenz des Feuers nennen, weil es in den Zustand des Brennens übergehen kann, den man vorher nicht bemerkte. Das Feuer befindet sich in Latenz im Holze. Das Wasser ist

die Potenz des Dampfes, der Dampf die Potenz des Wassers. Das Kind potentiell ein Mann. Der Marmor potentiell ein Hermes. Der Grund der Analogie liegt einfach darin, dass die Potenz überall dasselbe sein soll, wie der Actus, mit dem Unterschied, dass man darin die Sache nicht erkennt, dass sie verborgen ist und erst bei dem Actus in's Bewusstsein oder in die Wahrnehmung tritt. Als Vorbild dient also immer das Verhältniss von Gedächtniss und Erinnerung.

Es muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich nicht handeln soll um einen bloss perspectivischen Unterschied, wie ein Baum in der Entfernung sehr klein und in der Nähe besehen sehr gross, so dass etwa eine mit einem Kasten zugedeckte Pflanze der Saamen wäre und das Wegnehmen des Kastens den Actus bedeutete, sondern diese Unterschiede sollen der Sache selbst zukommen und sie verändern, wie das Gedächtniss wirklich vorhanden ist und selbst übergeht in Erinnerung. So ist der Saamen noch nicht Pflanze, mit der Zeit aber verändert er sich und wird Pflanze. Es wurde deshalb der Übergang der Potenz in Actus entweder als plötzlicher gedacht, wie z.B. bei dem Wasser, das in Dampf übergeht, oder als ein vermittelter, so dass wir die griechischen und lateinischen Termini deutsch so wiedergeben können, die Potenz durch Anlage oder Vermögen; den Übergang, wo er stattfindet, durch Entwicklung oder Bildung, und den Act durch Bild oder Gestalt oder Wirklichkeit. In dem Vermögen liegt die Möglichkeit, welche der Wirklichkeit entspricht.

Über die Zeit, die etwa in einer bestimmten Quantität verfließen muss, ehe die Potenz in Actus übergeht, haben wir schon gesprochen; über die Ursache, welche den Übergang vermittelt und welche Aristoteles als synonyme Energie bezeichnet, wollen wir später bei dem Begriff der Veränderung handeln. Hier genügt es, das Wesen des Unterschiedes selbst zu demonstrieren.

Es ist nun klar, dass es sich bei dem Verhältniss von Gedächtniss und Erinnerung bloss um Grade der Bewusstheit handelt. Alle die anderen Beispiele lassen sich aber hierauf zurückführen; denn es wird da zwar von Wasser und Feuer und Saamen und Menschen und dergl. gesprochen, als ob dies reale Dinge wären. In der That aber kommt alles dieses nur in Betracht sofern es von uns vorgestellt wird,

und die Annahme, dass unseren Vorstellungsweisen auch noch Dinge entsprechen, die genau ebenso sind, nur real und nicht bloss ideell, das ist erstens falsch und zweitens für die Vorstellungsweise selbst völlig gleichgültig. Folglich handelt es sich bei Actus und Potenz um Vorstellungen, die in einander übergehen; die eine verschwindet, an ihre Stelle tritt eine andere. Ich habe die Vorstellung oder Anschauung "Wasser"; diese verschwindet und ich stelle nun "Dampf" vor u.s.w. Jetzt beziehe ich beide Vorstellungen auf einander und gewinne das Bewusstsein, dass beides dasselbe sein muss; denn ich habe sie nicht nebeneinander zugleich, sondern nacheinander in der Art, dass eine immer unwiederbringlich verloren ist, wenn die andere eintritt. Nur in der Erinnerung kann ich jene festhalten. Dies ist auch der Grund, weshalb immer die Vergangenheit als Potenz der Gegenwart angesehen werden muss, da beides als dasselbe erscheint, nur in veränderter Gestalt, so dass die Vergangenheit bloss der Erinnerung zugänglich ist, sobald sie sich in Gegenwart umgewandelt hat.

Nun kann man noch den Unterschied hinzufügen, dass das Actuelle höher und wertvoller sein soll, als das Potentielle und dass ein Zweckbegriff zu Grunde liegt. Dies muss uns hier gleichgültig sein, da ja auch nach Aristoteles bei vielen Dingen eins für das andere im Kreise Actus und Potenz ist, wie z.B. bei Wasser und Dampf. Das Entscheidende ist nur, dass von bloss mechanischer Entstehung abgesehen wird, wie z.B. beim Hause und Hermes, wobei von Actus und Potenz nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein kann. Bei all den anderen Beispielen findet eine qualitative Verwandlung statt und für diese haben wir keine andere Erfahrung, welche als evident die Grundlage dieses Analogien bieten könnte, als den Gegensatz von Gedächtniss und Erinnerung, oder, wie Aristoteles sagt, den schlafenden und den ausübenden Geometer. Denn die anderen Verwandlungen sind zwar auch ebensolche Tatsachen unseres Bewusstseins und uns darum ebenso bekannt; der Unterschied besteht aber darin, dass wir bei all den anderen die Identität des potentiellen und aktuellen Objects nur durch Schluss, nicht mit unmittelbarer Gewissheit erkennen.

Allein wie soll doch die Vorstellung Wasser sich in die Vorstellung Dampf

verwandeln können? Da wir nur denken können nach dem Satz des Widerspruchs, so ist das unmöglich. Folglich werden wir mit Aristoteles und dem gesunden Menschenverstande getrieben, den Grund der Verwandlung nicht in der Erscheinung oder in der Vorstellung zu suchen, sondern in einem realen Wesen ausser uns, durch dessen Beziehung zu uns jetzt diese, jetzt eine andere Vorstellung uns erscheint. Dieses Wesen können wir aber natürlich nicht anders uns denken als nach der Analogie mit dem einzigen Wesen, das wir unmittelbar kennen, nämlich mit uns selbst. Folglich werden wir annehmen müssen, dass auch in den anderen realen Wesen ein reales Princip und ein ideeller Inhalt angenommen werden müsse und dass dieser Inhalt verschiedene Grade der Intensität der Bewusstheit habe und dass der höchste Grad jedesmal der Actusvst, im Vergleich mit welchem aller andern Inhalt als Potenz verborgen bleibt. Da zum Bewusstsein im weiteren Sinne auch der relativ unbewusste Inhalt mit gehört und diese Seite der Quantität notwendig ganz relativ ist, so folgt, dass es immer erst einer besonderen Untersuchung bedarf, ob wir bei den anderen realen Wesen, den sogenannten materiellen oder den Tieren und Menschen ein Bewusstsein im eigentlichen Sinne anzunehmen haben; denn im Rausch spricht und tut auch ein Mensch mancherlei, wobei wir doch kein Bewusstsein voraussetzen.

Mithin können wir die Erscheinungen, die seit Aristoteles durch die Namen Actus und Potenz bezeichnet werden, auf die Grade der Bewusstheit zurückführen, die uns unmittelbar bekannt sind. Ein reales Wesen wandelt sich um und erregt in uns als seine zugehörigen Erscheinungsformen erst diese, dann jene Anschauung oder Vorstellung, wenn in ihm der ideelle Inhalt aus dem höchsten Grade zu einem niederen Grade der Bewusstheit und umgekehrt, ein minder bewusster Inhalt in dem höchsten Grad übergeht, wie bei uns das was wir jetzt denken und was von all unserem ideellen/Inhalt den höchsten Grad von Bewusstheit hat, übergeht in den Zustand des Gedächtnisses, in welchem es im eigentlichen Sinne uns nicht bewusst ist, während vielleicht aus dem Gedächtniss ein Inhalt zur Erinnerung übergeht und damit die höchste Stufe der Bewusstheit erhält. Wenn der höchste Grad

der Bewusstheit in uns seinem Inhalte nach jedesmal einem Beobachter zur Erscheinung käme, so würde er auf diesen Wechsel die Begriffe von Actus und Potenz, von Vermögen und Verwirklichung anwenden. So wird die qualitative Veränderung verständlich, da wir z.B. jetzt etwa Geometrisches denken und dann etwa uns an einen Spaziergang erinnern, indem jenes sich in's Unbewusste verliert. Hier findet zwischen den beiden Inhalten des Bewusstseins keine Verwandtschaft statt und kein bloss quantitativer Unterschied, sondern eine völlige Ungleichartigkeit, die wir nur nach der perspectivischen Einheit, wie sie durch die sogenannte Ideenassociation vermittelt wird, erklären können. Dass solche qualitative Veränderungen in der Natur der äusseren Dinge ebenso wie der Inhaltswechsel unseres Bewusstseins einer festen Ordnung unterliegt und nach Gesetzen begreiflich ist, werden wir später demonstrieren. Hier genügt die Erwähnung der Tatsache solcher Veränderungen, die immerhin trotz ihrer Bekanntheit verwunderlich sein mag, bis man ihre Notwendigkeit eingesehen hat.

Für den unkritischen Beobachter werden die Begriffe von Actus und Potenz auf die Erscheinungen angewendet, weil er, wie Aristoteles, ihnen entsprechend ein genau ebenso beschaffenes reales Ding annimmt. Mithin muss Wasser in Dampf übergehen, was ein Unsinn ist, da beides nur die Erscheinungsformen oder Vorstellungen bezeichnet, die ich in einer bestimmten (optischen) Beziehung zu gewissen Dingen erhalte. Diese Vorstellungen schliessen sich aus und können nicht ineinander übergehen und sind nicht identisch. Ihnen entsprechend müssen wir aber einen bestimmten ideellen Inhalt in den realen Wesen, mit denen wir in Wechselwirkung stehen, annehmen und dieser Inhalt bildet eine Vielheit die in verschiedenen Graden der Bewusstheit vorkommt und von welcher immer nur ein Teil den höchsten Grad hat, den er verliert, während ein anderer Teil denselben gewinnt, nach der Analogie mit den Erscheinungen unseres Bewusstseins. Mithin ist das reale Wesen, welches sich in seinen Zuständen verändert, identisch und es findet z.B. bei der Verdampfung des Wassers nicht ein Platzwechsel der Wesen statt, indem an die Stelle von A, gleich Wasser, B trete, gleich Dampf, sondern

wenn a Wasser ist, so war es im Akte a und aus der Potenz trat in Akt.

Wir können daher den höchsten Grad der Bewusstheit schlechtweg mit Act bezeichnen und dadurch das Missverständniss vermeiden, als wenn in den sogenannten materiellen Wesen ein Bewusstsein im eigentlichen Sinne angenommen werden müsste, während doch alle Grade der Bewusstheit nur relativ sein können, da der Begriff des Grades der Quantität angehört.

Es zeigt sich, dass zum Verständniss dieser Fragen mehrere Begriffe erforderlich waren, die noch nicht behandelt sind, nämlich Ursache und Wirkung, Veränderung, Qualität und Quantität. Von diesen muss demnächst die Rede sein. Ich will nur noch eine Schwierigkeit hervorheben, deren Beseitigung erst dem ganzen Begriff seine volle Klarheit giebt. Potenz und Actus sind nämlich nur verständlich durch Unterscheidung der Zeit. Denn die Potenz ist immer früher als der Akt. Nun ist die Zeit aber nichts Reales, sondern nur eine perspektivische und in weiterer Ausbildung eine objective Anschauungs- oder Ordnungsform. Folglich ist jede Potenz Akt und jeder Akt Potenz in Bezug auf andere Potenzen und Akte und folglich würde der ganze Unterschied illusorisch. In gewissem Sinn ist er dies nun in der That; denn unser Heute ist jetzt Akt und doch Potenz für unser Morgen u.s.w. Wir müssen deshalb fragen, wie wir überhaupt auf diese Begriffe kommen können. Dies erklärt sich nun sehr einfach durch den Begriff der Gegenwart, den wir schon erörtert haben. Sobald wir in irgend einem Zustand des Bewusstseins Zeit unterscheiden, sind wir nicht nur in der Gegenwart, sondern haben auch das Bewusstsein der Gegenwart und mithin auch ein Bewusstsein von Vergangenheit oder Zukunft. Das Bewusstsein der Gegenwart nun bezogen auf die erinnerte Vergangenheit liefert uns den Gegensatz von Aktus und Potens. Und dies hat Aristoteles sehr richtig gespürt, indem er an den schlafenden und ausübenden Geometer dachte, obgleich er sich des Grundes und der Schwierigkeiten des Begriffs nicht bewusst wurde. Nur unsere Gegenwart erscheint und als wirklich oder actualis, alles Erinnerte und Vergangene bloss als Potenz der Gegenwart. Und von hier aus übertragen wir nun nach der Analogie den frei gewordenen Begriff in objectiver Weise auf alle Objecte, ganz gleichgültig, ob sie jetzt im

Bewusstsein gegenwärtig sind oder nicht. Ja wir können auch unsere Gegenwart als Potenz der Zukunft begreifen, weil der Begriff sich von seinem Ursprung freige-
gemacht hat.

Metaphysik II.

VI. Qualität. S. 1- 65.

Original Manuscript S. 216-296.

Q u a l i t ä t u n d Q u a n t i t ä t .

Ich habe schon oben zur Erörterung des Identitätsprinzips eine Besprechung der Qualität und Quantität nach den Kategorien des Andersseins und der Gleichheit vorweggenommen. Wir müssen jetzt genauer darauf eingehen.

Qualität und Quantität sind Beziehungsbegriffe, die ohne einander nicht denkbar sind. Es ist daher ganz verkehrt, einen davon, etwa die Qualität, aus dem anderen, der Quantität ableiten zu wollen, ebenso wie wenn man das Rechts aus dem Links erklärte oder Herrschaft aus Knechtschaft.

Alle Begriffe sind Denkformen, also nur durch Beziehen zu erfassen. Wenn wir nun im Bewusstsein einen beliebigen Inhalt als gegeben annehmen und diesen auffassen, so wird dazu erfordert, dass wir zum Mindesten zwei Punkte auf einander beziehen, z.B. zwei Töne oder zwei Farben. Würde uns bloss ein Ton oder eine Farbe bewilligt, so könnte, wie oben, S.... ausgeführt, keine Beziehung, also kein Denken und also auch kein Bewusstsein stattfinden. Wenn ich nun den einen Ton auffasse, indem ich ihn unterscheide und entgegensetze dem anderen, werde ich mich bewusst meines Tuns selbst, des Setzens und dies ist die Quantität. Sofern ich aber überhaupt mich veranlasst fühle, etwas aufzufassen und zu setzen mit Beziehung auf ein anderes, wovon ich es unterscheide, sofern denke ich eine Qualität. Die Qualität bedeutet also das Gesetzte, den Grund oder Beziehungspunkt einer Auffassung im Gegensatz zu einem anderen Gesetzten; die Quantität aber das Bewusstsein des Setzens. Nun kann dies Bewusstsein nicht entstehen, ohne dass etwas gesetzt werde, also nicht ohne Qualität und ein Gesetztes kann nicht gesetzt werden ohne Setzung, d.h. nicht ohne Quantität. Mithin sind beide Begriffe Beziehungsbegriffe und haben einen gemeinschaftlichen Ursprung.

Hieraus ergibt sich ferner unmittelbar, dass bei jeder Quantität hingeblickt werden muss auf eine Qualität und bei jeder Qualität eine Beziehung auf Quantität mitgegeben ist. Dies muss nun genauer verfolgt werden.

1. Qualität.

Sobald wir nun irgend ein Gesetztes in Beziehung auf ein anderes Gesetztes^{*)} auffassen, so zeigt es sich mit dem Anderen entweder einerlei oder verschieden. Einerlei, wenn wir keine andere Vorstellung gewinnen, mögen wir dies oder jenes auffassen. Die Einerleiheit wird also bloss definirt durch den Gegensatz zur Verschiedenheit oder zum Anderssein. Verschieden aber ist etwas, wenn es uns nicht dieselbe Vorstellung gewinnen lässt, wie ein anderes. Die Verschiedenheit wird also definirt durch den Gegensatz zur Einerleiheit oder Dasselbigkeit (Identität). Mithin haben wir mit Beziehungsbegriffen zu tun, die einen gemeinschaftlichen Ursprung haben und nicht ohne einander verstanden werden können. Beides aber bedeutet eine Qualität. Mithin kann man diese beiden Kategorien nur mit Hülfe der Negation definiren. Identität ist die Qualität, die nicht anders ist; Anderssein ist die Qualität, die nicht identisch ist. Mithin ist das Andere identisch mit sich und das Identische anders als das Andere. Insofern kommt jedem Verschiedenen Identität, jedem Identischen Anderssein zu. Es ist aber schlechte Dialektik, wenn Hegel darum beide Kategorien in einander überführen will, da das Identische nicht anders wird, sondern immer ist, sofern diese Beziehung auf das Andere nötig ist, damit wir die Identität auffassen. Mithin ist beides nicht identisch in einer höheren Einheit, sondern eine Entgegensetzung in der Qualität, die nur dadurch verstanden werden kann und in dieser festen Beziehung ewig verbleibt. Dinge und Vorstellungen werden zwar anders oder verändern sich und mit Hülfe dieser Beispiele vollzieht Hegel seine Dialektik, aber wir könnten dieses Anderswerden nicht verstehen, wenn unsere Kategorien von Identität und Anderssein nicht unverändert blieben; denn wenn diese sich mit verwandelten, so würden wir ja nicht bemerken, dass der Jüngling anders sei als das Kind und das Kind nicht identisch geblieben sei. Von der Veränderung aber werden wir später handeln.

Nun spaltet sich aber das Verschiedene wieder in zwei Kategorien, in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Wir blicken, wenn wir Objecte ähnlich oder un-

^{*)} dies nur Ideen, aber noch nicht Begriff. Die Definition wird durch Hinzunahme der Zahl als zweiten Beziehungsp. gewonnen.

ähnlich nennen, auf eine oder mehrere Qualitäten hin, die in ihnen bei der Vergleichung sich als identisch oder verschieden zeigen. Mithin ist Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nichts anderes, als eine Wiederholung der Kategorien, Identität und Verschiedenheit bei Objekten, die zusammengesetzter Natur sind und eine Vielheit von Eigenschaften haben.

Dieser Schluss könnte durch die Instanz angefochten werden, dass wir doch auch scheinbar ganz einfache Qualitäten unter einander ähnlich oder unähnlich nennen, wie z.B. die einfachen Töne und die Farben. Allein es ist wohl sofort klar, dass wir immer diese scheinbare Einfachheit auflösen müssen in eine Mannichfaltigkeit, indem z.B. c sowohl tief, als auch die erste Tonstufe jeder Octave ist und eine gewisse Klangfarbe hat. Wir können daher schon drei Elemente in jedem Ton unterscheiden und also z.B. das C der grossen Octave dem zweigestrichenen c ähnlich nennen nach der Tonstufe, unähnlich nach Höhe und Tiefe. Wenn es jedoch unmöglich scheinen sollte, bei Qualitäten solche Zerspaltungen in verschiedene Elemente zu entdecken, so müssten wir entweder auf den Gebrauch der Kategorie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verzichten und bloss von Verschiedenheit reden, oder die Ähnlichkeit in Beziehungen z.B. in Wirkungen suchen, wie Glas und Diamant zwar chemisch sehr verschieden sind, aber doch ähnliche optische Wirkungen hervorbringen, so dass Betrug beim Verkauf möglich wird, weil die Qualität unserer Sinneseindrücke sich nicht leicht unterscheiden lässt. Die Ähnlichkeit nach Beziehungen bedeutet also, dass wir zwei zusammengesetzte Empfindungen oder Vorstellungen haben, die ein oder einige identische Elemente enthalten, und dass wir demgemäss auf die correspondirenden Objekte ausser uns diese Kategorien übertragen und von ihrer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit sprechen.

Wenn die Ähnlichkeit auf unsere Vorstellungen und Begriffe von Dingen geht, so kann sie wegen der Complicirtheit der Abstractionen in verschiedene Stufen zerlegt werden. Was nun ähnlich ist, nennen wir in Bezug auf das identische Element analog. Die grösste Ähnlichkeit findet daher innerhalb dersel-

ben Art statt; entfernter wird die Analogie, wenn nur die Gattung, die Ordnung, Classe identisch ist. Die Unähnlichkeit in Bezug auf die Gattung nennen wir Heterogenität und unterscheiden sprachlich die verschiedenen Stufen der Unähnlichkeit weiter nicht. Das der Gattung nach Identische nennen wir homogen, das der Art nach Identische bezeichnen die Naturforscher gern durch eine Ableitungsform von z.B. anthropoide Affen. Daher stammen die Gesetze für die verschiedenen Stufen der Analogie. In den Dingen muss natürlich immer das Correlat für unsere Vorstellungen und Begriffe vorausgesetzt werden, ohne dass man sich einbilden dürfte, dass unsere Begriffe selbst ein objectives Dasein hätten, wie der Dogmatische Idealismus dies naiv annimmt.

Umfang der Qualität. Wir müssen nun untersuchen, ob die Qualität auf alle Gegenstände des Denkens angewendet werden könne, oder ein begränztes Gebiet habe. Zunächst ist klar, dass sie auf alle Gegenstände der Sinnlichkeit, auf die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke u.s.w. anzuwenden ist. Rot ist anders als Blau; Blau ist einerlei mit Blau; Warm ist anders als Kalt u.s.w. Wir sehen aber sofort, dass jeder Sinn uns Qualitäten zeigt, die wir durch eine gemeinschaftliche Benennung zusammenfassen z.B. Rot, Blau u.s.w. durch Farbe, c und g durch Ton u.s.w. Farbe aber ist keine Qualität und auch Ton nicht; denn es fehlt uns die Beziehung auf Andres und die Zusammenfassung zu einer Einheit. Denn als ein Beziehungsbegriff fordert die Qualität Coordination mit Anderem (Rot, Blau) und Subordination unter die zusammenfassende Einheit (Farbe). Daraus ergibt sich, dass die Vorstellung Farbe nicht gebildet werden kann ohne neue Beziehung auf etwas Anderes, etwa auf Ton oder Geruch und dass sie erst als Qualität aufgefasst wird, wenn dafür wieder eine zusammenfassende Einheit sich findet, die so oder anders sein kann. Nehmen wir nun an, die Einheit sei nach der Vorstellungsweise der Naturforscher Bewegung, so wären Ton, Geruch, Farbe u.s.w. die verschiedenen Qualitäten, welche die Bewegung gewinnen kann. Ist die Einheit aber vielmehr Sinnlichkeit, so sind auch dann Ton, Farbe u.s.w. die verschiedenen Arten, wie die Sinnlichkeit reagirt und sich qualificirt und die Bewegungsarten würden nur

die correspondirenden Bilder dieser Qualitäten für den Gesichtssinn sein, der ein diktatorisches Übergewicht in dem Bewusstsein besitzt und dessen Analogien zur Bezeichnung der übrigen Zustände der Seele mit Vorliebe oder ausschliesslich verwendet werden. Ist nun die Sinnlichkeit wieder Qualität? Ja. Sofern wir nämlich im Stande sind Coordinirtes zu finden und eine Einheit, die sich so und anders darstellt. Nun ist die Sinnlichkeit eine Erkenntnissart. Also ist Erkenntniss die Funktionseinheit und die anderen Arten der Erkenntniss, wie Verstand und Vernunft, das Coordinirte. Die Erkenntniss kann so oder anders stattfinden; mithin ist Sinnlichkeit eine Qualität der Erkenntniss. Ist Erkenntniss eine Qualität? Die Erkenntniss ist eine Art, wie das Seiende ist. Das Seiende ist aber auch noch auf eine andere Art und Weise, nämlich auch wollend und bewegend. Mithin ist Erkenntniss bloss eine Art zu sein. Ist das Sein eine Qualität? hier sind wir an die Grenze gekommen; denn das Sein ist keinem Einheitsbegriff mehr unterzuordnen und hat nichts mehr neben sich, dem es coordinirt wäre.

Mithin ist der Umfang der Qualität hierdurch bestimmt. Vom Sein anfangend kann ich fragen, wie es ist, und fortschreitend bei jeder gewonnenen Qualität weiter fragen, ob nicht wieder Entgegensetzungen stattfinden, wodurch Verschiedenheit und Einerleiheit bemerkt wird, bis zum letzten Unterschiede, der nach unserer Einteilung die Töne, die Farben u.s.w. ergiebt. Aber auch diese werden wieder unterschieden; denn blau und blau ist nicht/einerlei, da es veilchenblau und schwarzblau u.s.w. giebt. Es kommt aber ein Punkt, wo wir Unterschiede nicht mehr bemerken können. Dieser Punkt bildet die Grenze für unser Bewusstsein von Qualität.

Ebenso wie in der Reihe der Erkenntniss, können wir aber auch die Reihe des Wollens und der Bewegung verfolgen und sie in Arten scheiden und in jeder Art das Coordinirte unterscheiden und darnach Qualitäten bestimmen, wie z.B. sittliches Wollen und unsittliches qualitativ verschieden sind und wie künstlerisches und mechanisches Bewegen, Tragisches und Komisches sich in der dritten Sphäre qualificiren.

Da nun der Qualität die Quantität coordinirt ist, die Quantität aber das Bewusstsein von unserem Setzen, unserer auffassenden Tätigkeit war, diese Tätigkeit aber selbst eine Qualität ist, so können wir auch in dieser Qualität wieder Unterschiede finden und mithin in der Sphäre des Quantitativen wieder Qualitäten unterscheiden, wie z.B. das Summieren vom Subtrahieren qualitativ zu scheiden ist. Wir müssen also die Qualität auch im Gebiet der Quantität verfolgen. /

Ebenso erkennen wir die Qualität in der Relation, denn die Beziehung ist eine Tätigkeit. Nun ist diese Tätigkeit so und anders möglich. Sofern ich a auffasse, fasse ich nicht b auf und sofern b, nicht a. Also ist dieser Unterschied und Gegensatz die Qualität der Beziehung und wir scheiden sie durch die Ausdrücke Position und Negation, Bejahung und Verneinung.

Der Umfang der Qualität ist also der Umfang des Seins. Soweit Seiendes erkannt wird, soweit haben wir Setzung und Gegensetzung von Etwas und mithin Einerleiheit und Verschiedenheit, also Qualität. Das Sein selbst aber ist nicht Qualität, weil es kein Coordinirtes hat; denn das Nichts ist Nichts, d.h. nichts Gesetztes, obwohl ein Setzen. Es entspricht ihm daher nur die Qualität des Setzens, nämlich das Entgegensetzen, die Negation abstrakt genommen, aber kein Gesetztes. Nur wo dieses ist, haben wir aber Qualität. Mithin entspricht dem Sein auch ein Setzen mit Qualität, das positive, wie jenem das negative. Das Sein aber ist Gesetztes. Da diesem Gesetzten nichts coordinirt ist, so ist es nicht Qualität. Mithin setzt jede Qualität ein reales Sein voraus und ohne dieses giebt es keine Qualität.

Relation in der Qualität. Wir sahen, dass Qualität nur gesetzt wird, wenn wir die eine auf die andere beziehen. Die Qualitäten sind also immer bezüglich oder correlativ. Mithin ist jede Qualität an sich zu setzen, d.h. relativ absolut. Sie ist aber auch als bedingt zu denken, d.h. als bezogen auf die andere Qualität, ohne welche sie wesenlos wird. Verschwenderisch z.B. ist Jemand. Diese Qualität kommt ihm an sich zu; allein wir können ihn nur als solchen auf-

fassen, indem wir an Sparsamkeit oder Geiz denken, wovon wir jenes unterscheiden. Wären daher alle Menschen Verschwender, so wäre keiner ein Verschwender, da wir nur durch Entgegensetzung diese Qualität auffassen können. Sofern diese Kategorie nun eine sachliche sein soll, muss die Möglichkeit des Andersseins auch in der Sache selbst, im Wesen des Menschen gegeben sein. Er ist so, er könnte anders sein. Dies Anderssein ist ihm sachlich entgegengesetzt und er will das Entgegengesetzte nicht. Mithin liegt in der Qualität des Verschwenders zugleich auch ein Widerwille gegen die Sparsamkeit, da die Qualitäten correlative sind, und dieser Widerwille ist die sachliche Relation auf die entgegengesetzte Qualität. Hat man daher mit sachlichen Kategorien zu tun, so muss die Erkenntnis für mangelhaft gelten, so lange man bloss das Ansich bestimmt hat; man muss auch in der Qualität selbst den sachlichen Gegensatz gegen die entgegengesetzte Qualität herausheben und damit zugleich den Grund der Möglichkeit des Andersseins.

Dieser Grund liegt darin, dass alle Correlation die Einheit eines Gesichtspunktes oder eine Function erfordert, die nicht Qualität ist, sondern sich in Qualitäten spalten lässt. So ist in dem gegebenen Beispiel der Gebrauch oder die Consumption des Vermögens der Gesichtspunkt, nachdem verschiedene Qualitäten in Beziehung aufeinander gesetzt werden. Da nun eine Art des Gebrauchs nicht möglich ist ohne die Einheit des Gebrauchs überhaupt, so ist auch mit der Einheit die Möglichkeit, den Gebrauch so und anders zu gestalten, gegeben. Mithin kann ein Verschwender sparsam und ein Sparsamer verschwenderisch werden, wenn der bestimmende Grund der Qualifikation sich verändert. Ist Eis, Dampf und Flüssiges die dreifache Qualität des Wassers, so ist in jedem auch die sachliche Einheit, nämlich Wasser, enthalten und mithin kann jede Qualität in die andere übergehen, wenn der Grund der Qualifikation, z.B. die Wärme, sich ändert.

Die Einheit aber, in Bezug auf welche die Qualitäten unterschieden und in Correlation gesetzt werden, ist in Beziehung zu diesen Qualitäten selbst keine Qualität, sondern bezeichnet ihr Sein und Wesen. Obgleich nun dieses Wesen wieder correlative sein kann mit anderen Arten zu sein und dadurch in Beziehung zu einer höheren Function auch als Qualität aufgefasst werden muss, so

ist doch jedesmal die Beziehung zu den ihm untergeordneten Qualitäten zu unterscheiden von der Beziehung auf die ihm coordinirten Arten zu sein. Mithin ergibt sich, dass hier eine andere Kategorie anzuwenden ist, da die Qualität sich immer nur auf Coordinirtes bezieht und ein einheitliches Wesen voraussetzt. Diese Kategorie werden für sich studieren müssen unter dem Namen von Formen oder Ideen oder Wesen oder Gattungen. /

Die Relation innerhalb der Qualität selbst stellt also zwei Kategorien fest, erstens die Coordination alles Qualitativen und des damit gegebenen Gegensatzes, zweitens die Subordination alles Qualitativen unter eine voraussetzende Einheit und damit die Veränderlichkeit der Qualitäten. Wir können dies Resultat in Lehrsätzen aussprechen, die apriorische Gültigkeit besitzen. 1. Jede Qualität steht ihrem Begriffe und ihrem Sein nach in Beziehung und Abhängigkeit von nebengeordneten Qualitäten. 2. Jede Qualität ist sowohl positiv, an sich betrachtet, als negativ in Beziehung auf die anderen, begrifflich und sachlich. 3. Jede Qualität setzt ein übergeordnetes Sein voraus, in dem sie ihr Wesen hat. 4. Jede Qualität ist veränderlich und kann in eine der coordinirten Qualitäten übergehen.

Wir sahen aber, dass die Beziehung auch den Begriff der Ursache in sich schliesst, also handelt es sich auch um die Ursache der Qualität. Nach dem Satz vom zureichenden Grunde, der das Wesen des Denkens ausdrückt, müssen wir alles bezüglich setzen. Wir können deshalb eine Qualität in einem realen Wesen uns nicht vorstellen, ohne an eine Ursache zu denken. Wenn wir nun schon ein Subject mit reichem inneren Leben voraussetzen, so kann es von Vielem selbst die Ursache sein und z.B. durch sich selbst vergnügt oder traurig u.s.w. werden. Da diese Voraussetzung selbst aber einen früheren einfacheren Zustand fordert, so müssen wir die erste Qualität, etwa die Sinnesempfindungen oder noch einfachere Qualitäten in's Auge fassen, die dem Subjecte zukommen sollen. Bei diesen sehen wir sofort, dass wir eine Beziehung zu anderen realen Wesen ausser ihm annehmen, denen coordinirt die Qualität in dem Subject auftritt. Mithin

werden wir auch bei den höher entwickelten Qualitäten immer auf die früheren Beziehungen zurückgehen müssen und also behaupten, dass jede Qualität eine directe oder indirecte Beziehung des Subjects zu anderen realen Wesen voraussetzt. Ist die Qualität aber der Grund der Beziehung oder die Beziehung der +)
Grund der Qualität? Dies ist eine Vexirfrage, die ich hier zum ersten Male aufstelle uns später bei dem Begriff der Veränderung zu lösen versuchen werde. Wir werden nämlich immer beides bejahen müssen, obgleich diese Bejahungen sich ex diametro widersprechen.

Freigewordener Begriff der Qualität. Die Qualität ist wie alles Bewusstsein zunächst ganz unmittelbar und einzeln, da unsere Empfindungen und Tätigkeiten sich ja nur jedesmal bei einzeln gegebenen Veranlassungen auslösen. Sähe ich daher nichts Weisses ausser dem Schnee, so würde diese Farbenempfindung als Qualität sich mit der Tastempfindung des Schnees unzertrennlich verknüpfen und immer zusammen reproducirt werden. Da wir nun aber bei verschiedenen Gelegenheiten Weisses sehen, so löst sich diese Qualität von der zufälligen Begleitung ab und kann auch als Allgemeines für sich vorgestellt werden. Die Qualität wird frei. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Qualitäten, die uns zum Bewusstsein kommen. Indem wir nun alle diese verschiedenen Arten mit einander vergleichen und sie unterscheiden von Relationen, Quantitäten und Formen des Seins gewinnen wir den frei gewordenen Begriff der Qualität.

Mögen wir nun schon philosophisch bis zum Begriff der Qualität selbst vorgeschritten sein oder nur einzelne Gattungen von Qualitäten zur freien Abstraction gebracht haben, immer wird entsprechend diesem Grade der Freiheit eine beliebige Anwendung des gewonnenen Begriffs auf Gegenstände ausser uns möglich sein. Solange wir aber diese Freiheit noch nicht besitzen, kann die Anwendung nur auf die Analogie beschränkt bleiben. Ich schreibe z.B. einem anderen Menschen zu, vergnügt zu sein oder traurig. Wenn ich etwa nur Traurigkeit

+) Die Auflösung liegt darin, dass die Zeit u. Veränderung perspectivisch ist und alles Sein schon fertig sein muss.

kennte, die mir aus dem Tode einer Schwester entstanden ist, so würde ich nur nach der Analogie mit der individuell gefärbten Qualität dieses Gefühls mir die Traurigkeit eines Anderen vorstellen können. Ist die Qualität aber durch viele verschiedenartige Veranlassungen zur Freiheit gekommen, so kann ich auch bei dem Anderen das Allgemeine voraussetzen und mich je nach den vorgestellten Verhältnissen passend benehmen; denn bei dem Verluste seiner Frau wird er ein anderes Benehmen verlangen, als bei dem Untergange seines Frachtschiffes oder als bei schlechten Erndteaussichten. Mit dem frei gewordenen Begriff der Qualität können wir auch versuchen, uns in die Gefühle eines alten Aegypters mit Ebers Hülfe zu versetzen oder in die Gefühle der Götter in Homer's Schilderungen oder in die Gefühle der Fische und Vögel. X

Sind wir zur philosophischen Auffassung der Qualität gelangt, so brauchen wir auch die Bewusstheit nicht als Merkmal der Qualität festzuhalten und können die unbewussten Zustände im Menschen und in der ganzen Natur nach ihrer qualitativen Seite auffassen. Wir wissen z.B., dass durch Mischung von zwei Farben uns eine neue erscheint. Nur diese ist die bewusste Qualität unserer Sinnesempfindung; wir schliessen aber ruhig, dass sie das Product zweier unbewusst vorhandener Qualitäten unserer Sinnlichkeit ist. So mag jede einfache Empfindung als vielfach vermittelt durch unbewusste qualitative Zustände unserer Seele anzusehen sein und wir können darum auch mit dem frei gewordenen Begriff in das Innere der sogenannten physischen Dinge eindringen und die chemischen Vorgänge z.B. auf Auslösung von Qualitäten zurückführen, die uns gänzlich unbekannt bleiben, und deren Wirkung auf unser Gesicht und unseren Geschmackssinn von ihrem eigenen Wesen toto coelo verschieden sein mögen.

Metaphorischer Gebrauch der Qualität. Hieraus ergibt sich denn auch leicht die metaphorische Anwendung, die man mit dem Begriff der Qualität zu machen pflegt. Die Qualität ist nämlich, wie wir sahen, in ihrem ganzen Umfang immer nur die Bestimmtheit eines realen Seins, das dadurch so oder anders beschaffen ist, möge diese seine Qualität zum Bewusstsein kommen oder unbewusst bleiben. Das Wie oder die Qualität setzt immer ein reales Wesen voraus. Mithin

wird die Metapher die Qualitäten auch dahin tragen, wo das reale Subject fehlt, d.h. auf bloss ideelle Gegenstände. Z.B. sagt man, ein Stück Geld sei echt oder unecht, das Wasser sei trügerisch, der Handel flau, eine Feder gut oder schlecht, ein Roman unschuldig oder schmutzig u.s.w. Alles dies bedeutet nur Relationen; denn es müssten immer Subjecte als reales Sein hinzugedacht werden, deren Beziehungen man im Auge hat. Die Sprache verwirrt deshalb leicht die Auffassung der Qualität, da sie jeden Begriff substantivisch und jede Beziehung adjectivisch ausdrücken kann, Denn die in unserem Bewusstsein sich bildenden Vorstellungsformen werden substantivirt und als ausser uns existirend angenommen und mit Qualitäten adjectivisch ausgestattet. So Luft, Wasser, Himmel, die als warm, kalt, heiter u.s.w. bezeichnet werden. Ebenso werden Tiere und Menschen als reale Wesen behandelt. Dann werden unsere aktiven und passiven Beziehungen substantivirt, ebenso unsere Qualitäten. So wird eine Handlung grossmütig oder feig, die Tugend ernst u.s.w. Die Dichter bedürfen natürlich dieser Redefreiheit zu ihrem Vorteil; aber die Philosophen sollten vorsichtig sein, um nicht zu ihrem Schaden schön zu schreiben.

Perspectivische Behandlung der Qualität. Das Perspectivische ist die Betrachtungsweise vom Standpunkt des Subjects aus. Nun stehen wir durch unser beschränktes Bewusstsein immer auf einem subjectiven Standpunkt und sehen notwendig anders und Anderes als Andere und auch als die wissenschaftliche Forschung zeigt. Gehen wir zunächst von der einzeln bewusst werdenden Qualität aus. Diese wird uns immer einfach erscheinen z.B. die Farben, Töne u.s.w. Die Wissenschaft zerlegt sie uns in mehrere und verschiedene Qualitäten. Es ist also ein perspectivisches Urteil, wenn wir diese Qualitäten für einfach erklären. Ebenso ist es mit solchen Qualitäten, wie Liebe, Hoffnung, Trauer, tragisches Gefühl, komische Wirkung u.s.w., die für unser Bewusstsein zunächst immer einfach sind und erst durch wissenschaftliche Analyse zerlegt werden können.

Nehmen wir dann den frei gewordenen Begriff der Qualität, so zeigt sich das Perspectivische des Gebrauchs in dem auftretenden progressus in infinitum.

Denn wie beim Raum, der Zeit, und bei allen von der wirklichen Erkenntniss losgerissenen Begriffen muss das Unendliche erscheinen. So ist ja etwa eine Qualität scheinbar einfach, aber aus verschiedenen Qualitäten erwachsen; folglich soll nun jede Qualität zerlegbar sein in infinitum und jede Mannigfaltigkeit in höhere qualitative Einheiten zusammenwachsen in infinitum. Mithin vergisst man gänzlich das Wesen der Qualität, dass sie auf einer wirklichen Beziehung der realen Wesen beruht und also niemals in infinitum geht. Einer einfachen Beziehung entspricht eine einfache Qualität, einer vielfachen eine vielfache; Unendliches aber giebt es überhaupt nicht, wie ja der unendliche Ocean eine Abgeschmacktheit ist und nur für die Poesie brauchbar bleibt.

Wollte man einwenden, dass sich doch mathematisch z.B. die unendlich verschiedene Combinationsweise der Töne demonstrieren lässt, so brauchen wir bloss an die Grenzen der Unterschiedsempfindlichkeit zu erinnern. Wir kommen immer sehr bald an ^{die} Grenzen, wo der abstracte Verstand zwar noch scheidet, das Gehör aber die Qualitäten der Töne nicht mehr auseinanderhalten, nicht mehr die Differenz empfinden kann. Und durch diesen Ausschluss der Unendlichkeit ist überhaupt die Möglichkeit aller Erkenntniss bedingt. Das Unendliche ist die Zugabe jedes frei gewordenen Begriffs, der losgerissen von seinen Objecten sich auf unwirklichem Gebiete bewegt. Da die Qualität die Beziehungen der realen Wesen ausdrückt und diese Beziehungen durch das Ganze eines technischen Systems bedingt sind, so ist die Unendlichkeit abgeschnitten. In der freien Phantasie und bei dem unwissenschaftlichen Gebrauch aber stellt sich notwendig die perspectivische Vorstellung der Unendlichkeit ein, und das unendliche Heer der Sterne und die unendlich vielen möglichen Welten sind da ganz in der Ordnung. In der Tat aber gehören selbst diese perspectivischen Bilder mit zur Welt und mithin können auch sie nicht unendlich sein. Man braucht sich nur die möglichen Welten mal aufzählen zu lassen, um zu erfahren, wie schnell ihre Unendlichkeit zu Ende kommt. Der perspectivische Schein aber bleibt immer und bei Gelegenheit der Quantität werden wir den Grund dafür am Deutlichsten einsehen.

Division der Qualität.

Wir haben den Umfang der Qualität überblickt. Es muss uns nun von Wert sein, dieses ganze Gebiet einzuteilen. Woher aber sollen wir das Einteilungsprincip nehmen? In der Qualität selbst kann es nicht liegen, da sonst die Principien der Einteilung obgleich Qualitäten, doch nicht mit in den Umfang der Einteilung fielen. Wenn ich z.B. die Zahlen einteile in grade und ungrade, so ist Grade und Ungrade keine Zahl. Wollte ich aber eine Zahl zur Einteilung benutzen, und etwa sagen, die Zahlen zerfielen erstens in die Gruppe, die kleiner als Zehn sind, dass in die, welche kleiner als hundert sind, u.s.w. so gehörte Zehn und Hundert u.s.w. nicht mit zu den Zahlen, da sie in dem eingeteilten Umfang nicht vorkommen können. Will ich sie aber in Einer, Zehner, Hunderter u.s.w. einteilen, so sind diese Einteilungsgründe wieder keine Zahlen; denn ein Zehner z.B. ist zwanzig so gut als dreissig. Ein Zehner ist also keine Zahl. Bei der Einteilung der Tiere sieht man dasselbe; denn die Einteilungsgründe sind selbst keine Tiere. Mithin ergibt sich, dass das Fundament der Einteilung der Qualitäten nicht in Qualitäten bestehen kann.

Nehmen wir aber zum Fundament einen Begriff, der keine Qualität ist, so würden alle Qualitäten subsumirt unter etwas, das nicht Qualität ist, d.h. diese Qualitäten wären sämtlich keine Qualitäten.

Wollte man aber sagen, es liessen sich die Qualitäten doch nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gruppieren, wie z.B. die Farben, die Töne, die Gerüche solche Gruppen von Qualitäten bilden; so würde sich doch sehr schnell zeigen, dass Ton und Farbe selbst keine Qualitäten sind; denn der Ton als solcher tönt nicht und ist, wie ein Zehner weder zwanzig noch dreissig ist, auch nicht e oder h.

Da wir also als Divisionsfundamente weder Qualitäten, noch auch keine Qualitäten nehmen dürfen, so würde es schlimm um eine Einteilung der Qualitäten stehen, wenn wir nicht ein Princip finden könnten, das sowohl Qualität als nicht Qualität ist. Dies ist nur möglich durch verschiedene Beziehung. Wie aber ein Mensch kleiner und grösser zu gleicher Zeit sein kann je nach dem correlativen Beziehungspunkt, so kann auch ein Princip Qualität und nicht Qualität sein

Wenn wir ein so beschaffenes Princip suchen, so müssen wir (vergl. oben S....) auf die Einheit zurückgehen, nach welcher alle Qualification überhaupt erst erfolgt. Z.B. die Qualitäten oder sind als Empfindungen alle Töne und der Ton als ihre Einheit ist keine Qualität in der Reihe, ist ihnen nicht correlativ, sondern übergeordnet. Sofern der Ton aber neben Farbe und Geruch und Geschmack u.s.w. steht, ist er als Correlativ wieder Qualität und genügt also unserer Forderung, dass das Einteilungsprincip sowohl Qualität, als nicht Qualität sein müsse. Wenn wir nun auf diese Weise alle Qualitäten einteilen, so erhalten wir eine erfahrungsmässige Division, die deshalb nur von den einzelnen Wissenschaften vollzogen werden kann. Zugleich zeigt sich, dass diese Einteilungsprincipien nur gefunden werden können, indem wir von den einzelnen Qualitäten an sich absehen und ihre Beziehung nach aussen aufsuchen, d.h. die Correlation des Qualificirten mit anderen realen Wesen. Denn z.B., dass die Tonempfindungen Töne sind, können wir nur erkennen, wenn wir auf hörbare Objecte achten und die dafür eingerichteten Organe unseres Leibes in's Auge fassen. So beziehen wir auch die Farbenempfindungen auf unser Gesicht und auf äussere Gegenstände und ebenso mit allen sinnlichen Qualitäten. Ohne diese Reaction können wir das Allgemeine und Einheitliche für die Reihe der Töne oder Farben nicht finden. Ton bedeutet ein Leiden oder Tun in uns, correspondirend mit einem Tun in fremden Objecten, sofern dieses durch einen bestimmten Apparat des Leibes, das Gehörorgan uns zukommt. Farbe bedeutet dasselbe, aber mit dem Unterschied, dass es durch ein anderes Organ, das Auge, uns zukommt. Also ist die Gattungseinheit bestimmt durch Correlation mit den anderen realen Wesen.

Während nun die empirischen Wissenschaften jedesmal im Einzelnen diese Beziehungen erforschen, muss die Philosophie die allgemeinen Bedingungen dieser Beziehungen selbst in's Auge fassen. Daraus wird sich also die allgemeinste Einteilung aller Qualitäten ergeben.

Erste Einteilung der Qualitäten (Tätigkeit, Vermögen, lebendige Kraft).

1. Wenn nun überhaupt von Qualität die Rede ist, so setzt dies eine

Beziehung realer Wesen voraus. Diese Beziehung findet aber nicht zwischen denselben in räumlicher Vorstellungsweise statt, wonach die Beziehung in das leere Nichts zwischen dem real Seienden fallen müsste, also selbst ein Nichts wäre; sondern sie muss als Seiendes/zur Einheit unseres Bewusstseins gehören und mit- hin in uns stattfinden und correlativ ein Zustand in den anderen realen Wesen sein. Dies "in uns sein" oder "ein Zustand sein" bedeutet nichts anderes als Qualität, und sofern wir dadurch in Beziehung stehen, nennen wir diese Art der Qualität Tätigkeit oder Leiden, jenachdem wir den Anfang der Beziehung in uns oder ausser uns annehmen. Hiervon muss bei dem Begriff der Veränderung das Genauere erörtert werden. So ist z.B. eine Tonempfindung eine Tätigkeit in uns, die wir erleiden, sofern der Anfang der Beziehung den hörbaren Objecten zugeschrieben wird.

2. Nun geht das Denken als beziehend aber nicht bloss auf die anderen Wesen, sondern wir müssen auch eine Beziehung auf uns selbst suchen. Aus Nichts entsteht nichts und aus Wolle macht man keine Säge, wie Aristoteles sagt. Das Bellen erwartet man vom Hunde und nicht vom Baume. Den Bock kann man nicht melken. Wir sehen uns deshalb genötigt, unsere Tätigkeiten zu beziehen auf eine Ursache in uns selbst und nennen diese Kraft oder Vermögen. Wenn wir nicht zu denken vermögen, so denken wir auch nicht; wer nicht zu schreiben vermag, der schreibt auch nicht. Die Tätigkeit wird deshalb immer auf ein Vermögen bezogen und dieses bildet eine Qualität in uns, sofern jeder sich je nach seiner Anlage und Begabung zu verschiedenen Tätigkeiten qualificirt. Ich habe hier dem unbestimmteren Sprachgebrauch gemäss das Wort Kraft als gleichbedeutend mit Vermögen genommen; häufig trennt man beide Ausdrücke und bezeichnet mit Kraft die quantitative Modifikation der Tätigkeit.

3. Wenn nun unserem Vermögen gemäss eine Tätigkeit mit einer bestimmten Kraft durch auswärtige Beziehungen in uns ausgelöst ist, so wird wegen der Ordnung der Zeit in längerer oder kürzerer Frist eine andere Tätigkeit nachfolgen und wegen der Beschränktheit des Bewusstseins die frühere Tätigkeit ver-

schwinden. Aber wo bleibt sie? In das Nichts kann sie nicht entspringen, und in Nichts sich nicht aufhalten, weil das Nichts nicht ist. Zu anderen Wesen kann sie auch nicht hinübergelangen, weil jedes Wesen nur die Tätigkeit ausübt, die in seinem Vermögen liegt, und nicht die Tätigkeit eines anderen Wesens, zu welcher er kein Vermögen hat. Folglich muss die aus dem Bewusstsein oder allgemeiner ausgedrückt (vergl. S.....) , aus dem Akt verschwundene Tätigkeit in uns oder jedesmal in dem realen Wesen bleiben, dessen Tätigkeit sie war. Sofern sie nun nicht mehr Tätigkeit ist, wird sie wieder ein blosses Vermögen, sofern sie aber eine Tätigkeit war und nicht mehr blosses Vermögen, wird sie auch diese Natur beibehalten. Mithin muss sie beides zugleich sein, und wir nennen daher diese dritte Art der Qualität die lebendige Kraft oder potentielle Energie. Wenn wir z.B. eben etwas gelernt haben und nun zu anderen Beschäftigungen übergehen, so bleibt das Gelernte als eine potentielle Energie in uns und wir unterscheiden uns qualitativ von Anderen, welche diese Kenntniss oder Wissenschaft und Kunst nicht besitzen. So sind auch die Tugenden lebendige Kräfte in uns, auch wenn wir im Augenblick nicht Gelegenheit haben, uns ihnen gemäss tapfer oder gerecht u.s.w. zu benehmen.

+) Diese Einteilung geht in dem ^B Begriff der Tätigkeit von dem Zustande des Bewusstseins aus, in welchem augenblicklich für ein Subject eine Tätigkeit gegeben ist. Wir haben aber die Relativität des Bewusstseins schon (vergl....) kennen gelernt und können deshalb jetzt dafür einfach Akt oder Energie setzen. Demgemäss haben wir Potenz, Energie oder Akt und potentielle Energie als die drei allgemeinsten Gattungen aller Qualitäten gefunden. Diese Gattungen entsprechen dem Erforderniss des Einteilungsprinzips. Sie sind nämlich einerseits selbst keine Qualitäten, die mit in die Reihe des Subordinirten ständen und deshalb ausfielen, andererseits aber können sie mit einem höheren Begriff verglichen als die drei Qualitäten des ideellen Seins betrachtet werden. Dieser

+) und Stoff (?)
Form u. Stoff

höhere Begriff ist der Einteilungsgrund. Wir teilten aber ein, indem wir hinblickten auf die Beziehungen der realen Wesen, sofern diese sich in ihrem ideellen Sein ausdrücken. Diese Beziehungen sollten geordnet werden. Also mussten wir auf eine Ordnung hinblicken. Da die Ordnung nun keine systematische, sondern die Ordnung des Wirklichen sein sollte, so konnte nur die Ordnung der Zeit nach ihrer objectiven Auffassung zu Grunde gelegt werden, natürlich mit völligem Absehen von der Relativität der Dauer oder Zeitquantität. Die drei Dimensionen der Zeit ergeben deshalb eine Scheidung unserer Qualitäten. Die Potenz ist gefunden in Rücksicht auf die Vergangenheit als Vermögen zur Gegenwart, die Gegenwart ist Tun oder Leiden, die Zukunft ist die Verwandlung der Energie in eine potentielle. Diesem Einteilungsprincip gegenüber sind die gefundenen drei Kategorien die correlativen Qualitäten, in denen die realen Wesen ideelles Sein haben, und nach jeder dieser Kategorien bestimmen wir die Dinge qualitativ als von einander verschieden oder als einerlei, als ähnlich oder unähnlich, als homogen oder heterogen.

Man könnte noch fragen, ob solche Allgemeinheiten, wie diese drei Kategorien sie bieten, mit Recht Qualitäten genannt werden dürften. Sie scheinen so verschieden zu sein von einer Ton- oder Farbenempfindung, durch welche unsere Sinnlichkeit qualitativ bestimmt wird, so verschieden von Lust und Schmerz, Hass und Liebe, gutem und bösem Willen u.s.w. Gehen wir deshalb auf die Definition zurück. Die Qualität fassen wir auf im Gegensatz zur Quantität, indem bei dieser nur die Setzung, gleichgültig gegen das Gesetzte, beachtet wird, bei der Qualität aber das Gesetzte, die Bestimmtheit des Seins, seinem Inhalte nach in Frage kommt. Diese Bestimmtheit aber steht in Correlation zu einer Bestimmtheit in keinem anderen realen Wesen. Nach dieser Definition müssen wir nun den potentiellen, energischen und potentiell-energischen Zustand für Qualitäten erklären, sofern in diesen Begriffen das Gesetzte in seiner Bestimmtheit beachtet wird und diese Bestimmtheit correspondirt den Zuständen in den anderen realen Wesen. Denn je nach diesen auswärtigen Zuständen sehe ich mein ideelles Sein als potentiell oder energisch an. Ich

höre z.B. actuell wegen eines jetzt hörbaren Tones; ich vermochte vorher zu hören, wegen der Organisation meines Ohres und wegen der Hörbarkeit der Dinge. Diese Zustände sind auch nicht einerlei, sondern verschieden. Wenn also auch das Potentielle als solches keine einzelne Empfindung ist, so ist es doch etwas Qualitatives an der Empfindung, wodurch sie sich von einer energischen Empfindung unterscheidet.

Zweite Einteilung der Qualitäten.

(Einfache, zusammengesetzte und geistige Qualitäten.)

Hierdurch kommen wir gleich auf eine andere Einteilung der Qualitäten, welche einem ganz anderen Princip folgt. Das Princip dafür kann aber erst durch die Kategorie des Zwecks und der Entwicklung begriffen werden und so genüge hier die blosse Hindeutung auf die Ableitung.

1. Die Qualitäten werden nämlich zuerst als einfache an sich betrachtet werden, wie solche z.B. in den Sinnesempfindungen wenigstens scheinbar gegeben sind.

2. Da nun ihrer mehrere gegeben sind, so können sie wieder entweder ohne innere Beziehung bloss nach ihrer perspectivischen Einheit, d.h. sofern sie in dem Bewusstsein des realen Wesens zeitlich zusammen sind, sich bemerklich machen. Dergleichen nennen wir einen Zustand. So sind wir in jedem Augenblicke in einem qualitativ bestimmten Zustande, da dieser aus mehreren Qualitäten, die zu gleicher Zeit bewusst werden, z.B. aus vielen Sinnesempfindungen oder mehreren angenehmen und unangenehmen Gefühlen oder aus allerlei associirten Erinnerungsbildern und Vorstellungen zusammengesetzt ist. Jedes Element darin soll für sich wirken und der Zustand ist die Summe als perspectivische Einheit.

3. Oder drittens die einzelnen Qualitäten werden auf einander bezogen und wir gewinnen als Gesichtspunkt eine neue Qualität, die nun die Einzelheit ihrer Beziehungspunkte nicht mehr an sich hat, aber doch als zeitlicher Akt auch etwas Einzelnes hat. Diese neue Geburt können wir geistige Qualitäten nennen, weil wir diese innere Beziehung der Bewusstseins-elemente auf einander vorzugs-

weise Geist nennen. Dem entsprechend werden die Beziehungspunkte auch Stoff (Materie) oder Elemente genannt und der Gesichtspunkt, der seiner Natur nach etwas Allgemeines ist und an der stofflichen Einzelheit nicht mehr teil hat, die Form (Idee). Diese Formen des Geistes sind aber auch Qualitäten in dem allgemeinen Sinne, da sie verschieden oder einerlei sind und ähnlich oder unähnlich. So z.B. ist im Gebiete der Gefühle das tragische oder komische Gefühl eine geistige Qualität, d.h. eine eigentümliche Bestimmtheit des Bewusstseins, ein Gesetztes verschieden von anderem Gesetzten. Und es ist nicht bloss eine perspectivische Einheit als Summe mehrerer verschiedener Gefühle, sondern eine neue Stimmung, die durch Beziehung mehrerer elementarer Vorstellungen auf einander und Mischung ihrer zugehörigen Gefühle in uns entstanden und ihrem Stoffe gegenüber eine eigenartige geistige Form ist. Wenn wir eine Analogie aus dem Gebiete des Gesichtssinnes heranziehen, so erscheinen uns bei den chemischen Mischungen die vereinbaren Stoffe als das Elementäre und ihre Verbindung ergibt eine Verwandlung, so dass die früheren Erscheinungen verschwunden sind und ein neuer fremder Gegenstand vor Augen liegt. Nach dieser Analogie können wir die geistigen Qualitäten als neue Produkte betrachten, die aus der inneren Beziehung des Gegebenen herfließen. Mithin ist die Allgemeinheit des Inhaltes eines Gefühls oder einer Gesinnung oder eines Begriffes kein Grund, um diesen Tätigkeitsformen den Charakter der Qualität abzusprechen; denn wenn z.B. das Tragische auch von vielen verschiedenen Stoffen in uns als Gefühl und Auffassungsform erregt wird, so hat es doch in sich eine identische Natur und ist verschieden von anderen Gefühlen und Auffassungen. Mithin kann man auch solche Allgemeinheiten, wie das Potentielle und Energische und potentiell-Energische als Qualitäten der Seele bezeichnen, da alles geistige Leben diesen Charakter des Allgemeinen an sich hat, wie ja auch schon die sinnlichen Qualitäten ihrem Inhalte nach allgemein sind. (Denn weiss erscheinen viele Dinge und warm und kalt ist es mehr als einmal und ein Ton wird wieder und wieder angeschlagen. Je höher aber die Entwicklung des geistigen Lebens steigt, desto allgemeiner werden notwendig die im

Bewusstsein auftretenden Qualitäten, die durch Beziehung der früher entwickelten Formen auf einander sich als neue Gesichtspunkte darbieten. Alle gehören aber dem realen Subject an, das in ihnen sein ideelles Sein hat, und darum ist pers-
spectivisch betrachtet, jeder Gedanke, jedes Gefühl, jede Gesinnung, so allge-
mein sie auch sein mögen, doch wieder einzeln, weil all dieses immer zu einer
bestimmten Zeit und unter bestimmten einzelnen Beziehungen im Bewusstsein ist
oder nicht ist und diesem oder dem Subjecte zukommt und anderen grade nicht.

Dritte Einteilung der Qualitäten.

Wir können nun noch den Inhalt der Qualitäten d.h. des ganzen ideellen
+) Seins nach seiner Bestimmtheit ins Auge fassen. Die Qualitäten sind nach ihrer
Beziehung zu dem realen Subject das ideelle Sein und das ideelle Sein ist sei-
nem Inhalte nach Qualität als das Gesetzte oder als Bestimmtheit.

Um ein Einteilungsprincip zu finden, müssen wir, wie ich in meiner Schrift
"über das Wesen der Liebe" schon gezeigt habe, auf das Verhältniss des realen
Subjects zu den anderen realen Wesen zurückgehen. Dies Verhältniss ist eine
Coordination, welche auf einem technischen System beruht. Demgemäss muss der
objectiven Zeitordnung zu Folge die Initiative der Coordination entweder im
Subject oder in dem Object liegen, wenn wir unter Object hier die anderen rea-
len Wesen verstehen. Somit erhalten wir zwei Arten von Qualitäten, diesem Ver-
hältniss entsprechend. In beiden Fällen wird das Subject als reales den anderen
realen Wesen gegenüber gestellt und nur die dem realen Subjecte zukommende so-
ordinirte Bestimmtheit bildet die Qualität. Da nun aber die realen Wesen ausser
mir nicht mein reales Wesen sind und nicht in mich hinein kommen können nach
räumlichem Auffassungsbilde: so ist klar, dass das Object auch nur als mein
++)
ideelles Sein gegeben sein muss, sofern ein Object nur von dem Subject gesetzt
werden kann. In diesem letzten Falle ist also der Gegensatz aufgehoben, da das
Object im Subject oder selbst Subject oder weder Subject noch Object, oder

+) Deduction der drei Einteilungen Gegens. wie Inhalt u. Form. Form 1) Bezieh.
zum Subj, ges. 2. Beziehung zum Systeme, Entwicklung. Ordnung. der Rest ist Sache der
medizinisch. Wissenschaft.
++) Unterschied ob directe reale Verbindung, oder vermittelt durch Erkennen wobei
Täuschung möglich u. Phantasie.

Subject-Object ist.

Da nun unser reales Subject eine Einheit bildet, so können die Qualitäten auch nur als ideelles Sein ihrem Inhalte nach von einander geschieden werden; sofern aber eine jede grade den Inhalt des realen Subjects ausdrückt, sofern sind sie unzertrennlich alle ineinander. So erklärt sich, dass wir hier keine solche Trennung haben, wie sie zwischen den realen Wesen besteht, und wie die einzelnen Inhalte, z.B. Dreieck und Kreis oder Furcht und Hoffnung von einander getrennt sind.

1. Erkenntnisvermögen. Wir wollen nun die drei Einteilungsglieder verfolgen, indem wir sie nach der Kategorie Vermögen benennen als nach dem Anfangsgliede der drei obigen Formen, in denen sie auftreten können.

Zuerst beachten wir das ideelle Sein, sofern die realen und coordinirten Wesen und ihre Veränderungen in uns überhaupt gesetzt sind. Die drei Stufen aber, in denen alle Qualitäten auftreten, habe ich in dem Buche über die Liebe schon nachgewiesen.

a. Die perspectivische Stufe, Erfahrung.

Auf der untersten Stufe findet sich das Ich irgendwie bestimmt, z.B. wir haben Tonempfindungen, sehen Farben, riechen, schmecken u.s.w. In allen diesen Empfindungen haben wir gar kein Bewusstsein von einer Beziehung auf ein reales Object, nämlich an und für sich in der Empfindung selbst. Nur weil wir unsere später gewonnene Ausbildung nicht vergessen können, bilden wir uns ein, dass Ton oder Geruch u.s.w. schon selbst an und für sich auf ein reales Object ausser uns hindeutet, was die Empfindung doch nicht im Mindesten zu tun im Stande ist. Ebenso wenig ist die allergeringste Beziehung auf unser reales Subject gegeben; denn wir sagen zwar, "Ich schmecke, Ich höre", allein das sind Urtheile späterer Bildung; in den Geschmacks- und Tonempfindungen als solchen liegt keine Hindeutung und kein Merkmal des Ichs.

Da nun im Bewusstsein immer mehrere Empfindungen vorkommen, so associiren sie sich zu perspectivischen Einheiten und werden als solche auch aus dem Gedächtniss wieder reproducirt und können somit auch zur Auffassung (Apperception)

der neu im Bewusstsein auftretenden Empfindungen dienen. Das Kind wird z.B. die Gesichts- und Gehörsempfindungen, die es von seiner Mutter empfangt, behalten, und wenn die Mutter wiederkommt, mit den alten Eindrücken die neuen auffassen und also, wie man sagt, seine Mutter wiedererkennen.

Der Mensch als vernünftiges Wesen kann nicht mithin, sehr bald auch schon die Kategorien in ihrer concreten Anwendung zu benutzen. Somit werden wir die perspectivischen Einheiten als Dinge oder Gegenstände bezeichnen, von realen Wesen sprechen, und selbst als Ich diesem gegenüberstellen, zählen, Eigenschaften unterscheiden, Veränderungen erwarten und den ganzen Kreis der sogenannten Erfahrung erleben. Nirgends aber tritt eine Trennung des realen Subjects von dem realen Object auf, weil das Reale immer nur als eine Vorstellung gegeben ist, z.B. als Tisch, Hund, Baum, und die Entgegensetzung unserer selbst gegen die reale Welt nur vorgestellt wird als Object unseres Subjects, so dass unser Subject dabei nichts anderes ist, als das Vorstellende, das Object das Vorgestellte. Ein Vorstellendes ist aber nichts ohne Vorgestelltes und dieses nichts ohne jenes; mithin kann das Object von dem Subject nicht irgendwie abgeschieden werden, es sei denn durch eine andere Vorstellung, welche diesen Gegensatz auffasst und ihn dadurch als ihr Vorgestelltes selbst wieder in sich aufhebt.

b. Die ideale Stufe, Wissenschaft.

Während nun auf der ersten Stufe alles Sein in den perspectivischen Formen von Raum, Zeit und Bewegung geschaut wird und alle Dinge nur perspectivisch nach dem Verhältniss zum Ich und seinem beschränkten Ideenkreise in Betracht kommen, auch die Anschauung unseres Ich in naiver Weise mit der zeitlich und körperlich vorgestellten Welt und den darin vermuteten uns ähnlichen Geistern verknüpft wird: so kommt eine neue Stufe zum Vorschein, wenn im Bewusstsein der zeitlose Inhalt des Vorgestellten durch die für sich zum Begriff erhobenen Auffassungsformen (Kategorien) gedacht wird. Dies ist die Stufe des Begriffs und des wissenschaftlichen Denkens und somit fangen hier die Wissenschaften an. Man zählte auch schon früher concrete Dinge, weil die Kategorien den Charakter des menschlichen Geistes bilden und immer wirksam sind, aber jetzt erst beginnt

die Rechenkunst und Geometrie und die Dialektik, die Gesetzgebung und die Theorie der Musik und die Metrik und die Rhetorik und Poetik und andere Theorien. Kurz alle die idealen Normen, die in dem Allgemeinen liegen, werden mehr und mehr in's Bewusstsein gehoben und man versucht, den bisherigen Erfahrungsinhalt danach umzuarbeiten.

c. Die Philosophie.

Charakteristisch für die zweite Stufe ist, dass das Denken sich über dem Gedachten vergisst. Es ist ja in dem Gedachten enthalten; aber es bringt sich selbst noch nicht zum Begriff für sich. Wo der Geist auf der zweiten Stufe betrachtet wird, erscheint er als ein gegebenes Object, wie die anderen Objecte, und man spricht von Charakteren und Verstandeseigenschaften und dem Verhältniss zum Körper, zum Herzen oder zum Kopfe und dergleichen; aber das Denken merkt sich selbst noch nicht in dem Gedachten. Deshalb entsteht die dritte und höchste Stufe mit dem Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt und mit der scheinbaren Zerreißung von Subject und Object. Dass aber eine Trennung der Beiden, wonach sie zwei von einander real unabhängige und nur auf einander bezogene Dinge wären, in der Sphäre der Erkenntniss nicht möglich ist, liegt auf der Hand und es ist nur ein Traum, wollte man wähen, an diesem Punkte sei das Princip der obigen Einteilung widerlegt; denn wenn wir zweifeln, so denken wir ja diese Trennung des Denkens vom Gedachten. Das Subject ist also auch hier mit seinem Gedachten unzertrennlich eins, da es, auch wenn es sich selbst zu einem Object macht, doch immer zugleich in unveräusserlicher Weise das Subject bleibt. Durch die Unterscheidung des Subjects und Objects entsteht nun die Philosophie, und es werden damit zugleich alle die vielen Begriffe mit ihren Sphären, die auf der zweiten Stufe in ihrer Besonderheit erfasst waren und einseitig das Interesse in Anspruch nahmen, vereinigt zu den höchsten Auffassungsformen.

Da aber auf der zweiten Stufe die Wissenschaft zwar zeitlose Erkenntniss erreicht und die bloss perspectivische Beachtung zu der objectiven Auffassung von Raum, Zeit, Bewegung und den anderen Kategorien überführt, die perspecti-

vische Grundlage dieser Auffassungsformen jedoch noch nicht erkennt: so irrlichtert auch anfänglich die Philosophie noch im Banne dieser Auffassung, projecirt das Object nach Aussen und hält es für materiell und das Subject für ideell. Demgemäss wird sie, bei dem Versuch die Einheit alles Bewusstseins zu begreifen, bald materialistisch, bald idealistisch, bald spinozistisch und kann nicht zum Einklang kommen. Durch die Erkenntniss der perspectivischen Formen aber und Zurücknahme der objectiven Welt aus dem Raum in das Bewusstsein, wo Denkendes und Gedachtes eins sind, findet sich das Denken selbst als das Reale, als bewusstes Sein oder Bewusstsein und erfasst sich in der Scheidung und Einigung seines Inhalts. Die Philosophie ist deshalb der höchste Punkt, den das Erkenntnisvermögen erreicht, die Versöhnung des Gedachten mit dem Gedachten und des Denkens mit dem Gedachten und mit sich selbst.

2. Das Begehrungsvermögen.

Innerhalb des Erkenntnisvermögens haben wir auf der ersten Stufe allerdings eine ursächliche Gemeinschaft der realen Wesen, indem die Empfindungen als verursacht gedacht werden durch äussere Dinge. Allein die Empfindung selbst weiss nichts vom Realen, sondern ist bloss ideell und erst der Verstand erschliesst uns später den Causalzusammenhang, wobei aber auch das Denkende und Gedachte eins ist. Nun ist uns aber auch eine Qualität bekannt, die in der directen Beziehung unseres realen Seins auf anderes reales Sein besteht, und diese kann doppelt sein, indem die Initiative entweder in uns oder ausser uns liegt. Wir nennen das eine tun, das andere leiden. Beides darf aber, wie wir später ausführlich demonstrieren werden, nur beziehentlich verstanden werden; denn das Leiden ist auch ein Tun, nur bezogen als Reaction auf ein vorhergehendes Tun anderer Wesen. Beginnen wir mit dem Verhältniss des Leidens.

a. Perspectivische Stufe. Leidenschaft.

Wir gehen deshalb von dem unmittelbaren Verkehr der realen Wesen aus. Sobald ein reales Wesen auf uns wirkt, entsteht coordinirt in uns eine Sinnesempfindung. Wir erleiden insofern etwas, als dieses unser Tun nicht aus unse-

rer Initiative hervorging; aber der Begriff Leiden selbst soll nur bedeuten, dass wir als reale Wesen in Beziehung auf die Ursachen der Wahrnehmung als Wahrnehmende tätig geworden sind. Diese unsere Tätigkeit wird uns als unser ideelles Sein bewusst in der Empfindung.

Ehe wir weiter gehen können, müssen wir vorwegnehmen den Begriff des Zwecks und des Organischen, die erst später erklärt werden sollen. Unser reales Sein ist nämlich dem technischen System gemäss organisirt, so dass alle seine Tätigkeiten als Mittel und Zwecke betrachtet werden können. Demgemäss sind einige Tätigkeiten durch den immanenten Zweck gefordert, andere auszuschliessen. Darauf beruht der Begriff des Gesunden und Kranken, des Guten und Bösen, des Schönen und Hässlichen und auch der Sinn der Lust und des Schmerzes. Denn Lust ist bedingt durch Erreichung eines Zweckes, Schmerz durch Hinderung desselben, so dass sie, obzwar nicht selbst Zweck, doch die Zeichen des Zweckes sind.

Nun ist das causale Verhältniss eines anderen Wesens zu uns notwendig ausserhalb des Bewusstseins liegend, weil im Bewusstsein der Gegensatz von Subject und Object ausgelöscht ist. Wihin wirkt ein anderes Wesen immer nur auf unser unbewusstes Sein. Demgemäss sind wir leidend. Dieses Leiden, sofern es ein Sein ist, muss ein Tun von uns sein, weil es, wenn bloss die anderen Wesen etwas täten, uns nicht angehe und nicht unser wäre. Sobald wir also beteiligt sind, müssen wir etwas tun. Diese einem fremden Tun antwortende Tätigkeit ist eben das Leiden. Damit wir nun ein Bewusstsein von diesem Verhältniss haben, muss unser Tun aus dem unbewussten Sein ins Bewusstsein treten. Es mag daher viele leidende Beziehungen geben zwischen uns und anderen Wesen, von denen wir unmittelbar nichts wissen, weil sie in der unbewussten Region bleiben; das erste Wissen davon kann aber erst eintreten, wenn unser antwortendes Tun bis zu dem Grade der Bewusstheit gelangt, den wir Bewusstsein nennen, d.h. wenn es zur Sinnesempfindung kommt.

Da wir nun nach der dictatorischen Stellung, welche der Gesichtssinn und

daher die Kategorien von Raum und Bewegung für unser Bewusstsein gewonnen haben. Alles in diesen Formen auffassen, so hat man auch dieses Verhältniss entsprechend aufgefasst als eine Bewegung, die unser Subject in der Richtung zum Bewusstsein hin einschlägt und nennt sie Begehren. Der Ausgangspunkt muss dabei freilich dunkel bleiben, weil er im Unbewussten liegt, ebenso die Bewegung selbst, ebenso das, was sich bewegt, und nur das Ziel ist gegeben. Die metaphorische Auffassung ist aber doch sehr erklärlich, weil bei den zuerst bewusst werdenden complicirten Handlungen das Begehren als leitend erkannt wird und sich uns so das Begehren als Handlung, etwa als Durchlaufen eines Raumes, um zu einem Ziel zu gelangen, für den Gesichtssinn darstellt. Wenn Hans mit Karl zu sprechen begehrt, so bewegt er sich zu ihm hin, und so stellt sich das Begehren für die Kategorien des Gesichtssinnes immer als Bewegung und Richtung und seine Quantität als Geschwindigkeit oder als Extension dar. Da wir nun wegen der Übermacht des Gesichtssinnes auch in der ganzen Sprache fast lauter Bezeichnungen für Sichtbares haben, so müssen wir auf eine exacte sprachliche Bezeichnung verzichten und können, nachdem wir die Schlinge deutlich erkannt haben, ohne Gefahr die über uns zuziehen. Wir bezeichnen daher etwa das Begehren als Übergang von der Potenz zum Actus im Bewusstsein, indem wir den Gang und das Über und Von und Zu dem Gesichtssinn in's Debet schreiben. Das Begehren ist daher unsere Tätigkeit, sofern sie als leidend einer fremden Tätigkeit coordinirt, aus dem Unbewussten etwa in's Bewusstsein hebt. Das Etwas ist der jedesmalige
+) Inhalt des Bewusstseins und also das Begehrte. Die Begehrung ist das Verhältniss zwischen dem noch unbewussten Zustande und dem Erscheinen im Bewusstsein da dieses als Act das Erreichen des Ziels oder des Begehrten ausdrückt. Das leidende Verhältniss, in welches wir durch die Coordination versetzt werden, drücken wir auch durch Bedürfniss aus. Mithin entsteht zuerst ein unbewusstes Bedürfniss, darauf erfolgt die Tätigkeit des Begehrens und diese erreicht ihr Ziel in dem Act des Bewusstseins.

+) Umkehrung nicht gestattet.

+))

Nun zeigt sich, die Beziehung des Actes zu dem Zweck des Ganzen in der Lust und die Zustände des Begehrens und Bedürfnens und der Hinderung des Actes durch die Unlust. Beide Begriffe sind teleologisch und werden später genauer analysirt. Demgemäss ist jeder Act als solcher, abgesehen von accidentellen Beziehungen, von Lust begleitet und so entsteht eine perspectivische Zweckauffassung, der natürliche Hedonismus. Alle Acte nämlich, die von Lust begleitet sind, werden nun als Zwecke oder Güter aufgefasst in Beziehung zu den Zuständen des Bedürfnens und Begehrens. Der Schmerz aber kann sich nie bei Acten zeigen, sondern nur bei unbewusst bleibenden Coordinationen. Da nämlich, wie oben auseinandergesetzt, das Bewusstsein eine bestimmte Grenze hat, so bleibt immer ein Zuwenig und Zuviel der Tätigkeit ausserhalb des Bewusstseins. Mithin ist die Unlust in Begleitung der Zustände gegeben, die zum Acte übergehen wollen, aber noch nicht übergegangen sind. Sie begleitet deswegen das Gefühl alles Bedürfnens, Streben, die Triebe. Der Schmerz aber zeigt sich bei einer über unser Bewusstseinsmass hinausgehenden Tätigkeit, wesshalb wir von diesen Tätigkeiten im Bewusstsein keine Empfindung und keine Vorstellung empfangen können, wie z.B. das Sehen in die Sonne, solange ein Act als Bewusstsein vorhanden und das Auge ganz mit Licht ausgefüllt ist, als angenehm gilt, bei der zu grossen Tätigkeit aber, wie man sagt, einem die Sinne vergehen und alles schwarz vor den Augen wird, d.h. kein Act als Bewusstsein mehr vorhanden ist, wo dann der Schmerz eintritt. So ist es auch bei den anderen Sinnen. Die schmerzhafteste Erregung des Ohrs, der Zunge, der Haut u.s.w. ist ohne Bewusstsein objective Empfindung. Es ist hier +)) aber nur von den einfachen Empfindungen die Rede, nicht von den Verhältnissen der Empfindungen untereinander.

Nun sind die Acte ihrer Natur nach, da die Bewusstheit Grade hat, dem Mehr und Weniger^o unterworfen, also auch die Lust. Mithin entsteht bei der Vielheit der Acte im Bewusstsein ein Bemerkn dieser Differenz, und darauf gründet sich

+) Perspectiv. Zweckmässigkeit.

++) dies ist auszuführen später.

der Vorzug, den wir einem Acte vor anderen geben, und die perspectivische Güter-
auffassung wird deshalb den Gebrauchswert des objectiven Inhalts der Empfin-
dungen subjectiv feststellen. Darum zieht einer die Tonempfindungen vor, ein an-
derer die des Tastsinnes, ein anderer die des Auges. Und in jedem dieser Sphären
wieder der eine diese, der andere jene Qualität.

Wenn wir jetzt das Verhältniss des Erkenntnisvermögens zum Begehrungsvermö-
gen untersuchen, so zeigt sich, dass die Acte alle ihrem Inhalte nach dem Erkennt-
nissvermögen angehören. Sofern man sie aber bloss als Acte im Verhältniss zu dem
leidenden Verhalten betrachtet, erscheinen sie als das Begehrte im Verhältniss
zum Begehren und gehören dem Begehrungsvermögen. Dieses Vermögen zeigt sich daher
immer nur in dem Vorziehen des einen Actes vor dem anderen oder in der Auswahl.
Während aber bei den Tieren das Begehren nur mit seinem Gegenstande zugleich be-
wusst wird, so tritt beim Menschen, dessen Vernunft die Beziehungen ebenso deutliche-
lich wie den blossen Empfindungsakt auffasst, ein Bewusstsein des begehrenden
Subjects auf und er nennt sich als Subject Ich. Sein Begehren selbst hat auch ei-
nen anderen Charakter als beim Tiere, obwohl es auf der ersten Stufe mit dem
thierischen die nächste Verwandtschaft hat; denn durch den grösseren Umfang des
Bewusstseins, die Vorstellung der Zeit und die verständige Auffassung der Dinge
wird seine Auswahl unter den vorgestellten in Vergleich kommenden Gegenständen
eine mehr und mehr bewusste, und wir nennen in dieser Beziehung sein Begehren
Wollen oder Wille.

Da nun die Empfindungen sich zu Erfahrungen compliciren, wie wir bei der
Entwicklung des Erkenntnisvermögens gesehen haben, so erstreckt sich auch darauf
die Auswahl der Acte und mithin werden auch die Beziehungen bei der Auswahl
complicirter. Immer aber wird das Wollen eines Menschen allein erkannt werden
können an dem Inhalte seines Bewusstseins, d.h. an den Vorstellungen, die darin
vorherrschend zum Act kommen. Je nach der Coordination mit der äusseren Welt ist
die Erregung nun eine verschiedene d.h. perspectivisch, und je nach der indivi-
duellen Natur der Seele, die darauf reagirt, ist die Auswahl ebenso perspecti-
visch, d.h. bei jedem anders, und es giebt daher in jedem Menschen ein anderes

Gütersystem, das aber von bloss perspectivischem Charakter ist. Durch die Auswahl wird die Beziehung qualitativ und es zeigt sich der Gegensatz zwischen Einerlei und Anders. Das was einerlei ist mit dem Ausgewählten, wird begehrt oder geliebt, das was anders ist, wird deshalb verdrängt oder verabscheut oder gehasst. Dadurch entsteht nun Lust und Unlust zweiten Grades. Da wir nämlich nicht bloss das durch die Wahrnehmung Gegebene vorstellen, sondern durch das Gedächtniss und die Erinnerung befähigt sind, auch bloss mögliches in unserer Phantasie uns vorzuhalten, so muss ein Conflict zwischen dem augenblicklich gegebenen sinnlichen Bewusstseinsinhalte und dem durch die Phantasie vorgestellten und oft mehr beehrten Gegenständen vorkommen. Mithin muss dies Verhältniss auch bewusst werden und so geschieht es, dass die Erinnerung an eine mit grosser Lust vollbrachte Tätigkeit uns im Vergleich mit dem gegenwärtigen weniger erfreulichen Act des sinnlichen Bewusstseins zur Qual oder zu einem Triebe zweiten Grades wird, indem wir nun begehren, das bloss Erinnernte, das als potentiale Energie den Charakter der Potenz hat, zur sinnlichen Energie zu bringen. Darum kann auch die Unlust in gewissem Sinne einen objectiven Inhalt erhalten und zwar in dem Bewusstsein dieser Beziehungen des Vorstellungsinhalts. Und so entstehen die Gefühle, die wir als Wehmut oder Sehnsucht oder Begierde, oder als Neid, Rachsucht u.s.w. bezeichnen. Da das bloss sinnliche Empfinden im Vergleich mit der ungeheuren Masse der Erinnerungen und mit den unendlichen Combinationsmöglichkeiten der Phantasie verschwindend klein ist, so folgt, dass die grösste Menge von Lust und Unlust den Menschen durch die Phantasie entsteht, da Beziehungen zwischen Gegebenem und Vorgestelltem immerfort zum Bewusstsein kommen müssen. Dies hindert aber nicht, dass bei Manchem alle Lust der Phantasie gering geschätzt werde im Vergleich mit einer einzelnen Energie der Sinne z.B. des Geschmacks- oder des Geschlechtssinnes, da ja überhaupt die Kraft der Erinnerungen nicht in dem Inhalte der Vorstellungen als solchen besteht, sondern in dem perspectivischen Werte, den sie im unmittelbaren Akte für uns hatten. Denn der Wert eines Phantasiebildes ist entlehnt vom ersten Begehren. Da nun

das ganze Getriebe des Begehrens von dem leidenden Verhältniss zu der Aussenwelt abhängt, so nennt man diesen Zustand in uns im Ganzen auch Leidenschaft und unterscheidet darin Triebe und Spannungen und Affekte nach den Kategorien des Vermögens, der Verwirklichung und der lebendigen Kraft. Man nennt das Vermögen gewöhnlich Trieb, und zwar sowohl das ursprüngliche Vermögen, als das des zweiten durch die Phantasie vermittelten Grades, die Verwirklichung Affekt, die lebendige Kraft aber im eigentlichen Sinne Leidenschaft.

b. Ideale Stufe. Pflicht.

Da nun die Entwicklung der Seele immer fortschreitet, so bringen sich auch immer höhere Tätigkeiten zur Verwirklichung und es steht eine auf der anderen, wie dies bei dem Erkenntnisvermögen sichtbar wurde. Dabei zeigt sich auch ein Gesetz der Ordnung sowohl in der Entwicklung des Einzelnen für sich, als auch in seiner Coordination mit der Gesellschaft. Die Ordnung wird durch den Zweck bestimmt und kommt zum Bewusstsein im Begriff.

Zugleich werden aber auch die manichfaltigen Beziehungen der Begehren untereinander durch die Auswahl bewusst und erhalten dadurch einen objectiven Inhalt, der aber keine Gegenstände umfasst, sondern nur diese Beziehungen des Begehrens. Sofern sie erkannt werden, sind sie Subject- Object und gehören dem Erkenntnisvermögen und werden in Ideen und später in Begriffen ausgedrückt. Dies sind die ethischen Ideen. Im Allgemeinen wird das Begehrte als Gut, das Verdrängte als Übel erkannt. Durch die Mannichfaltigkeit der Beziehungen erscheinen Beide als relativ und man unterscheidet höhere Güter und niedere und auch Gleichgültiges. Da ferner auch die Ordnung der Begehren gemäss dem erkannten Zweck allgemein, d.h. in Begriffen erkannt wird, so erscheint dagegen das Begehren des Einzelnen nach seinem perspectivischen Gütersystem als nebensächlich und es wird das Normale gefunden oder das Gesetz. In Beziehung zu den anders gearteten Begehren des Einzelnen erscheint dies Gesetz als Pflicht, worunter zu verstehen ist, dass jeder nach der allgemeinen Ordnung der menschlichen Natur und auch nach der allgemeinen Coordination der Gesellschaft diese oder jene Gegenstände allen anderen vorziehen muss. Die

anders geartete Verwirklichung eines Begehrens wird deshalb als Übertretung und Sünde erkannt, sofern das Bewusstsein des Gesetzes oder der Pflicht schon entwickelt war, andernfalls aber als Rohheit.

Alle diese Begriffe gehören dem Erkenntnisvermögen an, sofern uns als Subject-Object die Beziehungen des Begehrensvermögens bewusst werden. Ihre systematische Erkenntnis ist die Ethik. Die Ethik hängt daher vollständig ab von der eigenen sittlichen Entwicklung des Menschen und je nach seiner sittlichen Stufe wird die Ethik, da sie nur das Bewusstwerden und Begreifen der erlebten sittlichen Beziehungen ist, auch ganz verschiedene Gestalten zeigen, welche die Geschichte der Ethik aufzusuchen, zu ordnen und zu deduciren hat. Das Subject der ethischen Begriffe ist aber das Begehrensvermögen in seiner Entwicklung. Dies ist eine eigene Qualität, verschieden von der Erkenntnis, die es von sich gewinnt. Da die Verwirklichung der Begehrensvermögen aber von der Auswahl abhängen und diese ohne Vorstellung von Objecten unmöglich ist, so wird das Begehren von Stufe zu Stufe immer abhängiger von der Erkenntnis. Sobald nun die ethischen Begriffe durch Verwirklichung höherer Tätigkeiten bewusst geworden sind, und sich die Auswahl nach dieser Erkenntnis als nach der Pflicht richtet, so schreiben wir diesem Begehren eine andere Bestimmtheit der Qualität zu. Wir nennen ein solches ideal oder moralisch und sofern es durch wiederholte Verwirklichungen zu einer lebendigen Kraft geworden ist, Tugend. Die einzelnen Akte, die auf der unteren Stufe Affecte waren, heissen nun Begeisterung und das Vermögen der Seele, wodurch solche Begehrensvermögen überhaupt möglich werden, ist das sogenannte Gewissen als die moralische Natur des Menschen.

Hier scheint nun ein Cirkel der Methode vorzuliegen, da die Ethik von den ethischen Akten abhängig gemacht wird und diese wieder von den ethischen Begriffen. Allein dieser scheinbare Fehler lässt sich leicht durch Distinction beseitigen und die Methode deduciren. Denn die Begriffe können allerdings nicht entstehen ohne Acte der Begeisterung, deren Bewusstsein sie sind in wissen-

schaftlicher Ausbildung. Diese Acte erscheinen aber zuerst in der Entwicklung der Begehungen überhaupt ohne alle Überlegung coordinirt den gegebenen Veranlassungen als Antwort unseres Vermögens. Sofern sie nun bloss diese subjective Seite haben, machen sie die sogenannte Moralität des Menschen aus. Da die Verhältnisse aber complicirt sind, so wird die wissenschaftliche Ausbildung erst eine begriffliche objective Ordnung erkennen können. Mithin muss die Moralität häufig nach objectivem Massstab fehlerhaft sich äussern, wesshalb wir viele begeisterte Handlungen sehen, die wir für verkehrt und schädlich erkennen. Die objective Erkenntniss ergibt daher erst die sogenannte Legalität des Begehrens, d.h. die objective Richtigkeit in der Auswahl des Begehrten. Also ruht die Ethik auf der Moralität und kann niemals im Cirkel Moralität erst begründen; die Legalität des Wollens aber ruht umgekehrt auf der Ethik und kann ohne dieselbe niemals entstehen. Daher erfordert die zweite Stufe des Begehrens eine Überlegung und Besonnenheit und in ihrer höchsten Form eine Ethik als Grundlage der Auswahl.

Auf dieser zweiten Stufe tritt mithin auch zuerst der Conflikt nicht bloss der Begehungen untereinander, wie auf der ersten Stufe in Liebe und Hass, hervor, sondern auch wegen des Gegensatzes der Moralität gegen die untergeordneten Leidenschaften der Conflict zwischen dem Guten und dem Bösen. Je nach dem Übergewicht, welches die beiden Mächte erlangt haben, entsteht bei den Verwirklichungen des Willens entweder eine Befriedigung oder das sogenannte Gut Gewissen, wenn in dem Kampfe das höhere Leben obgesiegt hat, was man als Selbstbeherrschung bezeichnet, oder im umgekehrten Falle, wenn die Leidenschaft überwog und die Pflicht dennoch erkannt, aber nur schwächer gewollt war, das böse Gewissen. Da wir aber in allen diesen Verwirklichungen selbst das Subject sind und das Vermögen zu dem einen, wie zu dem anderen in uns haben, so liegt darin das Bewusstsein unserer Freiheit. Da jede Begehrung unsere Begehrung ist und nicht etwas anderes in uns begehrt, sondern nur wir selbst als reales Subject aller Wollungen uns zum Bewusstsein kommen, so stellen wir uns

unter die Kategorie der Ursache und erkennen darin unsere Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit. Dieses Bewusstsein muss notwendig entstehen, ganz unabhängig von allen Ansichten, die man etwa von dem Weltlauf und seinem Zusammenhang hat; denn diese Begriffe sind nicht physische sondern ethische, in denen die Qualität des Wollens uns in ihren inneren Beziehungen bewusst wird.

Auf der zweiten Stufe des Begehrungsvermögens muss sich nun das Wollen wegen seiner Abhängigkeit von der Erkenntniss in einem Schlusse darstellen, was Aristoteles zuerst klar erkannt hat. (Vergleiche den dritten Band meiner Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe, Perthes, Gotha). Entsprechend der Natur des Willens überhaupt, der ursprünglich ein leidendes Verhalten als Reaktion auf die gegebenen Coordinationen der Aussenwelt ist, erscheint die Veranlassung zum Entschluss in der zweiten Prämisse, in welcher die tatsächlichen Verhältnisse des gegebenen Falles und die Beschaffenheit des handelnden Subjects erkannt werden. In dem Obersatze aber liegt die lebendige Kraft des durch früheres Wollen aufgespeicherten Reaktionsvermögens, gleichsam der ethische Reichtum des Subjects seine Gesinnung welche den allgemeinen Beziehungen der verschiedenen Kreise der Dinge coordinirt ist und von diesen das allgemeine Bewusstsein ist. Der Schlussatz stellt die Beziehung zwischen den beiden in den Prämissen gegebenen Elementen dar und heisst in diesem Sinne als durch Erkenntniss vermittelter Wille der Versatz oder auch der Entschluss, der dann in Handlung übergeht. Sofern er aber nur potentiell ist als bloss durch Reflection vorgestellter Act, so muss er auch den Charakter des Begehrens oder Wollens behalten und erst die Verwirklichung in der Handlung bringt uns in die Energie als in die Anschauung und den Genuss des Begehrten oder Gewollten.

c. Die Religion.

Da nun wegen der Entwicklung der Erkenntniss der Wille immer mehr durch Einsicht in die Zusammenhänge der Dinge vermittelt wird, so wird notwendig die höchste Stufe des Wollens darin bestehen, dass dem Untersatz als Obersatz eine Gesinnung antwortet, die auf alle Dinge überhaupt, d.h. auf die ganze Weltordnung bezogen ist. Auf der untersten Stufe des Willens sehen wir den Verlauf

der Dinge perspectivisch an und müssen uns daher auch mehr leidend im eigentlichen Sinne verhalten, sofern sich eine Menge von Reactionen, die in uns durch die Beziehungen zur Welt ausgelöst werden, nicht verwirklichen können. Auf der zweiten Stufe wird durch die Erkenntniss der allgemeineren objectiven Zwecke, denen unser Wille als Begeisterung und ideale Hingebung entspricht, eine leichtere Unterordnung der persönlichen Interessen unter die ethischen Ideen und so das Bewusstsein von dem Übergewicht unserer Activität gewinnen, da jeder Veranlassung zur Handlung die Wucht der allgemeinen ethischen Gesinnung antwortet. Allein da der Untersatz uns durch seine Beziehung auf unsere Individualität selbst herausfordert, indem er nicht nur die gegebenen Verhältnisse, sondern auch unsere persönliche Beschaffenheit in Rechnung zieht; so wird auch wegen der allgemeinen Notwendigkeit der Gegensätze unsere Person in diese Gegensätze durch Liebe und Hass hineingezogen. Erst auf der dritten Stufe entsteht ein Wollen, welches wir religiös nennen und welches zugleich den Charakter der vollkommenen Freiheit an sich tragen kann. Sofern nämlich unser Wollen den perspectivischen Charakter ganz verliert, da es nicht mehr auf die nächstliegenden Bedingungen der Aussenwelt und unserer Lage, auch nicht mehr auf allgemeine aber entgegengesetzte Zwecke im Weltlauf bezogen wird, sondern auf die Vorstellung des Alls und seiner Ordnung, die wir mit Liebe bejahen und in keinem Stücke verneinen; so kann dieser Gesinnung gegenüber auch der Untersatz nichts bringen, was damit nicht im Einklang wäre. Es muss daher jede Veranlassung zum Wollen und jede Reaction dieses unseres Wollens als in der Ordnung des Alls mit befasst erscheinen. Wir wollen daher Alles, wie es geordnet ist, und finden uns eingeordnet in den allgemeinen und besten Zusammenhang. Mithin können wir uns in keinem Stücke beeinträchtigt, verletzt und gehindert fühlen, und daher nicht leiden, sondern, da jeder Veranlassung zum Wollen die Gesinnung antwortet, welche diese Veranlassung in der Ordnung findet, so ist Alles unserem Willen entsprechend und wir wollen daher mit vollkommener Freiheit.

Wegen der Beziehung unserer Gesinnung auf das All oder die Gottheit nen-

nen wir sie Religion. Obgleich nun die Auffassung des Alls allerdings jedem Menschen, sofern er an der Vernunft teil hat, möglich ist, so müssen doch grosse Unterschiede der Auffassung sich ergeben je nach dem Grade der Vollendung der Erkenntniss. Darum giebt es verschiedene Religionssysteme und verschiedene Philosophien. Dementsprechend ist auch die Religion nur der gemeinschaftliche Name für die vielen auf das All bezogenen Gesinnungen der Menschen und muss coordinirt ebensoviel Unterschiede und Wertstufen zulassen, als die Erkenntniss des Alls verschieden ist. Auf dem Standpunkt des Fetischismus und anderer niedriger Religionen wird das perspectivische Interesse der Person noch ganz mit hineingezogen in die religiöse Gesinnung, da der Gott als ein zufälliges Ding beeinflusst werden kann wie andere Dinge und die Religion deshalb mit Wettermachen und Krankheitenheilen und dergleichen zu tun hat. Auf der höheren idealen Stufe, wie z.B. bei den Persern und Aegyptern werden die ethischen Gegensätze in das Princip des Alls selbst dualistisch hineingezogen, so dass sich die religiöse Gesinnung im Kämpfen und Leiden an den Tag legt. Nur in der höchsten Religion, als welche uns das Christentum gilt, haben wir einen möglichen Einklang mit der wissenschaftlichen Weltauffassung, wie sie die wahre Philosophie giebt, und mithin eine Reinigung der religiösen Gesinnung von allen den perspectivischen und den allgemeinen objectiven Gegensätzen des Weltlaufs durch die Annahme der Schöpfung, der Providenz, der Erlösung und der Glorie, so dass die ganze Welt als die in sich einstimmige Offenbarung Gottes, die er nicht zurücknehmen möchte, angesehen wird und mithin auch die volle Befriedigung und Freiheit des Gemüthes.

Was die Religionslehren oder Dogmen in der Form der Ideen erkennen und mehr metaphorisch ausdrücken, sucht die Philosophie in Begriffen zu leisten. Jene haben ihr Ziel in einer Orthodoxie, die Philosophie ist aber als Wissenschaft immer Gnosis. Da nun aber die philosophische Erkenntniss abhängt von der wissenschaftlichen Begabung und der sittlichen Natur des Philosophirenden, so wird es viele Philosophien geben, die tief unter der orthodoxen, religiö-

dogmatischen Erkenntniss stehen, wie z.B. der Materialismus und Darwinismus, der Positivismus und Dualismus und Spinozismus und der Idealismus. Die wahre Philosophie wird aber auch nicht über der Orthodoxie stehen, sondern nur der wissenschaftliche Ausdruck derselben Wahrheit sein.

3. Das Bewegungsvermögen.

Wenn wir zurückblicken auf das Fundament der Einteilung (vergl. S.....) so zeigt sich, dass wir die Qualitäten der realen Wesen danach unterscheiden, ob sie in ihrem Verkehr untereinander sich leidend oder tuend verhalten. Nun erkannten wir, dass Begehren oder Wille in uns eine innere Tätigkeit ist, leidend bezogen auf die Einwirkung der übrigen Welt. Wie wir diese Qualität in ihren Entwicklungsstufen verfolgten, so müssen wir jetzt auch die andere Seite hervorkehren, wonach wir selbst als handelnd Ursache der Veränderung in der Aussenwelt werden, die sich uns gegenüber in entsprechender Weise leidend verhält.

Wir nennen dies Vermögen nach der Bewegung, weil der Gesichtssinn mit seiner Übermacht die Sprache in Beschlag genommen hat und uns alle Veränderungen der Aussenwelt unter den perspectivischen Formen von Raum und Bewegung zeigt, die das Bewusstsein unserer eigenen Auffassungstätigkeit bei Gesichtswahrnehmungen ausdrücken, so dass auch fast alle Ausdrücke der Sprache mit Bildern aus dieser Sphäre gestempelt sind. Wir müssen daher sofort erklären, dass der Terminus Bewegungsvermögen metaphorisch sein soll, und dass wir einen viel allgemeineren Sinn des Wortes fordern, nämlich die Ursache aller Veränderung in den realen Wesen, die durch Coordination mit unseren inneren Zuständen erfolgt.

Dass dies nun eine Qualität ist, sieht man daraus, dass wir je nach der Wirkung, die ein Wesen hervorbringt, es als qualitativ bestimmen und als ⁺einerlei oder verschieden setzen. Z.B. ein Sauerstoffteilchen ist mit einem anderen einerlei, weil es dieselben Wirkungen hervorbringt, es ist aber verschieden von einem Wasserstoffteilchen, weil dieses anders wirkt. So ist es auch

⁺) Ungewusst und bewusst.

einerlei, dieses oder jenes Pferd anzuspannen, sofern sie gleich stark ziehen oder gleich schnell laufen u.s.w. Und Dichter und Sänger z.B. sind verschieden, sofern ihre Leistungen verschieden sind. Mithin ist das Bewegungsvermögen eine Qualität der Wesen.

Wir sehen hieraus zugleich, dass dies Vermögen nicht bloss eine bestimmte Entwicklungsstufe der Wesen ist und nicht etwa bloss dem Menschen und den be-seelten Geschöpfen zukommt, sondern als ein metaphysisches für alles Reale ge-meinsam gilt. Denn es ist ganz gleichgültig für den metaphysischen Begriff die-ser Qualität, ob die Wirkungen mit Bewusstsein geplant oder instinctiv ausge-übt oder in den mechanischen Beziehungen der Wesen geleistet werden. Sofern immer ein Wesen A einem anderen Wesen B in der Art coordinirt ist, dass die Zustände in B. als verursacht oder bedingt durch die Zustände in A erklärt werden müssen, sofern wird A ein Bewegungsvermögen zugeschrieben. Es versteht sich daher von selbst, dass die unterste Stufe dieser Tätigkeit in allen We-sen mit einem so niedrigen Grade der Bewusstheit verbunden ist, dass wir die-selbe verglichen mit dem eigentlichen Bewusstsein als unbewusst bezeichnen.

Die Stufen dieser Qualität aber verfolgen wir bei dem menschlichen Ver-mögen und machen von diesem den Rückschluss auf die übrigen Wesen, da uns die Seele das einzige reale Wesen ist, das wir unmittelbar kennen, sofern sei-ne Zustände selbst bewusst werden.

a. Perspectivische Stufe. Instinct und empirische Technik.

Die unterste Stufe ist nun notwendig ganz bewusstloses und mechanisches Tun. Das reale Wesen findet sich im Verkehr mit anderen Wesen veranlasst zu Tä-tigkeiten, die wieder coordinirte Veränderungen, d.h. andere Tätigkeiten in anderen Wesen auslösen. Jedes Wesen zeigt sich dadurch als ein selbständiges Glied in der Kette aller Wesen; denn wenn es fehlte, so wäre plötzlich die ganze Kette zerrissen; wenn es aber auch wie bei der erkennenden und wollenden Tätigkeit bloss eine den Veränderungen anderer Dinge coordinirte innere ideelle Tätigkeit ausübte, die nicht wiederum ihrerseits Veränderungen nach Aussen

nach sich zöge, so wäre auch dann eine Gemeinschaft der Dinge unmöglich und es wäre schon ohne Folgerichtigkeit, anzunehmen, dass unsere eigenen inneren Zustände sich nach den Zuständen in anderen Wesen richteten; denn dadurch wären diese anderen schon als bewegende Kräfte aufgefasst und mithin müssten wir selbst auch entsprechende Wirkungen nach Aussen hin haben können.

Da nun ein Wesen überhaupt nicht sein kann, wenn es nicht irgendwie ist, so muss ihm also auch eine eigentümliche Bestimmtheit oder Qualität zugeschrieben werden und mithin muss bei den Vermögen, andere Wesen zu verändern, die Tätigkeit, die ein Wesen im Verkehr mit anderen antwortend ausübt, eine qualitativ eigentümliche sein. Die untersten Arten solcher Tätigkeiten nennen wir physikalische und chemische, die daher jedem Wesen und also auch der Seele zukommen. Diese Auffassung der Tätigkeiten gehört aber dem Gesichtssinn an und wir brauchen uns nicht einzubilden, als wenn darum die Seele abwechselnd als Säure oder Basis oder Salz und Krystall erschiene, sondern wir werden bloss folgern, dass auch die Seele solche Tätigkeiten ausübt, die für den Gesichtssinn und seine Sphäre coordinirt so erscheinen müssten, obwohl die Tätigkeiten selbst mit diesen Auffassungsformen nichts zu tun haben, ebenso wie für den Gesichtssinn der Ton als schwingende Luft aufgefasst wird, der er doch gar nicht ähnlich ist. Die Tätigkeiten der bewegenden Kraft äussern sich nun in allen Bewegungen des Leibes, wir nehmen Besitz von den Nervenbahnen, bewegen die Muskeln, die Stimme ertönt, die Glieder des Leibes regen sich, wir drehen den Kopf, strecken und beugen die Arme und Beine, gehen und laufen und springen und ergreifen mit den Lippen und Kinnbacken fremde Dinge, wir kauen, wir wirken auch durch die Glieder auf die äusseren Gegenstände ein.

Je geringer nun die innere Tätigkeit eines Wesens entwickelt ist, desto unmittelbarer muss auch Schlag auf Schlag die Gegenwirkung sein, die es auf empfangene Reize ausübt. Dass die Ursache, die es für Veränderungen anderer Wesen bildet, keine absolute sein soll, versteht sich von selbst nach den früheren Betrachtungen. Das ursachliche Tun kann daher von der anderen Seite

betrachtet auch als Leiden erscheinen, sofern es selbst wieder vorhergehenden Zuständen anderer Wesen coordinirt ist. Hier aber wird ausschliesslich die erstere Beziehung in's Auge gefasst. Ein Wesen A ist in einer Tätigkeit α ; von ihm verursacht wird in dem Wesen B der Zustand β ; dieser bestimmt C zu der coordinirten Tätigkeit γ . Hier haben wir überall Tun und Leiden als doppeltes Gesicht jedes Zustandes z.B. von ρ . Es hängt ab von α und bedingt γ . Hier fassen wir bloss die Beziehung zu γ auf, d.h. sein Bewegungsvermögen. Sind die Wesen nun einfach, so folgt sich unmittelbar α, β, γ . Ist aber B innerlich zu einer complicirten Lebenstätigkeit gekommen, so kann α auf B so wirken, dass in B zuerst Zustand k entsteht, durch diesen $\lambda + \mu + \nu$ erregt wird, auf diese Erregung vielleicht ω und η folgt und dann erst β ausgelöst wird, welches nun auf C wirkt und es in den Zustand γ bringt. Auf der untersten Stufe werden die Bewegungen einfach und unmittelbar sein, auf den höheren vermittelt und complicirt. Die einfachen werden immer unbewusst geschehen, die complicirten können aber unbewusst oder bewusst sein.

Sind sie unbewusst, so nennen wir sie im Allgemeinen natürlich und mechanisch. Sind sie dabei einfach, so heissen sie unorganisch. Sind sie unbewusst und mechanisch, aber complicirt, so nennen wir sie Reflexbewegungen nach der Analogie mit den physiologischen Vorgängen. Ein peripherischer Reiz geht durch einen sensiblen Strang, trifft ein centrales Ganglion, erregt dort verschiedene moleculare Bewegungen, die nun auf eine motorische Bahn überführen und sich in einer Muskelbewegung äussern. Lassen wir diese Bilder aus der Sphäre des Gesichtssinnes bei Seite, so behalten wir für den Begriff der Reflexbewegung bloss die inneren Vorgänge übrig, bei denen auf eine Empfindung andere Empfindungen oder Vorstellungen, die damit auf eine gesetzliche Weise entweder mechanisch oder organisch coordinirt sind, folgen und die dann wieder eine ideelle Tätigkeit herbeiführen, welcher eine Veränderung eines anderen realen Wesens coordinirt ist. Da nun unsere Sinnesempfindungen durch Zusammentreffen im Bewusstsein mechanisch coordinirt sind, so associiren sie sich,

hinzutreten allerlei Gefühle, Begehungen, Gedanken, die sämtlich in einer gewissen Abfolge bei Auslösung eines der zugehörigen Elemente wieder als Reflexbewegung in's Bewusstsein treten. Wenn wir daher einen Menschen wiedersehen, dessen Namen wir beim ersten Sehen hörten, so fällt uns mit dem sichtbaren Eindruck auch der hörbare Name durch eine Reflexbewegung wieder ein; obwohl wir jetzt nichts hören; ebenso kommen unsere Gedanken über ihn oder seine Worte wieder in unsere Erinnerung. Wenn ein Dichter einen Vers baut, ein Redner redet, so bringt die Reflexbewegung die zu jedem gebrauchten Wort und zu jedem Bilde zugehörige Gruppe von Gefühlen, Anschauungen und Gedanken zur Auslösung und so ist er im Stande, seine Gedanken weiter zu spinnen, den Vers zu vollenden und den Reim zu finden; denn auch dafür dient jedesmal die zugehörige Reflexfähigkeit.

Es verschlägt nun nichts, dass diese Vorgänge unbewusst bleiben, weil sie in der Sphäre niedrigerer Bewusstheit sich ereignen, und nur durch Schlüsse erkannt werden; denn auch, wenn wir mit deutlichem Bewusstsein alle diese Vorgänge anschauen könnten, würden sie ihren perspectivischen Charakter dadurch nicht im Mindesten verlieren, sofern sie sich alle nur aus der individuellen Natur des Subjects und der in ihm entstandenen Coordinationen erklären lassen. Da nun keine bewusste Überlegung und Begründung bei diesen Bewegungstätigkeiten vorkommt, so nennen wir sie instinctiv.

Wir müssen aber fragen, ob wir sie als Wirkungen anderer Wesen auf uns oder als unsere bewegende Tätigkeit auffassen müssen. Nun ist klar, dass den äusseren Ursachen coordinirt nur die Empfindung ist als Anfangsglied der Reihe der Wirkungen. Um aber z.B. von dem Gesichtseindruck einer Person zu der Erinnerung ihres Namens weiterzugehen, dazu nötigt uns nicht die äussere Ursache, sondern nur unser reales Subject, in welchem das Farbenbild mit dem Tonbild associirt war. Die Tätigkeit, wodurch der Name reproducirt wird, geht also von unserem Subjecte aus; wir selbst sind die bewegende Ursache. Darum ist keine Entwicklung der Erkenntnis und der Willenstätigkeit möglich ohne Zufuhr des Vorstel-

lungsstoffes, der erkannt wird und uns zu einem Willen veranlasst, also nicht ohne das bewegende Vermögen. Aber dennoch sind diese drei Vermögen scharf von einander im Begriff zu trennen und es ist bloss Schwäche im Denken, wenn man wegen ihres Zusammenwirkens sie für einerlei hielte. Denn Wagen, Kutscher und Pferde wirken auch zusammen; dennoch würde man in diesem Falle einen Menschen unter Curatel stellen, wenn er den Kutscher mit dem Rad und dem Pferde zusammen brächte und sie für ein untrennbares Ganzes erklärte. Ebenso ist aber die Erkenntniss zwar abhängig von der Vorstellungsbewegung, dennoch davon himmelweit verschieden und der Wille ebenso. Es sind drei Qualitäten, nicht eine Qualität. Um dies deutlich zu machen, denken wir uns etwa einen Menschen, der nichts begehrt. Was würde es helfen, ihm Vorstellungen zuzuführen von einer Helena oder von Goldklumpen oder von Gelegenheiten zu ehrenhaften Taten. Die Helena müsste abziehen und das Gold bliebe liegen und die Taten würden nicht geschehen, weil er nichts begehrt und wählt. Das Huhn pickt das Weizenkorn und nicht die glänzenden Perlen, weil das Begehren bestimmend ist. Ebenso ist es mit der Erkenntniss. Dieselben Vorstellungen als Stoff können uns durch das bewegende Vermögen gegeben werden; der eine aber erkennt, der andere nicht den Sinn oder den Unsinn, der in der zufälligen Verknüpfung der durch das bewegende Vermögen uns gelieferten Vorstellungen liegt. /

Nun war aber das bewegende Vermögen eigentlich auf Wirkungen auf andre reale Wesen bezogen. Wegen des inneren Reichtums von Tätigkeiten wird daher der Übergang zur Handlung zunächst verschoben durch diese zwischentretenden Vermittlungen und es kann sogar die ganze bewegende Tätigkeit aufgesogen und consumirt werden durch die dadurch ausgelösten Acte der Erkenntniss und der Gefühle. Die Bestimmung dieser zwischentretenden Vermittlungen aber ist eigentlich nur, das Wirken nach Aussen intelligent zu machen und besonnen und es aus der bloss instinctiven Natur zu der menschlichen oder überlegten Handlung überzuführen. Wenn deshalb die bewegende Tätigkeit nicht zur Handlung fortschreitet, so ist das so, wie wenn einer für eine Unternehmung grosse Mittel

arbeitsam erwirbt, dann aber stirbt, und die Erben die Unternehmung zwar nicht ausführen, die erworbenen Mittel aber vortrefflich für sich verwerten.

Nachdem wir daher diese innere Verwertung des bewegenden Vermögens kennen gelernt, müssen wir jetzt den umgekehrten Weg gehen und die Verwertung der Erkenntniss und des Willens für die äusseren Handlungen verfolgen. Durch die reproducirten Vorstellungen wird uns Gelegenheit geboten zu Erfahrungen und zu dem ganzen Kreise der ersten Stufe der Erkenntniss zu gelangen. An diese schliessen sich nun wieder die Triebe, die Affecte, die Leidenschaften, kurz die Äusserungen des Willens der ersten Stufe des Begehungsvermögens an. Da die Erkenntniss nun bloss das gegebene Wirkliche erkennt, das von ihr Erkannte aber im Gedächtniss zurückbleibt und durch das bewegende Vermögen in manichfaltiger neuer Verknüpfung wieder reproducirt wird, so entstehen zwei neue Qualitäten in der Seele.

Entweder nämlich werden sich die Gestalten der reproducirten Vorstellungsguppen unter einander anpassen, um für die immer wachen Erkenntnissprincipien einen Sinn zu geben, wie dies im Träumen und im wachen Phantasiren geschieht. Dies ist ein Spiel und die bewegende Tätigkeit bemächtigt sich der sinnlichen Organe und führt die äusseren Dinge zu Veränderungen, die uns sinnenfällig das Bild wieder liefern, das der Phantasie vorschwebte. Wie beim Zeichnen, Singen, Reden und dem dichterischen Erzählen, beim Kneten in Wachs, beim Bauen u.s.w. [Dabei treten dann die zufälligen Veränderungen der Dinge, die nicht durch die leitende Phantasie vorgesehen waren, mit ein als Elemente in die Phantasie und bewirken eine entsprechende Veränderung und Anpassung der Phantasiegestalten an das neu Zugeführte und so entsteht das erste Spiel der künstlerisch bewegenden Tätigkeit, die insofern nachahmend ist, als das die Bewegung leitende Element aus den Sinnen und der Reproduction her stammt und daher nur Ähnliches erzeugen kann. Diese ganze Tätigkeit ist nun eine neue Qualität der Seele, denn sie ist anders als die andre und nicht einerlei. Die Erkenntnisstätigkeit ist hier dem bewegenden Vermögen dienstbar und liefert bloss den Stoff und die Anpassungs-

gründe. Das Tun selbst aber und die Producte der Phantasie werden nicht um der Erkenntniss willen gesucht, da auf sie die Gegensätze wahr und falsch nicht anwendbar sind, sondern neue Kriterien des Urteils entspringen, das man hier Geschmack nennt und dessen Kriterien schön und hässlich heissen.

Bei der zweiten Qualität, die durch Verbindung der bewegenden Kraft mit dem Willen entsteht, verhält sich die Sache anders. Dieselbe Phantasie nämlich und die erworbenen Fähigkeiten der Bewegung des Leibes und der Veränderungen der äusseren Dinge geben dem Willen die Möglichkeit, sich zu vermitteln und zu verwirklichen. Der Affect soll z.B. in dem angenehmen Geschmack eines Apfels gelegen haben. Nun bringt die Phantasie die Vorstellung des Baumes mit seinen Früchten und die Vorstellungen der Bewegungen des Kletterns und Greifens und die ganze Gruppe dieser Phantasietätigkeiten passt sich dem starken Affect an und ordnet sich derart, dass die ganze Kette der Bilder von dem Affecte aus beginnt, dann folgt Frucht, Baum, Klettern, hingehen, aufstehen und nun tritt das bewegende Vermögen in Tätigkeit und dieselbe Reihe wird in umgekehrter Ordnung ausgeführt, so dass das letzte Glied wieder der Genuss der Frucht wird. Hier ist nun das Verhältniss des Willens und der bewegenden Kraft ein Herrschaftsverhältniss. Die Bewegungen ohne leitenden Willen sind sinnlos und nutzlos; der Wille ohne die bewegende Kraft hat keine Vorstellung der Mittel, sich zu verwirklichen, und keine Handlung. Wihin dient der Wille dem bewegenden Vermögen zur Leitung und giebt ihm den Zweck und dieses dient dem Willen als Mittel. Dies nun weiter durchzuführen ist hier nicht von Nöthen. Es genügt einzusehen, dass die ganze erfahrungsgässige Technik auf diesem Wege entsteht; denn alle Gewerbe sind diesen Gang gegangen durch langsame Vervollkommnung in aufgespeicherter und mehr und mehr zur Vermittlung herangezogener Erfahrung. Vom Stein, mit dem der rohe Mensch die Nuss aufschlug oder den Feind traf, bis zum Hammer oder zum Schwert aus Eisen ist nur die Vermittlung zwischen Bewegung und Wille besser gelungen durch reichere Erfahrung und besser genutzte Arbeit der Phantasie.

Zu dieser Technik gehört auch das sogenannte Handeln, das man früher fälsch-

lich in die Ethik zog. Der Entschluss z.B. Jemandem etwas zu schenken, erfordert eine gewisse Reihe technischer Bewegungen, wodurch das Wort gesprochen oder der Gegenstand gereicht wird. Hier ist nun die Bewegungsvermittlung sehr einfach. Da die Handlungen aber häufig durch Vermittlung anderer Menschen ausgeführt werden, z.B. wenn der Feldherr mit seinem Heere den Feind schlagen will oder der Staatsmann eine Versammlung leiten oder den Staat beherrschen will, so bedarf es einer durch viele Erfahrungen bereicherten und verfeinerten Technik, um den Willen und die Bewegungskräfte der Anderen zu bestimmen und sich dienstbar zu machen. Der Entschluss, soweit er ethisch ist, muss daher völlig von der Handlung ~~der~~ oder Tat geschieden werden, die dem allgemeinen technischen Vermögen zufällt und nach ganz anderen Kriterien beurteilt wird; denn das Ethische wird als gut oder schlecht getadelt oder gelobt; die technische Handlung aber als nützlich oder schädlich und als geschickt oder ungeschickt. An der Verschiedenheit dieser Kriterien erkennt man deutlich, dass es sich um eine ganz andere Qualität dreht, die im ersten und im zweiten Falle in Frage kommt.

b. Ideale Stufe. Wissenschaftliche Technik. Kunst. Besonnenheit.

Wir wenden uns nun zu der zweiten Stufe, auf welcher die Ideen zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen. Den drei Unterschieden gemäss, die wir innerhalb des Kreises des Bewegungsvermögens hervorhoben, müssen wir auch auf dieser Stufe die Untersuchung und Feststellung der Qualitäten sorgfältig nach drei Seiten durchführen. Doch ist jetzt der Weg geebnet und wir können kürzer verfahren.

Wissenschaftliche Technik. Zunächst sehen wir, dass das leitende Princip der Bewegungen, welches im Willen lag, auf dieser Stufe wissenschaftlich wird. Demnach scheidet sich das Gute und das Nützliche. Das Nützliche ist zwar seinem Wesen nach dienend auf das Gute bezogen. Da es aber als blosses Mittel an der Gesinnung nicht Teil zu nehmen braucht, sofern wir ja auch beliebige unbelebte Werkzeuge als Mittel verwenden, so kommt es, dass das Nützliche jedem be-

liebigen Zwecke dienen kann. Mithin wird hier zuerst das bloss Nützliche zu verfolgen sein. Da wir nun zu der zweiten Stufe übergegangen sind, wo die bloss perspectivischen Gesichtspunkte wegfallen, so tritt das Nützliche hier in seiner Allgemeinheit auf und hat deshalb als Massstab das in der Gesellschaft als Ziel oder Gut Geltende überhaupt, das allgemein Begehrte. Die Mittel zu diesem Zwecke erkennt im Allgemeinen die Volkswirtschaftslehre. Diese ist allgemeine Technik. Sofern aber für diese Fähigkeit im Urteil nun doch die Ausführung mangelt so bedürfen wir noch der Production. Diese aber kann nicht mehr bloss durch individuelle Erfahrung geleitet sein, wie auf der ersten Stufe, sondern darf jetzt wissenschaftliche Erkenntniss der Natur und ihrer Gesetze voraussetzen. So entsteht eine Industrie, die mit Hülfe der Wissenschaft producirt und deshalb wissenschaftlich ausgebildete Techniker verlangt.

Man stellt die Wirtschaft zwar mit Recht der Production entgegen, vergisst aber oft, dass auch die Wirtschaft unter derselben Idee steht, wie die Production. Beide setzen als Princip einen Willen, ein Begehrtes voraus, über welches sie selbst keine Rechenschaft geben können, dem sie nur dienen. Die Wirtschaftslehre ist nun die allgemeinste Überlegung aller Mittel für diesen Zweck und berücksichtigt daher sowohl im Allgemeinen die Herstellung der Güter (Production) und ihren Umlauf (Circulation), als auch die notwendige Verteilung der Güter, um eine Zufriedenheit und weitere Mitwirkung der Producirenden zu sichern, als auch endlich den richtigen productiven Verbrauch der Güter nach Massgabe des der ganzen Überlegung vorstehenden Zweckes. Die unproductive Consumption ist Gegenstand der Ethik und wird nur als ein Gesichtspunkt der Production von der Wirtschaftslehre mit in Rechnung gezogen. Auf diese Wirtschaftslehre gestützt müsste die Production erst anfangen. Wenn sie in Wirklichkeit nach bloss perspectivischem Standpunkte unternommen wird, so glückt sie zwar zuweilen, missglückt aber noch öfter. Jedenfalls ist die Production wissenschaftlich der Wirtschaftslehre untergeordnet, da sie im Einzelnen bloss ausführt, was die Wirtschaftslehre allgemein gebietet. Die Wirtschaftslehre ver-

hält sich zur Production und dem Handel, wie der Aufseher zu den Arbeitern. Beide aber sind dem Bauherrn untergeordnet, der hier der Wille ist, soweit dieser im Allgemeinen in der Gesellschaft gilt. Nach wissenschaftlicher Strenge müsste die Ethik den letzten Massstab bilden, nach dem alle Technik sich zu richten hat.

Die Besonnenheit. Von diesem Kreise des Nützlichen, bei dem die Gesinnung gleichgültig ist, unterscheiden wir nun die im eigentlichen Sinne sogenannten Handlungen, die nicht wie die eigentliche Technik die Mittel herbeschaffen, um dem Begehren zum Act zu verhelfen, sondern welche einen actuellen Willen zur Darstellung bringen. Unter Darstellung verstehen wir den unproductiven Gebrauch der von der Technik beschafften Güter, um die sittlichen Ideen in Anderen zum Act zu bringen. Da diese Tätigkeit nicht den Ursprung und die Ausbildung des ethischen Lebens in uns selbst betrifft und also nicht der ethischen Qualität angehört, sondern grade das Ethische voraussetzt und nur auf Darstellung des Ethischen nach Aussen durch sinnlich-organische Mittel ausgeht so gehört sie dem Bewegungsvermögen an, welches sich auf Veränderung äusserer Dinge bezieht und hier durch die ethische Sphäre vermittelt ist. Diese Tätigkeit ist nun im allgemeinen auch Technik, sofern es sich darum dreht, die gegebenen Mittel nützlich auszuwählen und geschickt zu verwenden zu einer zweckmässigen Bewegung.

Das erste Tun dieser Art ist daher die Selbsterziehung, d.h. die Auswahl und Verwendung aller Mittel, wodurch unser Wille diejenige Selbstbefriedigung und Vollendung erhält, die er sich selbst wählt. Mithin die Gesundheitspflege, die richtige Zeiteinteilung von Arbeit und Musse, die Behandlung des Schlafs, der Affecte, der Ernährung, der Kleidung und des Ganges, der Stimme und dergleichen. Denn all dieses kann so oder auch anders getan werden. Z.B. wir sprechen etwa zu leise oder zu laut und bemerken, dass dadurch in Anderen eine Auffassung unserer Persönlichkeit entsteht, wie wir sie nicht wollen und nicht wünschen. Mithin müssen wir jetzt unserem Willen gemäss über die Mittel der Be-

wegung, die wir besitzen, anders verfügen, um geschickt unsere Stimmorgane so zu bewegen, dass unser Wille dadurch zur Darstellung kommt. Wer dies nicht tut, ist nicht schlecht; aber er ist ungeschickt.

Das zweite ist die Behandlung anderer Menschen und zwar zunächst der unmündigen. Wir nennen diese Tätigkeit Erziehung und die allgemeine Auffassung dieses Tuns die Pädagogik. Nun werden wir finden, dass höchst achtbare Menschen in dieser Tätigkeit durchaus ungeschickt sind. Die Erziehung gehört deshalb nicht in das ethische, sondern in das technische Gebiet. Es kommt darauf an, die ganze Natur der Kinder, ihr körperliches und ihr Seelenleben nach seinen Gesetzen zu verstehen und die Mittel zu finden und zu gebrauchen, um in ihnen diejenigen Acte und Gesinnungen und Fertigkeiten und Einsichten hervorzurufen, die unserem ethischen Willen entsprechen.

Dann kommen die mündigen Menschen in Frage und es dreht sich um den persönlichen und gesellschaftlichen Verkehr, den freundlichen und den feindlichen. Auch hier giebt es geschickte und ungeschickte Menschen, die nicht zugleich darum schon gute oder böse Menschen sind, da es sich nur um den zweckmässigen Gebrauch der Worte und anderer Handlungen dreht, welche durch Erkenntniss des Seelenlebens in den Anderen richtig von uns vollzogen werden sollen, damit unser Wille zur Darstellung oder Erscheinung komme. Während wir uns freundlich gesinnt fühlen und diese Gesinnung von dem Anderen erkannt wünschen, kann ein unpassend gewähltes Wort im Gespräch beleidigen oder abkühlen und in ihnen eine von uns beklagte Stimmung hervorbringen. Mithin ist es eine Geschicklichkeit, eine Art von Technik, die auf der zweiten Stufe als eine wissenschaftliche Besonnenheit alle unsere Handlungen leiten muss. //

In grösserem Massstabe auf eine Vielheit von Menschen, eine Partei oder den ganzen Staat angewendet, tritt diese Geschicklichkeit und Besonnenheit auf als Staatskunst oder Politik. Es handelt sich darum das Seelenleben aller Schichten der Bevölkerung zu verstehen und diejenigen Worte und andere Handlungen zu sagen und zu tun, wodurch das Volk in eine von uns gewollte Disposition ver-

setzt wird und gehorcht. Sie müssen nach der Pfeife des Staatsmannes tanzen und grade das begehren, was er wünscht, dass sie es begehren. Er wird sich demgemäss nicht darüber täuschen dürfen, was er ändern kann und was nicht; denn sobald er Unabänderliches ändern will oder die falschen Mittel anwendet, so verfällt er der Verachtung, dem Spott oder dem Hass und erreicht seine Ziele nicht, Auch hier handelt es sich nicht um die Tugend oder Schlechtigkeit des Staatsmannes, sondern um seine Geschicklichkeit.

Die dritte Sphäre, die hier innerhalb des ganzen Gebietes das bewegenden Vermögens in Frage kommt, ist die Kunst. Wir sahen, wie auf der ersten Stufe sich das Spiel und die Nachahmung zeigt, geleitet von dem Geschmack. Der Geschmack kommt nun auf dieser zweiten Stufe zum Bewusstsein. Wir erkennen die Normen des Tuns, und unsere spielende und nachahmende Tätigkeit wird dadurch künstlerisch und bekommt Stil, während sie vorher nur unsere Manier war. Der Geschmack bedeutet die von Lust begleitete Empfindung der ästhetischen Ideen. Diese Ideen lassen sich zurückführen auf das Schöne, das Anmutige, das Erhabene und das Komische, deren genauere Ableitung Sache der Ästhetik ist. Demgemäss kommen nun die schönen Künste zur Entwicklung, indem alles Reden und Singen und Musiciren und die bauenden und bildenden Tätigkeiten nach einer Idee zweckmässig überwacht und geleitet werden und nicht immer bloss das von uns in's Werk gesetzt wird, was durch die augenblicklich ausgelöste Reflextätigkeit von selbst hervorkam, sondern was von einem künstlerischen Verstande zugelassen wird. Der Künstler wird daher sein eigener Kritiker; sein Werk ist mithin eine Composition und hat Einheit und Ganzheit; die Teile sind proportionirt und wirken zweckmässig und organisch an ihrer ihnen angewiesenen Stelle; von dem Ganzen lässt sich nichts wegnehmen und nichts zu ihm hinzutun. Wegen der Gegensätze der Stoffe und der Ideen gehen die Kunstwerke aber in Gattungen und Stilarten auseinander und für jede Art gilt ein besonderes Gesetz, das streng beobachtet wird. Der Geschmack, der hier leitet, ist nicht die blosser Lust, sondern die Empfindung und Erkenntniss der ästhetischen Idee. Nur auf der unteren Stufe ist Lust und Laune bestimmend, da noch kein Gesetz erkannt wird;

hier aber sieht man ab von der im Augenblick in uns herrschenden Stimmung und verschiebt die Arbeit, bis die zugehörige Stimmung kommt; denn das Werk hat sein Gesetz in sich selbst und bei einer tragischen Scene müssen Worte und Handlungen der erdichteten Personen genau dem ästhetischen Gefühl entsprechen, das dadurch in uns und anderen erregt werden soll. Der Dichter und Künstler ordnet sich deshalb seinem Werke unter, weil er in sich einen objectiven Massstab erkannt hat nach dem er arbeiten will. Er kann natürlich nicht seine Einfälle commandiren, sondern diese kommen, wie überall auch bei der unteren Stufe, durch die geheime Wirksamkeit der psychischen Reflexbewegungen. Allein er bleibt durch die geübte Kritik Herr im Hause und benutzt geschickt die Aufregung seines Gefühls und seiner Phantasie, die hier als künstlerische Begeisterung und Inspiration durch die ideale Stufe der Entwicklung von selbst in ihm auftritt, wenn die künstlerische Begabung, das Genie vorhanden ist.

c. Der Humor.

Auf jeder der beiden vorigen Stufen fanden wir ein Ineinandergreifen der drei Qualitäten der Seele. Die Erkenntniss und der Wille vermitteln die Bewegung, da das Vermögen, andere Dinge zu verändern, sich je nach der Ausbildung des inneren Lebens entweder direct durch physikalische und chemische Wirkungen geltend macht, oder als eine Reflexbewegung durch eine Reihe grösserer oder kleinerer Zwischenglieder hindurch läuft, ehe sie nach Aussen tritt. Während nun auf der idealen Stufe diese Vermittlung durch die Wissenschaft und die ethische Gesinnung und die ästhetische Kritik geleistet wird, so müssen wir auch eine höchste Stufe bei dieser Tätigkeit fordern, auf welcher alle Möglichkeiten und Äusserungsweisen derselben zu einer Verschmelzung und inneren Beziehung kommen. Dies geschieht nun dadurch, dass auch von den anderen Beiden Vermögen die höchste Stufe, also die Philosophie und die Religion die Vermittlung der Tätigkeit übernehmen, doch nicht etwa in dem Sinne, als ob sie selbst bewegen könnten; denn das steht ihnen nicht zu und die Erkenntniss chemischer und physikalischer Gesetze ist keine Leitung einer Fabrik, sondern das technische Vermögen benutzt bloss, weil der Geist nicht in Schiebladen gesondert

ist, die im Bewusstsein gegebenen Elemente. Ebensowenig wie die Philosophie kann auch die Religion bewegen, aber sie wird als gegebenes Element eine entsprechende Modification der bewegenden Kraft veranlassen. Mithin muss es auch ein Gebiet des Geistes geben, das seiner Qualität nach dieselbe bewegende Kraft ist, die jede Veränderung äusserer Dinge hervorruft, hier aber als das Gestaltende und Bewegende in dem inneren Leben der Seelen auftritt. Wie diese Kraft nun auf der zweiten Stufe als die erfinderische Technik, als die Geschicktheit im Erziehen und Herrschen und als die künstlerische Compositions-kraft erschien und überall ihre Tätigkeit in besonderen Typen und Ideen sich zum Bewusstsein brachte: so muss nun auch auf der höchsten Stufe die bewegende Kraft in ihrer Einheit sich bewusst werden und ihren eigentümlichen Inhalt finden.

Mithin erkennt sich das Ich schlechthin, abgesehen von allen einzelnen Tätigkeitsweisen und alle umfassend, als die bewegende Kraft, In sich unterscheidet es aber wieder die höchste Ausbildung, die es in seinen philosophischen und religiösen Ideen findet, von der Einzelheit seines realen Wesens, das wie ein nichtiger Punkt des Alls erscheint und doch die ganze Fülle des Universums in seiner Vernunft durchdringt und in seinem Gefühl umfasst. Zugleich wird das Ich sich auch das zu verändernde Object in der höchsten Einheit der Beziehung vorstellen und also die Welt als Ganzes finden, auf das seine Bewegungen bezogen sind und welches doch nur in den winzigen Veränderungen der nächsten mit uns zusammengeordneten Punkten berührt werden kann und in seinem Begriff das Ich mit umfasst. Drittens wird das Ich auch seine Tätigkeit selbst sich zum Bewusstsein bringen und einerseits das Gelingen oder Misslingen der einzelnen Unternehmungen und Wirkungen überblicken, andererseits die allgemeine Ordnung erkennen, in welcher alle seine eigene gelingende oder misslingende Tätigkeit miteinbegriffen ist. Diese ganze Auffassung und die dadurch entstehende Stimmung ist nun der Humor, sofern wir den Namen von den humoristischen Dichtern entlehnen, bei denen diese Stimmung bemerkt und von den einseitigen Stimmungen des Erhabenen und Schönen und Komischen abgesondert ist. ✓

Betrachten wir nämlich die Tätigkeiten und Bemühungen des Ich's, sofern

sie auf die Welt überhaupt gerichtet sind und gegen die dort herrschende Ordnung und Macht fehlen und bei vermeintlichem Besserwissenwollen des Ich's und in seinen eiteln Verbesserungsversuchen misslingen: so entsteht die Stimmung des Komischen, da das Ich und was von ihm unternommen wird, erscheinen muss als Meister Pfriem im Himmel oder als das Heupferd auf dem Heuwagen nach der Fabel, kurz als lächerlich, während der dies Object Betrachtende den nötigen Witz hat, um dergleichen Gegenstände lächerlich zu finden. Der Witz ist die subjective, das Lächerliche die objective Seite, und ihre Beziehung auf einander in demselben Bewusstsein enthält das Komische. Der Witz nämlich ist das Bewusstsein von dem Richtigen und Wahren, und Guten, gegen welches das vermeintlich Bessere als das Nichtige erscheint. Benvoglio mit seinem ist lächerlich, weil wir es besser wissen, wie die gegen ihn gesinnt ist. Das Komische kann daher schon auf der perspectivischen Stufe auftreten, und es steht auch nichts im Wege, dass sich ein Paar Gegner wechselseitig lächerlich machen und beide dabei die Witzigen zu sein glauben, wie Luther und Dr. Eck, als der Dreck die Antwort auf den Iteus war. Auch auf der zweiten Stufe ist das Komische zu Hause, wenn das Ideale die Norm bildet, an welcher das Lächerliche erkannt wird, wie z.B. bei Swift und in den Abderiden. Bei dieser Auffassung des Komischen gilt das ideell Allgemeine, welches die Vernunft erkennt, als das Wahre und allein Wesentliche und Wichtige; das Einzelne und das Ich dagegen nach seiner realen Seite als null und nichtig. Auf dem perspectivischen Standpunkt ist daher schon das Übliche, die Sitte, die Mode und die herrschenden Vorurteile hinreichend, um jeden Verstoss dagegen von Seiten einer realen Persönlichkeit lächerlich zu finden, wie z.B. schon jede Person, die im Anzug der jüngst vergangenen Zeit erscheint, Lachen erregt.

Nun kann aber auch die andere Seite, die reale, hervorgekehrt werden. Das Ich als reales Wesen weiss sich als bewegende Ursache und ist erfüllt mit idealen Aufgaben, die es verwirklichen soll. Und so alle Personen. Mithin entsteht ein Ringen zu wirken und das Gute zu vollbringen und ein Gefühl der Verantwortlichkeit und der Freiheit und Pflicht; ebenso wie Entrüstung gegen Andre,

wenn sie ihre Pflicht nicht erfüllen, und böses Gewissen und Beschämung bei dem Bewusstsein der eigenen Mängel. Diese Auffassungsweise ist die sentimentale, die ebenso vollberechtigt ist. Denn das Ich ist real und ideell. Bei der komischen Stimmung setzt sich das Ich mit seiner Realität in das Ideelle. Es weiss das Richtige und mithin ist es sicher in diesem Sein und das andersartige Reale ist nichtig. In der sentimentalischen Stimmung dagegen setzt sich das Ich in das Reale und daher entsteht nun das Streben, durch wirkliche Arbeit und Tätigkeit der Idee zu genügen, die als verfehlt und verschwunden und als Nichts erscheint, wenn wir sie nicht verwirklichen. Auf uns kommt es an; der Staat geht zu Grunde, wenn wir nicht helfen. Diese Stunde, dieser Augenblick entscheidet, damit die Wahrheit und das Gute siege. Fehlst du, so geht das Schöne und Herrliche zu Grunde. Deine Feigheit, Trägheit, Wollust und Bosheit ist schuld, dass die Idee nicht durchdringen konnte. Gott rechnet auf dich, auf deine Treue und Arbeit und den gegebenen Augenblick. Diese sentimentale Stimmung ist ebenso natürlich, wie die andere, und sie findet ihren höchsten Ausdruck im Tragischen, wo es sich nicht bloss um perspectivisch angeschaute Ziele handelt, die das Individuum in seiner engeren Sphäre für das Wichtige hält, sondern wo die Verwirklichung von Ideen durch die kämpfenden und bis zum Tode ringenden Helden an die Welt als Einheit, an das Schicksal oder die Gottheit in religiöser Weise angeknüpft wird.

So reicht denn das Komische, wie das Sentimentale durch alle Stufen bis in die höchste hinauf. Hier aber kann die Beziehung und also die Einheit nicht fehlen, die eben in dem Humor erscheint. Der Humor ist der Gesichtspunkt, von welchem aus die gegensätzlichen Beziehungspunkte begriffen und mithin beide als berechnete versöhnt werden. Denn durch den Humor zeigt sich, dass wir unser Ich als reales bewegendes Princip unter das Begehrungsvermögen und also unter die moralische und religiöse Leitung stellen und mithin die sentimentale Auffassung bejahen; dass wir zweitens aber auch unsere Realität dem Erkenntnisvermögen unterwerfen und mithin durch Wissenschaft und Philosophie

die ewige und von keiner Willkür abhängige Ruhe und Sicherheit der Welt anerkennen, in dessen Ordnung unser Ich mit seiner Arbeit einbegriffen war, die nicht erst fertig gemacht zu werden braucht, sondern immer fertig und vollkommen ist, da nur vom perspectivischen Standpunkt, also von der realen Seite aus jener Zweifel mit seinem Ringen entsteht. Man hat darum schon früher versucht, diese Stimmung durch "Lächeln unter Thränen" zu beschreiben; allein damit ist doch nur eine einzelne Erscheinungsform angegeben, bei der wir erinnert werden könnten an das Wesen des Humors. Wie die Definitionen Jean Paul's ungenügend sind, so befriedigt mich auch Vischer's Erklärung nicht, da er die pantheistische Weltanschauung zur notwendigen Voraussetzung der Ästhetik macht und die Hegelsche Dialektik ihm die Festigkeit der Begriffe zerstört. Im Humor haben wir das Bewusstsein von unserem realen Sein ~~mit~~ mit seinem ideellen Inhalt, der nach der ethisch-religiösen Seite und nach der philosophisch-objectiven Seite hin zur Auffassung kommt. Mithin müssen wir sentimental unser und aller Persönlichkeiten Arbeiten und Ringen anerkennen und mit Begeisterung und Zorn und Schmerz die Acte verfolgen und doch zugleich philosophirend all dieses in die Ruhe der Weltordnung einschliessen, wo keine Sorge wacht und keine Furcht zagt, wo nichts misslingt und kein Unglück wohnt. So erscheint uns die Anmassung und Eitelkeit lächerlich; die tragische Heftigkeit und Verzweiflung stört nicht den heiteren Lichtglanz auf dem Meeresspiegel der Seele; aber unsere Sympathie begleitet zugleich mit rührenden oder kräftigen Accorden die edlen Taten, als deren fühlende und bewegende Seele auch wir uns wissen.

Es muss nun noch gezeigt werden, weshalb der Humor grade als die dritte Stufe des Bewegungsvermögens anzusetzen ist und nicht mit der Philosophie und der Religion identificirt werden kann. Letzteres hat meines Wissens Lazarns allein versucht, ersteres ist in gewissem Sinne die Meinung Vischers. Wer wollte nun läugnen, dass die Spitze des geistigen Lebens, die Philosophie, die Religion und die Kunst eine zusammengehörige Weltauffassung darbieten muss! Daher ist die Schiebladentheorie Kant's der für die praktische und die theoretische Vernunft und die Urteilskraft und wieder für deren Unterabteilungen immer

ganz getrennte und sich widersprechende Resultate in die Lade legt, allerdings sehr wenig der Natur des geistigen Lebens entsprechend, welches sich selbst ganz durchsichtig immer bei sich ist und einig und eins. Allein damit soll nicht der wüsten und ungebildeten Manier das Wort geredet werden, welche alles Zusammengehörige als eins nimmt und nun aller Gliederung spottend mit den Ohren sehen und mit den Augen hören will, weil ja im Bewusstsein Farben. und Ton-~~Em-~~mpfindungen beisammen wären. Die geistlose Abtrennung der Functionen des Geistes, wie die verstandlose Vermischung des Eigentümlichen müssen wie also auf gleiche Weise zu vermeiden suchen, um der Scylla wie der Charybdis zu entgehen.

Nun ist die Philosophie als Erkenntniss immer Subject- Object und mit- hin kommt das Subject nicht in seinem Gegensatz zum Object in Frage. Alle Kunst und der Humor beruht aber auf Geltendmachung des Subjects als eines realen Bewegungsprincips. Datum wird die Kunst und der Humor sich zwar durch die Erkenntniss vermitteln, dennoch aber durch die Beziehung auf die Realität etwas Eigentümliches behalten, und aus diesem Grunde schreiben wir auch die ästhetischen Gefühle nicht der wissenschaftlichen Betrachtung zu, sondern nur der durch die Erkenntniss vermittelten und gebildeten Kunstanschauung und Kunsttätigkeit. Humor ist also ohne Philosophie nicht möglich; Philosophie allein für sich ist aber nicht humoristisch, sondern hat nur Wahrheit und Folgerichtigkeit als die wissenschaftlichen Kategorien und nicht die ästhetischen, weil wir nicht als schaffende Principien darin uns fühlen und überhaupt die dualistische Beziehung auf das Subject fehlt.

Die Religion andererseits beruht zwar auf dem Gegensatz von Object und Subject, allein es handelt sich dabei nur um den Willen, die Gesinnung. Das Subject erreicht in der religiösen Ergebung seine Freiheit und Seligkeit, da es die Welt und den Weltlauf will und bejaht und allen Zwiespalt auslöscht, weil es das Gute darin erkennt. Die Religion muss deshalb immer eine sentimentale Auffassung bieten, sofern die Pflicht, die idealen Güter dem Willen des Subjects vorschweben und diese auch in dem Weltlaufe anerkannt und in dem Gött-

lichen gesichert geglaubt werden. Darauf beruht die Freiheit und die Seligkeit, weil das Gute seine Glorie gewinnt in der Gesinnung. Das Komische hat daher von dieser Seite keinen Zutritt zu der Religion, was ja auch schon für den ersten Anblick klar ist, wenn man sich der Atmosphäre von Feierlichkeit und Heiligkeit nähert, die allen religiösen Cult und selbst die kirchlichen Gebäude umlagert. Der Grund liegt darin, weil die Religion nicht unsere die Welt umgestaltende Tätigkeit ins Auge fasst und nicht über die Welt oder Gott Pläne brütet, wie sie sein sollten und durch unsere Wirksamkeit gebildet werden könnten, sondern dieses Object, die Welt oder Gott, wird grade von der Religion als gut und vollkommen gesetzt und nur das Subject soll sich in seinem Willen und in seiner Gesinnung einfügen in die Ordnung und sich mit dem Göttlichen vermählen. Mithin sind auch von der Religion als solcher die ästhetischen Gefühle und Ideen abzusondern, während die ethischen Gefühle und Ideen grade nur da ihren eigentümlichen Platz finden. Das Eigentümliche der Functionen muss man aber, wenn man wie ein geschickter Anatom, fein untersuchen und analysiren will, überall schonen und nicht das Bindegewebe plump zerreißen, das jedes Organ umhüllend abschliesst.

So bleibt uns denn also das dritte Vermögen der Seele übrig als der einzige Sitz, wo der Humor als in seinem Eigentume wohnt. Hier müssen wir ihn aufsuchen. Nun wird das Bewegungsvermögen, sobald es über die unmittelbare Reaction und die niedrigeren Formen mechanischer Reflextätigkeit hinauskommt und ~~dur~~ durch Erkenntniss vermittelt wird, Technik. Diese ist auf der unteren Stufe empirisch, auf der zweiten Stufe aber schon wissenschaftlich und ästhetisch und ~~eth~~ ~~ethisch~~ bestimmte freie technische Composition. ~~X~~ Auf der höchsten Stufe geht die Vermittlung nun bis zur Philosophie und Religion zurück und also auf den Weltbegriff und unsere Eingliederung in das All. [Mithin muss sich im Subject die Idee eines einzigen alles umfassenden technischen Systems bilden, das nicht nur alle Objecte ausser uns, sondern auch unser Subject und alle seine Handlungen, die früheren, die gegenwärtigen und künftigen in sich schliesst. Diese

Idee ist eigentümlich für die höchste Stufe des durch Religion und Philosophie vermittelten Bewegungsvermögens. Sofern nun durch die Religion in uns die ethischen Ideen massgebend sind, wird das Subject die Tendenz zur Umgestaltung der Welt in diesem Sinne haben und mithin die sentimentale Stimmung teilen und die Dinge elegisch und heroisch und tragisch auffassen, je nachdem unsere Tätigkeit dabei herausgefordert und gelingend oder misslingend beachtet wird. Sofern wir aber durch die Philosophie die Welt als in sich notwendiges und abgeschlossenes Ganzes in Rechnung ziehen, muss jeder Versuch einer Abänderung und Verbesserung der Welt nach eigennützigen oder auch nach sittlichen Zwecken als eitel und töricht erscheinen und wir können die dem Ich zukommenden Aufregungen, Illusionen und Verkehrtheiten und selbst seine Angst und Not als komisch betrachten, da das Ganze ja schon zeitlos fertig ist und unsere Arbeit und Not nur durch beschränkte Perspective entsteht. Wie wir aber ^{hier} die Thränen und Aufregung des Kindes beim Zerbrechen der geliebten Puppe lächeln, obwohl wir uns über die Stärke seiner Liebe freuen, so ist auch bei den Erwachsenen die heroische Aufregung und der tragische Schmerz von diesem höchsten Gesichtspunkt aus in heiterem Frieden auszulöschen; denn die Welt ist durch das Misslingen nicht schlechter geworden, da in dem technischen System des Alls dies Misslingen mit eingerechnet war und grade so sein sollte. Der aufgeblähten Frechheit und dem Übermut gegenüber sagen wir mit dem Psalmisten: "Der Herr lachte ihrer und spottet ihrer", weil alle diese Pläne schon durch die feststehende Zukunft sicher durchkreuzt sind; gegenüber dem Sieg des Unrechts bei dem tragischen Tode am Kreuze sagen wir mit dem Erlöser: "es ist vollbracht", weil grade dieser tragische Ausgang notwendig war für den ganzen Heilsplan, und es würde uns umgekehrt der glückliche Ausgang wenn die Legionen Engel zu Hülfe gekommen wären und ein welt-

(Am Rande dieser Seite steht:) Definition: Humor ist das Gefühl, welches bei Vergleichung der perspectivischen Stellung des Willens mit dem absoluten technischen Weltssystem entsteht und daher zwei Momente vereinigt a) perspectivische Seite: sentimentale Traurigkeit. b) absolute objective Seite: komische Stimmung und Beruhigung.

Humor bezieht sich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Handeln und Leben und Geschehen. Ist aber doch der Wille oder das Gefühl bei absoluter Betrachtung.

liches Königtum mit Purpur und Scepter eingeführt hätten, als eine klägliche Farce erschienen sein, als unwahr und unmöglich in dem technischen System der Welt. Mithin ist der Humor die ästhetische Stimmung, welche dem Ich als Princip der Bewegung durch die Betrachtung des Weltlaufs vom Standpunkte des technischen Weltsystems aus entsteht. Darin liegt erstens nach der religiösen Seite hin die sentimentale Sympathie für das ethische Ideal, nach der philosophischen Seite hin aber das die verschiedensten Stufen und Arten zulassende Gefühl des Komischen. Beide Gefühle sind aber nur möglich grade von dem Standpunkt des Bewegungsvermögens, sofern immer das Ich oder verallgemeinert die Ichheit als bewegende Kraft in ihrem Verhältniss zum Weltlauf in Rechnung gezogen werden muss, wenn von jenen beiden Standpunkten aus eine sentimentale oder komische Stimmung entstehen soll, welche einheitlich vom Standpunkte des technischen Systems aus durch den Humor zusammengefasst werden.

Nun könnte man noch einwerfen, dass doch beim Humor grade auf eingreifende Handlung verzichtet und deshalb die Rücksicht auf das Bewegungsvermögen beseitigt würde. Dies scheint allerdings so; doch ist der Einwurf nicht tiefdringend. Denn auf den höheren Stufen des geistigen Lebens entfernt man sich immer mehr von der unmittelbaren Einzelheit der Anschauungen und Dinge. In der Philosophie ist nicht mehr von diesem oder jenem einzelnen Seienden die Rede, sondern all dieses wird in der Allgemeinheit mit umfasst; in der Religion ist die Rücksicht auf diesen oder jenen einzelnen Willen verschwunden und die Gesinnung umschliesst in ihrer Allgemeinheit alle und jeden. So ist auch in dem Humor die Kunst und die Handlung der Einzelnen nicht mehr nach diesen oder jenen Werken von Belang, sondern das Ich hat sich mit den anderen Ichen zur Allgemeinheit zusammengefasst und berücksichtigt alles einzelne Geschehen nur in der Allgemeinheit nach seinem Verhältniss zum All. Jede einzelne Handlung und jedes Kunstwerk wird daher bloss Veranlassung, um die allgemeine Anschauung und Stimmung auszulösen, die aber ohne Rücksicht auf das Ich als bewegendes Princip unmöglich wäre. Wegen dieser Allgemeinheit kann der Humor auch nicht mehr ein ein-

zelnes Werk hervorbringen, ebensowenig wie sich die Gesinnung bloss durch einen einzelnen Entschluss ausdrückt oder wie die Philosophie in einem einzelnen Urteile gegeben ist. Vielmehr durchdringt die Philosophie als allgemeine Auffassung alles Forschen und alle wahren Urteile und die Religion als Gesinnung alle Entschlüsse und der Humor als Stimmung und Auffassung alles Schaffen und Handeln, sobald nämlich diese drei Stufen des geistigen Lebens erreicht worden sind. Deshalb nennt man auch mit Recht solche Schriftsteller humoristen, sofern man nicht eine einzelne Äusserung derselben bezeichnen, sondern in ihnen die Stimmung zu allen ihren Compositionen andeuten will. In diesem Sinne ist unser Luther Humorist, weil er durch das Zutrauen zu dem technischen System der Welt, auch wenn die Dächer mit Teufeln gedeckt wären, fröhlich seinen Weg ging.

Deduction der drei Einteilungen der Qualitäten.

Es fehlt uns nun noch, wenn wir auf den Anfang der Untersuchung zurückblicken und die gewonnenen drei Einteilungen der Qualitäten überschauen, eine Deduction der Divisionsprincipien. Denn jedes Princip für sich ist zwar abgeleitet wir müssen sie aber auch selbst wieder als Einteilungsglieder betrachten und auf ein Fundament beziehen, aus dem sie sich in ihrer Dreiheit ergeben.

Ein solches Fundament kann offenbar nur gefunden werden durch den Begriff
+) der Qualität selbst. Nun sehen wir, dass alle Qualität eine Beziehung der realen Wesen voraussetzt. Entsprechend der Beziehung kommt ^{an} das Bezogenen Bestimmtheit oder Qualität zu. Diese Bestimmtheit kann nun entweder ihrem Inhalte nach
++) aufgefasst werden oder ihrer Form nach.

Dem Inhalte nach muss das reale Wesen an sich betrachtet werden, sofern es sich seines Wesens bewusst wird. Dies geschieht, wie wir gesehen haben in dreierlei Function, sofern es erstens sich als Subject-Object erkennend ver-

+) 223 a (hier S. 10).

++) Vergl. S. 238 (hier S. 20f) Form u. Inhalt. Sind das selbst Kategorien od. gehören sie unter die Qualität od. Relation? oder das Sein?

hält oder zweitens den gegebenen Coordinationen gegenüber in sich seine Realität wollend bejaht und sich zu der erkannten Welt durch seine Gesinnung in ein Verhältniss setzt, oder drittens sofern es selbst Princip von Coordinationen ist und durch Bewegung Veränderungen in der äusseren Welt hervorbringt und sich in dieser Function durch Wille und Erkenntniss bestimmt.

Der Form nach aber gehören diese Bestimmtheiten oder Qualitäten des Seins sofort zu der Ordnung, welche jedes reale Wesen mit allen übrigen zusammen begreift. Hierbei muss nun notwendig die perspectivische und die sachliche Ordnung unterschieden werden. Das Subject ist nämlich in die sachliche Ordnung inbegriffen und diese kommt ihm bei einem bestimmten Punkte der Reihe zum Bewusstsein; das Bewusstsein ist aber nicht absolut, sondern mit einer bestimmten Beschränktheit gegeben. Mithin müssen jedem Subject seine Tätigkeiten diesen Bedingungen gemäss perspectivisch in dreierlei Weise qualificirt erscheinen, zuerst als Potenzen, sofern sie in der Ordnung der Entwicklung dem Bewusstsein vorangehen, zweitens als Energien, sofern das Subject nicht bloss tätig ist in Coordination mit den Tätigkeiten anderer Wesen, sondern auch um diese seine Qualität weiss, drittens als potentielle Energie, sofern dem Subject in der Ordnung der allgemeinen Entwicklung der Dinge nur ein kleiner Teil seiner Functionen jedesmal bewusst wird und die anderen Functionen mit ihren Coordinationen in den anderen Wesen auf einen so niedrigen Grad der Bewusstheit herabsinken, dass sie als unbewusst gelten. Sofern aber das Bewusstsein Zeit unterscheidet, gewinnt es die Vorstellung der Gegenwart und damit zugleich die der Zukunft und Vergangenheit und setzt daher die Potenz und die potentielle Energie in verschiedene Zeit. Diese Dreiteilung unserer Qualitäten ist daher eine perspectivische Ordnung, sofern dieselbe bedingt ist durch die Stelle der Functionen des Subjects in der allgemeinen und objectiven Ordnung.

Nach der sachlichen Ordnung aber ist die Function jedes Wesens notwendig bezogen auf die Functionen anderer Wesen. Mithin ist eine jede nicht von sich, sondern von verschiedenen verschieden und mit sich einerlei. Desshalb

müssen wir erstens einfache Qualitäten unterscheiden. Wegen der Vielheit der Beziehungen haben wir aber viele Functionen, die deshalb als zusammengesetzte Qualitäten zum Bewusstsein kommen können. Da aber alle Vielheit immer wieder eine Einheit bildet und zwar entweder eine perspectivische oder eine sachliche welche der Idee entspricht, so muss diese zusammengesetzte Qualität entweder ohne weitere Beziehung der Elemente auf einander bloss dem ungebildeten Bewusstsein als einfach erscheinen oder es muss ein sachlicher Gesichtspunkt gefunden werden, von dem aus eine neue höhere Einheit des Zusammengesetzten und auf einander Bezogenen sich zeigt, und dies nannten wir die geistigen oder idealen Qualitäten.

Mithin ist die Dreiteilung der Einteilungsgründe deducirt, da wir vom Begriff der Qualität ausgehend die Beziehung zu dem Ganzen in's Auge fassten und demgemäss die Qualitäten in dem realen Seienden an sich und beziehentlich betrachteten und die Beziehung nach der perspectivischen und der objectiven Seite schieden.

Alle anderen Einteilungen der Qualitäten sind nun blosse Unterabteilungen, die den empirischen Wissenschaften zufallen, und es versteht sich von selbst, dass wegen der durchgängigen Beziehung aller Dinge aufeinander der Forschung ein unendlicher Spielraum übrig bleibt. Alle erfahrungsmässigen Einteilungen werden aber immer diese Kategorien in sich tragen müssen als ihr massgebendes Gesetz und sie werden ausserdem als erfahrungsmässige immer noch der Kritik bedürfen, sofern die Erfahrung von den perspectivischen Anschauungsformen befangen bleibt. So z.B. scheidet die Chemie die Qualitäten und nennt die Stoffe danach einfach als Elemente, oder zusammengesetzt als Gemenge, oder Verbindungen wie etwa die Salze. Das Gesetz dieser Einteilung ist das oben dargelegte; allein man erkennt sofort in dieser naturwissenschaftlichen Anwendung die Spuren der perspectivischen Auffassung. Denn die Qualität, die etwa der Sauerstoff als Element hat, besteht bloss in Beziehungen und zwar nicht derart, dass ihm selbst dem O die Function als Einheit zum Bewusstsein käme und von ihm als Qualität erkannt würde sondern es sollen Beziehungen zu anderen Körpern sein, deren Function in unsere

Sinne fällt und uns bestimmte Sinnesempfindungen erregt. Über diese stellen wir nun Reflexionen an, indem wir sie nach Raum und Quantität vergleichen und die Zahlenverhältnisse auf die Verschiedenheit der Gesichtseindrücke in unserem Bewusstsein beziehen. So sind die Qualitäten der Elemente bloss eine Definition unserer durch die Dinge hervorgerufenen Reflexionen, nicht aber innere Zustände in den Elementen selbst etwa von der Art, wie uns unsere Wollungen und Gefühle und Sinnesempfindungen als qualitativ verschieden erscheinen und sich selbst offenbar machen. Aus diesem Grunde versuchen auch viele Naturforscher, die angeblichen Eigenschaften der Materie ganz zu beseitigen, indem sie unsere Raumvorstellungen ganz an die Stelle der Materie setzen und sich Figuren construiren, die in bestimmten räumlichen Beziehungen zu anderen Figuren stehen und bestimmten Bewegungsphänomenen unterliegen. Die verschiedenen Abänderungen, die dabei möglich sind, bilden dann für diese Hypothese die Eigenschaften der Materie. Dabei wird also die sonst noch festgehaltene Annahme, dass die Materie selbst innerlich qualitativ verschiedene Zustände habe, die wir nur nicht erkennen können und daher bloss nach den Reflexionen über die Wirkungen auf unsere Sinne bezeichnen, ganz aufgegeben und die Materie bloss durch unsere geometrische Einbildungskraft, deren Producte wir nach Aussen projiciren und als real ansetzen, erklärt. Dies Beispiel möge genügen, um die Schwierigkeiten zu erkennen, welche die Anwendung der Qualität begleiten.

Lotze über die Qualität.

+) Lotze hat der Kategorie der Qualität nicht eine so ausführliche Untersuchung gewidmet, wie z.B. dem Raum, der Zeit, der Materie. Ja, mir scheint, dass er sie etwas stiefmütterlich behandelt. Wenn deshalb meine obigen Untersuchungen richtig befunden werden und sich halten sollen, so müssen sie gegen Lotz' e Auffassung mit einer nachträglichen Apologie Rede stehen. Lotze schreibt in seiner Metaphysik S. 47: " Die sinnliche Empfindung ist die einzige Quelle, welche uns

+) Form, Wesen, Idee? ob der geistigen Qualität entsprechend? oder ob aus Qualität u. Relat. u. Quantität gemischt?

nicht nur die Wirklichkeit eines Seins verbürgt, sondern auch durch die Mannigfaltigkeit ihrer unterscheidbaren gleichartigen und ungleichartigen Erscheinungen überhaupt erst die Vorstellung eines Was, das von einem anderen Was sich unterscheidet, ihren Ursprung und ihre Klarheit giebt." Und S. 48: "Wir müssen zugestehen, dass Qualität in ihrer eigenartigen Bedeutung uns ausschliesslich in den sinnlichen Empfindungen und in keinen anderen Beispielen gegeben ist. Alles was wir ausserdem in nachlässigerem Sprachgebrauch so nennen, besteht in Verhältnissbestimmungen, die wir zwar in adjectivische Ausdrücke zusammengefasst als Eigenschaften ihrer Subjecte behandeln, deren eigentümlicher Sinn aber doch nur durch ein discursives Vergleichen mannigfacher Beziehungspunkte und nicht in einer Anschauung gefasst werden kann." Und S. 49; wo er auf "eine intuitive Erkenntniss des Wesens der Dinge" verzichtet, fügt er hinzu: "wir kehren aber doch immer zu dieser Sehnsucht nach Anschaulichkeit zurück, die zuletzt nur die Ähnlichkeit des Gesuchten mit einer sinnlichen Qualität befriedigen kann, und wir empfinden jene Entsagung als eine bleibende Unvollkommenheit unserer Erkenntniss."

Ich betrachte Lotze's Metaphysik als ein reiches Schatzhaus von Gedanken, woraus die Denkenden immer mit Genuss und Dankbarkeit Stoffe zur Anregung und Belehrung entheben können. Lotze selbst aber möchte ich mit Sokrates vergleichen, der nicht ein fertiges und festes Resultat hinstellen wollte, sondern als Maieutiker hülfreich der Entbindung der Begriffe durch Fragen und Kritik sich weihte. Darum würde man seinem ernstestem Vorhaben zuwider sein, wollte man durch irgend einen von ihm ausgesprochenen Gedanken sich blenden und lähmen lassen. Denn unser deutscher Sokrates ist kein Freund weder fremder noch eigener Autorität, sondern nur der Wahrheit.

Wir wollen daher die drei Gedanken, die sich in den Citaten finden, genauer erwägen: 1) die sinnlichen Empfindungen sollen allein die Wirklichkeit eines Seins verbürgen; 2) alle anderen Erkenntnisse sollen bloss discursives Vergleichen von Beziehungspunkten sein und keine Anschauungen; 3) alle Erkenntniss

ausser der sinnlichen soll unvollkommen sein.

1. Fangen wir mit dem letzten Punkte an. Ist es wirklich eine bleibende Unvollkommenheit unserer Erkenntniss, dass sie nicht sinnliche Anschaulichkeit besitzt? Die Thiere haben sinnliche Anschauung so gut wie wir, Der Frosch hört und sieht und tastet. Ist die Anschaulichkeit dieser seiner Erkenntnisse zu vergleichen mit der wissenschaftlichen Klarheit, die der Naturforscher besitzt, wenn er ein Gesetz findet. Sollen wir nicht lieber mit den Griechen sagen: der Geist sieht, der Geist hört, alles Andre ist blind und taub! Denn ohne Geist, d.h. ohne jene übersinnliche Erkenntnissart, stehen wir doch bloss starrend und staunend der Natur gegenüber und haben keinen Gewinn von der Anschaulichkeit der sinnlichen Empfindungen. Die geistige Erkenntniss muss daher doch wohl vollkommener sein und eine grössere Klarheit besitzen, als die sinnliche Anschauung, wenn nicht alle Entwicklung der Erkenntniss geläugnet werden soll. Wenige Anschauungen braucht der Astronom, die ihm bloss als Daten dienen, als Zeichen für gewisse Annahmen, dann kehrt er der Sternwarte den Rücken und rechnet in seinem Studierzimmer und gewinnt unabhängig von aller weiteren Anschauung das Gesetz für die Bewegung eines Planeten oder Kometen mit einer Klarheit und Deutlichkeit und Gewissheit; gegen welche alle sinnliche Empfindung mit ihrer Anschaulichkeit verschwindet. Was ist es auch mit dieser Besonderes? Bei Lamperlicht können wir nicht einmal grün und blau unterscheiden. Und wie wenig merkt ein Unmusikalischer, der doch gut hört, die Verschiedenheiten der Tonstufen! Dagegen mit welcher Klarheit erkennen wir, dass Verschiedenes nicht einerlei ist! Mit welcher Evidenz unterscheiden wir die Begriffe z.B. von Eigentum und Besitz, Kaufen und Verkaufen, Ehre und Schande u.s.w. Können wir wohl eine Sehnsucht haben, die Begriffe mit der Klarheit der sinnlichen Qualitäten zu schauen, da wir sie doch viel evident^r unterscheiden, weil wir nicht bloss die Empfindung des unmittelbaren Unterschiedes haben, sondern den Unterschied begreifen und beweisen und die Begriffe ganz durchsichtig machen können, weil sie durch und durch Begriff sind und Gedanke. Ich räume die Unvollkommenheit

der höheren Erkenntnissart nicht ein, sondern glaube mit Plato an die Sehnsucht des Menschen, von der unvollkommenen Klarheit der sinnlichen Anschauung aufzusteigen zu der höheren Klarheit der Begriffe, aus der Nacht der Schattenhöhle zu dem Lichte der Idee. Wohl aber erkenne ich die Forderung der Lehrmethode, das Allgemeine durch anschauliche Beispiele zu illustriren, weil das Allgemeine als die höhere Stufe der Erkenntniss nicht leicht zugänglich ist sondern vermittelt werden muss. Das Licht der höheren Stufe ist aber nicht entlehnt von den unteren Stufen, sondern das Auge wird nur gewöhnt durch die geringeren Grade der Helligkeit, wie man einen Berg allmählig ersteigt und auf jeder Stufe mehr sieht wie weiter unten, die weiteste Aussicht aber erst von Oben hat, ohne dass die Möglichkeit des Sehens dort oben durch die Schauungen während des Aufsteigens bedingt wäre.

2) Ist nun zweitens alle andere Erkenntniss ausser der sinnlichen ein bloss discursives Vergleichen von Beziehungspunkten und keine Anschauung? Unter Anschauung ist hier entweder das sinnliche Bild verstanden, z.B. ein Baum oder ein Thier, das wir sehen, oder die sinnliche Qualität, z.B. gelb oder rot. In ersterem Fall besteht die Anschauung aus einem discursivem Vergleichen von Beziehungspunkten, ohne welche wir das Urtheil, das Gesehene sei eine Eiche oder ein Hund nicht aussprechen können. Im zweiten Falle ist die Anschauung gar keine Erkenntniss, sondern ganz unbewusst; denn ohne Vergleichung und Unterscheidung giebt es keine Bewusstheit. Wenn mein ganzes Bewusstsein ausgefüllt wäre durch die eine Empfindung rot, so könnte ich nicht sagen: ich sehe etwas rotes; denn das "Ich", das "sehe", das "etwas" sind lauter Beziehungen. Die Empfindung wäre auch kein Bewusstsein von Rot, weil dieses erst durch den Gegensatz zu Gelb und Blau u.s.w. überhaupt qualitativ wird. Glücklicherweise ist eine solche Isolirung der Empfindung überhaupt nicht möglich und so sehen wir, dass schon auf der untersten Stufe alle Erkenntniss durch Beziehungen zu Stande kommt. Wenn aber z.B. die Vorstellung dieser Eiche oder dieses Hundes eine Anschauung ist, obgleich sie nur durch Vergleichung und Zusammenfassung

gleichartiger und ungleichartiger Beziehungspunkte zu Stande kommt, warum soll dann nicht die discursive Vergleichung, wie sie der höheren Erkenntniss eignet, die nicht bloss die Beziehungspunkte, sondern auch die Beziehung selbst begreift wieder zur Einheit eines Begriffs gelangen? Der Begriff ist zwar viel klarer als die Anschauung, ihr aber doch darin verwandt, weil sie auch nur durch Beziehungen möglich ist, und er unterscheidet sich bloss dadurch, dass er nicht, wie die Anschauung, die letzten Beziehungspunkte dunkel und unverstanden lassen muss. Wir werden daher zwar zugeben, dass die Begriffe keine Anschauungen sind, können darin aber nicht einen Nachteil, sondern nur einen Vorzug sehen. Und wenn ein schöner Mensch uns auch eine erfreuliche Anschauung bietet, so sind die Zeichen seiner Zuneigung uns doch viel wertvoller, obgleich wie sie nur durch Schlüsse deuten können. Aber auch die Schönheit wirkt gar nicht als unmittelbare Anschauung, da die Kinder nicht den mindesten ästhetischen Unterschied machen und die hässlichsten Wärterinnen wunderhübsch finden und lieber sehen als die schönsten Fremden; erst durch zahlreiche Vergleichungen erwacht in uns das in Beziehungen bestehende Gefühl für das Schöne.

Und wesshalb soll die eigenartige Bedeutung der Qualität nicht ebenso in den nicht sinnlichen Zuständen des Bewusstseins gegeben sein. Ist ein gutes Gewissen nicht qualitativ verschieden von einem bösen Gewissen? Ist der Zustand des Glaubens nicht qualitativ von dem Zustande des Zweifels mindestens ebenso deutlich zu unterscheiden, wie Gelb von Rot? Verabscheuen und Begehren sind ohne nachlässigeren Sprachgebrauch qualitativ verschieden. Und alle Nüancen der Qualität unterscheiden wir in der leisen Neigung, in der Begierde, dem Affect u.s.w. Ich glaube darum, dass die Qualität eine allgemeinere Bedeutung hat und auf die Sinnlichkeit sich nur als auf einen Teil ihres Umfangs erstreckt.

3. Können aber wirklich allein die sinnlichen Empfindungen uns die Wirklichkeit eines Seins verbürgen? Weiss ich nicht von meinem Sein auch wenn ich bloss denke und an meinem Sein zweifle, wie Des Cartes sagt? Und verbürgt mir die sinnliche Empfindung etwa das Sein der äusseren Dinge? Die Empfindungen sind

Zustände meines Bewusstseins und enthalten auch nicht die leiseste Hindeutung auf ein Sein, wie Herbart irrtümlich annahm, weder auf mein eignes Sein, noch auf das Sein anderer Dinge. } Erst durch Denken beziehe ich mein Bewusstsein von meiner Tätigkeit auf die Zustände meines Bewusstseins und finde nach dem Satz vom Grunde mein Sein und dann indirect erst aus den Empfindungen schliessend das Sein anderer Dinge, das zunächst immer nach Analogie mit unserem Sein als unsichtbar und geistig angenommen wird.

M e t h a p h y s i k I I .

V I I . Q u a n t i t ä t . S. 1 - 46.

Originalmanuscript 297 - 339

und welche ohne Seitenzahl : Methaphysik (14 Seiten)

(Wintersemester 1881).

(Im Manuscript mit Blei ohne Seitenzahl).

Fragen.

Warum muss es in der Qualität immer Gegensätze geben?

Antwort. Das Eine (qualificirt, determinirt) ist nur durch Beziehung auf ein anderes

Warum muss es immer Contraste, Polarität geben?

Antwort: 1) Dualität, weil sich jedes Plurale nur durch vorhergehende Zweifelt zusammenfassen lässt und jede Zusammenfassung als Einheit dem Anderen entgegensteht.

2) Contrast aber nur wo Quantität den Unterschied bildet und also das Maximum dem Minimum entgegensteht.

Warum fühlen wir uns unklar und unbefriedigt, bis wir die Disposition eines Gegenstandes gefunden?

Antwort: weil wir nur dadurch denken. Denken ist Auffassung des Vielen in die Einheit und umgekehrt. Darum auch behältlich.

Warum ist nicht alles durch Thesis und Anthitesis zu bestimmen?

Antwort: Anthitesis ist bloss logische Verneinung. Also nur präliminarisch. Also einerseits möglich, erlaubt andererseits erst auszufüllen durch die positive Erkenntniss des Beziehungspunktes, ohne welchen auch das Thetische nicht verstanden werden kann.

2. Die Quantität.

Definition. Bei jedem Auffassen können wir ein Bewusstsein des Aufgefassten als eines Gesetzten und das Bewusstsein des Auffassens selbst unterscheiden. Das Aufgefasste ist irgendwie bestimmtes Was oder Qualität. Das Auffassen selbst als meine Tätigkeit kann ich mir aber nur zum Bewusstsein bringen, wenn ich etwas auffasse. Um aber nun nicht wieder auf die Qualität zu kommen, sondern der Tätigkeit selbst mir bewusst zu werden, muss ich an der Tätigkeit bloss das Sein als Wirklichkeit bemerken, d.h. dass ich auffasse oder setze, nicht aber was ich auffasste. Dies Bewusstsein von dem Dass der Auffassung ist der erste Beziehungspunkt für den Begriff der Quantität.

Da nun alles Auffassen Beziehen ist, so kann weder die Qualität gedacht werden ohne Einerleiheit und Verschiedenheit, noch die Quantität ohne Beziehung von einem Dass zu einem anderen Dass der Auffassung. Denn dass ich etwas aufgefasst habe, kann mir nur zum Bewusstsein kommen, wenn ich diesen Zustand des Bewusstseins mit einem anderen vergleiche, weil jeder Zustand des Bewusstseins eine Qualität ist, und diese Qualität Einerleiheit und Verschiedenheit verlangt (vergl. S....) Ein immer und allein fortdauernder Zustand würde nicht zum Bewusstsein kommen, weil Bewusstsein ein Beziehen ist. Mithin muss zum Mindesten eine Setzung mit einer andern Setzung verglichen werden. Durch diese Vergleichung gewinne ich also die Kategorie des Einen und des Anderen als der Beziehungspunkte. Als Beziehungseinheit oder Gesichtspunkt aber habe ich das Bewusstsein meiner setzenden oder auffassenden Tätigkeit oder die Kategorie der Quantität überhaupt.

Nun ist aber das Andere das Bewusstsein eines Dass der Setzung, also dasselbe wie das Eine, nur mit dem Unterschiede, dass ich dabei hinblicke auf eine andere Setzung, nämlich auf die des Einen. Das Eine aber setzte ich auch mit Rücksicht auf jenes Andere. Also ist das Eine gleich dem Andern und das Andre gleich dem Einen.

Da ich aber das Eine wie das Andere auffasse und durch die Kategorie der Quantität zusammenfasse, wobei ich mir nur meiner Tätigkeit bewusst werde, so schliesst also die Quantität beides in sich. Ich gewinne dadurch also den Gegen-

satz des Einen und des Vielen. Denn wenn ich Eines setze, so blicke ich dabei auf das Andere hin, von dem ich es abtrenne, dem ich es entgegensetze. Ich kann daher nicht Eines setzen, ohne ein anderes oder Vieles im Sinne zu haben. Mithin ist Einheit und Vielheit correlative und nicht ohne einander zu denken oder vorzustellen. Und die Quantität als das Bewusstsein von dem Dass der Setzung überhaupt schliesst daher Einheit und Vielheit in sich.

Correlation von Qualität und Quantität. Wollen wir nun genauer untersuchen, wie wir zur Setzung von Einem kommen. Ich setze z.B. den Daumen als Eins, den Zeigefinger als das Andere. Nun kann ich den Daumen erstlich nicht als Eins vorstellen, wenn ich nicht im Sinne behalte, dass ausser ihm noch Anderes vorhanden ist in meiner Anschauung, also nicht ohne Vielheit. Ich kann aber zweitens auch nicht von ihm zur Vorstellung von etwas Anderem übergehen, wenn das Andre nicht qualitativ davon verschieden wäre; denn wenn das Andre z.B. der Zeigefinger genau ebenso wäre, also auch in demselben Raume und auch zur selben Zeit vorgestellt würde, so müsste ich glauben, ich hätte eine und dieselbe Anschauung, also würde ich bei dem Daumen stehen bleiben und könnte ihn nicht als Eins einem Anderen entgegensetzen. Sobald aber das Andere verschieden ist, so weiss ich, dass ich nicht mehr dasselbe vorstelle und schliesse das Erste also als Eins ab gegen das Andre. Folglich ist die Verschiedenheit der Qualität des Gesetzten der Grund, wesshalb ich mir meiner Tätigkeit als einer verschiedenen bewusst werde. Mithin steht die Tätigkeit in Correlation zu der Qualität des Gesetzten. Verschiedene Qualität des Vorgestellten bedingt das Bewusstsein von einer Verschiedenheit der Tätigkeit des Vorstellens. Die Tätigkeiten kann ich nicht unterscheiden, wenn ich nicht hinblicke auf die Verschiedenheiten der Qualitäten. Nun wollen wir aber die Tätigkeit an und für sich uns zum Bewusstsein bringen im Gegensatz zum Gesetzten oder zur Qualität. Mithin müssen wir von der Correlation zwischen Tätigkeit und Qualität bloss dies festhalten, dass die Tätigkeiten verschieden sind und dies ist eben die Quantität, das heisst das Bewusstsein einer Gegensatzung des Einen und des Anderen. Also stehen Qualität und Quantität in Correlation.

Das Zählen. Nun ist aber Tätigkeit überall, wo wir etwas auffassen und uns vorstellen, also bei jedem Inhalte des Bewusstseins. Der Inhalt des Bewusstseins ist aber fortwährend wechselnd. Also kann ich nicht nur alles Gegenwärtige, sondern auch alles Zukünftige auffassen und habe mithin immerfort Veranlassung, Eins gegen das Andere zu setzen und also immer mir das Eins und Eins und wieder Eins bewusst zu werden, d.h. die Kategorie der Quantität anzuwenden. Hierbei sind nun die Beziehungspunkte die mir durch verschiedene Qualitäten zum Bewusstsein kommenden verschiedenen Tätigkeiten und der Gesichtspunkt, durch den ich zusammenfasse, ist die Setzung des Eins; denn das Andre war ja auch Eins. Nun sahen wir aber, dass wegen der Correlation auch beides zusammengefasst werden muss als Vielheit und wir können desshalb in Gegensatz stellen die Auffassung der Einheit und die Zusammenfassung der Vielheit und dies Letztere ist das Zählen. Sofern ist die erste Zahl zwei. Indem ich nun wieder Eins setze und diese mit der ersten Zusammenfassung zusammenfasse, habe ich drei und dann vier und so fort. Das Zählen als Zusammenfassen steht daher der trennenden Beziehung oder der Anerkennung der Einheit correlative gegenüber. Indem ich aber dieser meiner Zusammenfassung mir bewusst werden will, muss ich sie abtrennen von Anderem. Indem ich sie abtrenne, setze ich sie selbst als Einheit. Mithin ist nun die Zwei Eine Zwei; sie hat die Einheit, zwei zu sein. So ist jede Zahl eine Einheit, sofern sie unterschieden und abgetrennt wird von Anderem. Ohne Unterscheidung hat sie keine Zusammenfassung, also keine Einheit. Als Quantität aber hat sie in sich Einheit und Vielheit und zwar Vielheit, weil Vieles zusammengefasst wurde, und Einheit, sofern dies Viele zusammengenommen von Anderem getrennt wurde.

Der Begriff des Zählens ist darum nicht einfach; er setzt mehrere Begriffe voraus. Zunächst die qualitative Verschiedenheit, zweitens die Veränderung; denn sobald das Bewusstsein stille steht, können wir nicht mehr Eins hinzunehmen. Drittens die EWÄGKEIT oder Zeitlosigkeit des Ich; denn Ich zählt und Ich ist gleichgültig gegen die Veränderungen, indem es die im Bewusstsein vergangene

Eins als nicht vergangen festhält und zeitlos mit den immer neu Bemerkten zu einer Einheit, d.h. zur Zahl verknüpft. Ohne Ichheit giebt es also keine Zahl. (Daher zählen auch die Tiere nicht, weil sie nicht zum Selbstbewusstsein kommen). Viertens gehört zum Zählen die allgemeine Tätigkeit des Denkens, nämlich das Unterscheiden und das Zusammenfassen. Das Neue wird vom Alten geschieden und mit ihm zusammengefasst.

Benannte und unbenannte Zahl. Da nun das Zählen als Bewusstsein meiner Tätigkeit selbst nur zu Stande kommt bei qualitativ verschiedenem Inhalt, so ist es natürlich, dass mir ursprünglich beim Zählen immer die Erinnerung an das Gezählte bleibt. Ich zähle z.B. die zehn Finger oder die Hundert und fünf Schafe der Heerde oder die sämtlichen lebendigen Wesen im Hofe, die Pferde und Hunde und Kühe und Menschen. So bekommt die Zahl den Namen von dem Gezählten und ist benannte Zahl. Sofern nun in der Entwicklung der Cultur die geistigen Tätigkeiten sich immer an gewisse constante gegebene Veranlassungen anknüpfen, ist es natürlich, dass die ersten Zahlbegriffe sich anschlossen an gewissen gezählten Inhalt, dass daher Hand fünf bedeuteten zwei Hände zehn, die beiden Füße etwa zwei und dergl., wie dies besonders Tylor studiert hat. Allein da sich bei jedem Zählen dieselbe geistige Tätigkeit vollzieht, so musste nun auch der Gegensatz zwischen Tätigkeit und Inhalt zum Bewusstsein kommen und mithin das Bewusstsein der Tätigkeit für sich abgetrennt werden von dem Inhalt. So haben wir die unbenannte Zahl, die ganz gleichgültig gegen den Inhalt ist und bei gleichartigem, wie bei ungleichartigem Inhalt sich vollzieht. Diese wird sich zuerst entwickelt haben bei gleichartigem Inhalt, sofern dabei der Inhalt selbst als gleichartig oder als unmerklich verschieden, ausser Acht bleibt und die Aufmerksamkeit auf die Wiederholung der Function gerichtet ist. Sodann wird aber auch die häufige Anwendung des Zählens selbst bei verschiedenartigem Inhalt die Einerleiheit der Function gegenüber der Verschiedenheit des Inhalts zum Bewusstsein gebracht haben. Für den Begriff der Zahl selbst ist diese culturgeschichtliche Untersuchung ganz gleichgültig.

Quantum und Unendlichkeit.

Nun ging das Zählen hervor aus der Veränderung des Bewusstseins und seiner Identität im Ich. So lange nun diese beiden Bedingungen bleiben, und sie bleiben immer, da ohne dieselben überhaupt kein Bewusstsein stattfindet, so lange kann ich auch immer ein neues Eins zu der zusammengefassten Zahleneinheit hinzufügen. Mithin geht dies in's Unendliche. Das Unendliche ist aber keine Zahl, sondern nur dies Bewusstsein, dass ich immer fortfahren kann zusammenzufassen, ohne dass sich jemals ein Grund zum Anhalten zeigen könnte.

Will ich aber so den Begriff der Unendlichkeit auffassen, so muss ich ihn auf ein Entgegengesetztes beziehen. Entgegengesetzt ist das Anhalten und Aufhören der Zusammenfassung, wobei keine neue Einheit mehr aufgenommen wird. Nun kann ich ja aber bei jeder Zahl stehen bleiben, wenn ich will, im Gedanken. Ich habe dann die endliche Grösse oder ein Quantum. Dies Anhalten ist willkürlich, doch wird sich psychologisch und notwendig die Veranlassung dazu bieten durch Aufmerksamkeit auf einen gegebenen Inhalt, z.B. auf die Finger der Hände. Ich muss dabei stehen bleiben, weil keine Finger weiter vorhanden oder zur Hand sind.

Die abstracte Zahl und die Zahlenreihe. Sobald ich nun von dem bestimmten Inhalte, von der Qualität absehe, so habe ich die unendliche Zahlenreihe, welche durch das Bewusstsein meiner Tätigkeit in dem unaufhörlichen Auffassen und Zusammenfassen besteht. Jede Zusammenfassung giebt eine endliche und bestimmte Grösse, die der übrig bleibenden Möglichkeit weiter aufzufassen, entgegengesetzt ist. Als Zusammenfassung ist jede eine Einheit, wie wir sahen (S. ...) . Dadurch gewinnen wir also die Vorstellungen von Einheiten, die einen ganz verschiedenen quantitativen Inhalt haben z.B. ein Tausend, eine Million, eine Acht. Wenn wir diese Einheiten beziehen auf die früheren Einheiten, die wir bei der einfachen Zahlenreihe auffassen und bei jeder Zahl hinzunehmen, um die nächste Zahl zu bilden, so kommen wir auf die abstracten Zahlen, die wir im Unterschiede von der mit Ziffern bezeichneten Zahlenreihe mit Buchstaben bezeichnen. So kann a oder b irgend eine Einheit als Zahl bedeuten, z.B. fünfzehn oder tausend.

Soll eine Einheit gemeint sein, die verschiedene Werte haben kann, so pflegt man die Buchstaben von n an dafür zu verwenden. Soll die Ungewissheit ausgedrückt werden, welcher Zahlerwert damit gemeint sei, so braucht man die letzten x, y oder z.

Mehr und Weniger und Gleichheit. Wenn ich nun hinblicke auf die verschiedenen Zahlen und sie untereinander vergleiche, so komme ich auf zwei neue Kategorien. Denn ich bemerke, dass die Zahlen in einer bestimmten Ordnung stehen und die Eine vorhergeht, die andere nachfolgt und dass ein bestimmter Abstand zwischen ihnen liegt. Um nun das Bewusstsein auszudrücken, dass ich z.B. um die Zahl sechs zu finden, bei vier nicht anhalten durfte, sondern weiter gehen und noch zwei Einheiten zusammenfassen musste, so bezeichne ich die beiden Zahlen in dieser Beziehung, die erstere durch Weniger oder Kleiner, die andere durch Mehr oder Grösser. Da ich aber das Zählen beliebig oft wiederhole, so habe ich nun auch die gewonnenen Zahlen frei im Bewusstsein und kann mir also nicht bloss einmal sechs vorstellen, sondern sechs und wieder sechs; denn die Veranlassung zu dieser Wiederholung wird durch den qualitativen Inhalt des Bewusstseins immerfort geboten. Mithin kann ich nun auch die Grössen, die ich mehr oder weniger nannte, vergleichen mit solchen, wie sechs und wieder sechs. Dadurch finde ich einen Gegensatz, der durch zwei neue Kategorien ausgedrückt wird; ich nenne jene ungleich und diese gleich. Wie das Grössere nur verstanden wird durch Beziehung auf das Kleinere, so das Ungleiche durch Beziehung auf die Gleichheit. Das Grössere steht dabei nicht dem Gleichen correlative gegenüber sondern nur das Grössere und Kleinere zusammengefasst wegen der Kategorie der Ungleichheit. Um das Grösser und Kleiner zu finden, brauche ich nur das Bewusstsein einer und derselben Zahlenreihe; um aber Gleichheit und Ungleichheit zu verstehen, muss ich mehrere Reihen im Bewusstsein vergleichen, d.h. ich muss die Tätigkeit des Zählens schon vervielfältigt und alle diese verschiedenen Tätigkeiten als dieselbe eine Tätigkeit erkannt haben. Sie sind nämlich verschieden nach der realen Seite, als verschiedene Akte der Seele; sie sind aber ei-

nerlei nach der ideellen oder objectiven Seite, sofern ich dabei immer ein und dasselbe Object vorstelle. Mithin werde ich mir hierbei schon der Beziehung von Quantität und Qualität bewusst. Denn sechs und sechs sind der Qualität nach verschieden, sofern zwei Akte nötig sind, um zwei Vorstellungen zu haben, und der eine Akt ist anders als der zweite Akt, entweder früher oder später, oder wenn zugleich, dann ist der eine intensiver als der andere. Der Qualität oder dem Vorstellungsinhalt nach aber sind beide einerlei. So ist die Einerleiheit (Identität) im Gebiet der Quantität die Gleichheit, die Verschiedenheit aber die Ungleichheit.

Addition und Subtraction. Nun wird die Zahlenreihe gebildet durch wiederholte Auffassung und Zusammenfassung von Eins. Allein dieses Fortschreitens kann ich mir nicht bewusst werden ohne zurückzublicken. Ich muss ja immer die vorige Zahl im Sinne behalten und habe dadurch also beim Fortschreiten auch zugleich den Gedanken an das Rückwärtsgehen. Wenn ich nun diese beiden Beziehungen für sich mir zum Bewusstsein bringe, abgesehen von dem Inhalt der Zahlen, bei welchen sie stattfinden, so komme ich auf die beiden sogenannten Operationen, auf das Addiren und Subtrahiren. Denn Addiren heisst von einer Zahl weitergehen. Wie weit ich gehen soll, ist allgemein genommen unbestimmt; wird es mir aber durch eine bestimmte Zahl angegeben, so heisst diese der Summant oder Posten; die letzte Zusammenfassung ist die Summe. Da es sich aber bei der ersten wie bei der zweiten Zahl ~~es~~ bloss darum handelt, anzugeben, wie weit ein und dieselbe Function des Zählens gehen soll, so ist natürlich einerlei, mit welcher Zahl man anfängt, d.h. die Posten können vertauscht werden. ⁺⁾ Giebt mir aber eine Zahl an, wie weit ich von einer anderen Zahl zurückgehen soll, so ist ~~das~~ dies das Subtrahiren und hier ist es nicht einerlei, mit welcher Zahl ich anfangen; dann die schliesslich erreichte Zahl ist in beiden Fällen notwendig verschieden. Hier kann also Minuend und Subtrahend nicht vertauscht werden. Die Differenz giebt die Zahl an bis zu welcher ich zurückgehen musste und der Sub-

+) (Am Rande mit Blei: Die räumlichen Ausdrücke müssen abstract erklärt werden.)

trahend bezeichnet den Abstand. Wenn ich diesen wieder zu der Differenz hinzuzähle, so gelange ich von Neuem zu der Grösse des Minuendus.

Die übrigen Operationen. Ist nun der zweite Posten dem ersten gleich und zähle ich ihn ein oder mehrere Male zu dem ersten hinzu, so nennen wir diese Art des Addierens das Multiplizieren. Der Multiplikator enthält dann die Zahl, welche anzeigt, wie viel mal wir die Addition vollziehen sollen. Das Bewusstsein dieser Operation setzt natürlich auch ebenso den fortwährenden Rückblick auf die jedesmal vorher erreichte Zahl voraus, so dass ich, bei dem Product angekommen, nun im Gedanken rückwärts gehen kann, und diese correlative Operation ist das Dividieren. Da bei der Multiplication die beiden Factoren beliebige Zahlen vorstellen können so wird auch der Fall zu bemerken sein, wo beide gleich sind. Diese Operation nennen wir Potenziren.⁺⁺⁾ Während aber die Factoren vertauscht werden können, kann dies bei dem Exponenten und der Basis in der Regel nicht geschehen. Mithin haben wir zwei correlative Operationen, das Logarithmieren und das Kradizieren. Alle diese Operationen gehen aber auf die beiden grundlegenden Beziehungen des Fortschreitens und Rückwärtsgehens, auf Addieren und Subtrahieren zurück.

Unbestimmtheit und Unbestimmtheit der Mathematik. Das Geschäft, diese Beziehungen des blossen Setzens, also die Quantität, zu untersuchen und alle sich daraus ergebenden allgemeinen Verhältnisse in Gesetzen oder Formeln auszudrücken, ist nun so gross und umfassend, dass die zugehörige Wissenschaft, die seit dem Altertum den Namen Mathematik führt, sich schon frühzeitig von der Philosophie loslöste und auch ihre Aufgaben mit Voraussetzung der Principien und ohne weiteren Zusammenhang mit einer bestimmten Weltanschauung leisten konnte. Allein auch in der Mathematik treten mit der Zeit gewisse Fragen auf, die sie allein nicht beantworten kann, weil sie ja auf jeden Inhalt und Sinn ihrer Sätze, soweit dadurch ein wirklich Seiendes angedeutet oder geregelt würde, verzichten muss. Wir sahen eine solche Schwierigkeit schon bei der auf den Raum angewandten Mathematik in dem Problem der vierten Dimension entstehen und

und werden auch bei der reinen Mathematik in der imaginären Grösse eine ähnliche Verlegenheit kennen lernen.

Darum muss die Mathematik mit allen anderen Wissenschaften verglichen als die unbestimmteste erscheinen, wenn man als Gesichtspunkt die Erkenntniss des wirklich Seienden wählt; denn es ist ja klar, dass der Gegenstand der Mathematik bloss das Wissen um unsre Tätigkeit bei aller Auffassung und Zusammenfassung ist und dass sie darum weder über irgend einen aufgefassensten Gegenstand, noch auch über die qualitativen Unterschiede der auffassenden Tätigkeit selbst nur die geringste Belehrung bietet. Ihr Gegenstand ist so allgemein, nämlich das Auffassen selbst, dass er immer und überall, wo irgend etwas aufgefasst wird, einerlei bleibt und mithin gar keinen einzelnen bestimmten Gegenstand hat. So kann es nicht fehlen, dass ihr Inhalt ganz unbestimmt sein muss, wie denn z.B. die Drei ebensowohl die drei Personen der Trinität, wie die drei Kleeblätter oder beliebige drei Kopeken u.s.w. bedeuten kann.

Wenn wir aber als Gesichtspunkt nicht die Erkenntniss der Gegenstände nehmen, sondern die Genauigkeit der Erkenntniss selbst, so erscheint die Mathematik in diesem Sinne als die bestimmteste Wissenschaft. Die Bestimmtheit des Erkennens ist nämlich immer abhängig von der Zahl der zu erkennenden Gegenstände und der Veränderlichkeit ihrer Eigenschaften. Je mehr Elemente und je veränderlicher diese sind, desto ungenauer und unbestimmter wird die Erkenntniss ihrer Verhältnisse sein. Darum ist z.B. die Erkenntniss des Wetters und die Vorherbestimmung desselben überhaupt so schwierig, weil so viele und so veränderliche Elemente darauf einwirken. Darum ist es aber auch so viel leichter unter den Tropen, als in den mittleren Breitegraden das Wetter zu bestimmen, weil dort weniger und constantere Elemente in Rechnung kommen. Darum giebt die Prognose der Weltgeschichte für unmöglich und nicht einmal den Ausgang eines Krieges wagt man anders als wettend zu bestimmen. Die Prognose einer Krankheit kann nicht immer zutreffen. Dagegen kann man mit Sicherheit vorhersagen, dass eine Frau entweder ein männliches oder weibliches Kind gebären werde oder einen Zwitter, weil hiermit die Zahl der möglichen Erfolge erschöpft ist; welches

von diesen aber erfolgen werde, das hängt wieder von so vielen Elementen ab, dass die Erkenntniss bis jetzt darin keine Lorbeeren gepflückt hat. -- Die Mathematik aber hat die denkbar wenigsten Elemente zu erkennen, nämlich nur ein einziges, die Setzung überhaupt, die mit jeder andern Setzung einerlei ist. Also kann sie eine Bestimmtheit, Exactheit oder Genauigkeit erreichen, die ganz unvergleichlich ist. Da nun dieses Element oder dieser Gegenstand der Mathematik in jeder denkbaren Erkenntniss mitgegeben ist, sofern jede Erkenntniss eine Tätigkeit oder Setzung bildet, so wird die Mathematik auch von aller Erfahrung vollständig unabhängig und ist mithin eine rein apriorische Wissenschaft. Sie kann darum unfehlbar vorausverkündigen, z.B. dass zwei und drei fünf geben werden, so verschieden die Gegenstände auch sein mögen, die man zählen wollte. Darum wird jede Erkenntniss exact, soweit sie sich auf die Mathematik stützen kann, und es ist begreiflich, dass die Naturwissenschaften immer in dem Grade an Exactheit zunehmen, als sie einer mathematischen Behandlung zugänglich werden. Keine Wissenschaft aber kann der Mathematik ganz entbehren, weil jede als Erkenntniss Setzung ist und also ein mathematisches Element in sich schliesst, darum zählt der Theologe die Personen in der Gottheit und die Naturen in Christus, der Jurist die Grade der Verwandtschaft, der Philologe die Casus und Modi und Redeteile und Metren u.s.w.; wo die Zahl erscheint, ist sofort auch Exactheit der Erkenntniss vorhanden.

Brüche, die Null, die negativen Zahlen. Wir haben den Begriff der Unendlichkeit schon kennen gelernt; jetzt müssen wir sehen, wie die abstracte Natur der Quantität die Unendlichkeit überall notwendig in sich hat. Nehmen wir eine beliebige Zahl. Diese ist Einheit und Vielheit, Einheit als Zusammenfassung, Vielheit wegen des Zusammengefassten. Nun sind zusammengefasst die Einheiten; allein jede Zusammenfassung ist Einheit. Mithin bleibt notwendig unbestimmt, welche Einheiten zusammengefasst wurden. Sechs kann z.B. die Zusammenfassung von Tausend als Einheit sein, mithin gleich sechstausend. Es kommt also immer darauf an, ausser der Zahl auch noch den Wert der Einheit sich

in Erinnerung zu bringen, damit man etwas Bestimmtes vorstelle. Da nun die Einheit eine beliebige Vielheit vorstellt, so kann jede dieser zusammengefassten Einheiten wieder durch Zusammenfassung einer Vielheit gebildet werden und so weiter in's Unendliche. Mithin steckt in jeder Zahl, also in jeder Einheit notwendig eine Unendlichkeit, sofern man nicht mit benannten Grössen zu tun hat. Dies ist der perspectivische Charakter der Quantität. Denn es kommt immer auf den Standpunkt, d.h. auf die Voraussetzung der zu Grunde gelegten Einheit an, die wiederholt gesetzt werden soll. Da nun die Mathematik selbst nicht eine solche Voraussetzung von sich aus machen kann, so sind alle ihre Operationen perspectivisch und bedürfen, um eine Bedeutung für Erkenntniss wirklicher Dinge zu gewinnen, immer eines Gegebenen, eines Ansatzes, einer Voraussetzung, dergleichen durch eine andere Wissenschaft geliefert werden muss.

Da jede Einheit also an sich unbestimmt ist, so kann sie immer als durch Wiederholung einer anderen Einheit oder durch Multiplication entstanden gedacht werden. In dieser Beziehung heisst sie ein Ganzes und die zu addirenden Einheiten die Teile. Diese Teile werden desshalb umgekehrt wie das Ganze durch den Divisionsprocess vorgestellt. Wie viele Teile wir im Sinne haben, das deuten wir durch den Zähler an, das Ganze durch den Nenner. Ein Teil ist desshalb immer ein Quotient, der auch Bruch heisst. Mithin muss Zähler und Nenner gleich sein, wenn wir Allheit ~~XX~~ der Teile oder das Ganze wieder herstellen sollen.

Da sich nun die Quantität mit ihren Beziehungen als ganz perspectivisch erwies, so kann man auch jeden Bruch wieder brechen, d.h. als entstanden durch Multiplication einer kleineren Einheit denken, wie das z.B. die Kettenbrüche andeuten. Dieser Process geht daher ^egränzenlos in's Unendliche, weil er als perspectivische Auffassung keine fest gegebene Einheit hat. Wenn wir daher die abstracten Zahlen mit der einfachen Zahlenreihe vergleichen, so können wir in dem rückkehrenden Prozesse beliebig über die Einheit hinaus in's Unendliche gehen. Denn wie wir von zehn zu neun und zu acht zurückgehen, so können wir, da die abstracte Zahl keine bestimmte Zahl bedeutet, uns auch bei der Gränze

der Eins nicht aufhalten lassen, sondern gehen in's Unendliche weiter. Nun ist das Vorwärts- wie das Rückwärtsgehen beides ein Zählen, dessen Schritte also durch Zahlen der Zahlenreihe ausgedrückt werden müssen. Wenn ich aber die beiden Tätigkeiten untereinander vergleiche, so ist die eine der anderen entgegengesetzt. Da nun die Quantität bloss die Definirung der Tätigkeit selbst bedeutet, so werden also auch die Beziehungsbegriffe derselben diesen Gegensatz aufnehmen müssen und mithin bekommen wir positive und negative Grössen, wobei es ganz einerlei ist, ob ich bei der Zahlenreihe über die Eins hinaus rückwärts gehe, oder mich noch innerhalb der positiven Zahlen der Zahlenreihe bewege. Diese entgegengesetzte Correlation der Tätigkeit wird durch die Zeichen + und - angedeutet. +)

Ich kann die Definition der Quantität, wie sie in den Lehrbüchern gefunden wird, nicht anerkennen. Man sagt: "Quantität ist die Eigenschaft der Dinge, dass sie vermehrt oder vermindert werden können." Ist Quantität eine Eigenschaft, eine Qualität? Wenn dies der Fall wäre, dann müsste die Quantität alle ⁺⁺⁾ propria der Qualität besitzen, die ihr aber fehlen. Z.B. müsste sie Grade aufnehmen und wie man warm, wärmer, am wärmsten sagt, müsste man auch vier, vierer, am viersten sagen. Die Quantität ist auch nicht eine Eigenschaft der Dinge, z.B. der Pferde. Denn ich sehe jetzt etwa vier Pferde. Nun werden zwei weggeführt, die Zahl ist vermindert; es werden acht hinzugeführt, die Zahl ist vermehrt. Sind aber die Dinge, d.h. die Pferde dadurch vermehrt oder vermindert? Hat diese Quantität überhaupt mit den Pferden als Dingen irgend etwas zu tun? Ändern sich die Pferde in ihren Eigenschaften, wenn ihrer mehr oder weniger zusammen gezählt werden? Man sieht, die Quantität ist eine Vorstellung in dem Zählenden, sie ist mein Bewusstsein von meinem Zählen oder Auffassen und Zusammenfassen.

Darum billige ich auch die Definition der Einheit nicht, die ich in den Lehrbüchern finde. Man sagt: "die Zahlenreihe geht von dem Begriffe der Ein-

+) (Am Rande mit Blei: ob. O,

++) Am Rande mit Blei: of. Riemann.

heit aus. Dieselbe wird definiert als irgend ein Ding, von dessen Eigenschaften man völlig abstrahiert." Warum muss die Einheit ein Ding sein? Kann ich auch Tätigkeiten zählen? z.B. er hat mich dreimal gerufen. Kann das Leiden nicht auch gezählt werden? z.B. er hat zweimal Schiffbruch gelitten. Können Verhältnisse nicht gezählt werden und Eigenschaften und Räume und Zeiten? Nichts davon ist ein Ding. In Wahrheit bezieht sich das Zählen aber gar nicht auf diese Objecte, sondern ist bloss das Bewusstsein meines Setzens und Zusammenfassens. Denn ginge das Zählen auf die Objecte, so wäre die Wiederholung, durch welche man allgemein die Zahlenreihe entstehen lässt, unmöglich. Ist a das Object, wesshalb soll es wiederholt werden, wenn es schon da ist? Die Wiederholung kann nur meine wiederholte Auffassung bedeuten und das Bewusstsein meiner zweimaligen Auffassung ist dann die Zahl zwei. Fasse ich drei mal, vier mal auf, so kann ich mit Erinnerung an die früheren Auffassungen desselben Objects jetzt die neue Setzung mit den früheren zusammenfassen und die Zahl drei oder vier finden. Die Einheit wie die Zahlen bedeuten also nur das Bewusstsein meiner Setzungen. Diese aber können, wie früher bewiesen, nur qualitativ von einander geschieden werden, so dass die Qualität die Bedingung der einheitlichen Setzung und damit der Einheit ist.

Demgemäss müssen wir auch die Erklärung der Null verwerfen, wie sie in den Lehrbüchern zu finden ist. Man sagt: "Das Nichtvorhandensein der Einheit wird durch das Zeichen 0 (Null) angedeutet. Auf irgend eine Weise wird die Einheit entstehen, oder aus der Null hervorgehen; sie ist mithin das Resultat einer Tätigkeit. Wir bezeichnen diese Tätigkeit durch den Ausdruck: addiren und durch das Zeichen +. Die Formel $0 + 1 = 1$ deutet also an, dass durch die Tätigkeit des Addirens die Eins aus der Null entsteht." Diese Erklärung der Einheit aus der Null ist nach Analogie mit der Erschaffung der Welt aus Nichts gebildet. Es ist hier die falsche Philosophie zu Grunde liegend, welche das Nichts mit zum Sein rechnet und es doch dem Sein schlechthin entgegenstellt. Ausserdem ist die Formel auch der Erklärung nicht angepasst; denn sie müsste lauten: $0+0+0=$.
- 1, wobei man die Hinfälligkeit dieser Theorie gleich sehen würde. Die Ein-

heit kann sich also nicht aus der Null bilden, wenn die Null das Nichtvorhandensein irgend eines Dinges bedeuten soll.

Wir müssen andere Wege gehen. Nun war uns das Unendliche nur das Bewusstsein der Möglichkeit, immer weiter fortzuschreiten im Auffassen und Zusammenfassen, sofern wir diese Möglichkeit als Begriff einer Quantität setzen. Da wir nun sahen, dass jede Zahl eine Einheit ist, so kann eine jede Einheit auch als aus einer unendlichen Reihe kleinerer Einheiten entstanden gedacht werden und wir bilden dementsprechend die Beziehungsbegriffe des unendlich Grossen ^{+))} und des unendlich Kleinen. Dies letztere nennen wir Differential. Das Differential ist daher auch eine Einheit, sofern es eine Setzung erfordert, von der wir ein Bewusstsein haben, das wir von dem Bewusstsein einer anderen Setzung unterscheiden. Deshalb kann das Grössere zwar durch Addition von Kleinerem entstehen, aber nicht aus Nichts.

Die Null aber muss anders erklärt werden. Wir verstehen sie nur durch Correlation der positiven und negativen Grössen, d.h. des fortschreitenden und rückwärtsschreitenden Auffassens. Wenn wir beim Rückwärtsschreiten immer eine Einheit aufheben und bei zwei ankommen, so lassen wir Eins übrig, nehmen wir auch diese weg, so bleibt Null, d.h. wir haben alsdann das Bewusstsein dass von der ganzen positiven Reihe nichts übrig geblieben ist. Da aber unser Denken nicht im Mindesten gebunden werden, sondern auf seinem Wege ruhig fortfahren kann, so ist der nächste Schritt -1 , dann -2 u.s.w. Der rückwärtsschreitende Gang ist ja nur beziehentlich ^z rückwärtsschreitend, seiner Gattung nach aber ganz dasselbe, wie der vorwärtsschreitende und deshalb ebenso unendlich. Die Null ist daher keine Station, die wir auf unserem Wege antreffen könnten; denn bei dem Nichts kann man nicht ausspannen. Die Vorstellung der Null entsteht nur durch die beim Rückwärtsschreiten erfolgende Vergleichung, indem wir uns an die vorausgesetzte positive Zahl erinnern, die jetzt aufgehoben ist. Sei z.B. $+9$ gegeben, so gehe ich rückschreitend, um etwa -12 zu finden, von 9 zu 8 , zu 7 u.s.w. bis zu 1 zurück, komme zu -1 und endlich zu -3 . Auf meinem Wege erinnere

^{+))} deutlicher wegen des Differentials Einheit nicht bestimmt.

ich mich, dass bei -9 die positive Zahl +9 ganz durchlaufen war und dass also in Beziehung auf die gegebene positive Zahl die negative Zahl -12 auch als -3 bezeichnet werden kann. An sich oder absolut genommen ist -12 nichts anderes als 12, ebenso wie + 12. Nur wenn ich die Beziehung dieser beiden Reihen ausdrücken will, muss ich -9 +9 als Null bezeichnen. Die Null stimmt daher mit der Einheit insofern überein, dass beide keine Zahlen sind; sie unterscheiden sich aber dadurch, dass die Einheit das Bewusstsein einer Setzung in Bezug auf andre Setzungen ist, während die Null das Bewusstsein der Aufhebung einer Setzung in Bezug auf andere Setzungen ist. Mithin kann man mit Null nicht rechnen, und $0 + 1 = 1$ oder $0 - 1 = 1$ soll bloss bedeuten, dass man vor der Setzung von 1 keine andere Setzung hatte, dass es also bei 1 sein Bewenden hat. Darum muss die Null, als Grösse in Rechnungen verwandt, zu Widersinnigkeiten führen. Mit dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen aber kann sehr wohl gerechnet werden, sofern beide als Grössen Setzungen vorstellen.

Die irrationalen und imaginären Grössen. Die Grössen entstanden uns durch Auffassen und Zusammenfassen unserer Setzungen. Nun kann man die Grössen wieder untereinander vergleichen, z.B. ich vergleiche 2 und 4 und 6 und finde, dass die beiden letzteren Zahlen Vielfache von 2 sind. Wenn ich dagegen 2 und 3 vergleiche, oder jede grade mit jeder ungraden Zahl, so kann die Ungrade kein Vielfaches der Grade, dagegen die Grade wohl ein Vielfaches der ungraden sein. Wenn ich aber auf die Einheit zurückgehe, so sind alle diese Zahlen bestimmte Vielfachen derselben. Nun war uns aber eine jede Zahl selbst eine Einheit und mithin kann die Einheit wieder als Vielfaches von ganzen Teilen betrachtet werden. Jeder ganze Teil ist in gleicher Weise wieder als Einheit zu betrachten und wir kommen so zu dem unendlich Kleinen, zu dem Differential zurück, durch welches wir letztthin jede Grösse auflösen und als ein bestimmtes Vielfaches denken können.

Wenn wir nun die mittlere Sphäre nehmen, so ist klar, dass viele Verhältnisse zwischen den Zahlen, also selbst Zahlen vorkommen müssen, die nicht auf eine ganze Zahl und nicht auf die Einheit und nicht auf einen ganzen Teil der

Einheit zurückgeführt und dadurch aufgelöst werden können. Solche Zahlen heissen irrational z.B. die Zahl $\sqrt{2}$ oder $\sqrt{3}$. Es steht aber nichts im Wege, dass nicht solche irrationale Zahlen untereinander in rationalem Verhältnisse stehen könnten, wie z.B. $\sqrt{2} : \sqrt{8} = 1:2$ sind.

Bei den irrationalen Grössen sind mir nun Zahlen und Zahlenverhältnisse gegeben und ich suche bloss eine ganze Zahl oder einen ganzen Teil derselben, worauf ich jene als ein bestimmtes Vielfaches zurückführen könnte, ohne dass dergleichen vorhanden ist. Ich kann aber auch die umgekehrte Aufgabe stellen, von bestimmten Zahlen ausgehen und eine Zahl suchen, die eine Vereinigungsart derselben enthielte. Z.B. wenn mir 3 und 5 gegeben sind, so kann ich ihr Product 15 suchen. Nun enthält aber jede Operation bestimmte Bedingungen als feste Beziehungen unter den Zahlen, z.B. geben alle Zahlen, mit sich selbst 2 mal oder 2^n mal multiplicirt, immer eine positive Zahl. Mithin wird eine Aufgabe, welche diese Gesetze nicht beachtet, keine Lösung finden können. Z.B. wenn man aufgiebt, die 2^n te Wurzel von $-a$ zu finden. Eine solche Grösse ist daher nicht wirklich durch Denken, d.h. hier durch Rechnen, zu finden, sondern besteht bloss in der Verknüpfung der Grössenvorstellungen in der Einbildungskraft und heisst darum sehr passend imaginär. Desshalb ist die Formel $\sqrt{-1}$ als Repräsentant der imaginären Grössen gewählt und wird mit i bezeichnet. Bei der Anwendung der Mathematik auf die gegebenen Verhältnisse des Raums, der Zeit, der Bewegung oder der physischen Körper sieht man die Natur des Imaginären mit grosser Deutlichkeit, z.B. wenn verlangt wird, ein Dreieck zu zeichnen, dessen drei Seiten 7, 2 und 3 Fuss lang sein sollen; hier können sich die beiden 2 und 3 Fuss langen Seiten nicht treffen und keinen Raum über der 7 Fuss langen Linie einschliessen. Ähnlich würde ein zwei Cubikfuss enthaltendes Herz in einem menschlichen Körper ein imaginäres Resultat ergeben.

Denkt man sich nun aber eine zweite imaginäre Grösse mit der ersten verbunden, so folgt nicht, dass das Resultat auch wieder imaginär zu werden brauchte. Denn z.B. wenn drei Seiten eines Dreiecks mit denselben Zahlen wie

vorher gegeben und mit den ersteren vereinigt würden, doch so dass sich die siebenfüssige Seite an die zweifüssige des ersten Dreiecks anschliesse, so würde sich ein reelles Dreieck ergeben. So können Summen und Producte imaginärer Grössen reelle Grössen ergeben. Auf das physiologische Leben angewandt zeigt sich dies Verhältniss z.B. in den Krankheiten. [Das Typhusgift etwa soll, wenn alle sonstigen Prozesse nur in der gewohnten Weise gegeben würden, das Leben imaginär machen, der Mensch müsste sterben; wenn aber die Herz- und Athemtätigkeit, die Diät u.s.w. so verändert würden, dass sie für sich genommen auch den Lebensprocess imaginär machten, so können sie, conjugirt mit jener ersten imaginären Grösse, ein reelles Resultat geben, d.h. das Leben erhalten.] Doch auch das ganze Leben des gesunden Körpers wäre ja eine imaginäre Grösse, wenn nicht immerfort Vereinigungen mit anderen imaginären Grössen stattfänden, d.h. wenn nicht immerfort Stoffe in den Magen und in die Lungen eingeführt würden, die an und für sich auch kein organisches Leben bilden können und also auch nur ein imaginäres Product haben, aber, conjugirt mit dem Leibe, sich reell organisiren und daher den Process für die Dauer des Lebens erhalten, bis die Verknüpfung aller dieser reellen Bedingungen endlich selbst zu einer imaginären Grösse, d.h. hier zum Tode übergeht.

Discretion und Continuität. Die Quantität entstand uns als Bewusstsein unserer auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit. Nun ist notwendig, dass Eins abgeschlossen sei, wenn ein andres aufgefasst werden soll; wir würden sonst mit unserem Bewusstsein noch bei dem ersten verharren. Diese Abgeschlossenheit des Einen gegen das andre, die Trennung und Scheidung der Setzungen ist es, die wir mit dem Namen Discretion bezeichnen. Mithin wird die Zusammenfassung solcher Discreta eine collective oder discrete Grösse bilden, wie kommen wir aber darauf, von Scheidung und Trennung der Setzungen zu sprechen? Doch nur durch Beziehung auf etwas Anderes, nämlich durch Gegensatz gegen das Bewusstsein der Zusammenfassung, welche das Viele in einer Einheit vereinigt. In dieser Einheit sind die einzelnen Setzungen nicht mehr getrennt, sondern zusammen und nur durch Erinnerung und Denken können wir die Einheit wieder in ihre discrete Vielheit auflösen.

Diesen Gegensatz der Discretion nennen wir Continuität oder Stetigkeit. Mithin schliesst der Begriff der Quantität sowohl Continuität als Discretion in sich, da beide nur den zwei verschiedenen Seiten der Quantität, nämlich der Auffassung und Zusammenfassung entsprechen. Es ist darum nicht ganz exact, wenn man die Zahl eine discrete Grösse nennt; denn sie ist ebensowohl ein Continuum. Jede Zahl, z.B. sechs oder Trillion ist eine Einheit, die nur dadurch Grösse hat, weil in ihr eine Vielheit steckt, die nicht mehr auseinander blieb, sondern zusammengefasst wurde. Sobald ich diese Vielheit discernirend auffasse, habe ich eins und eins und eins u.s.w. also keine Zahl mehr, sondern nur die quantitätslose Unterscheidung; denn eins ist keine Zahl. Mithin ist die Zahl nur nach der Seite der Auffassung eine collective oder discrete Grösse, nach der Seite der Zusammenfassung aber stetig.

Diese Stetigkeit oder Continuität kommt nun dadurch deutlich zum Bewusstsein, dass die Zahl nicht eins und eins und eins u.s.w. ist, sondern dass die Grösse nicht anders als durch fortwährende Zusammenfassung vorgestellt werden kann. Wir bilden nämlich die Zahlenreihe 1,2,3,4, u.s.w., wobei jede folgende Einheit sämtliche vorhergehende in eins zusammenfasst. Sobald wir daher zwei beliebige Zahlen aus der Reihe vorstellen, so bemerken wir wegen der geforderten Continuität die Lücke, das Zwischen, welches bei der Zahlenreihe die Differenz ist. So liegt z.B. zwischen 6 und 8 die Zahl 7 in der Mitte, weil die Zahlenreihe wegen ihrer Continuität eine feste Ordnung bildet und zwar mit dem Zwischen oder der Differenz von eins. Darum bildet auch die Potenzenreihe eine solche continuirliche Ordnung und zwischen den Zahlen 1,4,9,16 u.s.w. liegt keine Potenz einer ganzen Zahl in der Mitte, sondern sie folgen lückenlos und continuirlich, weil nichts zwischen ihnen liegt nach dem Gesetz dieser Ordnung. Sobald ich aber den Begriff der Reihe erweitere, so kann ich natürlich aus einer andren Reihe die ich mit der gegebenen vergleiche, z.B. zwischen 4 und 9 mehrere Zahlen in die Mitte stellen, ebenso wie zwischen die einfache Zahlenreihe mit der Differenz eins die Brüche. Denn jenachdem das Gesetz der Auffassung und Zusammenfassung verändert wird, habe ich auch immer andere Einheiten und so kann mir jede

de Einheit als Vielheit, d.h. als discret, und jede zusammenhängende Ordnung als eine mit Lücken oder einem Zwischen versehen erscheinen. In diesem Sinne nennt man auch die Kettenbrüche continuirlich. Die Proportionen aber mit gleichen Mittelgliedern nennt man so aus einem anderen Grunde, auf den wir gleich kommen.

Concrete Grösse. Anwendung der Quantität. Die Quantität als Beziehung und Vergleichung ist ihrer Natur nach abstract, da sie bloss das Bewusstsein unserer Tätigkeit enthält. Wenn wir nun hinblicken auf die Objecte, die wir auffassen und zusammenfassen, und auf diese die Quantität anwenden, d.h. Grössenbeziehungen von ihnen aussagen, so erhalten wir die sogenannte concrete Grösse die im Allgemeinen eine benannte Zahl ist, z.B. sechs Soldaten, drei Entschlüsse in einer Minute, zwei Gedanken, oder auch unbestimmt durch mehr oder weniger oder gleich bezeichnet wird.

Nun ragt aber vor allen möglichen anderen Objecten eins hervor, das, wie wir gesehen haben, die allergrösste Verbreitung im Bewusstsein hat und eine Art von Hegemonie oder in der Regel auch Despotie über alle übrigen Vorstellungen ausübt, nämlich die Raumvorstellung. Von dieser muss daher noch besonders gehandelt werden, demnächst von der Zeit und der Bewegung; denn diese drei Objecte der Quantität gelten ausschliesslich für continuirlich. Nun hat aber keine Quantität an sich irgend eine Qualität, so dass sie etwa ein Kreis oder Dreieck oder eine Bewegung wäre, sondern an sich ist sie nur ein Verhältniss unserer Setzungen, indem wir diese abstract, ohne Rücksicht auf das Gesetzte auffassen und zusammenfassen. Mithin können Raum, Bewegung und Zeit nicht an sich Quantitäten sein, weil diese drei Vorstellungen sich nicht etwa durch mehr oder weniger unterscheiden, so dass die Zeit mehr oder weniger, oder so und so viel mal Raum wäre, sondern qualitativ, da Raum anders und verschieden ist von Zeit. Darum sind auch alle Figuren des Raumes vollkommen quantitätslos. Die Quantität wird aber auf sie angewandt, wie auf andre Objecte, durch Vergleichung des Gesetzten nach der Erinnerung der dazu nötigen Setzungen. Eine Linie ist z.B. drei mal so gross als eine andere, weil, ich die erste als Ein-

heit der Setzung behalte und diese Setzung drei mal zu vollziehen das Bewusstsein habe. So ist ein Winkel im Verhältniss zu einem andern eine Quantität, so fern ich den einen Winkel als Einheit setze und mich erinnere, eine solche Setzung n mal vollzogen zu haben, um den andern Winkel zu finden.

Wenn dies nun so richtig ist, so müssten die Raumbilder ja auch discrete Grössen vorstellen können. Und können sie dies denn nicht? Sind nicht z.B. die Ordinaten im Halbkreise als discrete Grössen aufzufassen? Oder ein Kreis und eine Ellipse nebeneinander und aussereinander? Ein Durchmesser und eine damit parrallele Sehne sind discret, wie etwa sechs und drei. Und bei jedem Raumbilde selbst kann man die Discretion behaupten, sofern es als Quantität betrachtet wird. Ein Quadrat werde z.B. in 16 gleiche Quadrate geteilt. Es ist als Raumgrösse etwa 16 Quadratfuss gross und enthält 16 mal die Einheit, die ich beliebig addiren und subtrahiren kann. Wie aber jede Quantität je nach der Beziehung discret und continuirlich ist, indem ich entweder auf die eingeschlossene Vielheit oder auf die Einheit der Zusammenfassung achte, so kann auch jede Raumgrösse als Continuum aufgefasst werden, wie die 16 Quadrate zusammen ein Quadrat sind.

Wie ist man daher auf den Gedanken gekommen, der Raum sei ein Continuum schlechthin? Es versteht sich dies nicht von selbst, sondern ist vielmehr eine Aporie, da man ja doch die Raumbilder aus discreten Teilen zusammensetzt und den Raum also, indem man ihn berechnet, als collective Grösse betrachtet und doch seine Continuität behauptet. Der Grund kann nun offenbar nicht in dem Quantitativen liegen, sondern in dem Inhaltlichen oder Qualitativen der Raumgrössen. Es ist nämlich die Natur des Bewusstseins, dass die ~~Perception~~ ~~reception~~ der kleinsten Veränderungen einen so geringen Grad der Bewusstheit herbeiführt, dass wir uns darüber keine Rechenschaft geben können. Dies hat Leibnitz schon bemerkt und von den perceptions insensibles gesprochen. Erst wenn die Zahl der Wahrnehmungstätigkeiten sich summirt hat, tritt Bewusstsein ein. Mithin muss eine solche Perception als Einheit, die eine Vielheit in sich schliesst, d.h. als continuirlich erscheinen. Und dies findet nicht bloss bei der Raumvorstellung,

sondern auch bei allen übrigen Tätigkeiten, bei denen wir in einer unmittelbaren Coordination mit den übrigen realen Wesen stehen, statt. Darum erscheint miß eine rote Farbe sofort als ausgedehnt und nicht als quantitâtsloser Punkt, ganz abgesehen von der Erklärung auf S....., wo die Quantitâtslosigkeit nach einer anderen Seite hin behauptet werden musste. Jeder Ton hat darum eine gewisse Dauer und es giebt nur eine perspectivische Einheit der Zeitdauer, die wissenschaftlich annähernd bestimmt werden mag. Darum ist auch das Gefühl des Hasses, obgleich es quantitativ betrachtet und nach mehr oder weniger unterschieden werden kann, doch für unser Bewusstsein nicht aus discreten Theilen zusammengesetzt. Ebenso verhält es sich mit allen Gefühlen und Wollungen und auch mit den Vorstellungen, die collective Einheiten bilden, indem sie aus vielen Einzelwahrnehmungen erwachsen, während doch nur ihre Summe oder der Gesamteindruck zum Bewusstsein kommt. Darum haben alle Tätigkeiten, die zum Bewusstsein kommen, Continuität und einige Psychologen haben deshalb auch schon von einer Dichtigkeit und einer Verdichtung des Denkens gesprochen. Sofern sie darunter die Gefühle, die Wollungen, Handlungen und die Vorstellungen der Einbildungskraft meinen, haben sie ganz Recht; bei dem Denken und den Begriffen aber verhält sich die Sache anders.

Hierdurch haben wir nun den Gattungsbegriff erklärt, auf den die Raum-, Zeit- und Bewegungsvorstellungen und die übrigen Tätigkeitsbewusstheiten, die Gefühle, Wollungen, Handlungen und Vorstellungen gemeinsam zurückgehen. Alle diese sind in sofern Continua, als sie in einer Einheit der Zusammenfassung bewusst werden, während ihre Teile nur unbestimmt und nicht in deutlicher Discretion vorgestellt werden können, ebenso wie wenn wir Million denken, ohne im Stande zu sein, diese Einheit der Zahl für unsere Anschauung in millionen Einheiten der Auffassung im Bewusstsein aufzulösen.

Extensives Continuum. Innerhalb dieser Gattung können wir nun noch einen Einteilungsgrund zur specifischen Unterscheidung gewinnen. Das Bewusstsein enthält nämlich seinen Inhalt theils zu gleicher Zeit, theils nacheinander, Nach diesem Einteilungsgrunde scheiden wir specifisch die Continuitäten in extensive

und intensive. Extensiv kontinuierlich ist der Raum, da wir im Stande sind, eine Vielheit von Tast- und Gesichtsempfindungen zu gleicher Zeit im Bewusstsein zu haben, und deshalb in der abstracten Raumvorstellung die discreten qualitativ verschiedenen Raumbilder zu einer zusammengefassten Einheit verknüpfen. Die Bilder an der Wand sind discret und ich zähle sie zusammen. Zwischen ihnen ist immer ein qualitativ anderer Raum. [Indem ich aber bloss meine auffassende und zusammenfassende Tätigkeit beachte in Rücksicht auf alle diese gleichzeitig gegebenen Objecte, erzeuge ich mir den abstracten Raum, der nun keine Discretion mehr hat, sofern ich die discernirenden Qualitäten weglasse. Darum ist der Raum ein extensives Continuum. [Es müssen aber auch die einzelnen farbigen Objecte kontinuierlich sein, /erstens weil ich sie mit der Raumvorstellung auffasse, und zweitens wegen des Gattungscharakters, da die Bewusstheit der Perception eine Summe unmerklicher Perceptionen ist und mithin die Teile nicht deutlich unterschieden werden können. Man sieht diese Natur der Wahrnehmung durch die optischen Hilfsmittel. [Das Taschentuch erscheint für das unbewaffnete Auge als kontinuierliche Fläche; unter dem Mikroskop als Fischernetz mit grossen Maschen. Viele Doppelsterne erscheinen als einer, im Telescop als zwei mit beträchtlichem Abstände dazwischen. So erscheint uns also auch der concrete Raum als extensives Continuum, da die Discretion unter der Schwelle des Bewusstseins liegt. [Gleichwohl können wir auch hier von Continuität nur sprechen in Beziehung auf vorausgesetzte Teile, die wir aber für die Anschauung nicht deutlich zu sondern im Stande sind, wie bei der Zahleneinheit Million. [Man sagt darum dass die Linie nicht aus Punkten besteht, und hat aus doppeltem Grunde Recht, erstens weil ich in der angeschauten mit Kreide oder sonstwie gezeichneten Linie kein Zwischen wahrnehmen kann, da das unbewaffnete Auge die unmerklich kleinen Perceptionen nicht zum Bewusstsein bringt, also wegen des Gattungscharakters, und zweitens weil die Linie, auch wenn ich sie aus discreten Teilen z.B. aus einer Reihe von Bäumen mir bilde, nicht das einzelne Aufgefasste sein soll, sondern die zusammengefasste Einheit; ebenso wie das Wort nicht aus Buchstaben besteht; denn die Buchstaben sind zwar die Veranlassung zur Bildung des Wortes,

bleiben für sich aber sinnlos und bedeuten nichts. Das Wort aber ist die Zusammenfassung zur Einheit und hat als eine solche Einheit einen ganz anderen Charakter als die Buchstaben, wie auch ein Portrait oder jedes Gemälde nicht aus Farbenkleben besteht; denn nur in der Einheit der Zusammenfassung ist es ein Bild. So bedeutet die Linie die Zusammenfassung oder Einheit der Beziehung und die Grösse der Linie ist dem Wesen der Linie gleichgültig. Die Linie an sich ist quantitativlos, ist eine Qualität. Grösse erhält eine Linie durch Vergleichung mit anderen Linien. Mithin kann jede Linie nur in Linien zerlegt werden, wie ein Satz nur in Worte, aber nicht in Buchstaben, weil der Satz einen Sinn ausdrückt, der durch die Worte, aber nicht durch die Buchstaben entsteht. Aus demselben Grunde besteht eine Fläche nur aus Flächen und nicht aus Linien, weil die Fläche an sich eine quantitativlose Qualität ist, nämlich die Beziehung einer Linie auf ausserhalb derselben im Bewusstsein Gegebenes zur Einheit der Anschauung, während sie quantitativ betrachtet, nur eine Vergleichung mehrerer Flächen untereinander bedeutet. Dasselbe gilt vom Körper. Wenn man die Fläche auf Linien zurückführen wollte, so wäre das noch kindischer, als wenn man die Zahl auf Einheiten zurückführte; denn 1 und 1 und 1 u.s.w. ist keine Zahl, sondern nur eine Wiederholung des Unterscheidens des Einen von einem Anderen. Man bewege sich z.B. in einer Menge von Menschen und sage jedesmal, wenn man einen schwarzhaarigen sieht, eins, so wird man sehr viele Male eins sagen können, indem man einen solchen Menschen von den blonden unterscheidet, ohne im Mindesten zu zählen. Das Zählen ist die Zusammenfassung. Darum ist die Eins keine Zahl. So ist die Flächenvorstellung auch nur eine Beziehung der Linie zu gleichzeitig ausserhalb derselben gegebenen Punkten gegeben. Bei jeder Beziehung aber liegt die Einheit oder Qualität nicht in den Beziehungspunkten. Z.B. zwei Menschen sollen ähnlich sein. Wer nun die Fläche aus Linien oder die Linie aus Punkten erklären will, der macht es ebenso, wie wenn einer den einzelnen Menschen für sich nimmt

*) (Mit Blei am Rande oben: die kleinste Linie hat gleich viel Punkte als die grössere).

und nun die Ähnlichkeit sucht. Diese ist aber kein Auge, Haar, Bein u.s.w. an dem Menschen, sondern nur in unserem Bewusstsein eine Beziehung und Vergleichung mit einem anderen. Daher ja auch der Scherz stammt, womit man die Dummheit charakterisirt, indem Jemand zwar Hans und Peter für ähnlich erklärt, den Hans aber doch noch ähnlicher findet. Ebenso ist einer Herr oder Knecht, Verwandter, Freund, Gatte u.s.w. nicht an sich, sondern nur in Beziehung und Verhältniss zu einem anderen. Darum besteht die Linie nicht aus Punkten und der Körper nicht aus Flächen, sondern nur die logische Naivität kann auf solche Einfälle kommen.

Intensive Continuität. Wenn wir jetzt nach dem Einteilungsgrunde einen Bewusstseinsinhalt verfolgen, dessen Vielheit nicht zu gleicher Zeit bemerklich wird, sondern nur nacheinander heraustritt, so kommen wir auf den Begriff einer intensiven Continuität. Nach dem Gattungsbegriff muss nämlich jede beliebige Einheit des Bewusstseinsinhalts als Summe oder Product vieler einzelner unbewusst bleibender Perceptionen gelten, sofern wir dabei in einer unmittelbaren Coordination mit den übrigen Wesen stehen, deren Wirkung nicht einzeln für sich, sondern deren Zusammenwirkung erst percipirt wird. Diese Vielheit würde, wenn sie aufgelöst in ihre Summanden oder Factoren zum Bewusstsein käme, einen Umfang des Bewusstseins erfordern, der weit über alle menschliche Erfahrung hinausfliegt. Wegen der Enge und Beschränktheit unseres tatsächlichen Bewusstseins müsste deshalb eine solche Menge von Eindrücken allen anderen Inhalt aus dem Bewusstsein verdrängen und eine Zusammenfassung unmöglich machen wie etwa bei der abstracten Arithmetik, wenn wir die millionen Einheiten in dem Begriff Million einzeln vorstellen sollten, während wir kaum acht Zahlen zu gleicher Zeit vorstellen können. Ein Bewusstsein von einer derartigen Menge ist deshalb, wenn sie nicht wie bei der Million bloss begrifflich erkannt werden soll, nur in solcher Weise möglich, dass die Einzelheiten zwar in einander verschwinden und unbemerkt bleiben, sich aber doch zu einem bemerklichen Gesamteindruck zusammenfassen. Da die darin wirkende Vielheit nicht discret zur Erscheinung kommt, bildet sie ein Continuum; da die Vielheit nicht zu glei-

cher Zeit ausser und neben einander wahrgenommen wird, ist sie nicht extensiv, sondern heisst intensiv. Die intensive Continuität bedeutet daher diejenige Quantität eines Qualitativen, dergemäss es als Einheit einer Zusammenwirkung vieler unmerklich bleibender Elemente zum Bewusstsein kommt. So z.B. empfinden wir die Wärme als Einheit eines Gefühls, den Willen als Einheit vieler kleiner Erregungen, die Empfindung blau oder die Stärke der Tonempfindung c als Einheit vieler unmerklich bleibender kleineren Eindrücke.

Messung der Intensität. Die Quantität in diesem Qualitativen kann nun nicht, wie bei der extensiven Grösse durch Nebeneinanderlegen der Teile in gleichzeitiger Anschauung gemessen werden, sondern nur durch den Vergleich nach einander folgender Erregungen. Da aber in der Qualität als Einheit der Empfindung/die Elemente unmerklich bleiben, so kann wie es zunächst scheint, von der Erkenntniss einer Quantität bei derselben nicht anders die Rede sein, als durch Vergleichung zweier ähnlicher Eindrücke untereinander, z.B. der Wärme eines Wassers mit der Wärme eines andern, sofern ich entweder gleichzeitig oder durch die Erinnerung die Eindrücke zusammenstelle. Allein dadurch würde ja nur das Anderssein oder die Verschiedenheit zum Bewusstsein kommen, wie z.B. bei den Weinproben also ein qualitatives Verhältniss, nicht aber die Quantität. Mithin muss als Bedingung für die Möglichkeit der Messung gefordert werden, dass die zum Bewusstsein kommende Einheit der Elemente in sich auch solche Summanden oder Factoren enthält, die ebenfalls für sich bewusst werden können. Wenn wir nun diese innerhalb des Bewusstseins möglichen Teil-Einheiten nach einander als Empfindungen gewinnen, so verschmelzen sie zwar miteinander, geben uns aber doch durch Vergleichung in der Erinnerung die quantitativen Unterschiede des Mehr und Weniger, Und darum hat man diese Quantität mit Recht Grad, d.h. Schritt oder Stufe genannt, weil wir auf demselben Wege fortschreiten müssen, um der Quantität bewusst zu werden. Z.B. wenn der Geruch von einer Rose uns bewusst wird, bei Annäherung aber durch eine immer stärkere ausgelöscht wird, so bemerken wir dabei den Grad oder das Anwachsen, die Steigerung. Ebenso laut und

lauter, blau und intensiveres Blau, hart und härter, warm und wärmer, mehr und weniger lieben oder hassen, stärker und schwächer Mitleid fühlen u.s.w. Die Grade der Qualität bilden eine Reihe, die in Stufen aufwärts und abwärts läuft; durch Denken werden wir von den wenigen gegebenen Stufen unabhängig und können nun in der Abstraction die Grade in's Unendliche nach unten und nach oben verfolgen; in der Wirklichkeit aber hat für unsere Erfahrung beides eine schnell erreichte Gränze, so dass wir als bewusste Grade nur ein kleines Quantum aussondern können und die Mehr oder Weniger enthaltenden nur durch den abstracten Gedanken fordern. Wenn die Hitze steigt, so vergehen uns die Sinne, und wenn sie sinkt bis auf die Temperatur unseres Körpers, so bleibt sie unmerklich. Auch werden die kleineren Grad-Unterschiede in allen diesen Empfindungen gar nicht bewusst. Aus diesem Grunde und weil diese Zustände des Bewusstseins nicht gleichzeitig feststehen, sondern sich immerfort verändern, kann auch keine Gradwissenschaft ausgebildet werden nach der Analogie einer Raumwissenschaft. Wir können zwar durch viele Wiederholungen, also durch Übung, eine Sicherheit der Erinnerung ausbilden und von einem neuen Eindruck sagen, er sei genau so wie die und die uns wohlbekannt gewordene Qualität früherer Eindrücke, wie denn z.B. die Leute an der Wage mit fast vollkommener Sicherheit die Schwere eines Gegenstandes bestimmen, indem sie den empfangenen Eindruck vergleichen mit der Erinnerung an den Eindruck, den ihnen ein Pfund oder ein Centner und dergleichen machte. Allein ausserhalb der unbestimmten Unterschiede des Mehr und Weniger und ungefähr Gleich können sie nichts sagen und eine Anwendung der Arithmetik und Algebra auf diese Eindrücke ergibt sich als unmöglich, so lange wir uns innerhalb des Gebietes der bloss intensiven Continuität bewegen.

Aus dieser Verlegenheit hilft nun der Sinn, der die Hegemonie in der Seele ausübt, das Gesicht. Es zeigt sich nämlich, sehr bald, dass die verschiedenen Gebiete der Sinne in Coordination stehen, so dass der eine als Abscisse, der andere als ~~W~~ordinate betrachtet werden kann. Man berechnet dann aus dem Einen den anderen. So z.B. bemerkt man, dass die Gefühle der Anstrengung beim

Werfen intensive Continuität haben; die Grade lassen sich aber nicht genau messen. Nun fliegt der geworfene Gegenstand aber für den Gesichtssinn durch einen gewissen Raum; ist die Anstrengung als Abscisse klein, so ist der Raum klein als Ordinate, ist sie grösser, so wird auch der Raum grösser. [Da wir nun den Raum als extensive Grösse bequem messen können, so bestimmen wir danach die Grade der Anstrengung oder der Kraft. Im Altertum war man auf wenige Coordinationen dieser Art aufmerksam geworden, in Bezug auf andre, wie z.B. auf die Gefühle von Wärme und Kälte, Helligkeit u.s.w. blieb man in kindlicher Unbeholfenheit. In der neueren Zeit aber kamen mit den Erfindungen eine Menge Massstäbe zum Vorschein, so dass man mit grosser Exactheit jetzt viele Intensitäten messen kann. Dadurch wurde es nun auch möglich, die Grade unabhängig von den engen Grenzen der Bewusstheit zu verfolgen, wie wir denn z.B. nicht bloss ~~mit~~ sehr feine Unterschiede der Wärme, von denen wir keine merkliche Perception haben, innerhalb der Gränze bewusster Empfindungen feststellen können, sondern auch bei Dingen, denen wir überhaupt kein Bewusstsein zuschreiben, die den Ausdehnungen des Quecksilbers coordinirten Grade der Intensität nachweisen. Mit Hilfe der Coordination der Sinnesqualitäten dringen wir also unter der Hegemonie des Gesichtssinnes tief in die Lebenserscheinungen der unbewussten Natur ein und verstehen sie in strenger Analogie mit den bewussten Zuständen.]

Demgemäss ist nun die Aufgabe der empirischen Naturwissenschaft, Methoden zu finden, um die Intensität der Qualität, von der wir uns keine Vorstellung machen können, durch Übertragung auf die deutlich wahrnehmbaren Unterschiede im Gebiet des Gesichtssinnes zu messen und in festen Formeln zu berechnen. Auf die Gültigkeit der Analogie mit den uns bewusst werdenden Graden der Intensität gestützt, hat man so gefunden, dass die Intensität berechnet werden kann, wenn man die in Zahlen ausgedrückte erscheinende Masse eines Körpers mit der Geschwindigkeit oder mit dem in Zahlen ausgedrückten Raum, den ein Körper in bestimmter Zeit durchläuft, multiplicirt Man nennt diesen Ausdruck für die Intensität das mechanische Element. Für andre Arten der Intensität muss man die in Zahlen aus-

gedrückte Masse eines Körpers mit dem in Zahlen ausgedrückten Abstand von einem beliebig angenommenen Punkte oder von einer durch die Natur eines Systems gegebenen Drehaxe multipliciren, was man das statische Moment nennt. Ähnlich aber etwas complicirter wird das Trägheitsmoment berechnet, wobei die fiction vorkommt, dass die Masse eines Körpers sich in einem Punkte befinde. Dies ist durchaus zulässig, da es sich ja bei allen diesen Formeln nicht darum handelt, extensive Grössen zu messen und eine von dem Gesichtssinn vollziehbare Anschauung zu gewähren, sondern eine dem Gesichtssinn bloss coordinirte, aber ganz andersartige Qualität ihrer nach zu bestimmen, die sogenannte Intensität. Es ist darum ganz in der Ordnung, dass man bei diesen Formeln nichts vorstellen oder denken kann, was als Farbe oder Figur oder Bewegung in dem Gesichtssinn erfahrungsmässig seinen Platz hätte, sondern es handelt sich bloss um eine Zeichenlehre, wie man etwa von den Erscheinungen der Sprache auf den coordinirten Gedanken zurückschliesst und aus einer Endung, die dem Coniunctiv oder Optativ zukommt, folgert, dass der Gedanke dabei so oder so gewesen wäre, da doch die Zusammensetzungen der Sylben an sich selbst für das Gehör keinen Sinn geben und nicht nach musikalischen Gesetzen, abgesehen von dem Gedanken, geordnet werden könnten. Sie haben nur Sinn als Zeichen, als Coordinaten der Gedanken. Darum darf man sich nicht über die scheinbare Torheit in diesen Formeln beklagen, wenn man z.B. die Masse multiplicirt mit dem Abstände, oder die Masse in einen Punkt setzt und dergl. Denn all dieses soll gar keinen Sinn haben für das Auge und für die Geometrie, sondern soll bloss für ein dem Gebiete der extensiven Grösse ganz fremdes Gebiet, für die Intensität als die zugehörigen Zeichenlehre gelten und uns die Mittel an die Hand geben, auch diejenigen Intensitäten zu messen und zu unterscheiden, die nach den engen Gränzen unserer Bewusstheit direct von uns gar nicht bemerkt, sondern nur nach der Analogie erschlossen werden.

Intensität der Vorstellungen. Wir haben bei Betrachtung der Quantität gesehen, dass jede Qualität sich von jeder andern durch Einerleiheit und Ver-

+) (mit Blei: Intensitätscurven)

schiedenheit unterscheidet. Innerhalb jeder Qualität aber können wir auf die verschiedenen Setzungen achten, ein Mehr oder Winder, also Quantität geltend machen. Da nun von dieser Quantität die Bewusstheit abhängt und wir die Grade derselben metaphysisch mit dem Licht und seinen Verschiedenheiten vergleichen, so sind wir gewöhnt, diese Grade der Intensität durch die Ausdrücke "heller und klarer und deutlicher vorstellen" zu bezeichnen. Lotze aber hat in seinem Mikrokosmos (I.S. 224 ff.) diese Auffassung einer scharfen sehr interessanten Kritik unterworfen und sie für eine blosser Täuschung erklärt. Da es uns nach dem Zusammenhang der Lehre von der Qualität und Quantität unentbehrlich ist, die Geltung dieser Auffassung zu retten, so müssen wir die Frage studieren,

[Lotze bemerkt: "denselben Ton von derselben Höhe und Stärke, von gleichem Klange des Instrumentes können wir nicht mehr und weniger deutlich vorstellen, wir haben entweder seine Vorstellung oder wir haben sie nicht oder endlich wir fehlen gegen unsere eigene Voraussetzung, indem wir die Vorstellung eines stärkeren und schwächeren, also eines anderen Tones an die Stelle einer stärkeren oder schwächeren Vorstellung desselben Tones setzen." Dasselbe behauptet er von den Farben und den anderen Vorstellungen und den Begriffen. "Es ist nicht möglich, den Kreis oder das Dreieck mehr oder weniger vorzustellen; man hat entweder ihr richtiges Bild oder hat es nicht. Wie erklärt Lotze nun den Schein, da tatsächlich doch allgemein ein solcher Unterschied des Grades der Klarheit und Deutlichkeit angenommen wird? Er sagt: "Vollkommen klar ist jede Vorstellung, deren Teile vollständig und zugleich mit zweifelloser Bestimmtheit ihrer gegenseitigen Beziehungen gedacht werden und diese Klarheit ist an sich weder einer Steigerung noch einer Minderung fähig." Mit- hin können die Grade der Klarheit nicht in der Vorstellung selbst liegen, sondern nur in etwas ausser derselben. Lotze sieht dieses in der "Mitgegen- wart von Nebenvorstellungen.;" also in etwas Extensivem! "Was wir als die Stärke der Vorstellungen bisher kennen lernten, besteht nicht in einer gradweis bestimmten Intensität des Wissens um sie, sondern in einer extensiv mess-

baren Vollständigkeit ihres notwendigen Inhalts und in dem veränderlichen Reichtum überzähliger Elemente, welche sich an den Inhaltsbestand jeder einzelnen anknüpfen."

Dies ist äusserst scharfsinnig und erklärt gewiss eine Menge von Tatsachen. Z.B. wenn wir sagen, wir erinnerten uns nicht deutlich an ein ^{Sprach} Gespräch, das wir vor einiger Zeit mit einem Anderen hatten; wenn wir nun bald an diesen oder jenen Scherz, bald an diesen oder jenen ernsten Gedanken erinnert werden, so sagen wir, die Erinnerung sei jetzt viel deutlicher oder vollkommen deutlich geworden, und meinen doch nur, dass der Bestand der Erinnerung vermehrt und nicht eine einzelne Vorstellung selbst deutlicher oder klarer geworden wäre. Allein prüfen wir genauer, ob damit nun auch die Möglichkeit einer Intensität des Bewusstseins aufgehoben ist. Bleiben wir also bei einer und derselben einfachen Vorstellung! Wir wollen uns etwa nur undeutlich erinnern, dies sei die Voraussetzung, dass wir ein Gespräch mit einem andern gehabt haben. Wir wissen dies also, aber nicht deutlich. Es sollen sich irgendwelche Erinnerungsbilder von dem Andern und von seiner und unserer Tätigkeit erhalten haben, die uns zu der Überzeugung, dass wir ein Gespräch hatten, veranlassen. Jetzt werden wir an die einzelnen Worte und Wendungen des Gesprächs erinnert. Bei jedem Worte, das wieder in Erinnerung tritt, wiederhole ich mir im Stillen: "Ja, ich hattè dies Gespräch," wie sie es in den Opern machen, wenn sie dieselben Worte immer wieder singen", ja, ja, ich hatte es, ich hatte es, ich hatte, hatte, hatte es." Wenn wir nun gefragt würden, ob wir jetzt deutlicher wüssten, dass wir das Gespräch hatten, so würden wir ohne Zweifel bejahend antworten. Und warum? Etwa weil wir jetzt "extensiv" mehr von dem Inhalt des Gesprächs wissen? O, nein; denn dies hat mit der Tatsache, dem Dass, zunächst nichts zu tun, sondern nur mit dem Was. Wir behaupten aber, dass uns jetzt das Dass deutlicher geworden wäre. Wiefern aber doch könnte wohl das Dass deutlicher werden, da wir das Wissen davon entweder haben oder nicht haben? Offenbar nicht nach dem Inhalt dieses Wissens, also nach der Qualität, sondern nach der Quantität, indem dieser selbige einfache Inhalt des Wissens

wiederholt gesetzt wurde und die Setzungen sich summirten, so dass wir es vielleicht jetzt zwanzig oder hundertmal wissen, während wir zuerst etwa nur einmal das Bewusstsein von unserem Wissen besaßen. Es handelt sich also nicht um eine "extensive" Vermehrung der Nebenvorstellungen, sondern um eine Steigerung der Bewusstheit der Intensität nach. Es verhält sich nicht so, wie wenn der Ton o stark oder schwach geblasen unsere Nerven mehr oder weniger erschüttert, sondern um ein blosses Wissen, das uns nicht von Aussen durch Trompeten zugeführt werden kann. /

Wir wollen ein anderes Beispiel wählen, damit die Erkenntniss des Satzes deutlicher und klarer werde. Nicht als hätten wir nicht schon die Erkenntniss von der blossen Intensität der Bewusstheit, sondern um diese Erkenntniss zu steigern und nicht "extensiv" durch Nebenvorstellungen, sondern intensiv durch Wiederholung eines und desselben Urteils. Wir sehen also von Weitem etwas herankommen. Wir sagen es ist ein Mann. Woher wussten wir das? Wir müssen irgend etwas an dem Gesichtsbilde, den Gang oder die Proportionen der Kleidung und dergleichen bemerkt haben, wodurch wir zu dem Urteil "es ist ein Mann" veranlasst wurden. Jetzt kommt der Gegenstand näher. Wir sehen den Hut. "Es ist ein Mann." Wir sehen den Bart. "Es ist ein Mann". Wir sehen die Sporen. "Es ist ein Mann". So bringen uns tausend Einzelheiten dazu, immer dasselbe einfache Urteil auszusprechen, und diese Wiederholung der Setzung bringt eine Steigerung, einen höheren Grad der Bewusstheit hervor, wesshalb wir sagen, wir wussten es jetzt deutlicher und klarer.

∟ Dies ist auch der Grund, wesshalb wir die allgemeinen Begriffe und Lehrsätze, die Regeln des Rechnens und der Grammatik durch Beispiele verdeutlichen und klarer machen und vielen Exercitien und Rechenaufgaben durchnehmen, um die Erkenntniss zu einem höheren Grade der Bewusstheit zu erheben. Wesshalb denn auch gesagt wird, wenn einer immer wieder mit Beispielen kommt, es sei nun ge-

(Mit Blei am Rande: NB vergessen dass alles Beziehungsbegriffe sind und folglich durch Beziehung jeder Begriff klarer oder dunkler.)

nug, denn man wisse die Sache schon vollkommen klar und deutlich. Darum gilt auch der Satz, *repetitio est mater studiorum*, weil sich nur durch Wiederholung die Intensität der Bewusstheit erreichen lässt. Und beim Unterricht ist deshalb die Induction allgemein gepriesen. Beim Kaufen und Verkaufen kann man täglich sehen, wie das schon gezahlte Geld noch einmal und oft zum dritten Male gezahlt wird, bis das Bewusstsein ganz deutlich geworden ist, dass man eben diese bestimmte Zahl wirklich erhalten hat, wobei es nicht auf eine Vermehrung von Nebenvorstellungen, etwa von den einzelnen Scheinen und Silberstücken ankommt, sondern nur auf das identische Resultat.

Wir werden daher Lotze dankbar sein, dass er durch seine feinsinnige Analyse uns eine Menge von Erscheinungen erklärt hat, bei denen man ungenau die "Extension" mit der Intensität verwechselte, wir werden aber nicht einräumen, dass damit überhaupt die Intensität des Vorstellens als eine Illusion beseitigt sei. Um dies nun noch klarer zu machen, müssen wir auf den Gegensatz, auf die zunehmende Undeutlichkeit, der Vorstellungen hinblicken, welche eine geringere Intensität bedeutet. Wir wollen zuerst die Deduction versuchen. In dem Bewusstsein ist immer eine gewisse Menge von Vorstellungen auf einmal gegeben, etwa n ; folglich kommt jeder mindestens $1/n$ Bewusstheit zu. Wenn nun eine Vorstellung für sich $2/n$, $3/n$ u.s.w. Bewusstheit erlangen könnte, so würde sie offenbar deutlicher werden und bei n/n würde sie den höchsten möglichen Grad der Intensität erreicht haben, während zugleich alle andern Vorstellungen aus dem Bewusstsein verschwunden wären. Eine Vorstellung, die nur $1/n$ Bewusstheit besässe, wäre demnach die undeutlichste und diese würde deshalb die grösste Menge anderer Vorstellungen neben sich haben oder auch eine kleinere Menge, die aber entsprechend grösserer Intensität vorgestellt würden. Dieser Gedanke ist nun wohl klar; er wird aber klarer durch Beispiele. Wir schlagen die Augen auf. Sofort sind im Bewusstsein n Farbenvorstellungen. Jeder Farbe oder jedem gesehenen Gegenstand kommt ein kleinster Grad von Bewusstheit zu. Je mehr ich die andern Eindrücke ausschliesse, desto intensiver wird die Vorstellung von dem allein betrachteten Gegenstand, wesshalb man ja auch in den Bildergalerien die schwarzen Perspektiv-

röhren ohne Gläser angewendet, nicht etwa, um wie durch ein Fernglas die Teilvorstellungen "extensiv" zu vermehren, sondern bloss um die Aufmerksamkeit zu steigern, d.h. um den übrigen Gegenständen des Gesichtsfeldes den ihnen proportional zufallenden Anteil am Bewusstsein abzuschneiden und die Grade der Bewusstheit für die wenigen übrig bleibenden Gegenstände zu summieren. / Ebenso wird ein gesprochenes Wort, auch wenn wir es gehört haben, undeutlicher vorgestellt, wenn wir zugleich viele andere Stimmen hörten, weil ihm nur ein kleinerer Teil der Bewusstheit zufällt. Und darauf beruhen viele Künste der Dichter und Redner, die ja das Ziel haben, dass wir einige Vorstellungen vor andern auszeichnen und deutlicher vorstellen sollen. Sie setzen das auszuzeichnende Wort in die Arsis, nicht in die Thesis. Wenn ich höre: "gar treu bis an das Grab", so sind die Vorstellungen "treu" und "Grab" die deutlichsten und die anderen haben nur geringere Grade der Bewusstheit. Ebenso wirkt der Refrain der schliesslich noch deutlich bewusst bleibt, auch wenn die übrigen Vorstellungen schon unter die Schwelle des Bewusstseins gesunken sind, z.B. "die Wacht am Rhein". / Wie der Rhythmus wirkt auch der Accent, in dem dadurch, ganz abgesehen von der stärkeren Reizung der Nerven, eine gewisse Einschränkung des Bewusstseins eintritt, da die übrigen Vorstellungen als nebensächlich behandelt werden. Dasselbe leistet die Wiederholung: "Lass sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind, mein Kaiser, mein Kaiser gefangen". Und in der Wissenschaft sucht man der Undeutlichkeit eines Begriffes, einer Kategorie, obgleich man sie schon gefasst hat und dem Inhalte der Definition nichts neues hinzufügen kann doch dadurch abzuhelpen, dass man durch viele Inductionen immer denselben Gedanken her austreibt. Wir müssen deshalb lehren, dass die Undeutlichkeit stufenweise zunimmt, je grösser die Zahl der Vorstellungen wird, mit welchen wie eine bestimmte Vorstellung zugleich im Bewusstsein haben und dass umgekehrt die Deutlichkeit wächst, je mehr wir fähig sind, eine Vorstellung herauszuheben und zu isoliren. Da aber alle Vorstellungen im Zusammenhange, in Beziehungen stehen, so wäre die vollständige Isolirung zugleich eine Aufhebung der Besinnung und Vernunft, wesshalb dies seine Grenzen hat. Bei sinnlichen Vorstellungen aber ist diese Isolirung annähernd

möglich und führt zugleich zur Extase und wenn sie fortdauert, zur fixen Idee der Verrückten.

Jeder aber ist sich bewusst, eine Menge undeutlicher Vorstellungen zu besitzen, indem er doch zugleich, wenn ein anderer sie erklärt, nicht bloss behauptet, das Gesagte verstanden, sondern die Vorstellungen selbst schon gehabt zu haben. Er könnte sich nur, wie er sagt, nicht so klar ausdrücken. Und dies ist ganz wahr, weil bei ihm die Vorstellung noch mit vielen anderen verschwommen und noch nicht herausgehoben war. Unklare Köpfe bringen deshalb, wenn sie etwas erklären sollen, alle möglichen Nebengedanken mit hervor und verstecken dadurch die Sache auch für den Hörer ebenso, wie sie in ihnen selbst aus der Menge der übrigen Gedanken noch nicht herausgehoben ist. Bei allem Lernen findet deshalb der Platonische Wiedererinnerungsprocess statt, indem wir die Ideen bei jedem ersten Beispiele schon denken, aber erst durch viele Wiederholungen zu deutlicher Bewusstheit kommen und noch viel später auch durch die zugehörigen Worte und Angabe aller nötigen Beziehungsfäden in einem Andern wiedererwecken können.

Lotze's Behauptung und Beweisführung wird auf jeden Leser zuerst ganz bezaubernd wirken, weil es lächerlich scheint, sich ein Dreieck mehr oder weniger deutlich vorstellen zu können. Wenn man z.B. eine Seite nicht mit vorstellte, nun so hätte man eben die Vorstellung vom Dreieck nicht gehabt und nicht etwa bloss undeutlich ein Dreieck vorgestellt. Lotze's Erklärung ist ebenso verführerisch, weil wir dadurch so viele Vorkommnisse deuten können. Allein es bleiben, wie schon angegeben, bei seiner Annahme viele Tatsachen unerklärt, die als Instanzen gegen ihn auftreten und eine umfassendere Deutung verlangen, so dass seine Erklärung, so richtig sie für eine kleinere Provinz von Erscheinungen ist, doch nicht als Gesetz für das ganze Reich des psychischen Lebens gelten kann. Wir wollen uns dies noch an einem Beispiel deutlich machen, indem wir den geringsten Grad der Bewusstheit aufsuchen, der noch als Bewusstheit sicher bewiesen werden kann. "Wie hiess doch der Knabe, mit dem Sie gestern sprachen?" "Es ist mir im Augenblick entfallen, aber ich weiss es; warten

Sie nur, es wird mir gleich einfallen." Was sollen wir hierzu sagen? Hat der Mann die Vorstellung von dem Namen oder nicht? Er hat sie offenbar nicht; also weder eine deutliche noch eine undeutliche, sondern gar keine. Ob wir uns aber nicht täuschen? Wenn er gar keine Vorstellung davon hat, so kann er auch offenbar nichts darüber sagen. Hören wir aber dem Gespräch weiter zu. "Wenn Sie den Namen wissen, so will ich Ihnen auf die Sprünge helfen. War es Hans?" "Nein." "War es Georg?" "Nein." Nun müssten wir uns doch wundern, dass der Mann, der gar keine Vorstellung von dem Namen hat, dennoch mit der grössten Bestimmtheit erklärt, dass es dieser oder jener Name nicht war. Die Verneinung setzt die Bejahung voraus und ich kann nicht läugnen, dass die Blätter gelb oder rot sind, wenn ich garnicht weiss, wie sie sind. Also muss der Mann ein Bewusstsein oder eine Vorstellung von dem Namen haben, und zwar noch von einem solchen Grade von Deutlichkeit, dass er in seiner Weise sich auszudrücken behaupten durfte: "ich weiss den Namen." Hören wir nun das Ende des Gesprächs. "War es Friedrich?" "Richtig; Friedrich, ja Friedrich." Die Ideenassociationsgesetze, wonach es ihm endlich gelang, die verhüllenden Vorstellungsmassen zu durchbrechen und den wirklichen Namen isolirt zu völlig deutlicher Bewusstheit zu bringen, wollen wir hier bei Seite lassen, was uns interessirt, ist nur zu erfahren, wie der Mann behaupten konnte, Friedrich sei der richtige Name, wenn er vorher kein Bewusstsein davon hatte. Er hatte aber ein Bewusstsein davon und dies Bewusstsein war nicht so gering, dass er sich zuletzt zweifelhaft geäussert hätte: "war es Friedrich oder war es doch ein anderer Name?" denn hier geht die Undeutlichkeit des Bewusstseins schon so tief herab, dass man von seinem Wissen keinen Beweis mehr geben kann. In unserem Falle aber der jedem aus Erfahrung bekannt ist, ist das Bewusstsein noch intensiv genug, um falsche Vorstellungen abzuweisen. Also giebt es verschiedene Grade der Bewusstheit; denn wer wollte läugnen, dass wir nach Auffindung des Namens ein deutliches oder intensives Bewusstsein von diesem einen und demselben Vorstellungsinhalte zu haben glauben.

Dass nun ein und dieselbe Vorstellung mit ihrem identischen, unveränder-

ten Inhalte verschiedene Grade der Bewusstheit durchlaufen kann, das haben uns die Tatsachen gezeigt. Die Gründe dafür haben wir aufgesucht. Diese Gründe selbst gehören aber wieder in einen noch grösseren Zusammenhang, der zugleich das perspectivische Zeitbewusstsein erklärt und bei der Untersuchung über die Theologie dargelegt werden soll. Durch diese Betrachtungen glaube ich nun die Thesis genügend erörtert und den Begriff der Intensität des Vorstellens zu dem angemessenen Grade der Deutlichkeit gebracht zu haben.

Vom Gegensatz.

Die Qualität erweckt wie wir sahen (S.....) sofort die Kategorien der Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn wir uns der Setzung dabei bewusst werden, so haben wir die Kategorie der Quantität und sagen, es sei dies zweierlei. Aber die Quantität reicht weiter; denn beim Einerlei haben wir nur die Einheit der Setzung; bei der Verschiedenheit aber finden wir die Mehrheit des Verschiedenen und mithin das Mehr und Weniger, sofern nämlich ein Gesetztes, ein Quale, ein oder mehrere Merkmale in sich schliesst, kann alles Verschiedene entweder kein oder ein oder mehrere oder alle Merkmale mit ihm gemeinsam haben und daher mehr oder weniger verschieden sein. / Das Sein z.B. hat mit dem Nichts kein Merkmal gemeinsam, nicht einmal das Gedachtwerden; denn das Nichts kann nicht gedacht werden: , sonst stände es mit uns in Beziehung und hätte Sein und Qualität. Wir haben zwar einen ganz bestimmten und klaren Begriff vom Nichts, aber erkennen dadurch nur unser Nichtdenken, nicht ein Seiendes, das nicht wäre.

Unser Nichtdenken oder der Widerspruch der Gedanken ist allerdings ideelles Sein, aber das dadurch vermeintlich Gedachte, z.B. das Gelogene, ist nicht. | Also hat Sein und Nichts auch nicht das Gedachtwerden gemeinsam. Dagegen ist Mann und Weib verschieden, aber nicht ohne viele gemeinschaftliche Merkmale. Mensch und Tier ist mehr verschieden und hat weniger gemeinschaftliche Merkmale.

Darum entsteht nun die Aufgabe, die Verschiedenheit nach dem Mehr und Weniger zu ordnen. Wenn wir z.B. den Begriff des Weissen nehmen, so sind die Farben davon verschieden, sofern sie mehr oder weniger Licht reflectiren; am Meisten verschieden ist aber das Schwarze, welches gar kein Licht aussendet,

sondern alles verschluckt. In Bezug also auf das Licht sind Weiss und Schwarz Gegensätze. Nehmen wir die Töne, so hat jeder eine bestimmte Tonstufe und sie sind alle von einander verschieden; am meisten verschieden sind also der höchste und der tiefste Ton, sofern diese in der Reihe der Töne noch wahrnehmbar bleiben und den äussersten Gegensatz bilden. Das Gute bezieht sich auf ein gewisses Verhältniss unseres Willens zu der Erkenntniss des menschlichen Zweckes.

Nun kann der Zweck mehr oder weniger erkannt, der Wille mehr oder weniger mit der Erkenntniss geeinigt werden. Demgemäss wird eine Reihe entstehen und innerhalb derselben werden am weitesten von einander abstehen und den grössten Gegensatz bilden das Gute und das Böse. So finden wir nun überall Gegensätze, wo die Quantität auf die Qualität angewendet wird und es werden demgemäss Ordnungen nach dem Mehr und Weniger sich aufstellen lassen, z.B. Geiz und Verschwendung, Tapferkeit und Feigheit, Despotie und Freiheit, Glück und Unglück, Reichtum und Armut u.s.w.

Bei diesem Reihem wird sich das Quantitative darin verfolgen lassen, dass entweder bloss eine Qualität ihrer Grösse nach ab- oder zunimmt, oder dass von zwei vereinigten Qualitäten die eine ab-, die andre zunimmt. So findet z.B. bei Reichtum und Armut zunächst nur ein einfacher Gegensatz statt in Bezug auf die Quantität des Eigentums, sofern dieses im Verhältniss zu den als identisch gedachten Bedürfnissen zu- oder abnimmt. Der Reichste ist danach der, welcher nach Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse noch die meisten Güter übrig behält, der Ärmste, nicht nur wer die wenigsten Güter hat, sondern weniger als zur Befriedigung der Existenz gehören. Ein doppelter Gegensatz der Quantität zeigt sich aber z.B. bei Mitleid und Schadenfreude; denn wir haben bei diesen Gefühlen erstens eine Betrachtung des fremden Zustandes und unseres eigenen, zweitens eine Auslösung von Lust oder Schmerz bei der einen oder der anderen Betrachtung. Dem Mitleid coordinirt ist deshalb Mitfreude, der Schadenfreude Neid. Beim Mitleid hat am meisten zugenommen die Betrachtung des fremden Leides und am meisten abgenommen die Genugtuung unseres eigenen Wohlbefindens; bei der Schadenfreude denken wir uns dagegen am wenigsten in den leidenden Zustand des An-

dem hinein und geniessen am Meisten das Gefühl unseres eigenen ungefährdeten Befindens. Umgekehrt ist es bei der Mitfreude und Neid. Es laufen also hier zwei Reihen coordinirt nebeneinander, mit ungekehrtem Wachsen und Abnehmen der Quantität.

II Da nun der Gegensatz eine Verschiedenheit ist, der Gegensatz aber auf blosser Quantität zu beruhen scheint, so könnte man, wie dies viele schwache Ingenieure getan haben, auf den Gedanken kommen, dass auch die Verschiedenheit bloss auf Quantität beruhe. Mithin würden dann alle noch so verschiedenen Dinge der Welt auf ein und dasselbe Element zurückgeführt werden müssen, das bloss der Quantität nach mehr oder weniger in allen sogenannten Verschiedenheiten vorkäme. Der Rohheit dieser Auffassung ist es entsprechend, dass man sich als erstes Element die Körperlichkeit überhaupt denkt und die Quantität in die Bewegung versetzt, die eigenschaftslose Körperlichkeit muss man sich freilich auch schon vervielfacht vorstellen, wonach die vielen Körper in verschiedene Lage im Raum kommen. Nun lässt man die kleinen Körper in verschiedenen Geschwindigkeit tanzen und springen und glaubt dadurch alle Qualitäten der Sinne, alle chemischen Eigenschaften, alles organische Leben, alle Typen der Pflanzen und Tiere und alle Veränderungen dieser Typen erklären zu können. Diese Ansicht ist die Dummheit. Sie findet sich zwar meistens nur so angenommen, dass man bei diesen oder jenen Erscheinungen der Verschiedenheit blosser Quantität zu Grunde legt, z.B. bloss bei den Sinnesqualitäten, etwa bei Schall, Wärme und Licht; oder bei der Veränderung der Typen, wie bei Verlängerung oder Verkürzung der Schnäbel der Vögel oder bei Verdickung oder Verdünnung der Haut zu Nägeln, Schuppen, Haaren u.s.w. Indessen hat der eine oder der andere auch die Ansicht allgemein ausgesprochen, wie z.B. Strauss in seinem alten und neuen Glauben diese Tanzmeisterphilosophie vorträgt und damit bei dem Pöbel Glück gemacht hat; denn dergleichen wird immer bei Gedankenlosen Beifall finden, weil die Quantität ja überall gilt, wo etwas gesetzt wird, und einige Erscheinungen, an die man dann besonders denkt bloss quantitative sind, ausserdem auch Raum und Bewegung als Kategorien des Gesichtsinnes die Hegemonie in dem von der Vernunft nicht durchdrungenen Bewusstsein ausüben.

Nun sieht man aber leicht, dass alle Quantität als Bewusstsein des blossen Setzens voraussetzt eine Qualität, die zur Setzung oder Auffassung die Veranlassung bietet. Denn wie man niemand hängt, man hätte ihn denn: so kann man auch nichts setzen oder auffassen, was nicht irgendwie ist. Man abstrahirt zwar in der reinen Arithmetik und Algebra von jeder bekannten Grösse, setzt aber im Stillen voraus, dass alle Operationen, um einen Sinn zu haben, schliesslich auf etwas qualitativ bestimmtes Wirkliches bezogen werden müssten. Also ist die Qualität die unerlässliche Voraussetzung der Quantität. Zweitens ist aber, wie wir schon erörtert haben, auch innerhalb des Gebietes der Quantität die Qualität wieder das Maassgebende und Leitende. Denn die blossen Setzungen tun's nicht. Es bedarf einer Vernunft, welche gebietet, jetzt so, jetzt anders zu setzen. Darum beruhen alle Operationen auf einer Qualität der Setzung. Das Addiren kann sich nicht auf irgend eine Weise in Subtraction verwandeln, auch wenn ich immer fortschreite im Addiren. Es ist vielmehr das Subtrahiren eine andere Art (Qualität) des Setzens. Darum gehört nicht wenig Verstand zur Mathematik, weil man die Arten der Qualitäten des Setzens verstehen muss. Wenn man deshalb hofft, durch rein mathematische Betrachtung der Welt die Qualitäten gänzlich los zu werden, so segelt man mit einem lecken Boot; denn die Mathematik schliesst schon das Übel in sich, da sie ohne Qualitäten nicht gedacht werden kann. Darum zeigt sich in der Mathematik überall die Qualität, d.h. Betrachtungen, die nicht auf blosser Grössenverhältnisse zurückführen. Z.B. Warum kann man nicht ungleichartig benannte Grössen addiren? Weil die Setzungen hinweisen auf ein Gesetztes, eine Qualität. Ferner warum kann man mit Null rechnen und nicht rechnen? Rein mathematisch lässt sich dies garnicht deduciren, weil dazu der Begriff des Perspectivischen oder der Grenzen des Bewusstseins gehört. Denn Null als Negation der Grösse ist zu Grössenverbindungen nicht geschickt und man würde sich kächerlich machen, wollte man behaupten, dass etwas grösser würde, wenn man Null hinzu addirte oder dass die Einheit aus der Null entstünde. Sobald man aber die Qualität unseres Bewusstseins hinzunimmt, so sieht man sofort, dass es auch eine perspectivische Null giebt, d.h. Grössen, die für unser Bewusstsein Null sind.

Dies hatten Hegel und die Eleaten ganz übersehen und kamen daher zu den Neckereien mit dem Kahlkopf nach dem Sorites- Schluss. Denn ein ausgezogenes Haar aus dem Lockenhaupt eines Menschen ändert, wie es scheint, perspectivisch gar nichts an der Fülle seines Haarwuchses. Also ist es gleich Null, da wir das Lockenhaupt ganz wie vorher in seiner Integrität vor uns sehen. /Mithin ist $1=0$ und $a-1=a$. Nach dieser Regel zieht man nun ein Haar nach dem andern aus, bis man den Kahlkopf vor sich hat und durch den Schluss gefangen ist in einer Absurdität. Sobald man aber die perspectivische Null von dem Begriff der Negation der Grösse unterscheidet, so sieht man sofort, dass $a - 1$ nicht mehr a ist und dass aus der unmerklichen Grösse $0 - 1$ alle bemerklichen Grössen ihren Ursprung nehmen. Die bloss perspectivische Null ist daher eine Grösse und mit dieser kann man rechnen, wie die Mathematik ja auch tut. Hegel's und der Eleaten Null aber, welche dahin führen soll, das Nichtseiende für seiend zu erklären und alles Sein mit dem Nichts zu verehelichen und den Widerspruch für das Zeichen der Wahrheit zu halten, diese Null vernichtet durch ihre Nichtigkeit diese nichtigen Behauptungen; denn wir geben gern Hegel's derartiger Dialektik die Verwandtschaft zu, die sie reclamirt. Möge sie mit der absoluten Null blutsverwandt sein! Die Philosophie aber scheidet zwischen dieser und der perspectivischen Null und erklärt die Möglichkeit, die Null als Grösse zu betrachten und in Rechnung zu ziehen. Darum kommt diese perspectivische Null in allen Rechnungen vor, weil wir alle Setzungen immer auf die Grenzen unserer Bewusstheit beziehen müssen, über welche wir doch mit der Vernunft weithinaus gehen können. Denn ein Sandkorn oder auch ein Mensch ist seinem Gewichte nach perspectivisch gleich Null, wenn man das Gravitationsverhältniss der Erde im Planetensystem berechnet, und es entsteht kein Fehler, möge man diese Grösse abziehen oder hinzurechnen. So werden auch z.B. bei den Logarithmen immer viele Stellen weggelassen, weil diese Grössen keinen merklichen Unterschied mehr machen, also perspectivisch gleich Null sind. Würde man sie aber in absolutem Sinn für Null erklären, so könnte man sie gleich beliebig addiren oder potenziren und würde zu ungeheuren Grössen kommen, wie der my stische Pudel bei Faust zum Elephanten anschwillt, und man würde in die Hegelschen Ab-

surditäten verfallen und Nichts gleich Sein setzen müssen. Die Differential- und Integral-Rechnung, wenn sie das unendlich Kleine verrechnet, hantirt deshalb nicht mit Nichts, sondern nur mit einer perspectivischen Null, aus der aber alle bemerklichen Grössen entspringen.

So sieht man, dass die Qualität mit ihrer Einerleiheit und Verschiedenheit nicht auf bloss Quantität zurückgeführt werden kann, weil diese selbst die Qualität voraussetzt. Mithin findet die Quantität bloss statt als Setzung eines Quale. Diese Setzung kann aber quantitativ betrachtet werden und hat darum das Mehr oder Weniger und so entsteht innerhalb des Qualitativen der Gegensatz als Quantität der Verschiedenheit. Das Quantitative an sich hat aber keine Grenze, sondern geht in infinitum. Man kann deshalb die Verschiedenheit immer mehr anwachsend denken, wodurch man zu imaginären Grössen kommt, weil jede Betrachtung der Wirklichkeit uns zeigt, dass ein solches Grössenverhältniss, wenn man die übrigen Merkmale eines Dinges vergleicht, nicht möglich ist. Mithin kann die Verschiedenheit nur bis zu einer bestimmten Grenze zunehmen und diese wird wieder durch die Qualität, d.h. durch die Beziehungen zu dem Ganzen gegeben. Ich will dies durch ein Beispiel erläutern. Ein Mensch soll begütert sein. Er hat viel zu verlieren; er ist vorsichtig, fühlt seine Abhängigkeit. Jetzt verliert er dies oder das Gut. Er wird noch vorsichtiger, sein Abhängigkeitsgefühl kann zur Devotion vor seinen Vorgesetzten, Gläubigern u.s.w. führen. Er verliert noch mehr; er wird slavisch gesinnt und fühlt sich ganz von dem Herrn abhängig. Er verliert jetzt alles. Nun hat er nichts mehr zu verlieren und statt dass sein Abhängigkeitsgefühl unendlich gross würde, wird er vielmehr, wie die Erfahrung an den Leuten, die nichts zu verlieren haben, zeigt, zu einem verwegenen und gefährlichen Subjecte, der sich vor Nichts fürchtet und Alles wagt. Umgekehrt wird auch der, welcher viel zu verlieren hat, nicht immer vorsichtiger und angstlicher, je mehr er gewinnt, sondern im Gegenteil es tritt ein Punkt ein, wo vollkommenes Unabhängigkeitsgefühl entspringt und Furchtlosigkeit wie bei dem, der nichts mehr zu verlieren hat. Mithin sieht man, dass die bloss quantitative Betrachtung nicht ausreicht, um Begriffe festzustellen, sondern dass überall Grenzen gesetzt sind durch die Coordination der übrigen Qualitäten, welche ~~den~~

sogenannten Umschlag, der sich aus der blossen Quantität nicht erklären lässt, ganz natürlich hervorbringen. Davon muss genauer bei dem Begriff des Zweckes gehandelt werden.

Die veränderliche Grösse.

Wir sind durch die Entwicklung unseres geistigen Lebens zuerst immer mit den Vorstellungen der sinnlichen Welt angefüllt. Nun kommen wie sehr bald dazu, nach der Verschiedenheit der Qualitäten ein Ding von einem anderen zu unterscheiden. Sobald wir nun die Dinge vergleichen, bemerken wir dass ein und dasselbe Ding sehr veränderlich in seiner Quantität ist, z.B. Jemand ist mager, er wird fett; ein Fetter wird mager. Die Brust wird beim Einatmen grösser, beim Ausathmen kleiner. Der Hunger verlangt bald mehr, bald weniger Speise. Der Regen kommt bald reichlicher, bald spärlicher in einem Jahre. Das Meerwasser ist bald wärmer, bald kälter u.s.w. Diese Beobachtungen veranlassten den alten Physiologen Heraklit zu der Behauptung, dass alles fliesse und nichts sich gleich bleibe, und die Sophisten gründeten darauf wieder die Kunst, jeden Satz zu widerlegen, da er bald als wahr, bald als unwahr erscheint; denn ein Ding A ist etwa einem andern B an Grösse gleich, bei einiger Entfernung von A erscheint B nur halb so gross, oder nur ein Drittel u.s.w. Alles sei also wahr und falsch, und Erkenntniss, die feststeht, sei nicht möglich, da ja der Erkennende auch immer anders werde und bald so bald so denke. Am Grossartigsten wurde diese Lehre aber von Hegel ausgeführt, der den Grund aller dieser Erscheinungen erkannte. Wenn ein Ding z.B. eine Qualität hat, die sein Wesen/ausmacht, so kann es niemals anders sein. Darum ist a-a der Satz der Identität. Wenn dieser gültig wäre, so gäbe es keine Veränderung in der Welt, Nun giebt es aber, wie der Augenschein unzweideutig lehrt, Veränderungen. Also muss jener Satz falsch sein. Mithin ist der entgegengesetzte Satz richtig: a ist nicht gleich a. Nun ist dem Sein von a und dem Sein schlecht- hin entgegengesetzt das Nichts. Also muss Sein und Nichts identisch sein, wenn die augenscheinlichen Veränderungen der Dinge erklärt werden sollen. So ist ein Kind seinem Wesen nach auch nicht ein Kind, darum bleibt es nicht immer Kind, sondern wird, was in seinem Nichtsein enthalten war, ein Mann; es war lebendig, es stirbt u.s.w. Mithin ist das Wesen der Welt ein Process, eine fortwährende

Veränderung oder nach der Quantität bezeichnet eine veränderliche Grösse und das Feststehende ist nicht das Erste, sondern nur Station des Processes, über welchen man wieder hinausgeht.

Diese ganze Lehre ist nun zwar sehr verlockend, aber doch gründlich falsch, weil der Grund, das Nichts, nicht ist, also auch nicht die Veränderungen hervorrufen kann. Zudem widerspricht sie sich selbst; denn sie will wahr sein alle Wege und darf doch nur wahr sein auf dem Wege, und muss zu einer neuen Station führen, wo sie falsch ist, weil sonst, da diese Lehre doch mit in den Zusammenhang des ganzen Processes der Welt gehört, in dem Prozesse selbst ein immer Feststehendes angenommen wird, das keiner Negativität zugänglich ist. Folglich müssen wir die Veränderung läugnen; denn nur wenn das Nichts zum Sein gehört, giebt es Veränderung, wie Plato und Hegel deshalb ganz richtig Sein und Nichts verhehllichten, um die veränderliche Welt als Sohn erzeugen zu lassen. Es entsteht uns deshalb die Aufgabe, den Schein der Veränderung der Dinge auf andere Weise zu erklären. Da wir nun die Veränderung selbst erst weiter unten im Zusammenhange untersuchen wollen, so kann es hier genügen, an die Bewegung zu erinnern, die man immer als Vorbild aller Veränderungen angenommen hat und die wir durch eine perspectivische Betrachtung erklären konnten. Ohne dass die Dinge sich wirklich im Raum bewegten, konnten wir die Notwendigkeit eines Scheins der Bewegung ableiten.

Demgemäss wird es sich nun auch mit der variablen Grösse verhalten. Wenn es wirklich Veränderungen gäbe, so müsste ein neuer Begriff der Grösse gefunden werden, der die Identität der Zahl und der Null wäre. Es zeigt sich aber, dass in allen Rechnungen mit veränderlichen Grössen x und y entweder durchaus einen reellen Wert haben müssen, oder, wenn sie die imaginäre Grösse einschliessen, doch auch die reelle Grösse hinzunehmen, so dass sie einen complexen Wert haben. Die Lehre von den veränderlichen Grössen giebt daher keinen neuen Begriff der Quantität, sondern nur einer neuen Betrachtungsweise der Quantitäten. Wir können nämlich mit Hülfe der algebraischen Zeichen die Grössen so abstract betrachten, dass wir die Beziehungen der Grössen untereinander feststellen, welchen

wirklichen Wert auch immer die dadurch aufgefassten einzeln bestimmten und gegebenen Grössen haben möchten. Setzen wir z.B. die Grösse und Menge der Körner in den Ähren als die Function der Bodenstoffe, der Wärme, des Lichtes und des Regens. / Nun sind diese vier Bedingungen in dem vorigen Jahre in einer bestimmten Grösse vorhanden gewesen. Wir wollen annehmen, es liesse sich ihr Verhältniss untereinander in einer bestimmten Gleichung ausdrücken, welche dann die Grösse der Ernte arithmetisch feststellte. In den früheren Jahren aber war weniger oder mehr Regen, mehr oder weniger Wärme vorhanden. Wir hätten also ein, zwei oder mehr veränderliche Grössen. Je nach deren bestimmten Werten wird sich jedesmal im Verhältniss zu den übrigen bestimmten Grössen die Function, d.h. die Ernte ändern. Wir bekämen also so viel neue Gleichungen, als wir Änderungen in den bestimmten Grössen vorgenommen haben. Nun entsteht die Aufgabe, das Verhältniss dieser Elemente untereinander allgemein aufzufassen, unbekümmert um den einzelnen bestimmten Wert, den ein jedes gerade in diesem oder in jenem Jahre hat. Jedes Element, das eine verschiedene Grösse haben kann, wird nun algebraisch bezeichnet und als variable Grösse betrachtet, sofern man an die Stelle desselben einen beliebigen reellen oder complexen Wert setzen kann. Mithin wird durch den Begriff der variablen Grösse nicht der Begriff der Quantität und die festen, mathematisch sicheren Verhältnisse der Zahlen untereinander aufgehoben, sondern umgekehrt nachgewiesen, dass die vielen einzelnen Annahmen bestimmter Zahlen nichts ändern an dem allgemeinen Gesetz. Ich kann den Radius eines Kreises einen Fuss gross nehmen, die Peripherie wird die und die bestimmte Länge haben ich setze jetzt den Radius einen halben, einen viertel, zwei Fuss gross, immer wird die Länge der Peripherie verschieden werden, aber zugleich immer in einem bestimmten Verhältniss zum Radius. Nun kann ich den Radius als veränderliche Grösse allgemein ausdrücken und eine Formel suchen, welche das Wachstum oder die Abnahme der Länge der Peripherie je nach dem Wachstum oder der Abnahme der Grösse des Radius allgemein feststellt. Solche Aufgaben sucht die Analysis des Endlichen und des Unendlichen zu lösen. Es fehlt aber so viel daran, dass durch

die Analysis nun die Gültigkeit der festen und bestimmten Begriffe der Quantität im Sinne der Heraklitisch-Hegelschen Dialektik von Sein und Nichts aufgelöst würde, dass vielmehr danach alle einzeln bestimmten Ansätze des Wertes einer oder mehrerer Veränderlichkeiten nur als perspectivische Auffassungen erscheinen, die durch ein allgemein gültiges objectives Gesetz sich auf einen und denselben Ausdruck zurückführen lassen. Ich mag mich in einer Allee aufstellen, wie ich will, immer wird das Bild der Baumreihen ein ganz bestimmtes werden. Meine Aufstellung ist die variable Grösse. Alle die möglichen verschiedenen Bilder lassen sich aber nach dem Gesetz der Perspective einheitlich erklären und die Rechnungen werden, viel feiner als die Sinnlichkeit, welche nur grössere Differenzen der Bilder bemerkt, auch unendlich kleine Differenzen mit bestimmen und die vielen Fälle in eine continuirliche Reihe bringen, innerhalb welcher die von der Sinnlichkeit bemerkten Fälle der Abänderung des Bildes nur als weit von einander abstehende discrete Punkte erscheinen.

Die Analysis, welche die veränderlichen Grössen betrachtet, fasst deshalb nicht einen neuen Begriff der Grösse, sondern nur eine neue Beziehung der Grösse ins Auge. Sie sagt nicht, eine Zahl sei zugleich auch nicht diese Zahl, sondern sie bezieht bloss verschiedene bestimmte Zahlen auf einander und findet durch Zusammenfassung einen höheren Ausdruck, nach welchem die verschiedenen bestimmten Zahlen in eine Reihe geordnet werden, so dass sie wie perspectivische Auffassungen sich durch ein allgemeines Gesetz erklären lassen. Die Analysis ist daher nicht eine Unterstützung der Heraklitisch-Hegelschen Lehre von dem Prozess der Dinge, sondern umgekehrt eine Widerlegung derselben, da sich zeigt, dass die ganze Reihe der Veränderungen nur beliebige Werte zur Voraussetzung haben, d.h. einen perspectivischen Standpunkt fordern, dass durch dieselben aber die Identität und Unveränderlichkeit des allgemeinen Gesetzes nicht berührt wird. Die Analysis lehrt keine wirklich veränderlichen Grössen kennen, z.B. keine zwei, die auch drei wäre, sondern nur unveränderliche Grössen, für welche man aber einen beliebigen Wert ansetzen kann, ohne das Gesetz umzustossen. Der Ausdruck veränderliche Grösse ist deshalb nicht nach der objectiven, son-

dem nach der subjectiven Seite zu verstehen. Wäre die objective Grösse veränderlich, so gäbe es keine Mathematik, weil kein Mathematiker sicher sein könnte, bei zweimaliger Rechnung wieder dieselbe Formel zu finden, da sie sich inzwischen verändert hätte. Ist die Grösse aber subjectiv veränderlich, so bedeutet dies, dass ein Jeder einen beliebigen bestimmten Wert für den allgemeinen Ausdruck ansetzen kann, ohne das Gesetz selbst abzuändern, welches vielmehr hinreicht, um alle zulässigen bestimmten Ansätze zu erklären. Die Analysis ist deshalb die Krone der Mathematik, da sie die unendlich verschiedenen perspectivischen Erscheinungsformen der Welt als gleichgültig betrachtet, als eine bestimmte Reihe von Möglichkeiten, in denen sich eine und dieselbe objective Wahrheit quantitativ darstellen lässt, die tatsächliche Möglichkeit einer Analysis der veränderlichen Grösse ist ein Beweis für die vierte Weltansicht, wonach alle die veränderlichen Bilder der Welt, wie sie in dem Bewusstsein von verschiedenen Standpunkten entstehen, sich auflösen lassen in eine unveränderliche Wahrheit, die nicht perspectivisch ist.

METAPHYSIK II.

C o p i e .

IX. Materie und Form S. 1 - 27.

Reales und ideelles Sein. S. 1 -

(Originaltext. S. 383-427).

und 32 - 68.

Ehe wir den Begriff des Seins weiter verfolgen, wollen wir die erste Unterscheidung hervorheben, die sich bei dem Seienden machen lässt. Wir denken zum Beispiel an Italien, an Rom, an das Capitol und den sterbenden Fechter fort. Nun wird jeder gleich verstehen, dass hier das "Denken" \neq und "sich erinnern" verschieden sei von dem Inhalte der Erinnerung; denn der Erinnerung schreiben wir für den Augenblick, in welchem wir uns erinnern, volle Wirklichkeit zu; dem Inhalt der Erinnerung aber nicht. Es soll damit nicht gesagt sein, dass nicht auf dem Capitol wirklich der sogenannte sterbende Fechter in weissem Marmor vorhanden, sondern wir wollen nur läugnen, dass er jedesmal dann und dort wirklich selbst anwesend sein könne, wann und wo wir uns an ihn erinnern. Wir teilen also die Erinnerung in zwei Hälften und nennen sie einerseits real oder wirklich sofern wir damals uns wirklich in erinnernder Tätigkeit befanden, andererseits ideell und Vorstellungsinhalt, sofern der in der Erinnerung gegebene Gegenstand seiner Wirklichkeit nach ganz anderen Kriterien unterliegt. Denn wir können auch an den Teufel und die Seeschlange und an die Kategorien und Tierklassen denken und es wird sich dann fragen, ob der Vorstellungsinhalt selbst überhaupt jemals existiert habe oder wie und wiefern er überhaupt am Sein teilhabe.

Diese Unterscheidung zwischen realem und ideellem Sein muss nun etwas genauer bestimmt werden. Zuerst werden wir bemerken, dass das reelle Sein ohne ideelles, das ideelle aber niemals ohne das reale sein kann. Um dies zu sehen, brauchen wir nur an bekannte Erfahrungen zu erinnern. / So finden wir uns z.B. beim Gehen und Springen wirklich tätig nach der realen Seite des Seins, indem unsere Seele den Leib zu gewissen Bewegungen treibt, ohne dass wir uns dieser einzelnen Tätigkeiten bewusst wären, ja wir können beim besten Willen nicht einmal sagen, wie wir es machen, um die zugehörigen Bewegungsnerven mit dem Impulse zu versehen, dass sie die Muskeln in die erforderliche anziehende und streckende Tätigkeit versetzen. Es gibt also, wie es scheint, ein reales Sein ohne die entsprechende ideelle Seite. Wir wollen diese Frage hernach aber noch

genauer erwägen.

Dass die ideelle Seite des Seins aber eine reale Tätigkeit voraussetze, das braucht kaum bewiesen zu werden; denn wie sollte irgendein Vorstellungsinhalt erscheinen, wenn niemand da wäre, der ihn vorstellte und der eine Vorstellungstätigkeit ausübte. Wir mögen auch nehmen, welchen Vorstellungsinhalt wir wollen, etwa mathematische oder historische Gedanken, so kann man die Uhr dabei auf den Tisch legen und die Zeit berechnen, während welcher man diese oder jene Gedankenreihen in realer Tätigkeit durchlaufen hat. Die Realität des Seins zeigt sich dabei auch in der Wirkung, die durch die Tätigkeit selbst und nicht durch ihren ideellen Inhalt ausgeübt wird, indem das Gehirn und das ganze gesunde oder kranke leibliche Leben dadurch beeinflusst wird. Um dies noch deutlicher zu sehen, wollen wir an diejenigen Vorstellungsinhalte denken, welche einen auffallenden Einfluss auf die körperlichen Zustände haben oder desselben entbehren. Wenn wir z.B. in der Phantasie uns vorstellen, wir flögen mit Lucian's Ikaromemizzus zum Jupiter im Himmel, so können wir dabei ruhig liegen bleiben und obwohl wir überzeugt sind, dass dieser Gedankeninhalt durch eine reale Vorstellungstätigkeit vollzogen wird und daher auch einen bestimmten Einfluss auf die Blutbewegung und andere von den Nerven abhängige schnell wechselnde leibliche Prozesse hat, so ist doch von all diesem zunächst nichts merklich. Wenn wir uns dagegen vorstellen, eine Schlange kröche heran oder es ziehe jemand mit dem Messer nach uns, so wird dieser Vorstellungsinhalt einen ausserordentlich fühlbaren Einfluss auf die Blutbewegung und die Muskeln ausüben. In beiden Fällen wirkt aber nicht direkt das ideelle Sein des Vorstellungsinhalts, sondern das zugehörige reale Sein der vorstellenden und bewegenden Tätigkeit der Seele. Ich brauche mich kaum dabei aufzuhalten, dies weiter zu untersuchen, da man die unmittelbare Wirkung eines Vorstellungsinhaltes auf reale Veränderungen schon allgemein als Magie verschrien hat und jetzt wohl niemand mehr daran zweifelt, dass immer nur die reale Kraft, welche den ideellen

+ Ganzes und Teile nicht zu erklären durch äussere Erfahrung, sonst ganz falsch, sondern nur aus dem Selbstbemerken.

Inhalt trägt, die Ursache aller Veränderungen nach ihrer Qualität und Quantität sein kann.

Ob das reale Sein nicht gleich Nichts ist.

Nun könnte aber einer einwenden, dass es überflüssig sei, zwei Namen für dieselbe Sache anzuwenden; denn wenn dem ideellen Sein immer ein reales entsprechen muss, so könne man ja das reale auch weglassen, da das eine reale Sein sich von dem anderen doch bloss durch seinen ideellen Inhalt unterscheidet, und das, was das reale Sein an sich sei, ja durch Nichts ausgedrückt werden könnte.

Nehmen wir dies an, so hätten wir einen absoluten Idealismus; allein selbst Hegel hat sich, ebenso Plato, genötigt gesehen, zu dem ideellen Inhalt noch das Nichts ^{zu} hinzunehmen, welches ihm die Rolle des Realen spielt, weil sein Drama sonst nicht über den Prolog hinausgekommen wäre. Man erkennt daraus, dass der absolute Idealismus sich selbst für ungenügend erklärt und durch eine Anleihe bei dem Realismus seine Existenz fristen muss. Da dieses Nichts aber ein wichtiger Gedanke ist, so müssen wir versuchen, dem Realen sein Recht zu verschaffen

Wir sehen nun sofort, dass alles Ideelle seiner Natur nach ganz gleichgültig gegen die Zahl ist. Ob ich z.B. den Ton c der ersten Octave einmal oder zehnmal anschlage, es ist und bleibt immer derselbe ideelle Inhalt c. Wir können beim Rechnen einmal oder tausendmal die Zahl drei verwenden, es wird darunter jedesmal die Dreiheit gedacht. So kann alles und jedes, Mensch, Tier, Attribut, Verb oder welchen ideellen Inhalt wir auch nehmen, einmal oder n gedacht oder gesetzt werden; jeder Inhalt behält stets die von Plato zuerst erkannte und formulierte Identität. Und nur durch Veränderung des Inhalts wird das ideelle Sein ein andres und hört auf, dasselbige zu sein. Nun ist uns aber ganz bekannt, dass auch Wiederholungen vorkommen, dass jedes Wort des Lexikons so und so viel mal in jedem Buche erscheint, dass jede Zahl n mal in einer Rechnung vorkommt, dass ein Ton öfter angeschlagen, ein Gedanke viele Male gedacht wird u.s.w. Wir sehen uns deshalb genötigt, von dem ideellen Sein, welches identisch ist, das reale Sein zu unterscheiden, welches der Zahl zugänglich

ist. Und deshalb können wir nicht eibräumen, dass sich ein reelles Sein von dem anderen nur durch seinen ideellen Inhalt unterscheidet, sondern wir werden behaupten müssen, dass es sich auch durch seine Zahl und Ordnung, ob es das erste, zweite oder n-te sei, unterscheiden lasse, selbst abgesehen von seinem ideellen Inhalte. Ist der Inhalt z.B. Soldat, so sagen wir, sei es ein realer Unterschied, ob wir mit einem oder tausend Soldaten zu tun haben, selbst wenn wir von allen etwaigen individuellen Unterschieden dabei absehen, die uns was die Resultate anbetrifft, völlig gleichgültig sein können. Ebenso wie der Kaufmann, der aus der Fabrik 100 Dutzend von Scheeren bekommt, die eine wie die andere verkauft, indem er den Käufern versichert, sie wären alle einerlei, der aber nicht im ~~inn-~~Mindesten gleichgültig ist gegen die Zahl, von welcher sein Gewinn wesentlich abhängt, und der auch noch die Ordnung, in welcher er diese identische Waare verkauft hat, besonders bucht.

Hierdurch ist also der Unterschied des Realen von dem Ideellen bewiesen. Der Beweis ist durch *Propria* geführt. Es fehlt uns also noch die Definition des Realen selbst. Wenn wir nun irgend ein Reales charakterisieren wollen, so merken wir schnell, dass sich dies nur durch Angabe seines ideellen Inhaltes bewerkstelligen lasse, und kommen daher sehr leicht zu der Platonischen und Hegelschen Meinung, das Reale an sich sei Nichts. Dazu aber werden wir uns nicht mehr verleiten lassen, weil uns der semiotische Beweis durch *Propria* den Unterschied ein für alle Mal festgelegt hat. Setzen wir daher, um gleich tapfer in die Mitte einzudringen, alle ideellen Bestimmungen bei Seite und fordern eine Bestimmung, die dem Realen ausschliesslich wesentlich und nicht ideell sei! Allein dieser Forderung wird ein Gelächter begegnen; denn sobald wir eine Bestimmung gefunden hätten, so wäre dies ja wieder ein ideeller Inhalt und wir wären unvermerkt zur Anerkennung der Behauptung der Idealisten gelangt, dass das Reale an sich nichts sei, da alles, was es sei, zu dem Ideellen gehöre. Doch lasst uns keine schlechten Soldaten abgeben, die nach der ersten Niederlage mutlos werden, sondern wir wollen vom Neuem angreifen! Wir fordern also eine ideelle Bestimmung, da es ja allerdings eine solche sein muss, die aber für das

ganze übrige Gebiet des Ideellen unableitbar und sinnlos sei und nur das Bewusstsein oder den ideellen Inhalt des Realen an sich ausdrücke. Hier haben wir den Punkt gefunden, wo die Idealisten schweigen müssen und sich zurückziehen werden; denn wir befinden uns mitten in ihrem Gebiete und werfen rücksichtslos alle diejenigen Bestimmungen bei Seite, die bloss Ideelles ausdrücken, um das reinlich übrig zu behalten, was wir als das unsrige in Anspruch nehmen. Da zeigt sich nun sofort der Begriff der Realität selbst. Gebt Rechenschaft, herrschen wir sie an, welches Ideelle dadurch ausgedrückt ist! Woher habt ihr diesen Begriff? Könnt ihr ihn aus bloss Ideellem construiren? Und die Zahl! Sagt an, wie habt ihr diese gefunden? Woher bekommt das Identische seinen Plural? Und das Tun und Leiden? Welche ideellen Verhältnisse werden dadurch ausgedrückt? Auf alle diese Fragen bleiben die Idealisten taubstumm und das Lachen ist jetzt unsre Sache.

Wir sagen daher, dass das reale Sein, da es von dem ideellen verschieden ist, auch einen ihm allein zukommenden ideellen Inhalt haben müsse, als das ihm allein zukommende Bewusstsein seines Seins, und dies giebt uns den Begriff der Realität. Indem wir uns unseres realen Seins bewusst sind, nennen wir uns real und behaupten, dass dieser Begriff nichts anderes bedeute, als das sich bewusst gewordene reale Sein selbst, das sich von dem ideellen Inhalte, den es jedesmal hat, selbst unterscheidet. Ich kann also sagen, ich denke jetzt an ein Dreieck oder an den Darwinismus. Dieser Inhalt ist ideell und meinethalb einerlei in den Vielen, die an dasselbe denken; aber dass ich jetzt dies denke, das ist mein reales Sein, dessen ich mir abgesehen von dem Inhalte bewusst bin. Und dass mir nur nicht jemand komme mit der Erklärung, dieses Reale sei "nichts" abgesehen von seinem ideellen Inhalte; denn wir werden ihm erwidern, dies Reale habe den ganz bestimmten Inhalt der Realität, der durch keinen idealen Inhalt erfunden werden und den kein Idealist verstehen könne, es sei denn, er werde sich dabei grade seines realen Seins bewusst, welches so wenig nichts ist, dass vielmehr jeder denkbare ideelle Inhalt hinfallen müsste, wenn nicht das reale Sein ihn trüge, durch welches er gedacht wird und wirkt. Und wenn ich und du an ein Drei-

eck denken, so wird zweimal derselbe ideelle Inhalt gedacht. Dies "zweimal" kann aus dem Wesen des Dreiecks und aus allen Sätzen über das Dreieck nicht abgeleitet werden, sondern stammt einzig und allein aus dem realen Sein selbst, welches der Grund der Vielheit und Zahl ist. Und wenn ich durch meine Worte dich veranlasse, jetzt auch ein Dreieck Dir vorzustellen, so haben wir Ursache und Wirkung, Tun und Leiden, was durch keinen Satz der Mathematik und keinen ideellen Inhalt erklärt werden kann, sondern einzig und allein dem eigentümlichen Bewusstsein des realen Seins selbst zugehört. Wir haben also deutlich und bestimmt ein Gebiet des Realen neben dem Ideellen gefunden und zur Anerkennung gebracht; denn es ist noch niemals in der Geschichte der Philosophie ein Grund gegen diese Unterscheidung geltend gemacht, da diese Unterscheidung selbst noch niemals meines Wissens als notwendig erkannt wurde. Man hat nämlich zwar längst schon Reales und Ideelles entgegengesetzt; aber unter dem Realen immer das fingierte Substrat der sinnlichen Anschauungen verstanden, welches vielmehr durchaus ideell ist und in Wirklichkeit nicht existieren kann.

Ob es ein reales Sein ohne ideellen Inhalt geben könne.

Wir setzen nun oben, durch einige Erfahrungen, wie es schien gezwungen ein reales Sein als ganz unabhängig von irgend einem ideellen Inhalte. Untersuchen wir diese Frage genauer. So lange wir, wie oben, unter dem ideellen Sein nur ein Bewusstsein verstehen, so lange wird der Satz gelten müssen, dass die Realität auch als ganz unabhängig von irgend einem ideellen Inhalte gedacht werden muss; denn wir tun und leiden sehr vieles ohne entfernt zu wissen, was dabei vorgeht, indem wir nur aus entfernten Wirkungen, die bewusst werden, zurückschliessen auf die Realität der gar nicht wahrgenommenen Vorgänge. Allein was zwingt uns, das Ideelle bloss als das Bewusstgewordene anzusehen? Wir wissen doch sehr wohl, dass alles was wir im Augenblick deutlich im Bewusstsein haben, nach einiger Zeit unbewusst werde, ohne doch aufzuhören zu sein und zu wirken, da es ja wiederum nach einiger Zeit mit allen seinen individuellen Eigentümlichkeiten aufs Neue bewusst werden kann. Folglich ist das Bewusst-

sein gar kein Proprium, keine unentbehrlich erforderliche Bestimmung eines ideellen Inhalts. Durch diese Überlegung können wir daher zu dem Schluss, das ideelle Gebiet weit über das Gebiet des bewussten Lebens hinaus auszu dehnen, und so entsteht die Frage von Neuem, ob jedes reale Sein einen ideellen Inhalt haben müsse. Diese Frage kann rein spekulativ und empirisch beantwortet werden.

Spekulativ untersucht zeigt sich sofort, dass der Begriff eines Seins, wie Hegel mit Recht behauptet in Nichts verschwindet, wenn man nicht irgend etwas bestimmtes dabei denkt. Es lässt sich also ein reales Sein nicht denken ohne einen ideellen Inhalt. Und zwar ist dies nicht bloss eine zufällige Unfähigkeit des denkenden Subjekts, sondern es handelt sich um das Denken selbst, welches nichts denkt, wenn es nicht etwas denkt. Mögen wir das reale Sein phänomenell als Blei, oder Wasserstoff, oder Pferd, oder Tulpe, oder sonstwie bestimmen; etwas muss es jedenfalls bedeuten, wenn es gedacht werden soll. Und wenn wir es auch bloss als Ich oder Realität bestimmen, so sind wir doch genötigt, dieses Ich in Beziehung zu irgend einem ideellen Inhalt zu setzen, z.B. zu einer bestimmten Tätigkeit oder zu einem bestimmten Affekt, welche wir dem Ich zuschreiben, und auch das Ichsein des realen Seins ist schon als Bewusstsein ein ideeller, fest bestimmter Inhalt, der von jedem anderen anderen Inhalt ganz verschieden ist. Mithin erfordert die Natur des Denkens selbst, kein reales Sein zuzulassen, das nicht irgendwas oder irgendwie beschaffen wäre.

Empirisch aber ist der Beweis auch sehr einfach; denn es hat nie jemand irgend ein Sein in Erfahrung gebracht, das sich nicht auf eine eigentümliche, bestimmte Weise geäußert hätte, und auf dieser unumstößlichen Überzeugung beruht alle Naturforschung, dass alle Dinge, die erforscht werden, eine bestimmte Natur und Beschaffenheit haben, was der Naturforscher dann als den ideellen Inhalt der Dinge in seinen Beschreibungen und Gesetzen festzustellen und dessen Anwesenheit oder Abwesenheit er nach bestimmten Kriterien zu diagnostizieren sucht. Ein Ding, das nicht irgendwie beschaffen wäre, kommt,

wie alle Erfahrung zeigt, in der Natur nicht vor.

Durch diese Beweise werden wir uns aber nun nicht mehr verleiten lassen, in dem Hegelschen Irrtum zurückzufallen und das reale Sein zu eskamotieren, weil es ja immer einen ideellen Inhalt haben müsse. Denn so gewiss wie zehn Pferde verschieden sind von fünf Pferden oder von einem, obwohl sie alle Pferde sind, so gewiss ist auch das reale Sein zu unterscheiden von seinem ideellen Inhalte. Und wir haben ja auch gesehen, dass das reale Sein sich in dem Bewusstsein der Realität seinen eigenen ideellen Inhalt giebt und sich gegen die blossen Idealität in Gegensatz stellt.

Ob das Sein bloss in Beziehung stehen bedeutet?

Sollten wir aber nicht vielleicht Lotze, dem neuesten Metaphysiker folgen, der "den metaphysischen Gebrauch des Begriffes vom reinen Sein eine Täuschung" nennt, "das Sein jedes Dinges abhängig von dem Sein der anderen" machen will und "Sein und in Beziehung stehen" für einerlei hält? Seine Rede ist bezaubernd für jeden, der das Sein erforschen will, indem er von den sogenannten Dingen ausgeht, d.h. für den Naturforscher. Wir sahen ja aber, dass das Sein bei den Dingen nicht ursprünglich zu Hause ist, sondern erst durch einen Schluss den Dingen von uns zugesprochen oder abgesprochen wird. Also können diese Betrachtungen uns die Quelle des Seins nicht abschneiden, da wir ja nirgends anders als bei uns selbst den Ursprung dieses Begriffes gefunden haben. Ausserdem scheint doch auch das "in Beziehung stehen" das Sein nicht auszudrücken, sondern bloss vorauszusetzen. Denn wir werden doch für die Beziehungen immer mindestens zwei Beziehungspunkte voraussetzen und das Sein in erster Linie den Beziehungspunkten zuschreiben und erst in zweiter Linie dann überlegen, wiefern auch den Beziehungen zwischen Beiden, dem Tun und Leiden, eine Realität zukomme, wobei wir aber doch sicherlich den Anker immer wieder in den festen Grund der als seiend anerkannten Beziehungspunkte niederlassen müssen. Ich möchte daher jene wichtigen und scharfsinnigen antimetaphysischen Gedanken Lotzens nur der Physik zuweisen und glaube, dass die Metaphysik selbst da-

durch nicht berührt sei, da wir erst ein Seiendes bedürfen, um hernach Beziehungen desselben verfolgen zu können. Die Schwierigkeiten, die unser Philosoph so fein zu entdecken weiss, betreffen bloss die frühere Metaphysik, welche bei dem Begriffe des Seins gleich an ein Objekt, an die Dinge, dacht und nicht, wie wir, bei dem Subjekte selbst einkehrte. Wir suchten aber die erste Quelle dieses Begriffes und fanden desshalb einen Punkt, der, von den früheren Controversen nicht berührt, eine terra virgo geblieben ist und nun ausserordentlich fruchtbar zu werden verspricht. Denn die frühere Metaphysik konnte zwar auch nicht Beziehungen zwischen a als Nichts und b als Nichts zugeben, sie musste sich aber sagen lassen, dass der Inhalt von a und b nur durch lauter Beziehungen festgestellt werde, wie etwa dass ein Ding nur grün oder blau ist in Beziehung zum sehenden Auge. Da sich also die alte Metaphysik nur innerhalb des ideellen Seins bewegte, so konnte ihr die Auflösung aller Seinsbestimmungen in Beziehungen nachgewiesen werden. Sobald man aber nicht von mittelbar erschlossenem Seienden handelt, sondern das sich selbst fühlende und bewusst werdende reale Sein heranzieht, welches der einzige Ursprung der Vorstellung vom Sein ist, so fällt der Einwand weg. Denn ehe man darüber rasoniren kann, ob das Sein nicht vielleicht bloss Beziehungen bedeute, muss gefragt werden, wie man auf dieses Wort und diese Vorstellung "Sein" überhaupt komme. Gesteht man zu, dies noch nicht zu wissen, so ist das "Sein" eine Vokabel, deren Bedeutung kein Lexikon erklären kann, und man hat dann auch kein Recht, ihr einen bestimmten Sinn unterzuschieben. Wollte man aber den Sinn der Vokabel, wie bei den Schriftstellern, aus dem Zusammenhang des Contextes durch Conjectur finden, so wäre hier in unserem Falle in Bezug auf den Begriff des Seins der Context nur der Sprachgebrauch und die Feststellung wäre nur Lexikographie und nicht Philosophie. Die Philosophie verlangt die Deduktion des Begriffes, d.h. die Nachweisung, dass wir den Begriff denken müssen, wenn nicht alles Denken und Wissen hinfallen soll. Für diesen als unentbehrlich erkannten Begriff wird dann aus dem Sprachgebrauch ein Wort entlehnt, das vielleicht am Besten dafür verwendet werden könnte, ohne dass es den Philosophen kümmer-

te, wenn auch kein im Sprachschatz vorkommendes Wort den Gedanken vollkommen ausdrückte, da er am Liebsten neue und feste Zeichen, wie die Mathematik, für seine Begriffe verwendete und den Gebrauch der herrschenden Ausdrücke nur als Akkomodation betrachtet und als Mittel, sich bequemer verständlich zu machen, und um nicht arrogant die Erlernung einer neuen Sprache zu verlangen.

Dass es aber nicht angeht, den Begriff des Seins einfach in Beziehungen aufzulösen, ergibt sich schon daraus, dass wir mit einem Begriff, also mit dem Denken zu tun haben. Nun besteht aber das Denken selbst in lauter Beziehungen und es kann, wie oben S... ist, die Beziehung gar nicht gedacht werden ohne Unbezogenheit, ebenso wie man nicht rechts ohne links denken möchte. Wer also in Relation denkt, der denkt auch ein Absolutes, das in Relation steht; denn man lässt keinen Anker fallen ohne ein Schiff, von dem er ausgeht, und ohne einen Boden, auf dem er sich befestigen soll. Wenn daher das Seiende auch alle seine Inhaltsbestimmungen durch Relationen erhielte, so wären die Relationen doch selbst nicht das Seiende, sondern setzten dieses immerfort voraus, weil es sonst gar nichts zu bestimmen gäbe. Um daher das Seiende selbst zu finden, muss man einen anderen Weg gehen, als jenen, wo man a priori sicher sein kann, es auf keine Weise anzutreffen. Die "Beziehungen" sind die elektrischen Strömungen im Telegraphendraht, die nur Sinn haben, wenn man an die Enden denkt und den Aufgeber und Empfänger ins Auge fasst.

Ob das Sein nicht Denken ist?

Wenn wir nun von dem Sein einen Begriff haben, so fragt sich, ob der Begriff, der doch eine Art des Denkens ist, etwas von ihm wesentlich verschiedenes begreifen könne. Der Begriff enthält lauter Bestimmungen, die auch Gedanken sind, und nichts, was nicht in Denken verwandelt wäre. Kann denn überhaupt etwas anderes gedacht werden als ein Gedanke? Und muss darum nicht der Gegenstand aller Wissenschaften das Denken selbst sein? Müssen wir nicht, wenn wir überhaupt eine Erkenntnis der Welt, eine Wissenschaft annehmen, zugleich voraussetzen, dass alle Dinge, sofern sie gewusst werden können, auch Gedanken

sind? Kommen wir also nicht notwendig zu einem Hegelschen Panlogismus, wonach Gott oder das Absolute sich selbst als Denken in einem Denkprozess entwickelt, dessen Bewusstsein die Wissenschaft ist? So fremdartig dem naiven Weltbewusstsein der Satz scheinen möge, dass die sichtbaren und greifbaren Dinge und alles, was es giebt, nur auseinander gegangene Gedanken seien, die durch den Begriff wieder zusammengefasst werden, so einleuchtend und consequent ist diese Annahme doch unter der Voraussetzung, dass nur Gedanken gedacht werden können. Denn es ist einerlei, ob man den Gedanken die Bewusstheit lässt und diese etwa in Gott versetzt, oder ob man unter Gedanken nur das Denkbare, das Intelligible, versteht und auch ein unbewusstes Denken annimmt, was ja durch viele Erfahrungen sich als Tatsache hinreichend herausgestellt hat. Alle Dinge sind danach nur wirkliche Gedanken Gottes und können nur deshalb von uns erkannt und gedacht werden, weil sie durch und durch aus nichts als aus Denkbestimmungen bestehen.

Dieser grossen und tiefsinnigen Lehre gegenüber sind jetzt die Positivisten getreten, die mit den Sinnen und Erfahrungen operiren und die Wahrheit und Erkenntnis des Wesens der Dinge feierlich zu Grabe getragen haben, sich dagegen munter und voll Selbstgefühl mit den sogenannten Erscheinungen zu tun machen, deren Gesetze sie feststellen. Was Erscheinung sei und wie Wissenschaft selbst als eine Erscheinung gedacht werden könne, darüber lassen sie sich keine grauen Haare wachsen: das Denken ist ihnen auch, wie man merkt, eine etwas ungemütliche Sache und sie ersetzen es durch die Bilder, die sie aus der Physik und Chemie entlehnt haben, und sprechen bequemer von Agglutinationen und Verschmelzungen und Verschiebungen der Begriffe, wobei sie denn glücklich bei Anschauungen gelangen und die Nebelsphäre des Denkens mit Hilfe eines frischen Südwesters hinter sich gelassen haben.

Nun lässt sich zwar mit den Zeitgenossen über ihren Geschmack nicht streiten und man darf den Grobian Heraklit nicht citiren, der bei ähnlicher Gelegenheit sagte: "der Esel zieht das Stroh dem Golde vor"; aber abgesehen wir uns

hüten werden, hier den Heraklit zu citiren und die vielen Zeitgenossen zu kränken, die am Positivismus Geschmack finden, so dürfen wir doch die bescheidene Bemerkung wagen, dass die eigentlich philosophischen Fragen, die das Wesen des Denkens bilden, von den Positivisten mit zu zarter Rücksicht ganz unangetastet gelassen werden und dass wir bei ihnen nur eine Erkenntnis finden, die auf die Erkenntnis des Zuerkennenden verzichtet; denn wir wollen doch das, was wirklich ist, erkennen und nicht bloss Erscheinungen. Die Positivisten sind wie prude Maler, die sich nicht überwinden können, das nackte Modell aufzunehmen, sondern über die wahren Formen immer erst eine Draperie legen. Die Philosophen aber kennen diese falsche Scham nicht und wünschen statt der Erscheinungen die Wahrheit zu erkennen.

Ich kann es darum wohl verstehen, wenn die ernsteren Philosophen bei Weitem mehr Sinn und Geschmack für Hegel und die ganze idealistische Philosophie an den Tag legen oder auch die religiöse Spekulation der Theologen vorziehen. Wenn wir deshalb verurteilt wären, bloss zwischen den früheren Lehren zu wählen, so würde uns die Entscheidung auch nicht schwer fallen. Aber vielleicht giebt es neue Wege und eine neue Philosophie, die es uns völlig erspart, in die alten Geleise einzulenken.

Wir wollen deshalb zuerst die Kritik der Hegelschen Theorie versuchen. Ich kann nicht sagen, dass ich die Arbeiten der früheren Kritiker benutzen könnte, weil alle diese entweder im Wesentlichen auf dem gleichen Boden mit Hegel standen, oder nicht hinreichten, ihn zu verstehen, geschweige denn ihn zu beurteilen, Meine Kritik aber hat als Rückhalt eine neue Philosophie und kann deshalb ganz andre Gesichtspunkte hervorheben. Wir wollen also ganz auf die Forderungen Hegels eingehen, um ihm völlig gerecht zu werden, und setzen daher mit ihm als Prinzip, dass alles und jedes Objekt des Denkens selbst ein Denken oder Gedachtes sein müsse, damit es gedacht werden könne. Prüfen wir nur, ob, wenn diese Hypothese als Prinzip zugestanden wird, die Folgesätze widerspruchlos sind. Zunächst nehmen wir die Sinnesempfindungen. Mit ihrer Hilfe

bildet man Gedanken über die Sinnenwelt. Ist dies als möglich und widerspruchlos zuzugeben? Wie kann eine Empfindung als ein Gedanke oder als Moment eines Gedankens verstanden werden, da doch beim Denken, wie Hegel selbst mit Recht sagt, einem Hören und Sehen vergehen muss? In keinem Begriff und Schluss darf eine Sinnesempfindung als Teil oder Moment vorkommen: wir dürfen also nicht zugeben, dass die Empfindungen gedacht werden könnten oder Gedanken seien, auch nicht zersplitterte Gedanken.

Nehmen wir nun zweitens das Verhältnis der Begriffe zu den anschaulichen Einzelvorstellungen. In dem Begriff sollen alle die einzelnen Vorstellungen absorbiert werden in eine Einheit. Ist dies so? Ist in dem Begriff des Pferdes oder des Metalls wirklich die Erinnerung an die einzelnen Pferde, die wir geritten oder gesehen haben, immanent als aufgehoben geblieben? Stecken die Vorstellungen von Blei, Zinn, Eisen u.s.w. in dem Begriff des Metalls? Wir wissen wohl, dass wir uns bei dem Namen Metall wieder an die einzelnen Vorstellungen von besonderen Metallen erinnern können, aber wir müssten doch lügen, wenn wir so dreist wären zu behaupten, in dem Begriff des Metalls waren jene Einzelvorstellungen zusammengegangen und darin aufbewahrt und könnten irgendwie wieder daraus hervorgehen.

Nun wollen wir drittens einmal einen Willenskat^{das} eine Bewegung denken. Sieht nicht ein Jeder, dass die Erkenntnis von einem Willen, sowohl von uns als von Andern, ganz verschieden ist den vom Wollen selbst? Wir verlangen allerdings erst einiges zu wissen, ehe wir uns entschliessen können; aber so lange wir bloss hin und her denken, so lange fassen wir auch keinen Entschluss, da der Entschluss keine Art des Denkens ist. | Und ebenso wenig die Bewegung? denn die Geigenspieler und Sänger und die Schlittschuhläufer und die kleinsten Kinder, welche zu gehen anfangen, üben alle Bewegungen aus. Wer wollte sich aber lächerlich machen und diese Bewegungen als Denken bezeichnen? Wie könnten wir also der Hegelschen Forderung nachkommen und den Willen und die Bewegungen denkend zu erkennen, da sie doch ihrem ganzen eigentümlichen Wesen nach

eben kein Denken sind!

Nun wollen wir aber alle diese untergeordneten Schwierigkeiten ruhen lassen und den Kampf in den Mittelpunkt des Denkens selbst tragen. Der höchste Punkt des Denkens ist der absolute Geist, in welchem der subjektive Geist und der objektive sich aufheben, indem das Subjekt das Objekt denkt und zum Inhalt hat, wie denn schon vorher die formelle Einheit des Subjekt-Objekt in der Ichheit offenbar geworden ist. Halt! sagen wir nun. Ist hier alles richtig? Wie kann das Objekt von dem Subjekt gedacht werden und damit in eine Einheit zusammengehen? Das Objekt für sich ist nicht "gedacht" ohne das Subjekt; das Subjekt für sich ist blosses Denken ohne Inhalt, wenn das Objekt nicht hinzukommt. Vereinigen sie sich nun, wie wir einmal zugeben wollen, so ist Subjekt und Objekt verschwunden bis auf die letzte Spur der Erinnerung, so dass niemand irgend einen Grund angeben könnte, weshalb beides in dem Einen steckt, weil kein von dem Objekt verschiedenes und ihm entgegenstehendes subjektives Denken und kein diesem wieder gegenüberstehendes noch nicht ins Denken aufgegangenes Objekt mehr vorhanden ist. Wir hätten also ein Drittes gefunden, in welchem die angeblichen Momente auf keine Weise erkannt werden könnten. Denn wer soll sie erkennen? Etwa der absolute Geist? Allein dieser ist ja grade das Verschwinder des Gegensatzes zwischen den Momenten und tritt erst auf in dem plötzlichen Augenblick, wo der Gegensatz bis auf die letzte Spur weggewischt ist. Oder soll etwa der subjektive oder der objektive Geist die Momente im absoluten Geiste erkennen? Das wäre nun noch wunderlicher; denn diese beiden existieren nur so lange, als von dem absoluten Geiste noch nicht die Rede ist. So lange sie leben und wirken, ist der absolute Geist noch nicht geboren, und wenn dieser auftritt, sind sie tot als entgegengesetzte und verfließen und unterschiedslos zusammengegangen. Es giebt also in der Hegelschen Philosophie kein Prinzip, welches dem Prozess zuschauen und uns hernach verraten könnte, wo der subjektive und objektive Geist geblieben sei und ob sie vielleicht in dem absoluten steckten. / Denn Hegel selbst mit seiner Sinnlichkeit konnte es doch wohl nicht

sehen! Indem Hegel daher alles Sein und Denken in einen Denkprozess verwandelt, derart dass jede Stufe die früheren Stufen verschluckt, nahm er sich selbst die Möglichkeit, von diesem ganzen Denkprozess zu erzählen und ein Bewusstsein von den Metamorphosen zu haben. Denn wenn Daphne in einen Baum verwandelt wird, so weiss der dumme Baum nicht dass er Daphne war, und diese weiss nichts vom Baume. Es muss daher immer etwas übrig bleiben, was nicht mit verwandelt wird, wenn wir erfahren sollen, was vorher und nachher war, wenn ein Zuschauer und ein Erzähler uns die Geschichte vortragen soll. Die Hegelsche Logik oder das Buch von den Metamorphosen des Denkens, konnte daher nicht geschrieben werden, wenn das wahr ist, was in seinem Buche steht, und umgekehrt, soll das Buch selbst berechtigt sein, so muss sein Inhalt hinfallen und zu einem Märchen werden.

Doch lasst uns noch das rein formelle Subjekt-Objekt der Ichheit nehmen. Das Subjekt muss verschieden sein von dem Objekt, wenn es Zwei sein sollen, die zusammengehen. Ist A aber nicht B, wie kann ~~Ban~~ B durch A denken? Würde es irgend ein Grammatiker erlauben wollen, einen Consonanten durch einen Vokal zu erklären und verhält es sich nicht ebenso, wenn man die Buchstaben als Zeichen für verschiedene Momente des Denkens setzt! Verwandelt sich aber B in A, so haben wir entweder bloss A und also kein Subjekt-Objekt, oder zwei A und also $A + A$, eine Summe oder zwei Summanden, die auch vom Subjekt-Objekt nichts ver-raten. Der Begriff des Subjekt-Objekt ist also bloss ein schöner Traum gewesen und so gar nicht möglich, wie man sich dies gedacht und es formulirt hat. Es ist gar nicht möglich, dass etwas sich selbst zum Bewusstsein komme. Denn sofern es bewusst ist, ist es nicht das, was unbewusst war, da bewusstes und unbewusstes Sein sich ewig ausschließen, wie Ja und Nein. Wenn es aber durch ein Wunder doch eins werden sollte, so giebt es Niemand, der davon erzählen könnte und auch nur das Geringste davon wüsste oder gesehen hätte. Mithin ist die Hegelsche Lehre, dass das Sein selbst Denken sei und dass die Welt nur als Denkprozess dem Denken durchsichtig werden könnte, ein verfehlter Gedanke, der sich selbst unmöglich macht. Hegel verfährt, wie Ovid, und verrät nicht, wie er hinter die Metamorphosen gekommen sei. So mögen sie denn auch Fabeln bleiben.

Das Wesen des Denkens und die neue Philosophie.

Wenn nun die Logik der Idealisten nicht Stich hält, sollen wir dann nicht Hilfe suchen bei den Sensualisten und Positivisten, die ja jetzt sehr fruchtbar sind in logischen Schriften. Das hiesse aber wohl, von den Baumeistern zu den Maurern und Ziegelbrennern zu gehen, um von ihnen sich über den Stil und die Konstruktion eines Gebäudes Rats zu erholen. Lassen wir diese Chemiker des Denkens im ungestörten Genuss der Bewunderung ihrer naturwissenschaftlich aufklärten Zeitgenossen.

Es muss jedem, der die Geschichte der Philosophie beherrscht, einleuchtend sein, dass die Hegelsche Logik die Konsequenz der früheren Arbeiten der Denker gezogen hat; denn nur, wenn die Indifferenz von Sein und Denken vorausgesetzt oder wenn das Sein als eine Form oder Stufe des Denkens betrachtet wird, scheint es möglich zu sein, das dem Denken sonst dualistisch und fremd gegenüberstehende Sein der Dinge zu erkennen und im Begriff aufzuschliessen. So forderte schon Plato in den Dingen, damit sie erkannt werden könnten, die Anwesenheit (Parasie) eines idealen Wesens und Aristoteles forderte ebenso, dass die erste Materie der Dinge identisch sei mit der Idee, welche als letzte Entelechie des Werdens hervorgeht. Die geistvollen Denker haben also immer diesen Weg verfolgt. Da wir nun sahen, dass dieser Weg uns durchaus unzugänglich geworden ist, dass wir bei ihnen nur einer Fata Morgana folgen, und dabei rettungslos in der Wüste verkommen müssen: so bleibt nur übrig, eine neue Auffassung des Denkens und damit eine neue Philosophie zu finden, welche diese Schwierigkeiten überwinden und die Illusionen entdecken kann.

Es handelt sich dabei nun um gar nichts Verwickeltes und Schwieriges, sondern um die allereinfachste Sache, um die leichteste und natürlichste Bemerkung; denn sobald man gleich in den verwickelten Körper des Systems eingreifen will, wird man unzweifelhaft genötigt, sich im Ganzen den Gesetzen und Bräuchen dieses mächtigen Organismus zu fügen, und so ist es gekommen, dass die Kritiker Hegels doch immer auf den Voraussetzungen fussten, die er auch selber gemacht, und den

Spuren Platons oder seines grossen Schülers folgten. Nur wenn man sich entschliessen kann, das ABC wieder durchzusehen, kann man neue Wege finden.

I. Das Urteil.

Wenn wir zwei Dinge für gleich oder ungleich erklären, so sind da zwei verschiedene Vorstellungen gegeben, z.B. die von zwei Blättern Papier oder zwei Instrumenten oder zwei riechenden Essenzen u.s.w. Diese bleiben völlig ausser einander und es ist für das Bewusstsein kein Augenblick denkbar, wo sie, wie man sagt, zusammengehen oder eins werden könnten; denn in demselbigen Augenblicke wäre auch das Urteil, dass sie gleich oder ungleich seien, verschwunden, da die Gleichheit und Ungleichheit eine Zweiheit der Objekte verlangt.

Wie ist es nun mit diesem Urteil beschaffen? Ist die Vorstellung oder der Begriff oder die Idee der Gleichheit und Ungleichheit nicht ein Drittes neben jenen beiden Vorstellungen? Es wäre doch lächerlich, wenn man sich eimbildete, diese Vorstellung der Gleichheit wäre als eine Oscillation oder ein chemisches Produkt oder als so etwas aus den Vorstellungen der Blätter oder Essenzen entstanden. Vielmehr sieht jeder, der nicht geistig blind ist, dass die Gleichheit wieder mit jenen Vegetationsprodukten, noch mit diesen Drogen das Geringste zu tun hat, da uns dieser Begriff bei jeder beliebigen anderen Vergleichung ebenso gut entstehen kann und also mit einer spezifischen Natur der Objekte gar nicht zusammenhängt. Wir haben also ausser und neben jenen zwei Vorstellungen noch eine dritte Vorstellung im Bewusstsein, die wir von ihnen prädicieren. Und diese Dritte fällt weder mit der einen, noch mit der andern von jenen beiden zusammen, wie auch nicht mit beiden, da sie ja gar keine Einheit bilden.

Diese Bemerkung, die so einfach und natürlich ist, dass jeder sie ohne Weiteres machen könnte, führt nun aber weit weg von aller hergebrachter Logik und aller tradirter Metaphysik. Denn man bildete sich in der Regel ein, das Aussereinander und Nebeneinander sei der Charakter des Räumlichen und Materiel-
len, welches sich grade aufhebe und verschwinde in dem Geiste, wo alles ineinander sei. Bei uns aber sagt das natürliche Urteil, dass jene drei Vorstellungen

vollkommen aussereinander seien und blieben und dass wir sofort nicht mehr Gleichheit präzisieren könnten, sobald eine der drei Vorstellungen mit den anderen zusammengegangen sei. Das Aussereinander und Nebeneinander gehört daher in erster Linie dem ideellen Sein an, dem Inhalte des Bewusstseins.

Nun fragen wir, was denn das Denken sei und wiefern wir die eine Vorstellung als Begriff von den beiden andern präzisieren und wie wir dazu genötigt werden könnten, wenn der Begriff oder die Idee nicht, wie Plato wollte, seine Parodie, oder, wie Hegel wollte, seine Erscheinung in dem Besonderen des Subjektes haben soll. Denn das ist freilich wohl wahr, dass kein Urteil möglich ist, wenn die drei Vorstellungen, wie drei Zaunpfähle ruhig nebeneinander stehen. Um diese Frage vollständig zu beantworten und eine neue und natürlichere Auffassung des Denkens zu gewinnen, brauchen wir nun bloss aufzumerken und das unbefangen auszusprechen, was wir wahrnehmen. Es zeigt sich nämlich, dass jene beiden Vorstellungen, die wir sprachlich im Subjekt zusammenfassen, zuerst im Bewusstsein erscheinen, also die Vorstellung von zwei Blättern, zwei Beilen u.s.w. Dann springt mit einem Male das Prädikat "gleich" oder "ungleich" hervor und bleibt zwar in demselben Bewusstsein, aber vollständig von jenen Vorstellungen geschieden ausser und neben jenen beiden stehen. Wenn wir nun ganz unbefangen beobachten und erzählen, so sind jene beiden Vorstellungen mit den Coordinationen zu vergleichen und das Dritte, der dabei gegebene Begriff, mit der Funktion; denn die beiden Vorstellungen sind von einander verschieden und doch mit einander verglichen und auf einander bezogen, und der Begriff ist etwas Neues und Andres im Verhältnis zu ihnen und doch mit ihnen zugleich notwendig und von selbst gegeben, so dass jeder ebenso urteilen wird, der urteilen kann.

Es bleibt also zunächst die Frage übrig, wie die Coordination die Funktion hervorbringen oder umgekehrt; denn bei der Erinnerung kann man auch den umgekehrten Weg gehen. Nun ist klar, dass A, die Vorstellung des einen Blattes, B, die Vorstellung des andern Blattes, nicht sieht und nicht erkennt und nicht vergleicht; denn jede Vorstellung enthält nicht mehr und nicht weniger als ge-

nau das, was ihr Inhalt ist. Sie bleibt auch durchaus unveränderlich? denn alles was hinzukommt, z.B. wenn man ein Blatt zum Zweck der Vergleichung genauer betrachtet, ist eine neue Vorstellung, die sich psychologisch zwar mit der alten Vorstellung verbindet, aber doch nur so, dass man immer die alte Vorstellung davon wieder absondern kann, wie man ja denn auch sagt, "früher schien es mir so, jetzt so, jetzt merk ich noch dies und das". Die Vorstellungen sind nicht in sich veränderlich, sondern wie die geschriebenen Buchstaben. Was man geschrieben hat, das hat man geschrieben, und wenn man nachher korrigiert, so steht das alte neben dem neuen auf dem Papier. Ebenso verhält es sich mit jenen Vorstellungen im Bewusstsein. Nur wenn man eine ganze Reihe solcher unveränderlicher Vorstellungen mit einem gemeinsamen Namen und Begriff bezeichnet und denkt, dann kann man von einer Veränderlichkeit und einer Entwicklung sprechen, was unbeanstandet sein soll, wobei aber ganz andre Gesichtspunkte in Frage kommen, die unsren Gegenstand hier gar nicht betreffen, da sich keine Vorstellung selbst entwickeln und verändern kann.

Ebensowenig kann aber auch der Begriff der Gleichheit die Blätter sehen oder die Drogen riechen oder die Vorstellungen der verglichenen Dinge in sich tragen oder sie vergleichend beobachten; denn in dem Begriff der Gleichheit ist nichts anderes als die Gleichheit der Inhalt. Mithin fehlt uns, um die Möglichkeit eines Urteils zu begreifen, noch das Wichtigste. Allein dies Wichtigste ist schwer zu sagen; denn es ist ein Geheimnis dessen Mitteilung nur dem nützt, der über die Geistlosigkeit der formalen Logik und die mechanischen Trivialitäten der positivistischen Erkennungstheorie schon hinausgekommen ist und auch das Hippokratische Gesicht der Hegelschen Dialektik schon diagnostiziert hat. Zudem hat dies Geheimnis die schlimme Seite, dass man dadurch zwar etwas ganz Neues erfährt, aber die Sache sofort so sonnenklar und einfach und natürlich findet, dass man meint, man habe es ja immer schon gewusst. Indem ich also darauf vorbereite, dass es schon einiger Kunst und feinerer historischen Bildung bedürfe, um die Wichtigkeit und die Fruchtbarkeit der neuen Auf-

fassung zu verstehen, will ich nun die einfache Sache aussprechen.

Es ist nämlich nichts anderes, als dass die drei bezüglichen Termini inhaltlich dem ideellen Sein angehören und als solche ganz aussereinander bleiben, dass sie aber zugleich drei Funktionen des realen Seins bilden, welches selbst das Eine ist in der Dreiheit seiner Funktionen und als das Eine auch seinen ideellen Inhalt umfasst in der Art, dass jede gegebene Funktion eine coordinierte fordert, deren Coordination eine bisher unbewusst gebliebene dritte Funktion auslöst, die mithin die Beziehung der zwei zur Einheit umfasst, und dass die reale Einheit diesen ganzen Zusammenhang unbewusst oder jenachdem auch bewusst in sich trägt.

So einfach und durchsichtig die Sache ist, so möge es doch wegen der noch bestehenden Vorurteile erlaubt sein, die Einzelheiten etwas genauer auseinander zu legen. Jede Vorstellung und jeder Begriff ist also ausser dem, was er seinem Inhalte nach in der ideellen Welt bedeutet, auch noch ein Zustand oder eine Funktion der Seele und steht als solche in realer Coordination. Nun ist die Seele als reales Wesen durch diese ihre Funktionen gar nicht in selbstständige Teile geteilt und zerlegt, sodass sie ein blosser Haufen wäre, sondern das ist das Wunderbare, dass die Teile durch ihren ideellen Inhalt selbstständig von einander trennbar werden und aussereinander bleiben, während sie nach der realen Seite untrennbar die eine Seele bilden, die in allen ihren Teilen zugleich und ganz ist und die darum, wenn die Zustände bis zum Bewusstsein sich erheben, die Einheit des Urteils, das Denken ermöglicht. Wir können dies am Deutlichsten bei der Stufe erkennen, wo diese reale Einheit sich neben dem Inhalte bewusst wird; denn indem sie nun auch als ideelles Sein gegeben ist, so bleibt ihr Begriff, d.h. die Ichheit, neben und ausser den anderen Inhalten und es ergibt sich nur die sonst verwunderliche Tatsache, dass wir allen andern Inhalt auf das Ich häufen können, weil er ja als reale Funktion seine reale Einheit in dem realen Wesen hat, das sich im Ich ideell aufgegangen ist. Darum sagen wir: Ich denke, ich stelle dieses Blatt vor, ich stelle

jenes Blatt vor, ich sehe beide nebeneinander, ich urteile über ihre Gleichheit. Indem die Ichheit selbst nichts von all diesem ist, so ist scheinbar, d.h. in der Sprache, das Ich doch Zuschauer und Richter und Objekt und Tätigkeit, weil das reale Sein der Seele die Einheit aller dieser Funktionen ist und sich in dieser Einheit ideell als Ich erscheint.

Aber, so möchte jemand einwenden, ist das, was hier dem Ich oder vielmehr der Seele zugeschrieben wird, nicht vielmehr die Sache des Bewusstseins? Darauf haben wir eine spöttische und eine freundliche Antwort. Spotten müssen wir über die, welche mit dieser Frage glauben etwas gesagt zu haben; denn das sind Leute, welche die Mauern durch den Donner der Kanonen und nicht durch die Kugeln zerreißen. In dem Bewusstsein hat man die drei Vorstellungen vollständig von einander getrennt und keine als inhaltlich eins und verwachsen mit der andern. Das Urteil entsteht deshalb gar nicht im Bewusstsein, sondern wird aus der unbewussten Seele emporgehoben; denn wenn die beiden Vorstellungen des Subjekts im Bewusstsein gesetzt sind, so erhebt sich durch ihre Coordination als neue Funktion das Prädicat der Gleichheit in das Bewusstsein und jedes neue Urteil, das sich daran schliesst, steigt immer als neue Funktion aus dem Unbewussten auf; denn im Bewusstsein selbst hat das bewusst gewordene kein Leben und keine Entwicklung mehr. Wie soll also das Bewusstsein verantwortlich gemacht werden für Leistung, woran es unschuldig ist! Freundlich aber forschen wir mit denen, welche fragen, um zu lernen. Das Bewusstsein ist nur ein Zustand eines Seienden und kann sich nur ändern, wenn in dem Seienden etwas anders wird; es entsteht als eine bestimmte Stufe der Tätigkeit der Seele und da die Seele als Ganzes ihre einzelnen Tätigkeiten als Teile in sich schliesst, so ist auch das Bewusstsein als Ganzes in allen Teilen und über alle Teile verbreitet. Und wie die Teile selbständig gegen das Ganze sind und das Ganze gegen die Teile, so sind auch die Einzelvorstellungen selbständig dem Urteil gegenüber, und das Urteil den Einzelvorstellungen gegenüber. Nicht das Bewusstsein macht die Einheit des Urteils, sondern aus dem unbewussten Leben der realen Einheit der See-

le tritt das Prädikat als ergänzende Funktion hervor, vollzieht dadurch das Urteil, welches nichts ist als dieses Bewusstwerden der in der Seele unbewusst vollzogenen Coordination. Darum reicht diese Einheit über allen wechselnden Inhalt des Bewusstseins hinaus, wo gar keine zusammenfassende bewusste Einheit der sich einander folgenden Bewusstseinserscheinungen mehr in Begriffen oder Urteilen möglich ist, da der Zusammenhang kein logisch-systematischer sein kann, sondern als Fragment aus einem grossen noch unbegriffenen Kunstwerk, einem technischen System erscheint. Wegen der realen Einheit und Ganzheit der Seele geht aber das Bewusstsein unterschiedslos über alle diese Erscheinungen, so wenig sie auch begriffen werden können.

Diese ganze Frage entsteht aus dem wunderlichen Begriff, der über das Bewusstsein tradirt wird, als wenn das Bewusstsein etwas für sich wäre, ein Ganzes und Selbständiges, und als wenn etwas ins Bewusstsein wie in einen beleuchteten Raum hineintreten und dann wieder unter die Schwelle des Bewusstseins in den Schatten und in das Dunkel sinken könne. Natürlich kann kein Mensch sagen, was dies wunderliche Bewusstsein ist und was man sich bei seiner Ausdehnung und dem Grunde seiner Helligkeit und über die Art, wie die Gedanken daran teilnehmen, denkt. Weg daher mit dieser gedankenlosen Tradition! Das Bewusstsein ist nichts ausser den Vorstellungen selbst. So viel Vorstellungen, so viel Bewusstsein, so wenig Vorstellungen, so wenig Bewusstsein, so klare Vorstellungen, so klares Bewusstsein, so dunkle, so dunkles. Der Grund aber, weshalb das Bewusstsein bleibt, obgleich die Vorstellungen wechseln, liegt sehr einfach darin, dass eine oder mehrere Vorstellungen bleiben und zwar in der Regel die Vorstellung von unserem realen Sein und unsere Tätigkeit und Gesinnung; denn nur zuweilen werden die Vorstellungen und Gefühle so mächtig, dass wir uns, wie man sagt, ganz selbst vergessen in der Leidenschaft oder beim Erstaunen über ganz fremdartige Dinge worauf man dann erst, wie man sagt, wieder zu sich kommen muss, d.h. die Vorstellung von sich selbst wieder aufnimmt und den neuen Inhalt mit dem alten ausgleicht. Man sieht hieraus

ganz deutlich, dass das Bewusstsein die Summe der einzelnen Vorstellungen ist und dass, wenn man sich wieder auf sich selbst besinnt oder wieder zu sich kommt, dies zurückkehrende Selbstbewusstsein auch eine einzelne Vorstellung ist, die ebenso gut wie die andern Vorstellungen gehen und kommen kann.

Da die Vorstellungen aber ihrem ideellen Inhalte nach alle aussereinander sind, so würden wir lauter zerstückeltes Bewusstsein erhalten, (denn keine Vorstellung weiss etwas von der andern) wenn nicht jede Vorstellung eine Funktion der einen und unteilbaren Seele wäre. Die Seele weiss daher um alle ihre Vorstellungen und zwar zunächst in der rohen Form des summirten Nebeneinander und Ausseneinander derselben. Eben deswegen aber kann sich nun einer Vorstellung, die im Bewusstsein gegeben ist, eine coordinirte gegenüber stellen und durch zwei oder mehr coordinirte Vorstellungen aus dem unbewussten Bereiche der Seele eine neue Funktion auslösen, die wir das Urteil nennen. Wenn ich bei einem Bilde sage, wie schön, wie erhaben, so ist dies Gefühl oder diese Idee der Schönheit oder der Erhabenheit nicht im Mindesten identisch mit dem Gegenstande, den ich schön oder erhaben nenne, sondern es ist ein davon ideell ganz abgetrennter neuer Inhalt im Bewusstsein, und nur, weil ich sowohl die Gegenstände im Bewusstsein habe, als auch der Funktion meines dabei ausgelösten Gefühls mir bewusst bin, nur deshalb kann ich nun das Urteil aussprechen, in welchem ich der Reihe nach das Subjekt und das Prädikat vorstelle, denke oder ausspreche.

So ist es also nicht das Bewusstsein, welches urteilt und denkt und die Einheit des Gedachten vollzieht, sondern die Seele, welche von ihrem realen Sein in der Ichvorstellung ein Bewusstsein hat. Darum sagt man mit Recht: Ich sehe, Ich höre, Ich urteile; wobei die Sprache nur die falsche Annahme begünstigt, als wenn das Bewusstsein unseres Selbst dieses täte, weil sie das Selbst oder die Seele durch das Wort Ich ausdrückt, welches nur die Vorstellung von dem realen Wesen ist. Dies reale und grösstenteils unbewusste Wesen tut aber alles das, was wir Vorstellen und Urteilen nennen, und es steht nun

nichts im Wege, dass uns diese Tätigkeit auch bewusst werde, weshalb wir dann mit Bewusstsein sagen: ich tue und denke dies. Darum heisst die Annahme, "das Bewusstsein urteilt", so viel, als wie "die Uniform marschiere und exerziere", wenn die Soldaten, welche Uniform tragen, marschieren und exerzieren. Wir sind nun sehr gewöhnt an solche Metaphern und dürfen sie auch immerhin gebrauchen, um uns kürzer auszudrücken, aber man soll nie vergessen, dass es Metaphern sind; sonst lässt man das Bewusstsein urteilen und den Kanonendonner die Mauern zerreißen und bekommt eine bloss metaphorische Auffassung aller Dinge, wobei es dann keine Wissenschaft mehr giebt.

2. Der Begriff.

Ebenso wie mit dem Urteil verhält es sich nun auch mit dem Begriff. Mögen wir unter dem Begriff mit den sensualistischen und positivistischen Logikern die Summe beliebiger, bei einer Reihe von Einzelercheinungen in gleicher Weise vorkommender Merkmale verstehen, oder, wie es richtiger ist, nur die aus Denkbestimmungen gebildeten intellektuellen Einheiten: immer haben wir eine Vielheit von Merkmalen, die zusammen eine Einheit bilden. Wie ist das nun möglich?

Es ist doch klar, dass kein Merkmal das andere sieht. Also kann die Einheit nicht in dem einen oder dem anderen Merkmale liegen. Die Merkmale können zweitens auch nicht chemisch oder physikalisch zusammenlaufen, so dass wir in dem Begriff, etwa wie im Messing, zwei Elemente hätten, die wie Zink und Kupfer verschieden wären, in ihrer Vereinigung aber gar nichts mehr von ihrem eigentümlichen Wesen an sich hätten, sondern ein neues einheitliches Bild darböten. Solche Begriffe giebt es nicht, was jeder durch Selbstbeobachtung sehr leicht feststellen wird und was sich auch dadurch kontrollieren lässt, dass man für den Begriff zwar ein einheitliches neues Wort prägen, seinen Inhalt aber nur durch Angabe der einzelnen unveränderlichen Merkmale erklären kann. Woher stammt also die Einheit des Begriffs?

Dass wir nun mehrere und grade diese bestimmten Merkmale zu einer Einheit zusammenfassen und alle anderen abscheiden, dazu nötigt die Natur des gegebenen

Gegenstandes; dass wir diese Vielheit aber als Einheit zusammenschauen können, das ist nur begreiflich, wenn wir, wie beim Urteil, ein reales Wesen voraussetzen, dessen Teilfunktionen die Merkmalbegriffe sind und welches durch die Teile nicht selbst geteilt wird, sondern sowohl den einen als den anderen darlebt und den ideellen Inhalt seiner realen Funktionen zugleich denkt. Die durch die Natur des Gegenstandes erzwungene Zusammenfassung wird also real vollzogen durch die Einheit der Seele, die sich auch noch nebenbei ihrer Einheit in der Ichvorstellung bewusst werden und auch noch die Vorstellung von technischen Ausdrücken in einer oder mehreren Sprachen in denselben realen Akt aufnehmen kann. Dies reale Ich, welches nicht dieser oder jener Begriff ist, welches auch nicht als ein chimärisches unbestimmtes Bewusstsein existiert, bildet den Zuschauer und Erzähler, welcher als Subjekt dem objektiven ideellen Inhalte der Begriffe gegenüber steht und darum das Denken allein möglich macht; denn sobald wir diese reale Einheit weglassen, bleiben nur zusammenhangslose Atome der Vorstellungen und Begriffe übrig.

Die zusammengehörenden Merkmale des Begriffs aber fordern sich durch ihre Coordination und das eine löst, wenn es gesetzt ist, aus dem unbewussten Grunde der Seele die Funktion des zugehörigen Merkmals in einem Urteil aus, so dass der Begriff nur zusammengeurteilt oder zusammengeschlossen werden kann. Aus dieser Betrachtung ergibt sich auch, dass es eine sehr rohe Vorstellung ist, den Begriff als eine Summe zu fassen. Denn indem ich hinblicke auf eine Reihe gleichartiger Erscheinungen löst sich mir ein Urteil aus. Das Prädikat ist ein Merkmal des Begriffs. So können nun mehrere Urteile gefällt und mehrere Merkmale gewonnen werden, welche alle durch die gleiche Notwendigkeit des Gegebenen entspringen und zunächst reell coordiniert sind. Damit werden aber sofort auch die ideellen Coordinationen ausgelöst, wodurch die Merkmale des Begriffs ihre ideale Zusammengehörigkeit erhalten. Alle diese Beziehungen aber denkt das Ich, welches real eins ist und bleibt trotz der Vielheit seiner Funktionen. Wir stellen uns z.B. mehrere Handlungen vor. Nun lösen sich mehrere Urteile

aus. Wir führen diese und jene gegebenen Äusserungen auf das Begehren oder die Begierden und Leidenschaften zurück, andre auf vernünftige Überlegungen. Die Beziehung dieser beiden Prädikate betrachten wir wieder und finden demgemäss etwa die Unterordnung der Begierde unter die Vernunft und nennen dieses Verhältnis Selbstbeherrschung oder innere Freiheit. Mit diesem Ausdruck haben wir nun einen Begriff terminirt. Der Begriff selbst aber besteht in der Beziehung der mehreren Merkmale auf einander und kann die Vielheit der Beziehungspunkte niemals verlieren. Seine ideelle Einheit hat er in der Funktion der Beziehung, die aber den eigentümlichen ideellen Inhalt der Beziehungspunkte nicht auslöscht und nicht mit ihnen irgendwie verschmelzen kann. Mithin muss die Einheit der Zusammenfassung von dem realen Ich vollzogen werden, welches allein im Stande ist, unzerteilt mehrere Funktionen auszuüben und deren ideellen Inhalt zugleich zu schauen und von dem Geschauten zu berichten.

3. Der Schluss.

Was nun schon bei dem Urteil und Begriff gezeigt ist, dasselbe sehen wir bei dem Schlusse. Der Aussenwinkel des Dreiecks mit seinem Nebenwinkel ist gleich zwei Rechten. Der Aussenwinkel ist gleich den beiden inneren Winkel, die nicht seinen Nebenwinkel bilden. Die Summe der Winkel im Dreieck ist gleich zwei Rechten. Hier werden drei Urteile vollzogen indem wir jedesmal durch vergleichende Betrachtung von zwei Beziehungspunkten eine Kategorie und hier zwar die der Gleichheit auslösen. Folglich wird hier überall ausser den Begriffen ein zuschauendes Subjekt verlangt, aus dem jedesmal durch die gegebene Coordination eine neue Funktion entspringt. Die ersten beiden Prämissen oder Coordinationen sind von einander unabhängig, der dritte Satz die sogenannte Conclusion, aber entsteht durch Nebeneinanderstellen der ersten Beiden, wodurch eine neue Beziehung möglich und das Subjekt zum Zusammenschliessen genötigt wird; denn indem ich nun die inneren Winkel des Dreiecks in zwei Gruppen zerlegt sehe, deren eine dem Aussenwinkel, der andre dem anliegenden gleich ist, entspringt aus dem realen Subjekt auch die Gleichheitserklärung in Bezug auf die Summe der

inneren Winkel mit der Vorstellung von zwei Rechten.

Der Schluss ist demnach unmöglich, wenn die Begriffe selbst sich verwandeln sollten; er erfordert vielmehr die unveränderliche und gleichzeitige Anschauung mehrerer Beziehungspunkte von Seiten eines alle diese Teile unterscheidenden und in allen selbst ungeteilten realen Subjekts, aus dem sich durch diese Coordinationen eine neue Funktion auslöst. Das Denken setzt daher das Aussereinander und Nebeneinander des ideellen Inhalts des Seins voraus und zugleich die Einheit dieser Vielheit durch die reale Funktion des realen Subjekts.

Copie nach dem Originalmanuscript von G. Teichmüller.

L o g i k .

Zweites Buch. Das Denken (Logik).

Kap. I. Die Vorstufen des Denkens (mit Blei geschrieben).

Zweites Buch. Das Denken (Logik).

Das Denken und das ideelle Sein.

§ I. Die Empfindung.

Es ist mit Definitionen eine eigene Sache; denn einmal preist man sie, wie Leibnitz, als das Meisterstück der Wissenschaft, dann aber wieder hält man sie für überflüssig und für Pedanterie. So führte ich schon an, dass Demokrit es für überflüssig hielt, das Wesen des Menschen zu definieren, da jeder schon wisse, was ein Mensch sei. Ebenso glaubte Quintilian (Inst. orator. Lib. III.6.23), es sei überflüssig, das Wesen der Qualität zu definieren, da die Bedeutung derselben ja auf der Hand liege (Qualitäten, cujus apertus intellectus est). Und ähnlich sagt auch Lotze von der Empfindung, sie sei "der uns allen wohlbekannteste Zustand des Bewusstseins, das Sehen eines bestimmfarbigen Lichtes oder das Hören eines Klanges" (Grundzüge der Psychologie 1881, §3). Mir will nun scheinen, als ob es gar keinen philosophischen Begriff gäbe, dessen Definition überflüssig sei. Ich habe immer gefunden, dass nicht nur der Lernende, sondern auch der Forschende erst recht zur Besinnung kommt, wenn er die Definition sucht und noch mehr, wenn er ihrer mächtig wird.

Die nächste Gattung (genus proinum) der Empfindung muss man nun nicht in den Begriff eines "Zustandes des Bewusstseins" setzen, denn es ist besser alle metaphorischen Ausdrücke möglichst zu entfernen. Zustände bedeuten, wie etwas ist, ob so oder anders, gehören also zur Qualität. Das Bewusstsein selbst ist aber auch nichts anderes als eine Qualität und keine Substanz; denn wenn einer bei Bewusstsein ist, befindet er sich in einem gewissen Zustande, und wenn er das Bewusstsein verliert, so ändert sich sein Zustand. Wäthin würde der Zustand des Bewusstseins ein Zustand des Zustandes oder eine Qualität einer Qualität sein, was nicht angeht; denn die Qualität kann Arten und Gattungen, Grade und Beziehungen haben, aber nicht Qualitäten. Man würde daher eher sagen können, die Empfindung sei das Bewusstsein eines Zustandes, statt

ein Zustand des Bewusstseins. Ich will nun zwar nicht läugnen, dass man das Bewusstsein gern personifiziert und ihm wie einer Substanz allerlei Zustände gibt; allein da dergleichen nur Metaphern sind, so müssen wir darauf verzichten, bei der Definition diese Wendungen der Sprache zu gebrauchen.

Da nun die Seele als Wesen, wie wir später genauer sehen werden, in Gemeinschaft steht mit anderen Wesen, sowohl handelnd als Leidend, so können wir den ganzen Kreis dieses Handelns und Leidens abtrennen von denjenigen Zuständen der Seele, in welchen sie nur mittelbar auf die Aussenwelt bezogen ist und vielmehr in sich lebt. Es ist sofort klar, dass wir mit dem Wort "Empfindung" niemals solche Zustände bezeichnen wollen, die mit der Aussenwelt unmittelbar nichts zu tun haben, wie etwas, wenn wir uns an eine Reise erinnern oder den Plan einer zukünftigen Unternehmung in Betracht ziehen. Also ordnet sich die Empfindung unter die Gattung der unmittelbar mit der Aussenwelt verflochtenen Zustände der Seele.

In diesen Zuständen haben wir aber zweierlei zu unterscheiden nach den Untersuchungen über das Sein, erstens die Tätigkeit, welche dabei von der Seele ausgeübt oder ausgelöst wird, worin die Wirklichkeit und Realität dieser Zustände liegt, und zweitens ein ideelles Sein, wonach wir fragen, was es für eine Tätigkeit sei und wodurch sie sich von einer andern unterscheide. Hier ist nun wiederum klar, dass wir im Hinblick auf die vielen Beispiele von Empfindungen, deren Wesen wir suchen, keinen Augenblick zweifeln, dass die Empfindung als Inhalt des Empfundenen unter die Gattung des ideellen Seins dieser Tätigkeiten zu stellen sei. ✓

Wenn wir dies aber als das genus proximum der Empfindung gefunden haben, so bleibt uns nur noch eine Spaltung übrig, um die spezifische Differenz zu bestimmen. Diese Differenz muss sich ergeben; wenn wir auf die Quantität des ideellen Seins oder die Grade der Bewusstheit achten. Denn es ist gewiss, dass unsere Seele in unzählbaren unmittelbaren Beziehungen zu anderen Wesen, also zunächst zu denen, die wir perspektivisch als Gehirn nezeichnen, tätig und leidend ist, ohne dass wir von diesen vielen Tätigkeiten ein Bewusstsein hätten.

Gleichwohl haben diese Tätigkeiten alle auch ein Was, einen ideellen Inhalt. Wenn wir nun diese Gruppe unbewusster Tätigkeitsinhalts absonderten, so bleibt uns die Empfindung übrig, die durch die Bewusstheit differenziert ist.

Die Definition lautet also: Empfindung ist der zum Bewusstsein kommende ideelle Inhalt der in unmittelbarem Verkehr mit anderen Wesen sich ergebenden tätigen und leidenden Zustände der Seele. Dass wir die Bewusstheit fordern müssen für diesen Ausdruck, zeigt sich aus solchen Wendungen der Sprache, wie z.B. in Bezug auf die Temperaturunterschiede oder den Geschmack oder den Schmerz, wenn man sagt: "Empfindest du die Kälte nicht? Hast du beim Anlegen des Steinsalzes an die Zunge eine Empfindung von der Salzigkeit? oder du scheinst unempfindlich gegen den Schmerz zu sein" u.s.w. Man setzt also nur dann die Wirklichkeit oder Existenz einer Empfindung voraus, wenn wir von dem betreffenden ideellen Inhalte ein Bewusstsein gewonnen haben. Allein da uns die Sprache häufig im Stiche lässt mit ihrem Wortschatze und auch keineswegs ihre Distinctionen immer festhält, sondern nach jeder Seite hin die Wörter metaphorisch oder generisch ablenkt oder generalisiert: so können wir auch diese letzte Differenz nicht immer festhalten, sondern werden wegen der unmerklichen Abnahme oder Steigerung des Bewusstseins auch den nicht mehr eben noch merklichen Tätigkeitsinhalt doch Empfindung nennen können, wie z.B. wenn wir eine aus dem Zentrum stammende Reflexbewegung erfolgen sehen, welche uns überzeugt, dass das Ich in irgend einer Weise Notiz genommen habe von seinem leidenden Zustände, d.h. von der erfahrenen Einwirkung und darauf durch eine Tätigkeit antwortet, auch wenn kein Bewusstsein der Erregung und der Handlung stattgefunden hat. So hat Leibnitz schon von den perceptions insensibles gesprochen. Denn wenn man sich schlafend im Bette auf die andre Seite wendet, so muss diese Reflexbewegung von einer unbewussten Empfindung ausgegangen sein.

§ 2. Die Anschauung und die Erfahrung.

Die einzelnen Empfindungen, wie sie zu gleicher Zeit und nach einander erfolgen, bilden nun ein Chaos in der Seele. Erst dadurch dass gewisse Komplexe fort dauern oder sich wiederholen, kann das zusammenfassende Ich die Empfindungen

als die Beziehungspunkte zu Gruppen und Bildern als den Beziehungseinheiten verknüpfen. Solche sich wontinuirlich oder wiederholt darbietende Einheiten sind das, was wir die Anschauungen oder Anschauungsbilder zu nennen pflegen, z.B. die einzelnen Tiere, Bäume u.s.w. Ich sehe; verschiedene Farbenempfindungen trete im Bewusstsein auf; ein Komplex derselben verschiebt sich auf der Bildfläche des Bewusstseins; er verschwindet nicht, weil seine Empfindungselemente sich immer identisch erneuern; das Ich fasst diese Punkte zusammen; Anschauungs-Bild eines Pferdes, welches läuft.

Was ist die Einheit in diesem Anschauungsbilde? Wodurch ist es ein Ganzes? Das Ganze scheint ja nichts als die Summe der Teile zu sein. Dann müssten aber die Posten vertauscht werden können, was hier nicht möglich ist, denn der Huf sitzt nicht am Kopfe. Gleichwohl ist weiter gar keine Einheit, keine Ganzheit neben den Teilen sichtbar. Man merkt nun wohl, dass die Ordnung der Teile wesentlich ist. Diese Ordnung aber ist die Abfolge der auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit des Ich. Also liegt die Einheit in meiner Zusammenfassung. Meine Tätigkeit befolgt eine gewisse Ordnung in der Auffassung der Empfindungen als der Beziehungspunkte und das individuelle Gesetz dieser Ordnung ist die Beziehungseinheit, welche die Ganzheit eines Anschauungsbildes ausmacht. Dass für diese Ordnung die Natur des Objektes massgebend ist, kann hier als gleichgültig betrachtet werden, da das Objekt nicht an sich in meinem Bewusstsein ist, sondern nur durch meine Anschauung. Es ist aber von entscheidender Wichtigkeit, sich dies ganz klar zu machen, dass auch bei den sinnlichen Bildern, des Gesichtes, des Gehörs, des Tastsinnes u.s.w. und bei ihren Komplexen keine sogenannte objektive Einheit vorhanden ist, sondern nur eine subjektive, nur ein für jedes Bild verschiedenes und daher individuelles, bezüglich generisches Gesetz der Auffassungsbewegung. So viel ich weiss, ist dieser Ursprung der Einheit bisher noch in keiner Psychologie und Erkenntnistheorie bemerkt und wir werden sehen, welche Schwierigkeiten durch das Fehlen dieser winzigen Bemerkung in der Lehre von der Vorstellung entstanden sind und überall noch im Wege stehen.

Kant merkte zwar, dass die Einheit des Anschauungsbildes aus dem Subjekte

geholt werden müsste, allein er dachte sich einen Vorrat von Kategorien aus, welche das Subjekt dann an die Anschauungen austeilen könnte, z.B. Einheit und Substanz. Woher wir diese reinen Verstandesformen haben, das zu untersuchen hat er den Göttern überlassen. Dass sie aber ganz unanwendbar auf die Empfindungen sind, hat er bemerkt. Er glaubte die Zeitanschauung als Schema einschieben zu können, um zwischen beiden zu vermitteln und die Kategorien auf Erfahrung einzuschränken. Allein es ist ja bekannt, dass die Kinder lange, ehe sie die Zeit, Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff verstehen, schon die sprachlichen Formen für die Begriffe von Gegenständen und Eigenschaften u.s.w. gebrauchen. Das Kind z.B. sagt schon: "liebe Mutter", oder "süsse Milch" u.s.w. und gebraucht also schon die Verstandesformen von Substanz und Qualität, ohne von Zeit eine Ahnung zu haben. Ausserdem ist das Schema der Zeit auch nicht tauglich zur Vermittlung; denn Qualität z.B. soll nach Kant "Erfüllung der Zeit oder Wahrnehmung mit der Vorstellung der Zeit" bedeuten. Welches Kind aber hat "die Vorstellung der Zeit", wenn es Süssigkeit empfindet? Oder ist bei der Anschauung des Hundes als Substanz keine "Erfüllung der Zeit" in der Vorstellung vorhanden, sondern nur, wenn die braune Farbe desselben oder sonst eine Qualität wahrgenommen wird? Man sieht hieraus, dass Kant nur beinahe das Richtige gesehen hätte, wenn er nicht durch seine scholastischen Scheidungen der Seelenvermögen und die sensualistischen Vorurteile gehindert gewesen wäre; denn die Zeit kommt nur per accidens bei diesen Handlungen des Ich vor und braucht gar nicht notwendig in's Auge zu fallen, obgleich sie freilich bei dieser Gelegenheit auch bemerkt werden kann. Es ist aber nicht die Zeit, welche die Begriffe "realisirt", und die Begriffe des Verstandes sind auch nicht schon vorher fertige Formen, die bloss auf Erfahrung "restringirt" zu werden brauchten, sondern es dreht sich alles um Handlungen des Ich, die von dem Ich bemerkt werden und aus deren Zusammenfassung und Gegensatzung die Begriffe erst entstehen, als der ideelle Inhalt der Akte selbst so dass gar keine Vermittlung nötig ist, weil der Begriff eben das Bewusstsein unseres eigenen Tuns, unserer aktuellen Auffassung der Empfindungen selbst ist.

Wenn wir nun diese unsere auffassende Tätigkeit selbst betrachten und als den Einen Beziehungspunkt setzen, ihm gegenüber dann die Empfindungen in ihrer Verschiedenheit und Vielheit als den zweiten Beziehungspunkt nehmen, so können wir die Beziehung beider Punkte wieder durch eine Einheit denken und nennen diese Beziehungseinheit die Erfahrung. Das heisst, wir verstehen unter Erfahrung dies, dass wir Empfindungen zu Anschauungen verknüpft oder überhaupt in Bezug auf irgend etwas einen beliebigen Empfindungsinhalt aufgefasst oder empfunden haben. So ist es eine Erfahrung, dass wir Hufen beim Pferde auffassten, dass wir beim Anblick eines Veilchens einen Duft empfanden, dass wir bei Berührung des Feuers Schmerz fühlten u.s.w. Der Begriff der Erfahrung gehört deshalb zu dem Begriff der Anschauung. Da die Anschauung sich spalten lässt in das Angeschaute (Was = Objekt) und das Anschauen (Dass = Subjekt), so fassen wir durch den Begriff der Erfahrung die Beziehung dieser beiden koordinierten Punkte in eine Einheit zusammen.

§ 3. Die Vorstellung.

Es fragt sich nun, was eine Vorstellung ist. Wenn man glaubt, dies sei längst in den vielen Psychologien festgestellt, so dürfte man sich sehr irren. Wundt in seiner Erkenntnislehre sagt nichts darüber, wahrscheinlich weil er die Sache schon für abgemacht hielt; Lotze aber gibt in seiner postumen Psychologie dieselbe Erklärung, die seit Plato und Aristoteles gilt und meines Wissens bisher nicht beanstandet wurde. Diese Gültigkeit blieb ihr aber nur, weil man die Sache nicht von neuem untersuchte. Lotze sagt: "Vorstellungen, im Gegensatz zu Empfindungen, nennen wir zunächst die Erinnerungsbilder, die wir von früheren Empfindungen im Bewusstsein antreffen. Dies ist in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch: wir stellen das Abwesende vor, das wir nicht empfinden, empfinden aber das Anwesende, das wir eben deswegen nicht vorzustellen brauchen." (A.u.O.S. 16) Hiernach sind die Vorstellungen nichts anderes als die Reste der Empfindungen, wie Aristoteles dies formuliert hat, der die Empfindungen, wenn sie das Herz, den Sitz des Bewusstseins verlassen haben, als Bewegungsrest im Blute umherirren lässt, bis sie einmal wieder "vorgestellt"

werden, d.h. im Herzen wieder zum Bewusstsein kommen, oder in Energie übergehen. Ist dies nun, möge es antik oder modern, so oder ärrlich formuliert werden, eine haltbare Annahme? jeder meint doch, dass er, wenn er sich Veilchengeruch vorstellt, dabei nichts riecht. Wo ist da das Erinnerungsbild der Empfindung? Gibt es ein Bild, das der abgebildeten Sache in keinem Punkte ähnlich ist? Oder riecht einer doch vielleicht etwas, wenn er sich den Geruch von Schwefel oder von Schwefelwasserstoff, um die Sache recht arg zu machen, deutlich vorstellt. Wenn die Empfindungen aber nicht wiederkehren, dann sind die Vorstellungen offenbar auch keine Bilder davon. Dies muss Lotze wohl auch gemerkt haben; denn er fügt geistreich hinzu: "Die Vorstellungen unterscheiden sich eigentümlich von den Empfindungen. Die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchtet nicht, die des stärksten Schalles klingt nicht, die der grössten Qual tut nicht weh; bei alledem aber stellt die Vorstellung ganz genau den Glanz, den Klang oder den Schmerz vor, den sie nicht wirklich reproduziert."

Zur Kritik. Diese Äusserung Lotzes ist mir nun sehr merkwürdig, weil sie beweist, dass der scharfsinnigste Mann, wenn er in den Bahnen des Hergebrachten verbleibt, bloss Rätsel aufgibt, ohne sie zu lösen; denn es ist doch wohl einleuchtend, dass sein letzter Satz, der zum Hergebrachten zurückkehrt, völlig unhaltbar ist. Wie kann mir eine Vorstellung den hellsten Glanz zum Bewusstsein bringen, wenn sie nicht leuchtet? Es wäre das ja genau so, als wenn der Blinde sich die Farben deutlich vorstellen könnte, da die Vorstellung ja von Lotze für blind erklärt wird. Und wenn die Vorstellung der grössten Qual nicht weh tut, wie soll man denn glauben, dass wir uns dadurch ganz genau den Schmerz vorstellen könnten? Wie kann man also annehmen, dass Vorstellungen Erinnerungsbilder wären? Denn wenn die Empfindungen erst alles das, wodurch sie Empfindungen sind, verloren haben müssen, um Vorstellungen zu werden, so sind solche Vorstellungen sicherlich keine Erinnerungsbilder an eine Sache, an die sie mit keinem Zuge erinnern. Es wäre nun recht schön, wenn sie uns an die Empfindungen wenigstens etwa so erinnerten, wie der Knoten im Taschentuch uns daran erinnern

soll, dass wir etwa einen Gratulationsbesuch zu machen haben. Allein in diesem Falle müsste ja dann erstens die Empfindung, an die wir durch die Vorstellung erinnert werden sollen, selbst wieder zum Bewusstsein kommen, d.h. riechen, leuchten, weh tun u.s.w., was Lotze doch als der Erfahrung widersprechend abweist; auch müsste dann zweitens gefragt werden, was doch die Vorstellung sei, die uns als Knoten im Taschentuch an die Empfindung erinnern könne. Wenn wir darunter etwa eine assoziierte andre Empfindung verständen, so wäre das Problem bloss verschoben, denn eine assoziierte Empfindung darf ja nach Lotze, da sie doch auch eine Empfindung ist, ebenso wenig wiederkommen, wie die andre. Mithin wissen wir nun gar nicht, was eine Vorstellung ist, und wenn wir eine Empfindung mal gehabt haben, so können wir auch auf keine Weise mehr wissen, dass wir sie gehabt haben und was wir empfanden. Ich glaube, dass durch diese Betrachtungen die völlige Unzulänglichkeit der hergebrachten Psychologie klar geworden ist.

Oder sollen wir erst noch dem Zeitgeschmack Rechnung tragen, der nur für recht wissenschaftlich erklärt, was auf Raum und Bewegungsvorstellungen zurückgeführt ist? Sollen wir demgemäss vielleicht die Hypothese aufstellen, es existierte irgend ein Spiegel im Gehirn und die Empfindungen spiegelten sich darin, während sie in uns in Energie sind, so dass die "Vorstellungen" dann vielleicht bloss die Spiegelbilder der Empfindungen wären und zurückblieben, wenn die Empfindungen vorüber gegangen sind? Wie die Spiegelbilder den Schein der Körper genau vorstellen und doch nicht körperlich sind, so können dann die Vorstellungen uns etwa genau den Glanz, den Klang und Schmerz abspiegeln, ohne doch selbst, wie die Empfindungen, zu laufen, zu klingen und weh zu tun. Eine solche Hypothese ist nun zwar meines Wissens nach nie aufgestellt, aber es ist immer gut, auf den Geschmack der Zeit einzugehen; denn vielleicht könnte einer doch irgend welche Reflexwellen der Gehirnfasern für solche Spiegelungen in Anspruch nehmen. Allein wer sieht nicht, dass gegen diese Vorstellungen als Spiegelbilder derselbe indirekte Beweis in Kraft treten müsste; denn wenn sie nicht, wie die Empfindungen, riechen, leuchten, weh tun u.s.w., so können sie uns auch nicht

an das erinnern, was sie nicht abspiegeln; denn das, was ihnen fehlt, kommt ja auf keine andre Weise in die Erinnerung zurück nach der Hypothese. Also wären sie für den Zweck, für den sie erfunden wurden, ganz unnütz und wir blieben doch ohne alle wirkliche Erinnerung an die Empfindungen. Ich glaube, wir müssen also einen ganz anderen Weg der Erklärung versuchen.

Lösung der Frage durch Beachtung der Intensität der Empfindungen und Vorstellungen.

Nun ist zuerst klar und allgemein zugestanden, dass alle Empfindungen in verschiedenen Graden der Intensität vorkommen. Von der Intensität im Allgemeinen und von der bei Vorstellungen im Besonderen spreche ich in dem Abschnitte über die Quantität/und bitte also auf etwaige Fragen des Lesers an mich dort die Antwort entgegen nehmen zu wollen. Hier setze ich das dort Erörterte im Ganzen voraus. Nun haben die Empfindungen nur in gewissen sehr engen Grenzen Bewusstheit; denn die geringeren Grade werden uns noch nicht bewusst, die höheren nicht mehr. Wenn man aber die Grenzen, d.h. speziell den Anfangspunkt und den Endpunkt bestimmen wollte, so wird man die Erfahrung machen, dass die grössten Schwierigkeiten durch die begleitenden Erscheinungen in den Weg gelegt werden. Denn da nur in den seltensten Fällen eine Empfindung allein das ganze Bewusstsein ausfüllt, so tritt jede Empfindung immer im Kontrast zu anderen auf. Durch diesen Kontrast verliert oder gewinnt sie aber immer an Intensität, ohne dass damit doch die Reizgrössen der sie hervorrufenden Ursachen wachsen oder abnehmen. Wir sehen z.B. die weisse Farbe des Papiers; jenachdem uns aber die darauf geschriebenen Worte gleichgültig lassen oder interessieren, wird der Eindruck der Weisse hervortreten oder verschwinden. So merkt ein Jeder, dass er, jenachdem dieser oder jener Andre zugegangen ist, eine andre Rolle in der Gesellschaft spielt; der Schreiber ist ein Grosser unter den Bauern; wenn aber der Landrat oder Präsident erscheint, verschwindet die Grösse des Schreibers, obgleich er noch ebenso vorhanden ist, wie zuvor. Wenn wir nun diesen Obersatz festhalten, so könnten wir behaupten, dass das Erinnerungsbild des hellsten Glanzes wohl leuchte, obgleich wir wegen des Kontrastes mit gegenwär-

tigen Sinneseindrücken den Glanz nicht so deutlich wahrnehmen können. Denn hätten die Erinnerungsbilder der Empfindungen z.B. von Farben, diejenige Eigentümlichkeit nicht mehr, die den Empfindungen zukommt, und wodurch wir sie gerade Farbenempfindungen nennen, so könnten wir auch nicht mehr uns an braune und weisse Pferde erinnern. Folglich muss das Braune und jede andere Farbe in der Erinnerung doch wieder percipirt werden, wenn man von so oder so gefärbten Dingen spricht und der Hörende sich etwas dabei vorstellen soll. Nur wird die Intensität der Farbenempfindungserinnerung fast verschwinden gegenüber dem mächtigen Eindruck der grade bei Tageshelle unserem Auge sich darbietenden Farbenwelt. Wenn darum Lotze sagt, die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchtet nicht, so füge ich hinzu: ebenso wie der Schreiber verschwindet im Kontrast zum Präsidenten. Wie dieser aber nur in seiner Bedeutung herabgesetzt wird, so ist auch das Leuchten des Erinnerungsbildes nur sehr stark vermindert, im Vergleich mit gegenwärtigen Eindrücken. Dass die Erinnerungsbilder aber ihren Glanz und ihre ganzen Empfindungscharakter nicht im Mindesten verlieren, kann man z.B. an den Träumen bemerken, in denen uns Personen und Lokalitäten mit dem vollen und wohlbekanntem Glanz der Tageshelle erscheinen, so dass wir schon aus diesem Grunde getäuscht werden und die im Traum vorgestellten Dinge für wirkliche Ereignisse halten, weil wir zwischen Vorstellung und wirklicher Empfindung keinen Unterschied an Glanz, Klang u.s.w. bemerken.

Analogie zwischen Erinnerung und Anschauung.

Um diese Beziehungen zu verstehen, wollen wir die Sache von mehreren Seiten betrachten. Wäre die Intensität und der Umfang der Vorstellungen immer gleich den beim Aufschlagen der Augen empfangenen Eindrücken, so könnte es keinen Unterschied machen, ob wir die Augen schliessen oder öffnen. Nun sinkt aber beim Schliessen der Augen sofort ein tiefer Schatten auf das ganze Heer von Eindrücken, weil der Kontrast der plötzlichen Dunkelheit gegen die im Bewusstsein auftauchenden Erinnerungen zu mächtig wirkt. Ich will hier nun nicht von den sogenannten Nachbildern reden; denn es sollen uns nicht die physiologischen Fragen beschäftigen, sondern wir wollen die Erinnerungsbilder mit den Anschau-

ungen vergleichen, Bei aller Erinnerung aber muss wegen des notwendigen Kontrastes mit der das offene Auge erfüllenden wirklichen Bilderwelt immer eine allgemeine Herabsetzung der Intensität eintreten. Mithin ist es ganz in der Ordnung, dass eine Menge von Dingen, die früher percipirt waren, bei dem erinnerten Bilde ausserhalb des Bewusstseins bleiben und nur wenige Figuren noch so viel Licht und Farbe behalten, dass wir im Stande sind, sie zu beschreiben und ihre Farbe anzugeben. Die Herabsetzung der Intensität findet aber nicht bloss bei den Erinnerungen statt, sondern wir können dasselbe auch bei den Anschauungen durch eine geringere Einwirkung der anderen Wesen auf uns erreichen, was räumlich als eine Entfernung der Gegenstände von uns erscheint. Je weniger ein Wesen auf uns wirkt, desto ferner scheint es zu sein; je stärker, desto näher. Darum steht die verflossene Zeit bei der Erinnerung in Analogie mit der Entfernung bei dem angeschauten Objekt. Wie wir nach der Luftperspektive einen Gegenstand für nah oder fern erklären je nach seiner Deutlichkeit, dh. nach dem Grade seiner Einwirkung auf unser Auge oder auf unser Ohr, so verschwinden auch die Erinnerungen mit der Zeit in immer grösserer Undeutlichkeit und wir kalkuliren schon daraus auf die Länge der verstrichenen Zeit, und wie der Horizont perspektivisch die Verschwindungslinie ist, so gibt es auch für das perspektivische Terrain unserer Erinnerungen eine Linie der Intensität, in welcher alles verschwindet, um dort als eine endliche Grösse fixirt zu werden. Deshalb ist von der ganzen Vergangenheit nur ein bestimmter Teil mit bestimmter Intensität erinnerlich; alles übrige kann nur unter besonderen Bedingungen wieder erweckt werden, ähnlich wie bei der Perspektive das Verschwundene durch Veränderung der Distanz wieder sichtbar wird, indem man den Augenpunkt der Bildfläche näher kommen lässt.

Verwechslung von Vorstellung und Anschauung, Unterschied von Träumen und Wachen.

Aus dieser Analogie zwischen Erinnerung und phänomeneller Entfernung erklärt es sich auch, dass wir bei Betrachtung von wirklichen Gegenden oder von Bildern das Entfernte oder Undeutliche so leicht durch unsere Vorstellungen

ergänzen. Wir sehen nur einen Farbenpunkt mit sehr schwacher Intensität der Farbe und kaum einer Andeutung von Figur und sagen doch gleich, es ist ein Pferd, eine weidende Kuh, ein Mann u.s.w., weil unsere Vorstellungen sich unterscheiden, welche ungefähr die gleiche Intensität und Undeutlichkeit besitzen. So glauben wir zu sehen, was wir doch eigentlich nicht sehen, dessen Beschaffenheit wir vielmehr nicht einmal ahnen könnten, wenn unsere Vorstellungen uns nicht zu Hilfe kämen und sich an die Stelle des undeutlichen Gesichtseindrucks setzten. So findet bei allem Sehen in die Ferne immer eine Verwechslung zwischen dem was wir vorstellen und was wir sehen, statt und mit- hin können wir rückwärts daraus auf die Beschaffenheit der Vorstellungen schließen, die ungefähr so sein müssen, wie die Bilder entfernterer Gegenstände. Wie im "Erlkönig" das Kind, so verwechseln alle Menschen sehr häufig ihre Vorstellungen mit sinnlich wahrgenommenen Gegenständen und daraus entsteht oft die Frage, wie wir das Phantasieren und Träumen von der Wirklichkeit unterscheiden können. Nun hat man gewöhnlich auf die logische Einstimmigkeit und die vernünftige Ordnung der sogenannten Wirklichkeit hingewiesen und dagegen die Widersprüche, die Unordnung und die Unwissenschaftlichkeit der Träume hervorgehoben. Allein dann wäre der Unterschied nur durch kompliziertes Denken zu finden und nicht unmittelbar merklich; auch könnte einer die Sache umkehren und behaupten Konsequenz sei vielleicht nur im Traume möglich, die Wirklichkeit aber umgekehrt voller Unordnung und Widersinn, wie Schiller ähnlich sagt: "Freiheit ist nur in dem Reich der Träume und das Schöne blüht nur im Gesang". Es muss daher noch ein unmittelbares Kennzeichen zur Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit geben. Dies ist leicht zu finden; denn es besteht in den Graden der Intensität. Unsere Vorstellungen oder Phantasiebilder sind ja ganz schwach im Vergleich mit den sogenannten Empfindungen und werden von diesen sofort verdrängt, wie etwas Nichtiges und Unwirkliches. Das Vorstellungsbild einer erwarteten Geliebten wird gleich verschwinden vor ihrer Gegenwart, wie die bei Mondlicht gesehene Welt bei dem Aufgange der Sonne verschwindet. Wenn aber der Kontrast fehlt, so kann, wie z.B. im Traume, auch unmöglich ein Unterschied

des in der Vorstellung Gesehenen von der Wirklichkeit entdeckt werden. Will man also auch dort den Unterschied aufzeigen, so muss man den Schläfer wecken; dann wird er selbst den Unterschied der Intensität gleich bemerken und Traum und Wirklichkeit sofort unterscheiden. / Wie aber einige Traumbilder gleiche Lichtstärke mit der Wirklichkeit haben und daher auch nach dem Erwachen bisweilen noch eine Zeit lang neben den Sinnesbildern sich erhalten können, so erreichen auch sehr viele Sinnesbilder nur einen so geringen Grad von Stärke, dass wir sie von blossen Vorstellungen nicht unterscheiden können und daher zweifeln, ob wir wirklich einen Gegenstand sehen, oder uns bloss einbilden ihn zu sehen. Mithin muss dann die Täuschung durch Näherherantreten an die Objekte aufgelöst werden, d.h. durch Steigerung der Intensität, indem wir dem Objekte mehr Einwirkung auf uns gestatten. Wir unterscheiden also die Traumbilder von den wirklichen Anschauungen mittelbar dadurch, dass die Traumwelt nicht selbst in wissenschaftlicher Form sich bearbeitet, sondern von dem Wachenden als ein berechenbarer wirklicher Zeitabschnitt seiner Zustände erklärt und dem ideellen Inhalte nach als ein Reflex aus den Anschauungen bewiesen wird, zweitens unmittelbar durch die Differenz der Intensität. Als ein unmittelbares Kriterium kann drittens auch noch der Gegensatz des Flüchtigen und Beharrlichen angeführt werden. Da uns nämlich in der Regel die angeschaute Welt durch kontinuierlich fortdauernde Erregung fest vor den Augen steht, während uns bald dies, bald das dabei einfällt und in Erinnerung kommt, so unterscheiden wir grade durch diese Beharrlichkeit des Eindrucks das Angeschaute von den aus dem sogenannten Inneren kommenden Erinnerungen. Und mithin muss der Traum beim Erwachen sich als etwas Subjektives der wirklichen Anschauung gegenüber charakterisieren, weshalb auch die Frage, ob wir nicht träumen, wenn wir wachen, und umgekehrt nur eine geistreiche Kombination ist, während in der Tat kein Mensch darüber in Ungewissheit sein kann. /

Beweis durch das Verhältnis der Empfindung und Vorstellung von Tönen.

Es ist aber überhaupt vielleicht nicht recht deutlich, was das heissen

soll, die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchte nicht; denn setzen wir Empfindung statt Vorstellung, so möchte man auch nicht gern sagen, die Empfindung des Glanzes leuchte oder glänze. Der Grund, warum wir sprachlich ein Bedenken verspüren, liegt darin, dass Leuchten und Glänzen immer auf äussere Gegenstände bezogen wird, welche die Ursachen einer Empfindung für uns sind. Wenn man aber diesen allerdings falschen Schein wegschafft und genügend einsieht, dass die Dinge draussen nicht leuchten, sondern nur die Empfindungen, dann steht auch nichts im Wege, die Vorstellungen leuchten und klingen zu lassen, nur in der Regel mit geringerer Intensität als die augenblicklichen Empfindungen.

Um dies deutlicher zu machen, wollen wir alle Sinnesgebiete beachten. Zunächst die Töne. Der gehörte Ton als Empfindung klingt zwar nicht, d.h. er macht nicht wie eine Glocke sich für Andre hörbar, aber er ist selbst das, was wir Klang nennen. In dem stillen, lautlosen Bewusstsein allein findet alles Klingen, aller Lärm statt. Da es nun bekannt ist, dass diese Töne die verschiedensten Grade der Intensität durchlaufen, so fragt sich, weshalb wir nicht auch den Erinnerungsbildern der Töne einen Ton zuerkennen sollen. Wer hätte nicht schon die Äusserung gehört: "jene schöne Melodie klingt mir noch immer in den Ohren!" Häufig findet es sich, dass man beim Lesen eines Briefes, eines Buches sagt: "ich höre den Verfasser sprechen." Und man hört zuweilen so gut, dass man, wenn man musikalisch gebildet ist, die Tonstufe der einzelnen Wörter angeben könnte, die man freilich bloss mit den Augen liest, aber doch zu hören glaubt. Das wirkliche Hören als Empfindung unterscheidet sich also von dem vorgestellten Töne nur durch Intensität, wie man denn auch bei leisem Sprechen oder bei einem aus der Entfernung herübertönenden Gesang häufig durch die eigene Vorstellung ergänzende Worte und Klänge in die Empfindungslücken einschleibt, ohne recht genau zu wissen, ob man gehört oder vorgestellt hat. Wenn deshalb gesagt werden dürfte, die Empfindung des stärksten Schalles klinge, und zwar am stärksten, so müsste man gerechter Weise auch zu sagen erlauben, die

Vorstellung des stärksten Schalles klinge ebenfalls, nur mit einer Herabminderung der Intensität, wie sie in Proportion mit allen übrigen Lauterinnerungsbildern jedesmal eintritt.

Es ahndelt sich hier um Tatsachen, die nur durch Selbstbeobachtung und durch Zeichen festzustellen sind. Von der Selbstbeobachtung ist bisher gesprochen. Nehmen wir nun ein Zeichen hinzu. Der Blinde kann nicht von den Farben sprechen, der Taube nicht von den Tönen; wenn die Vorstellungen von Tönen also ganz klanglos wären, so müssten wir uns dabei wie Taube verhalten. Mithin könnten wir, z.B. wenn wir die Vokale a, e, i, u uns vorstellen, ohne sie auszusprechen oder von einem Anderen zu hören, keinen Klangunterschied derselben angeben. Wir wüssten also nicht, wenn wir es nicht im Augenblick grade hörten, ob a anders als i klingt. Mithin könnten wir auch, wenn wir das vorgestellte a aussprechen, nicht beurteilen, ob wir a gehört haben, oder etwa i, weil der in der Empfindung gegebene Klang ja nicht mit einem vorgestellten verglichen werden kann, wenn in dem vorgestellten kein Klang vorhanden ist. Diese Zeichen genügen, um uns zu überzeugen, dass die herrschende Lehre von dem Wesen der Vorstellung unhaltbar ist und alle Möglichkeit der Erkenntnis aufhebt, wie sie auch in Widerspruch steht mit aller Selbstbeobachtung.

Teleologischer Beweis durch Berücksichtigung namentlich der niederen Sinne.

Um nun auch noch die unteren Sinne zu berücksichtigen, so weiss man, dass der Hund die Spur seines Herrn oder eines Wildes verfolgt, obgleich die Erde oder das Gras, wo er schnüffelnd läuft, nur einen unendlich kleinen Bruchteil von einer dem Herrn oder dem Wilde angehörigen und hängen gebliebenen Substanz empfinden kann. Diese Substanz, möge sie eine feuchte oder gasige Ausscheidung oder eine elektrische Disposition sein, ist für unsere Chemie und Physik völlig gleich Null; sie reicht aber doch hin, um dem laufenden Hunde den Weg zu zeigen. Nun nehme man die unendliche Grösse, welche dagegen der Empfindung zuwachsen muss, wenn der Hund in unmittelbare Berührung mit dem Herrn oder dem Wilde tritt, und man wird bekennen, dass nicht nur die grössten Unterschiede

an Intensität den Empfindungen zukommen müssen, sondern dass auch noch verschwindend kleine Grade der Empfindung einen spezifischen Charakter haben und sich von andersartigen Empfindungen deutlich unterscheiden lassen, Im Kontrast mit stärkeren Empfindungen verschwinden aber die schwächeren vollständig aus dem Bewusstsein und es gibt auch da eine Verschwindungslinie, bis zu welcher die schwächere noch neben einer stärkeren bewusst bleibt.

Gehen wir nun zu den Vorstellungen über, so sind im Allgemeinen die Vorstellungen (nicht die Empfindungen) des Hautsinnes, des Geschmackes und des Geruches viel schwächer als die des Gehörs und des Gesichtssinnes. Dass diese Vorstellungen aus dem Gebiete der unteren Sinne aber dennoch den Charakter der zugehörigen wirklichen Empfindungen besitzen, wird durch die Wiedererkennung semiotisch bewiesen. Denn fehlte ihnen dieser Charakter, so könnten wir keinen Geschmack oder Geruch wiedererkennen. Wie sollten wir sagen mit verbundenen Augen, dass wir jetzt Terpentin, jetzt Schwefel riechen, wenn die Vorstellungen als Erinnerungsbilder keine, auch nicht die mindeste Spur von dem eigentümlichen Inhalt dieser Geruchsempfindungen mehr besässen. Wenn dem so wäre, dann müsste jede Empfindung als etwas schlechthin Neues auftreten und könnte nichts als gleichartig einer früheren wiedererkannt werden, da die Wiedererkennung nur durch die Erinnerungsbilder, d.h. durch die Vorstellungen möglich ist. Wir haben deswegen anzunehmen, dass die Vorstellungen aus dem Gebiete der niederen Sinne ebenso, wie die Ton- und Farbvorstellungen, in der Tat denselben Inhalt annehmen, dasselbe haben, wie die Empfindungen, und sich von denselben nur durch den Grad der Intensität unterscheiden. 13'

Diese tatsächliche Abschwächung der Intensität hat, teleologisch betrachtet, einen grossen Vorteil für die Entwicklung der Intelligenz. Je stärker nämlich eine Empfindung wird, desto mehr nimmt sie den ganzen Raum des Bewusstseins für sich allein in Anspruch, so dass einem, der in die Sonne sieht, oder sich neben eine feuernde Batterie stellt oder seine Nase dem Ammoniakdampf aussetzt u.s.w., förmlich die Sinne vergehen, wie man sagt, d.h. dass ihm die

eine Empfindung alles übrige aus dem Bewusstsein treibt und mithin jede Besinnung unmöglich wird. Sind die Töne aber nicht überlaut, ist das Licht gemässigt, ist die Lust oder der Schmerz nicht zu mächtig, so kann man sehr viele Empfindungen von Tönen oder Farben u.s.w. zu gleicher Zeit haben, wie z.B. wenn man in eine Landschaft blickt, ohne durch irgend ein Licht geblendet zu werden, oder wie man ein Orchester in gewisser Entfernung schön geniessen kann, während der Mann an der Pauke oder überhaupt jeder Mitspielende notwendiger Weise um den Totaleindruck kommen muss. Diesen selbigen Vorteil der Abminderung der Intensität der Empfindungen bieten nun die Vorstellungen in noch viel höherem Grade, da sie mehr oder weniger in der Verschwindungslinie liegen. Wäre die Intensität ihres empfundenen Inhalts noch geringer, so würden sie erinnerungsunfähig, d.h. vergessen. Sie reichen alle also nun mehr oder weniger über die perspektivische Verschwindungslinie hinaus und machen es dadurch möglich, dass wir nicht nur ihrer viele zu gleicher Zeit haben können, sondern dass auch entgegengesetzte, die sich bei ihrem ursprünglichen Empfindungsstärke ausschliessen, ruhig neben einander betrachtet werden können.

Um diesen Vorteil als gerechte Beurteiler ganz zu würdigen, wollen wir uns denken, wir hätten selbst den Bau des menschlichen Erkenntnisvermögens zu zimmern und wären übereingekommen, den Empfindungen immer ihre ursprüngliche Stärke unverkürzt auch in der Erinnerung zu belassen. Was würde erfolgen? Zunächst würde kein Mensch wissen, wann er etwas wahrnimmt; denn wenn er z.B. ein Pferd sähe, so würden ihm zwar Erinnerungsbilder von Pferden aufsteigen; diese wären aber ebenso intensiv wie das Bild des gesehenen Pferdes und man könnte nicht wissen ob dieses oder jene Erinnerungsbilder im Augenblick wirklich wahrgenommen werden. Mithin müsste jede Erkenntnis der Wirklichkeit im Gegensatz gegen die Möglichkeit aufhören. Ausserdem aber müsste das Bewusstsein bei den Erinnerungen an die gehörten Töne, an die Gerüche und Schmerzempfindungen u.s.w. in einer solchen chaotisch tumultuarischen Art verwirrt werden, dass von einem Denken keine Rede mehr sein könnte; denn die einstmalig gehörten Donnerschläge würden uns wieder

und wieder betäuben, berausende Düfte, pestilenzialische Gerüche, peinigende Schmerzen u.s.w. würden uns benebeln und wir würden in der traurigsten Lage sein und bei weitem nicht einmal zu einer solchen Stufe der Intelligenz gelangen können, wie sie sich doch schon bei den niedrigeren Tieren findet. Die grosse Abschwächung der Intensität, welche die Empfindungen erleiden, wenn sie zu sogenannten Vorstellungen werden, verdient darum unseren ganzen Beifall und, wenn wir gerecht urteilen, so werden wir diejenigen abweisen müssen, welche so laut darüber klagen, dass die Erinnerungen an ihre grossen Geschmacks- und Liebesgenüsse und an die schönen Tonempfindungen u.s.w. so schwach sind und dass dassjenige, was sie das Schöne nennen, so vergänglich ist. Gerade an diese Vergänglichkeit der Stärke der Empfindungen sind viel höhere Güter geknüpft, nämlich die Besonnenheit und die Kunst und die Wissenschaft und die Religion, die alle verschwinden müssten, wenn die Empfindungen ihre einmalige Stärke auch in der Erinnerung beibehielten.

Die Einheit der Vorstellung.

Die Empfindungen bilden für die Anschauungen nur das Material; denn es können z.B. in dem Anschauungsbilde eines Pferdes und eines Hundes genau dieselben einfachen Farbenempfindungen gegeben sein, etwa braun und weiss und schwarz. Mithin kommt für das Anschauungsbild alles auf die Ordnung oder Abfolge des Empfindungsmaterials an, ^{wo} durch die sogenannte Figur entsteht. Da diese Ordnung zwar durch die Einwirkung ausser uns befindlicher Wesen auf uns hervorgerufen, aber doch immer nur eine Abfolge unserer auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit ist, so kann die Einheit eines Anschauungsbildes auch nur in dem individuellen oder generischen Gesetz der Ordnung unserer auffassenden Tätigkeit bestehen.

Wenn nun die Empfindungen und mit ihnen die Anschauungen vorübergehen, so bleibt ein Erinnerungsbild, die sogenannte Vorstellung zurück, die je nach dem wieder bewusst werden kann. Dass in der Vorstellung der ideelle Inhalt der Empfindungen erhalten bleibt, wenn man mit Herabsetzung der Intensität, haben

wir gesehen. Es steht aber nichts im Wege, dass nicht auch die Einheit des Anschauungsbildes, d.h. das Individuelle oder generische Gesetz der auffassenden Tätigkeit erhalten bliebe. Denn wenn die Empfindung, welche der ideelle Inhalt unserer Tätigkeit ist, reproducirt wird, so scheint es fast als notwendig, dass auch, wenn mehrere Empfindungen reproducirt werden, dieselbe Reihenfolge der Tätigkeit wie ursprünglich wiederkehrt und dass sich mithin auch das Anschauungsbild selbst ebenso gut, wie sein Material, als Erinnerung erhält. Dass sich dies nun nicht bloss denken lässt, sondern auch wirklich so ist, bezeugt die allgemeine Erfahrung.

Da wir aber bei allen Empfindungen in unmittelbarem Verkehr mit anderen Wesen also perspektivistisch ausgedrückt, mit dem Gehirne stehen, so wird das Empfinden und Anschauen auch nur das ideelle Sein oder Was derjenigen Tätigkeit der Seele enthalten, die wir Bewegung nannten. Wenn wir diese bewegende Tätigkeit nach der Seite ihrer Wirkung auf andere Wesen, also speziell auf das Gehirn bezeichnen wollen, so findet sich da der gebräuchliche terminus Inervation. Mithin muss bei jeder Empfindung und Anschauung eine Inervation eintreten und zwar je nach dem individuellen oder generischen Gesetz der Ordnung, wie sie bei den verschiedenen Anschauungsbildern vorkommt, jedes Mal zugehörig eine bestimmte Abfolge oder Ordnung der Inervation. Und hierdurch erklärt sich prinzipiell und einfach die Tatsache der Coordination des sensiblen und motorischen Apparates. Da nun das Nervensystem in bestimmter Weise gegliedert ist, so folgt, dass die Inervationen auch immerfort in die Bahnen der mit jeder Empfindungsgruppe coordinirten Bewegungsnervengruppe überführen. Wir müssen deshalb a priori fordern, dass wenn Erinnerungsbilder, d.h. Vorstellungen von sichtbaren oder hörbaren oder tastbaren u.s.w. Gegenständen wieder bewusst werden, allemal auch Inervationen in den zugehörigen Bewegungsorganen stattfinden und dass je nach dem Grade der Intensität der reproducirten Empfindung oder Anschauung die Bewegungstendenz auch eine entsprechende Grösse der Kraft gewinnt. Mithin werden wir a priori erwarten, dass bei vielen Vorstellungen der zu uns gehörende Organismus

in einem solchen Grade bewegt werde, dass auch Andre diese Bewegungen wieder wahrnehmen können. Die Erfahrung verificirt diese Schlüsse; denn der rohe Mensch spricht laut für sich oder singt, wenn er Töne und Worte vorstellt, der gebildete wenn er in Leidenschaft ist und dadurch seine Bildung unwirksam wird; ebenso begleiten die uncivilisirten Menschen ihre reproducirten Gesichtsanschauungen mit Geberden; die Vorstellungen aus dem Gebiete des Hautsinnes durch eine Mimik; welche den Bewegungen, beim Ursprung der Empfindung entspricht u. s. w. Kurz die Erfahrung zeigt auf Schritt und Tritt, dass die Vorstellungen nicht bloss den ideellen Inhalt, d. h. die Empfindung, sondern auch die Ordnung der Bewegungstätigkeit behält. Da aber durch die Wahrnehmbarkeit dieser Reaktionen nicht bloss eine Verlangsamung in der Entwicklung der Vorstellungen, sondern auch eine Ablenkung der Aufmerksamkeit eintreten muss, so verlangt die Bildung eine Unterdrückung derselben. Ausserdem kann auch die ursprüngliche Intensität der Empfindung so herabgemindert werden, dass die zugehörige Inhervation keine wahrnehmbaren Folgen mehr hat.

Die allgemeinen Vorstellungen.

Die Anschauungen beziehen sich zunächst auf ein individuelles Objekt z. B. diesen bestimmten Menschen; aber die Objekte sind niemals unveränderlich; denn ein Mensch oder jedes andre lebendige Wesen ändert vielfach seine Figur durch Bewegung seiner Teile; auch unlebendige Wesen wie Statuen bieten uns eine verschiedene Anschauung dar, je nach dem sie von dieser oder jener Seite gesehen werden. Es fragt sich nun, ob bei der Reproduktion der Anschauungen in den sogenannten Vorstellungen immer eine Vielheit von Erinnerungsbildern wiederkommt, oder ob die Vorstellung eine Einheit besitzt, welche bei den Anschauungen unmöglich ist, ob man z. B. von einem Menschen eine Gesamtvorstellung besitzt, obgleich man Anschauungsbilder von ihm in verschiedenen Stellungen empfing. Diese Frage wurde bisher nur von Aristoteles aufgeworfen, ist aber, wie mir scheint, in den späteren Psychologien nicht berücksichtigt.

Dagegen hat man die Frage in Bezug auf das Verhältnis der allgemeinen Vor-

stellung zu den ihr untergeordneten Arten nicht übergehen können. Ich kann mich aber nicht ganz mit den jetzt herrschenden Annahmen befreunden. Als ich in dem Anfang der fünfziger Jahre die Psychologie bei dem mit Recht gefeierten Trendelenburg hörte, lernte ich, dass die Einzelanschauungen z.B. von bestimmten Tieren, oder Bäumen zu sogenannten "Gemeinbildern" oder "Vorstellungen" sich erheben, indem das Allgemeine der Art oder der Gattung zusammengefasst würde, wie z.B. in der Vorstellung Hund, Elephant, Säugetier, Fisch. Ich konnte aber damals nicht einsehen, wie dies doch möglich sei, da gar kein weiterer Beweis und keine Darlegung eines solchen Umwandlungs- und Erhöhungsprozesses beigebracht wurde. Mir schien es unbegreiflich, wie ich sollte von einem Pudel und einem Windhund ein "Gemeinbild" Hund gewinnen können, oder von einem Schimmel und einem Rappen ein "Gemeinbild" Pferd, oder von einem Kolibri und einem Adler ein Gemeinbild Vogel; denn ich gestand zwar zu, von einem Vogel, Pferd, Hund zuweilen zu reden, ich glaubte aber doch nicht in mir eine Vorstellung von einer dieser Arten oder Gattungen derart zu besitzen, dass darin der Gegensatz der Farbe, der Grösse, der Figur und alle Eigentümlichkeiten der einzelnen Bilder wirklich zu einem "Gemeinbilde" zusammengegangen wären. Denn was sollte ich mir für ein Bild von einem Pferde machen, das weder weiss, noch braun, weder klein wie ein Pony, noch gross wie ein Friesländer ist. Ich nahm deshalb damals schon an, die ähnlichen Einzelbilder associirten sich bloss und bildeten eine Reihe, in welche alle meine Anschauungen von Pferden aufgenommen würden. Ich glaubte ferner, dass diese ganze Reihe von Bildern, da die Seele unräumlich ist, sehr wohl in einen Punkt verschwinden könnte und dass für diese ganze Reihe als geometrischen Ort die Sprache ein Merkzeichen in dem zugehöriger Worte oder Namen darböte. Mir schien deshalb, wenn ich ein Wort, z.B. Pferd, aussprach oder hörte, nicht sowohl ein "Gemeinbild" vor der Seele zu stehen, als vielmehr nur die Parole ausgegeben zu sein, bei welcher mir die gehalten Anschauungen wieder in die Erinnerungskamen und zwar bald diese, bald jene aus der ganzen Reihe. Ich habe inzwischen bemerkt, dass meine gelehrten Zeitgenossen

sen ungefähr in derselben oder in ähnlicher Weise sich die Natur der Vorstellung erklären und dass dies wohl jetzt die durchschnittlich herrschende Lehre ist.

Ich bin aber mit der Zeit anderer Meinung geworden; denn ich sah, dass man bei jeder Vorstellung zwischen ihrer Materie und ihrer Einheit unterscheiden könne. Nun wurde mir klar, dass allerdings die Erinnerungsbilder von weissen und schwarzen Schafen nicht gut, sofern man an die Farbe denkt, zu einem Gemeinbilde zusammengehen können, sondern dass diese eine Reihe bilden müssen, dass aber doch ein Grund vorhanden sein wird, weshalb ein gegebenes Bild von einem ähnlichen in der Erinnerung apperzipirt werde und weshalb wir also das schwarze ebensowohl ein Schaf nennen, wie das weisse. Mithin muss ausser dem Material der Vorstellung noch ein anderes Element mitwirken. Dies ist nun offenbar die Einheit oder Ordnung, ~~das~~ individuelle oder generische Gesetz der Abfolge meiner Auffassung und Zusammenfassung; denn um ein schwarzes Schaf aufzufassen, muss ich dieselbe Innervation ausüben, als wenn ich ein weisses sehe. Man unterschätzt auch vielleicht die Bewegungstätigkeit, welche erforderlich ist, um irgend ein sinnliches Bild zu fassen; denn es kommt dabei nicht bloss auf die grobe Einstellung der Augenachsen an, sondern man hat ja auch sicherlich viele ganz unmerkliche und doch ihrer Art nach verschiedene feine Energien auszuüben, um eine Gestalt aufzufassen. Die Geschwindigkeit und die geringe Grösse der Abänderung in der Bewegungsenergie ist wahrscheinlich die Ursache, dass man diese Tätigkeiten, die man in der frühesten Jugend schon einübt, nachher nicht mehr deutlich bemerkt, wie man auch beim Sprechen und Klavierspielen die vielen einzelnen Tätigkeiten und Abänderungen derselben nur unbewusst ausführt. Wie aber die Unbewusstheit beim Sprechen und Gehen und Klavierspielen u.s.w. nicht hindert, dass wir tatsächlich alle die erforderlichen Bewegungsänderungen in einer gewissen gesetzmässigen Ordnung ausführen, so kann es auch nicht fehlen, dass eine solche Reihe von Tätigkeiten für jedes verschiedene Objekt schliesslich eine bestimmte endliche Grösse bildet, da diese Tätigkeiten einen Anfang Fortgang und Ende haben und also ein einheitlich abgeschlossenes

Ganzes ausmachen. Darum glaube ich nun nicht mehr, dass wir gar keine Vorstellungen als Gemeinbilder überhaupt besässen, sondern ich verstehe unter Vorstellung die mir bewusst werdende Einheit eines gewissen Tätigkeitsorganismus, bei welcher mir zugleich die Reihe der einzelnen gehaltenen Auffassungsbilder zur Erinnerung kommen kann nebst dem zugehörigen dabei assoziierten Wort. Um sich dies ganz klar zu machen, muss man an solche Beispiele denken, bei denen die erforderlichen Bewegungsenergien einen augenfälligen äusseren Erfolg haben können, z.B. an die Vorstellungen von Schwimmen, Rudern, Springen und überhaupt von Handlungen; denn diese Vorstellungen unterscheiden sich von denen von sogenannten Dingen besonders durch die Grösse der bei der Verwirklichung ausgeübten Innervation. Nun wird man leicht bemerken, dass viele Menschen, vorzüglich die weniger gebildeten, bei solchen Vorstellungen gewöhnlich die zugehörigen Bewegungen, an die sich erinnern, wirklich ausführen; sie rudern mit den Armen in der Luft. Aber auch alle lebhaftesten Naturen verspüren, wenn sie aufgefordert werden, z.B. etwa einem Fremden, dem man in seiner Sprache das zugehörige Wort unserer Sprache erklären soll, in sich einen Reiz, die vorgestellte Tätigkeit nachzuahmen. Dies ist ganz natürlich, weil die Vorstellung in erster Linie immer die Erinnerung an unsere Tätigkeitsweise ist. Da aber die Vorstellungstätigkeit, d.h. die Reproduktion der Innervationsbewegungen, die wir bei den Anschauungen zu vollziehen hatten, bei der Erinnerung an die sogenannten Dinge unmerklich bleibt, so fehlt bei diesen gewöhnlich die Veranlassung zur Nachahmung; diejenigen Naturen aber, bei denen z.B. die Kunst zu zeichnen entwickelt ist, gehen gleich bei den Vorstellungen zur Nachahmung des Gesehenen über, wie andre bei der Erinnerung an Melodien singen oder mit den Fingern trommeln, je nachdem bei ihnen diese oder jene bewegende Organe glücklicher mit der Vorstellungstätigkeit koordiniert sind.

Hieraus ergibt sich, dass es, um die zugehörigen Vorstellungen hervorzurufen nicht nötig ist, das ganze Bild eines Gegenstandes zu sehen oder eine ganze Melodie zu hören; es genügt schon, wenn so viel sichtbar oder hörbar wird, als charakteristisch ist, damit die zugehörige spezifische Ordnung eines einzelnen

Vorstellungsorganismus indicirt werde. Wir brauchen deshalb nur die Ohren des Esels zu sehen, um sofort das ganze Thier zu erraten und vorzustellen, wie man auch aus den Hufen und Krallen und Klauen gleich die ganze Vorstellung von dem zugehörigen Tier gewinnt; ex ungue leonem. Darum ist die alte Schrift der Ägypter so interessant, weil sie zum Teil das ganze Bild eines Tieres oder Menschen oder Gottes in den Hieroglyphen nachahmen, zum Teil aber auch nur Umrisse geben, ohne jede Ausführung des Inneren, endlich auch bloss einzelne charakteristische Stücke aus der ganzen Figur auswählen und den Leser dadurch nötigen, das Zugehörige in der Vorstellung zu ergänzen. So bezeichnet ein Arm mit Beil eine Gewalttat, eine Papyrosrolle die abstrakte und gelehrte Bedeutung eines Wortes, ein paar Steine das feste Land, ein paar wellenförmige Linien das Wasser u.s.w. Kurz, man sieht, dass die Schrift der Hieroglyphen, wenigstens die der Determinativzeichen, auf der Voraussetzung beruht, jeder charakteristische Bestandteil einer Anschauung könne die zugehörige ganze Vorstellungstätigkeit auslösen. Die Abbeviatur wird das Gesetz der Schrift.

Es entsteht nun die Frage, ob wir auch höhere Allgemeinheiten vorstellen können, z.B. Gattungen, Ordnungen, Klassen von Tieren und Pflanzen und dergleichen. Wer in die zugehörigen Wissenschaften von diesen Gegenständen eingeweiht ist, wird sich sofort sagen, dass wir davon nur Begriff und keine irgendwie anschauliche Vorstellungen oder Bilder haben können. Allein Vorsicht ist die Mutter der Weisheit. Um sicher zu urteilen, wollen wir die moderne Wissenschaft einen Augenblick vergessen und uns an die einfachere Entwicklung des Geistes erinnern, wie sie in der Sprache niedergelegt ist. Wir finden in der Volkssprache für einige Gattungen, Ordnungen und Klassen solche Namen, dass wir als Grundlage derselben entschieden eine bestimmte Anschauung voraussetzen müssen. Wenn Schiller vom Panther, Tiger und Löwe sagt, "da lagern sich die gräulichen Katzen", oder wenn man von Dickhäutern und Vögeln und Säugetieren und Fischen spricht, so glaube ich, wird jeder, auch wenn er gänzlich unfähig ist, eine Definition dieser Ordnungen und Klassen zu geben, doch eine Vorstel-

lung davon für sich in Anspruch nehmen. Es ist zwar unmöglich Tiger und Löwe in ein Anschauungsbild zu vereinigen, Hecht und Karpfen zu verschmelzen, Sperling und Storch in ein Gemeinbild zu fassen u.s.w. Dennoch hat das Volk die Schwierigkeit zu umgehen verstanden, indem sie aus dem Gesamtbilde einen charakteristischen Zug als Abbeviatur auslöste, der nun für sich genommen Motiv zur Reproduktion aller in dieselbe Reihe gehörenden Vorstellungen wird. Das Saugen kleiner Tiere am Euter kann man sich vorstellen; denn mögen die zugehörigen Organe zwei oder mehrere sein, mögen die Jungen so oder so aussehen, die Innervation in den motorischen Bahnen des Sehapparates bei der Auffassung dieses Vorganges ist im Ganzen dieselbe und wir haben ja gesehen, dass Abbeviaturen genügen, damit wir Veranlassung finden, in die bestimmten Erinnerungsbilder von einzelnen Anschauungen überzugehen. Die allgemeine Vorstellung nach ihrer aktiven, nicht nach ihrer materialen Seite führt deshalb von selbst zur Determination und Individualisierung. Ebenso ist "Vogel" vorzustellen, sofern man dabei ganz allgemein bloss an das Fliegen denkt, weshalb z.B. auch die Schmetterlinge vom Volke als "Buttervögel" mit dazu gerechnet werden. Hier ist auch nicht eine Verschmelzung objektiver Bilder von Sperling, Taube, Storch u.s.w. anzunehmen, sondern bloss eine Erinnerung an die Ordnung unserer Tätigkeit vorhanden, wenn wir das Fliegen aller dieser Arten auffassen. Kontrolliert kann diese allgemeine Vorstellung werden durch die Mimik; denn um die Vorstellung Vogel einem Anderen klar zu machen, wird von dem Mimiker ein vogelmässiges Schlagen der Arme, verbunden mit Vorwärtsbewegungen im Raum, ausgeführt. Es scheint mir darum, dass wir sehr wohl allgemeine Vorstellungen auch von Ordnungen und Klassen besitzen können und wirklich besitzen und dass diese gar nicht dunkel, sondern ebenso klar und deutlich sind, wie die sogenannten Anschauungsbilder. Man muss eben davon abkommen, die Vorherrschaft des Auges zu einer Alleinherrschaft zu machen; denn mögen auch wirklich die Farbenbilder der sogenannten Dinge wegen der beim Wachen immer offenstehenden Augen alles übrige noch so sehr in der Seele an Beachtung herabsetzen, so ist doch gewiss, dass die Vorstellungen auch von

sinnlichen Dingen wesentlich durch die Erinnerung an unsere farblose Innervation, an die zur Auffassung notwendige Tätigkeit der Seele und an die spezifische Ordnung dieser Tätigkeit vollzogen werden.

Ich sehe deshalb kein Hindernis, auch den Unterschied dem Konkreten und Abstrakten auf die Vorstellungen anzuwenden. Im eigentlichen Sinne konkret ist die einzelne wirkliche Anschauung; ich möchte aber auch diejenigen Vorstellungen konkret nennen, bei denen wir ausser der Reproduktion unserer mit Bewegung verknüpften Auffassungsordnung auch noch Erinnerungsbilder mit materiellen Elementen, wie Farben, Tönen u.s.w. haben; abstrakt dagegen diejenigen, bei welchen die letztere wegbleibt oder wenigstens der Verschwindungslinie nahe liegt, wie z.B. Vorstellungen von Vogel, schlagen, stehlen, Mord, Sprache, Singen u.s.w. Denn man braucht z.B. die Wörter "stehlen", "mord" und dergleichen nicht der Sphäre des Begriffes allein zuzuweisen, obgleich es natürlich davon im eigentlichen Sinne nur Begriffe geben kann, sondern wir dürfen annehmen, dass auf früherer Kulturstufe und daher noch in der volksmässigen und kindlichen Auffassung bei diesen Wörtern an gewisse Bewegungen gedacht werde. Man beachte nur den Mimiker, so sieht man, was in der natürlichen Vorstellung von Stehlen und Mord liegt. Das langsame und vorsichtige Ausstrecken der Hand, Zugreifen und rasche Zurückziehen, verbunden mit dem scheuen Umblicken u.s.w., oder das heftige Niederschlagen des rechten Armes mit der geballten Faust und das Hinblicken auf die Stelle, wo der Gegner niedergefallen u.s.w. Es sind also gewiss bei diesen Vorstellungen hauptlich Anschauungen aus der Sphäre des Auges passgebend gewesen; erinnert werden aber besonders die spezifischen Innervationen in ihrer eigentümlichen Ordnung und damit ist dann zugleich der Weg zur Reproduktion des Erlebten geboten. Von dieser Vorstellung ist natürlich der Begriff gänzlich verschieden.

§ 4. Die perspektivischen Vorstellungsformen.

Ehe wir an das Denken und die Begriffe kommen, ist noch eine Gruppe des ideellen Seins zu erörtern, die man früher nicht recht unterzubringen wusste und bald wie Kant zu den Anschauungen bald wie Aristoteles zu den Kategorien

und Begriffen zählte. Ich meine die Vorstellungen vom Raum, von der Zeit, der Bewegung, der phänomenellen Substanz oder des Dinges, der Eigenschaft, Veränderung und was dahin gehört.

Es zeigte sich nämlich, dass die konkreten Vorstellungen zwar wesentlich ein materielles Element enthalten, nämlich an Intensität sehr herabgesetzte Empfindungen, dass aber die abstrakten Vorstellungen wesentlich nur Erinnerungsbilder unserer Tätigkeitsform selbst sind, obgleich nebenbei auch begleitende Empfindungsreste mitspielen können. Es kommt daher jetzt darauf an, die Tätigkeitsformen selbst einzuteilen, um demgemäss verschiedene Klassen von zugehörigem ideellen Sein zu finden. Das Einteilungsprinzip ist wie schon oben angeführt (S.....) aus der Natur des Denkens und Erkennens selbst zu nehmen, sofern dazu immer Beziehungspunkte und die Funktion der Beziehungseinheit gehört; denn die Beziehungspunkte können entweder als beziehungsloses unmittelbares Bewusstsein und bloss das Material zu den Beziehungen liefern, oder zweitens zu Beziehungseinheiten zusammengefasst werden, indem wieder ein unmittelbares Bewusstsein dieser beziehenden Tätigkeit auftritt, oder drittens die gefundenen Beziehungspunkte und Beziehungseinheiten werden wieder auf einander bezogen und liefern uns neue Gesichtspunkte in bewusster Tätigkeit. Im ersten Falle erhalten wir die sogenannten Sinnesempfindungen, die Gefühle und das Bewusstsein aller unserer Akte und das Selbstbewusstsein, im zweiten Falle die perspektivischen Vorstellungsformen, im dritten die Begriffe und das Denken überhaupt.

Um uns nun das Wesen der perspektivischen Vorstellungsformen zunächst deutlich zu machen, müssen wir die Elemente derselben einzeln hervorheben. Setzen wir die Farben- und Tastempfindungen als die gegebenen Beziehungspunkte, so ist die Vorstellungsform, d.h. das Bewusstsein der Ordnung der Auffassung und Zusammenfassung derselben zur Beziehungseinheit der Raum. Sind die Empfindungen zum Teil gegebene, zum Teil als Erinnerung oder freie Imagination hinzugenommene Beziehungspunkte, so ergeben sich als Bewusstsein der beziehenden

Tätigkeit die Vorstellungsformen der Zeit. Wird eine sich regelmässig wiederholende Tätigkeitsgruppe d.h. eine Ordnung von Beziehungspunkten mit Hilfe der Erinnerung wiedererkannt, so löst sich das Bewusstsein derselben als ein gesondertes Anschauungsbild von den übrigen ab und es entsteht als ideelle Einheit dieser zusammenfassenden Tätigkeit die Vorstellungsform des Dinges oder der sinnenfälligen Substanz; ihre Teile und einzelnen Erscheinungen werden als Eigenschaften aufgefasst, da wir uns bewusst sind, dass diese ideellen Einzelheiten zu dem Ganzen der beziehenden Tätigkeit gehören, also ideell als Besitz und Eigentum des Dinges erscheinen. Wird ein solches Ding wieder in der Sinnlichkeit gegeben, doch so, dass es zeitlich und kontinuierlich in anderer und immer anderer Umgebung (Ort) von Anschauungsbildern sich zeigt, so bemerken wir die neue Form unserer auffassenden Tätigkeit und gewinnen eine andere ideelle Beziehungseinheit, die wir Bewegung nennen und dem Ding zuschreiben. Erscheint das Ding im Vergleich mit dem Eindrucksbilde in seinen Eigenschaften zum Teil wieder, zum Teil nicht, sondern anderes, so sprechen wir von Veränderung u.s.w.

Es liegt uns nun nicht daran, die hierher gehörenden Vorstellungsformen die von den Positivisten für Begriffe oder Kategorien gehalten werden, sorgfältiger zu entwickeln, sondern nur ihren perspektivischen Charakter im Verhältnis zu den Begriffen zu bestimmen. Zuerst ist festzustellen, dass wir durch diese Vorstellungsformen nicht etwa die realen Wesen selbst erkennen, weil diese weder unsere Empfindungen sind, noch unsere Auffassungstätigkeiten. Zweitens erkennen wir dadurch auch nicht, wie die realen Wesen sind, d.h. ihre wirklichen Tätigkeiten, weil wir nur mit den in uns ausgelösten Erscheinungen, also nicht mit ihren, sondern nur mit unseren Tätigkeiten zu tun haben. Diese Vorstellungsformen sind also nur die eigentümliche Art, wie wir auffassen und zusammenfassen, also nur die allgemeine Form für die Anschauungsbilder im Bewusstsein. Nun lehrt die Perspektive, wie angeblich die wirklichen Dinge auf eine Glastafel oder eine gedachte Bildfläche projiziert wer-

den, wenn das Auge sich in einer bestimmten Distanz von derselben befindet. Es ist aber leicht einzusehen, dass wir die wirklichen Dinge gar nicht wie die Theorie der Perspektive fordert, mit ihrer Projektion vergleichen können, da alles, was wir in sogenannter Wirklichkeit sehen, sich immer auf einer solchen gedachten Bildfläche befindet, und wir vielmehr den umgekehrten Prozess ausführen, nämlich unsere Vorstellungsbilder nach Aussen hin zu projicieren und das Ich als Augenpunkt von der Bildfläche zu trennen. Die Projektion, welche in der Perspektive konstruiert wird, ist unser gegebenes Bewusstsein. Da das darin gegebene Anschauungsbild von der Welt in jedem Menschen verschieden ist, so können wir in der Ausdrucksweise der Lehre von der Perspektive dasselbe ein perspektivisches Bild und die zugehörigen Anschauungsformen perspektivische Vorstellungsformen nennen.

Man könnte zwar mit Recht einwenden, dass die geometrische Auffassung doch nicht die perspektivische wäre und dass die Geometrie und die mathematische Chronologie grade einen allgemeinen Charakter hätten und in allen Menschen die gleichen sein könnten, allein so wahr dies ist, so sind doch Raum, Zeit, Bewegung, Ding u.s.w. nicht die Auffassungsformen der realen Wesen und ihrer wirklichen Tätigkeiten, sondern nur die Formen unserer Auffassung von den im Bewusstsein gegebenen perspektivischen Bildern. Wir werden deshalb gern einräumen, dass der konkrete Raum, wie er in jedem Menschen eine andre Anordnung der Anschauungsbilder enthält, als in dem anderen Menschen, unterschieden werden müsse von dem abstrakten geometrischen Raume; daraus folgt aber nur der Unterschied des Einzelnen und des Allgemeinen und nicht ein Gattungsunterschied, sondern wir verbleiben vielmehr bei der Generalisierung grade in derselben Gattung. Mithin ist Raum und Zeit und Bewegung u.s.w. nur eine Verallgemeinerung der perspektivischen Anschauungsformen, d.h. das allgemeine Bewusstsein von der Form unserer Auffassung und Zusammenfassung der im Bewusstsein gegebenen Anschauungsbilder.

Hier mag nun diese vorläufige Definition der perspektivischen Vorstellungsformen genügen; die weiter unten folgende genaue Entwicklung derselben

wird den Beweis noch für eine jede im Besonderen beibringen.

(mit Blei geschrieben): Modalität. Möglichkeit. Wirklichkeit. Notwendigkeit. Ideen.

§ 5. Der Begriff.

Nach dem im vorigen Paragraphen S..... angegebenen Einteilungsgrunde schieben wir die perspektivischen Auffassungsformen von den Begriffen. Da jene nun schon definiert und charakterisiert sind, so bleibt die Analyse des Begriffs übrig.

Wenn man die jetzt herrschenden Lehrbücher der Logik überblickt, so bemerkt man leicht, dass darin gar kein Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff gezeigt wird, obwohl man sich sichtlich bemüht, einen solchen Unterschied herauszufinden. Man lässt nämlich, um einen Begriff zu bilden, von dem Vorstellungsinhalt die unwesentlichen Merkmale absondern und die übrig gebliebenen wesentlichen einheitlich zusammenfassen und gibt dies für den Begriff aus. Nun kann man aber doch sehen, dass die wesentlichen Merkmale des Vorstellungsinhalts bei dieser Annahme sicherlich selbst in dem Vorstellungsinhalt steckten, da sie ja eben selbst das Wesentliche des Vorstellungsinhaltes sein sollten. Der Vorstellungsinhalt ist ja grade das, was die Vorstellung enthält. Mithin gewinnt der Begriff im Sinne der bisherigen formalen Logik nicht etwa einen neuen Inhalt, wenn man von dem Unwesentlichen abstrahiert hat, sondern er ist nichts anderes als die Vorstellung und es steht die Vorstellung zum Begriff geläutert traurig da, wie ein Mensch, den man überfallen, beraubt und bis auf's Hemde ausgezogen hat. Das Wesentliche nur hat man ihm gelassen, wie man sagt.

Wie wir schon gesehen, verhält sich die Sache ganz anders. Durch bloss mechanisches Abziehen und Zusetzen erhält man keine Begriffe. Vorstellungen können deshalb auf keine Weise in Begriffe verwandelt werden, sondern es handelt sich um eine neue Schöpfung, um die Auslösung einer bisher weder material, noch

formal vorhandenen Energie. Wenn nämlich die Vorstellungen selbst zu Beziehungspunkten werden, so ergeht über sie ein Urteil von einem Gesichtspunkt aus und dies ist der Begriff. Z.B. sei gegeben als Anschauung das Werfen einer Hündin und der Besitzer der Jungen bezeichne sie als Brüder. Ist mit diesem Wort "Brüder" eine Anschauung, eine Vorstellung, oder ein Begriff ausgedrückt? Eine Anschauung unmöglich, weil ein "Bruder" keine Farbe bedeutet, also nicht gesehen werden kann. Eine Vorstellung auch nicht, teils weil die Vorstellung als Erinnerungsbild die Anschauung reproduziert, teils weil auch die Wiederholung der Vorstellungsbewegung mit ihrem einheitlichen Gesetzmäßigem uns nur den Vorgang allgemein darstellt. Blicken wir nun aber auf die Jungen einerseits hin und nehmen als zweiten Beziehungspunkt die Vorstellung ihrer Geburt hinzu, so können wir das Verhältnis unter einen Gesichtspunkt bringen, der überhaupt erst bei dieser Vergleichung entsteht. Indem wir nämlich die Jungen nicht trennen und nicht das Eine auf die Vorstellung von dieser, das andere von jener Hündin beziehen, sondern bei beiden auf dieselbe Geburt hinblicken, so bilden wir einen Begriff, der in den Vorstellungen selbst nicht gegeben ist, aber durch die Beziehungen derselben entstehen kann als eine neue Erkenntnisform, ein neues ideelles Sein.

Der Begriff ist deshalb erstens vollkommen frei von jedem sensiblen Element; er ist rein intellektuell. Dadurch zugleich ist seine Allgemeinheit oder seine Gleichgültigkeit gegen die Zahl der Anwendungen gegeben; denn da wir nicht A oder B auffassen sollen, sondern nur eine Beziehung, ein Verhältnis, so heisst dies, da die Verhältnisse nicht in den Objekten liegen, wir sollen Eine Ordnung unsere Vorstellungstätigkeit mit einer anderen Ordnung vergleichen. Bei den Vorstellungen, auch den allgemeinsten, wird bloss eine gewisse Ordnung unserer Sensation und Innervation bewusst oder erinnerlich; die Vorstellungen sind deshalb immer positiv; oder genauer gesagt, gegensatzlos, d.h. weder positiv, noch negativ; Begriffe aber fordern immer, weil sie eine Vergleichung voraussetzen, einen Contrast und sind daher immer positiv und negativ zugleich.

Begriffe ohne Gegensatz gibt es nicht; daher z.B. Qualität und Quantität, intensiv und extensiv, grade und ungrade, gut und böse, absolut und relativ, Mittel und Zweck, Zweck und Erfolg, Gott und Welt u.s.w. Man muss sich aber nicht täuschen lassen und für Begriff annehmen, was doch nur Vorstellung ist; denn z.B. in den obigen Beispielen (S.....) können wir die Vorstellung von der Gattung der Katzen haben ohne den Begriff, der erst durch Vergleichung mit den anderen Gattungen gewonnen wird. Sobald wir begreifen, denken wir und bilden neue intellektuelle Beziehungseinheiten, während wir beim Vorstellen nur frühere Empfindungen und Innerationen reproduzieren.

Den Übergang zwischen Vorstellung und Begriff bildet die Phantasie, oder die sogenannte produktive Imagination, sofern bei dieser die alte Ordnung der Erinnerungen aufgelöst und die Bilder in neuer Weise verknüpft werden. Allein sobald diese Tätigkeit nicht im Dienste des Verstandes arbeitet, entstehen bloss verstandlose und chaotische Bewegungen, welche eine Zerrüttung des Geistes anzeigen und krankhaft sind. Durch das Denken aber wird von selbst die Imagination produktiv, weil durch die Vergleichung die blosser Erinnerung immer unterbrochen wird und nur einzelne Beziehungspunkte aus derselben benutzt werden. Daher ist die Metapher, die Antithese und jede Redefigur nicht mehr blosser Vorstellung, sondern ein Denken, welches aber nicht notwendig zum Bewusstsein zu kommen braucht. Es werden durch die Figuren bloss die Beziehungspunkte in den Vorstellungen selbst hinzugegestellt und wir denken dabei unbewusst den Gesichtspunkt. Sobald wir uns das tertium comparationis oder den Grund der Opposition und die anderen Gesichtspunkte für die Figuren zum Bewusstsein bringen, haben wir sofort den Begriff. Doch es ist notwendig, die Natur des Denkens ausführlicher darzulegen.