

## Der Materialismus und die Erkenntnisstheorie.

Von wie besonderer Färbung auch die Lehre des Materialismus hinsichtlich des Ursprungs und der Bedeutung der menschlichen Erkenntnis den verschiedenen Zeiten und Personen nach sein mag, in einem Punkte stimmen alle Vertreter desselben überein, nemlich darin, dass alle unsere Erkenntnis auf der Sinneswahrnehmung beruhe und aus derselben abgeleitet sei. Die äussern Sinne sind dem Materialisten die einzige Quelle aller Erkenntnis und alles Wissens, sie sind es, die unsern Verstand einzig und allein nicht bloß mit dem nöthigen Vorrath und Stoff versorgen, sondern demselben die Gegenstände auch so erkennen lassen, wie sie in der Wirklichkeit sind. Die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung der menschlichen Erkenntnis ist nun ohne Zweifel für die gesammte Wissenschaft von ganz besonderer Bedeutung, weil von der verschiedenen Beantwortung derselben auch der verschiedene Charakter einer jeden bestimmten Wissenschaft abhängt. Derjenige, welcher die äussern Sinne als die einzige Quelle aller Erkenntnis ansieht, steht natürlich auf dem Boden einer ganz andern Weltanschauung als der, welcher ausser und neben dieser Quelle auch in den ursprünglichen Formen und Gesetzen des menschlichen Geistes eine andere, der ersteren ebenbürtige, wenn nicht gar höhere Quelle anerkennt. Wir fragen daher, ob und in wiefern der Materialismus Recht hat 1. in Bezug auf den Ursprung, 2. in Bezug auf die Bedeutung der Erkenntnis.

### I.

#### Der Ursprung der menschlichen Erkenntnis.

Gesetzt, die Sinneswahrnehmung wäre, wie der Materialismus lehrt, die ursprüngliche Art und Weise des Menschen zu erkennen, alle andern aber lediglich aus ihr abgeleitet, so ist die erstere doch an und für sich nichts Ursprüngliches, sondern etwas durch das Zusammenwirken verschiedener Faktoren Gewordenes und Entstandenes. Es fragt sich nun, welches sind diese Faktoren? der Materialismus kennt überhaupt nur einen Faktor, nemlich die Materie und die derselben innewohnenden und mit ihr identischen Kräfte.

Der Materialismus behauptet also in Bezug auf den Ursprung der Erkenntnis,

\*

dass derselbe ein rein materieller, mithin lediglich aus der unmittelbaren Einwirkung, der äussern Gegenstände auf die äussern Sinne zu erklärender sei. Es wird hierbei jede selbständige Thätigkeit und Mitwirkung des Geistes ausgeschlossen, der ganze Vorgang soll sich vielmehr auf rein mechanischem Wege vollziehen, indem durch die äussere Berührung der äussern Gegenstände mit unsern Sinnen in den Organen der letzteren Bewegungen hervorgerufen werden, die den äussern Bewegungen entsprechen und dadurch die Dinge, von denen sie ausgehen, durch entsprechende Vorstellungen abbilden.

Dass dies aber nicht der Fall ist, erkennt man, wenn man sich vergegenwärtigt, wie unsere Erkenntniss im Besonderen entsteht. Man theilt die Erkenntniss gewöhnlich ein, in die intuitive und discursive, oder in die Erkenntniss durch Wahrnehmungen und Begriffe. Die Wahrnehmungen aber bestehen wieder aus den Empfindungen und dem Bilde oder der sinnlichen Vorstellung, durch welche wir den ungeordneten Stoff der einzelnen Empfindungen zu einem Ganzen zusammenfassen und gestalten. Wie haben wir uns nun zunächst vorzustellen, dass der Stoff der Wahrnehmungen, nemlich die Empfindungen entstehen? der Materialismus behauptet, dass die Empfindungen aus den Bewegungen, in welche die verschiedenen Sinnesnerven versetzt werden, stammen oder vielmehr, dass die Bewegungen derselben sich in Empfindung umsetzen. Dies ist aber nicht möglich. Jede Empfindung nemlich enthält ihrem eigentlichen Wesen nach ein Zwiefaches: Einmal einen Reiz, der in den Sinnen durch den äussern Eindruck hervorgerufen ist, andererseits aber eine Reaktion gegen diesen äussern Reiz. Es ist nun klar, dass der Reiz lediglich und ausschliesslich hervorgerufen wird einmal durch die besondere Art und Weise, wie der äussere Gegenstand auf unser Auge, Ohr oder den Tastsinn wirkt, andererseits aber durch die besondere Organisation unserer Sinnesorgane. Es ist ferner klar, dass ein solcher Reiz, mag derselbe auch noch so klein sein, in jeder Empfindung liegen muss, denn ich kann mir keine Empfindung vorstellen, die sich nicht auf einen äussern Gegenstand, durch den sie veranlasst ist, beziehen sollte. Wenn dies also der Fall ist, dann liegt allerdings in diesem Reiz eine Quelle, die unmittelbar aus den Dingen stammt, es liegt hierin ein Etwas, dessen Bedeutung wir nicht unterschätzen wollen, das die menschliche Erkenntniss mit den äussern Gegenständen selbst verbindet.

Allein in der Empfindung liegt noch ein anderer Faktor, der unmöglich aus den Dingen stammen kann, nemlich die Reaktion gegen den äussern Reiz. Dass eine solche Reaktion in der Empfindung vorhanden ist, kann natürlich durch Nichts Anderes bewiesen werden, als durch die Beobachtung des eigenen Bewusstseins. Denn welcher Mensch ist sich nicht bewusst, dass er jeden äussern Eindruck mit einem gewissen Gefühle begleitet, wodurch er denselben als Etwas anderes als sich selbst weiss und kennt, wodurch er so zu sagen zugleich ein ganz unmittelbares und unbewusstes Urtheil über den betreffenden Eindruck fällt, das sich in dem angenehmen Gefühl als ein bejahendes, in dem unangenehmen als ein verneinendes Urtheil kund giebt? Wer ist sich nicht bewusst, dass die Empfindung gerade darin besteht, dass der Empfindende sich ganz bestimmt von dem äussern Reiz unterscheidet? Dieses Verhalten aber des eigenen Bewusstseins in der Empfindung zu dem äussern Reiz ist es, was man mit dem Ausdruck Reaktion zu bezeichnen pflegt. Dass mithin eine solche Reaktion in der Empfindung liegt, kann von Niemand in Abrede gestellt werden, und stellt auch der Materialismus nicht in Abrede.

Etwas ganz anderes aber ist die Frage, woher stammt diese Reaktion? Der Materia-

lismus sieht auch hierin eine äussere Bewegung, nemlich die Gegenbewegung, den der von dem äussern Gegenstand berührte Theil des Körpers gegen letzteren ausübt. Allein dass sich der Materialismus hierin nicht ganz sicher ist, sieht man daraus, dass manche, um die Empfindung hieraus zu erklären, zu künstlicheren Erklärungen greifen, indem sie die Empfindung nicht unmittelbar aus dem äussern Eindruck hervorgehen lassen, sondern annehmen, dass eine gewisse Zeit verfliesst, bis die äussere Bewegung aus dem Innern des Körpers wieder zurückkehrt. Diese Ansicht findet sich schon bei dem englischen Philosophen Hobbes, der allerdings mehr Sensualist als Materialist ist. Er äussert sich in dieser Hinsicht ungefähr dahin, (siehe Lange, Gesch. v. Mat. Bd. I S. 248) dass nicht die unmittelbare Reaktion des äussern Organes die Empfindung sei, sondern erst die vom Herzen ausgehende und durch das Gehirn zum äussern Organ zurückkehrende Bewegung.

Mag man nun von der streng materialistischen oder der mehr sensualistischen Erklärung ausgehen, immerhin ist und bleibt dieselbe eine blosser Hypothese, um die Empfindung, ebenso wie alle andern Erscheinungen aus der äussern Bewegung zu erklären. Es ist aber ganz undenkbar, dass sich äussere Bewegung in Empfindung umsetzen soll. Vor allem lässt sich nemlich das Bewusstsein, welches jede Empfindung begleitet, nicht aus der Bewegung allein erklären. Die Bewegung, aus der die Empfindung stammen soll, findet nicht in einem, sondern in vielen Nerventheilchen statt. Wie ist es nun möglich, dass sämtliche Bewegungen, von denen jede in einem besondern Atom sich vollzieht, so in einander zusammen fließen, dass in mir das Bewusstsein entsteht, dass ich es bin, der empfindet? Wenn die Empfindung in der Bewegung bestehen soll, so muss auch jedes Atom, da es seine eigene Bewegung hat, auch seine eigene Empfindung haben. Es müssten also in jeder bestimmten Empfindung, die sich auf einen bestimmten äussern Gegenstand bezieht, gerade ebenso viele Einzelempfindungen stattfinden, als Einzelbewegungen vorhanden sind. Wodurch aber, so kann man dann mit Recht fragen, werden diese einzelnen Empfindungen zu einer Gesamtempfindung? Wie erklärt sich das Bewusstsein von der Einheit der Person, die empfindet? Wenn hiergegen der Materialismus einwendet, dass die Empfindung nicht in den Bewegungen der einzelnen Atome, sondern in ihrer Summe besteht, so kann dies doch nicht seine wirkliche Meinung sein. Wenigstens würde er in diesem Falle eine Erscheinung aus der Summe oder dem Ganzen ihrer Theile erklären, während es doch überall das Prinzip des Materialismus ist, umgekehrt jede Erscheinung aus den einzelnen Theilen zu erklären. Denn indem der Materialismus überall sich auf eine streng empiristische Methode stützt, kann er gar nicht von einem Ganzen, oder von einer Summe von Erscheinungen ausgehen. Die Summe oder das Ganze der Erscheinungen hat ja als solches für den streng empiristischen Standpunkt gar keine reale Bedeutung, vielmehr ist das Ganze oder die Summe nur ein Begriff, der von den Einzeldingen als dem Wirklichen erst abgeleitet ist, das Ganze ist mithin als solches in der Natur gar nicht vorhanden. Wenn nun der Materialismus behauptet, die Empfindung entstehe nicht aus den einzelnen Bewegungen der verschiedenen Körperatome, sondern aus dem Ganzen, so wird derselbe insofern vollständig inconsequent, indem er eine bestimmte Erscheinung nicht aus einer andern in der Natur wirklich gegebenen Erscheinung ableitet, sondern aus einem blossen Begriff, der wiederum erst aus einer besondern Wahrnehmung abgeleitet ist. Wir befinden uns hier eben an einer Grenze der Forschung, es lässt sich nun einmal Empfindung und Bewusstsein nicht blos aus der Materie und deren Kräften erklären.

Wir wenden uns jetzt zu einer andern Frage. Wenn nemlich die Wirkung, welche die Aussendinge auf unsere Sinnesorgane hervorrufen, in Nichts Anderem besteht als in einer bloß subjektiven Empfindung, die es mit ihren eigenen Zuständen und Vorgängen innerhalb des betreffenden Sinnesorgans zu thun hat, so entsteht die weitere Frage, wie kommen wir überhaupt zu der Erkenntniss des äussern Gegenstandes? Die Empfindung ist in uns, der Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung aber ausser uns. Wie entsteht aus der subjektiven Empfindung das objektive Bild von einem Gegenstande, den wir als die Ursache unserer Empfindung auffassen?

Der Materialismus nun behauptet, dass lediglich durch die Einwirkung der äussern Gegenstände auf unsere Sinnesorgane auch das objektive Bild von denselben hervorgerufen wird. Der Materialismus nimmt also für das Zustandekommen der objektiven Wahrnehmung auf gleiche Weise wie für das der subjektiven Empfindung nur einen Faktor an, nemlich die Bewegung der körperlichen Organe. Aber nicht bloß die objektive Wahrnehmung, überhaupt jede Erkenntniss, auch das Denken hat nach der Lehre des Materialismus keine andere Ursache als die äussere Bewegung körperlicher Theile. So lehren fast alle Materialisten des griechischen Alterthums. Zwar legen die meisten der vorsokratischen Philosophen, unter ihnen auch Demokrit dem Denken eine grössere Bedeutung als der Wahrnehmung durch die Sinne bei, aber Denken sowohl wie Wahrnehmung lassen sie aus den materiellen Vorgängen unseres Körpers, insbesondere unserer Sinnesorgane hervorgehen. Von den späteren griechischen Materialisten räumen die Stoiker und Epikuräer gerade der Sinneswahrnehmung den ersten Rang ein, und leiten alle andere Erkenntniss von ihr ab. In Bezug aber auf die Erstere machen sie durchaus keinen Unterschied zwischen dem Empfinden und dem Wahrnehmen im engeren Sinne, vielmehr entsteht das Letztere aus dem Ersteren, oder vielmehr beide unmittelbar aus den Dingen. Denn von der Oberfläche der Dinge sollen sich, wie Epikur lehrt, beständig ungemein feine Theilchen ablösen, die in unendlich kleiner Zeit die weitesten Räume durchheilen. Indem diese nun sich mit den verschiedenen Sinneswerkzeugen vereinigen, sollen sie die verschiedenen Wahrnehmungen und Vorstellungen in uns hervorrufen. Wir sehen also, dass hier von einer Unterscheidung derjenigen Empfindung, die nur auf sich selbst bezogen ist, und vom objektiven Wahrnehmen gar nicht die Rede ist. Vielmehr muss es hiernach ein und derselbe körperliche Vorgang sein, wodurch in uns sowohl die subjektive Empfindung als auch die objektive Wahrnehmung hervorgerufen wird.

Auch der Materialismus der neueren und neuesten Zeit sieht die blosse Sinnesempfindung als die Quelle aller Erkenntniss an. Als der eigentliche Erneuerer dieser Lehre kann der englische Philosoph Locke angesehen werden, der in seinem Werke „Versuch über den menschlichen Verstand“ von dem Grundsatz ausgeht, dass nichts in dem Intellekt sei, was nicht vorhin in den Sinnen gewesen sei. Dieser Satz aber: nihil est intellecte, quod non fuerit in sensu, wird aber auch von den neuesten Materialisten an die Spitze ihrer erkenntnisstheoretischen Untersuchungen gestellt. So findet sich derselbe als leitender Grundsatz z. B. bei Moleschott und Buechner.

Wir fragen uns nun, ist es möglich, dass alle unsere Erkenntniss einzig und allein aus der Sinnesempfindung entspringt? Insbesondere ist es möglich, dass die objektive Wahrnehmung unmittelbar aus der subjektiven Empfindung entspringt? Nach der Physik der Alten, insbesondere des Epikur, sollen sich nemlich gewisse ungemein kleine Theilchen von der Oberfläche der Körper ablösen, von denen man annahm, dass sie im Grossen un

Ganzen die ursprüngliche Gestalt und Lage des Körpers auf dem Wege vom letzteren bis zu den Sinnesorganen beibehalten. Man nahm also an, dass sie in dem betreffenden Sinnesorgan ein, wenn auch nicht immer, so doch meistens treues Abbild, *εἶδωλον*, von dem betreffenden Gegenstand erzeugen. Diese Theorie ist nun freilich von der neuern Physik längst beseitigt. Hiernach entstehen die Empfindungen des Lichtes und des Schalles, der Farben und der Töne durch die wellenförmigen Schwingungen des Aethers und der Luft. Indem nemlich diese die Gesichts- und Gehörnerven berühren, rufen sie in letzteren ähnliche Vibrationen hervor, wodurch dann innerhalb des betreffenden Sinnesorgans auch eine entsprechende Empfindung veranlasst wird. Allein wie wenig Material bietet diese ursprüngliche Empfindung dar im Vergleich zu der objektiven Vorstellung oder Anschauung desjenigen Gegenstandes, von dem die äussern Bewegungen ausgegangen sind? Vor allem ist es doch höchst merkwürdig, dass wir durch gewisse Sinne überhaupt gar keine objektive Anschauung erhalten, so durch das Gehör, den Geschmack und Geruch. Denn durch die drei genannten Sinne empfangen wir zwar ebenso gut als durch die beiden andern eine Empfindung, allein mit letzterer ist noch durchaus keine objektive Anschauung von dem äussern Gegenstande verbunden. Anders verhält es sich allerdings mit den noch übrigen Sinnen, dem Auge und dem Tastsinn. Denn durch das Auge erhalten wir oft eine glänzende und umfangreiche Vorstellung von den Dingen ausser uns. Glänzend und prachtvoll durch die Verschiedenheit der Farben und ihre harmonische Gruppierung, umfangreich aber und mannichfaltig durch die Ausdehnung, Lage und Gestalt der verschiedenen Gegenstände. Auch der Tastsinn erweckt in uns eine objektive Anschauung, freilich ärmlicher ausgestattet, ohne jedes Licht und jeden Glanz. Aber dennoch besitzt hierin jener Unglückliche, dem das hohe Gut des Augenlichtes versagt ist, eine letzte Quelle, aus der er sich die objektive Vorstellung der äussern Welt bilden kann, freilich einer Welt, die nur in den räumlichen Verhältnissen der Ausdehnung, Lage, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Festigkeit u. s. w. besteht.

Allein obgleich die gewöhnliche Ansicht, die zugleich die des Materialismus ist, dahin geht, dass das Auge allein es ist, wodurch wir oft eine so farben- und umfangreiche Anschauung der Aussenwelt erhalten, so trägt hierzu in der Wirklichkeit das Auge als sinnliches Organ das Wenigste dazu bei. Denn das Bild, das auf der Netzhaut von dem einwirkenden Gegenstand entsteht, ist einer Farbenpalette ähnlich mit vielerlei bunten Farbenklexen. Dazu kommt noch, dass die Lichtstrahlen, die von dem betreffenden Gegenstande in gerader Richtung ausgehen, bevor sie die Netzhaut treffen, sich kreuzen, so dass also das Bild den Gegenstand nicht, wie er in der Wirklichkeit ist, aufrecht, sondern umgekehrt auf der Netzhaut darstellt. Ferner sehen wir den Gegenstand auch so, wie er in der Wirklichkeit ist, einfach, während doch unsere beiden Augen, jedes für sich, von den Lichtstrahlen getroffen wird. Auch lässt sich aus der blossen Sinnesempfindung nicht die Entfernung des Gegenstandes erklären, denn die grössere und geringere Entfernung eines Gegenstandes richtet sich nicht blos nach der grösseren oder geringeren Intensität, mit der ein äusserer Gegenstand auf unser Auge wirkt, es kommen dabei vielmehr noch andere Momente in Betracht, die sich nicht aus der blossen Empfindung erklären.

Was nemlich für die Empfindung die Sinne sind, das ist für die Wahrnehmung und das Denken das Gehirn. Was geht nun in Letzterem bei der äussern Wahrnehmung vor? das Erste ist natürlich dies, dass unser Verstand seine Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in den Sinnen richtet und so die erste Kenntniss von denselben erhält.

So gering nun auch der Stoff ist, den der Verstand in den Sinnen antrifft, so giebt derselbe doch die Veranlassung dazu, dass der Ertere sich ein Bild entwirft von einem äussern Gegenstand, durch den die Empfindung hervorgerufen ist. In der Empfindung liegt für den Verstand gewissermassen der Reiz, sich eine Vorstellung von der Ursache der betreffenden Empfindung zu machen. Aber schon darin, dass in der äussern Wahrnehmung eine Ursache zu der Empfindung gesucht wird, äussert sich der Verstand. Denn das Wesentliche desselben besteht eben darin, zu einer gegebenen Erscheinung die Ursache zu suchen. Nicht die Empfindung der Sinne ist es, die nach der Ursache fragt, sondern der Verstand. Wie sollte dies auch in der Empfindung liegen, die es blos mit sich selbst zu thun hat? Vielmehr belehrt uns die Beobachtung unsers eigenen Innern, dass bereits die Frage, welches ist die Ursache meiner Empfindung? in sofern über die letztere hinausgeht, als wir sie nicht mehr als eine Empfindung, sondern bereits als einen Gedanken wahrnehmen, der nicht in den Sinnen, sondern in dem Gehirn entspringt.

Nun wird freilich der Materialismus hiergegen einwenden, dass dies eben eine unmittelbare Folge der äusseren Verbindung zwischen Sinnes- und Gehirnnerven sei. Allein der Begriff der Ursache und Wirkung kann nicht ein blosses Produkt der Empfindung unserer Nerven sein. Jede Empfindung ist ja ein einfacher Vorgang, der es nur mit sich selbst zu thun hat, wie schon daraus ersichtlich, dass er innerhalb der Sinnesorgane vor sich geht. Aber in dem Begriff von Ursache und Wirkung wird bereits von dem eigenen Körper, in dem die Empfindungen vor sich gehen, auf etwas ausserhalb desselben Befindliches übergegangen. Die Empfindung als Wirkung wird verlassen, indem man seinen Blick auf etwas Anderes nemlich die Ursache der letzteren richtet. In der Empfindung selbst ist zwar auch eine doppelte Richtung enthalten, nemlich die ursprüngliche Bewegung und die Reaktion gegen dieselbe. Aber immer bleibt die eine, wie die andere Bewegung innerhalb des betreffenden Sinnesorganes. Allein der Begriff der Ursache und Wirkung führt uns über uns selbst hinaus, insbesondere über den Theil des Körpers, in dem die Wahrnehmung entsteht. In dem Begriff der Ursache und Wirkung liegt zunächst eine Trennung oder vielmehr Unterscheidung zwischen unserer Empfindung und einem ausser uns befindlichen Gegenstande. Dies kann aber in der Empfindung nicht liegen, denn die Empfindung kennt nur sich selbst. Worauf beruht also die Erscheinung, dass wir unsere Empfindung oder auch unsern Körper von einem andern Gegenstand zu unterscheiden vermögen? Doch zunächst wohl in Nichts Anderem, als dass wir unsern Körper, in dem die Wirkung vor sich geht, und die Ursache derselben räumlich von einander trennen. Wie kommen wir aber nun zu dem Begriff eines Raumes, insbesondere eines Ausserunsseins, oder eines Aussereinanderseins des Einen von dem Andern?

Da es nicht unmittelbar in der Empfindung liegen kann, weil dieselbe ein innerer, in einem bestimmten Organ sich vollziehender Vorgang ist, so hat man angenommen, dass es eine besondere Form unserer Erkenntniss ist, die in einer besonderen Organisation unseres Gehirns ihren Grund hat, unsere sinnlichen Empfindungen auf Gegenstände zu beziehen, die sowohl ausser unserm eigenen Körper sind, als auch wieder selbst unter sich ausser einander sind. Diese Annahme verdankt ihren Ursprung dem grossen Kant. Derselbe nahm Raum und Zeit als die beiden, allen Wahrnehmungen zu Grunde liegenden, reinen Formen der Sinnlichkeit an. Es fragt sich nun aber, wie Kant zu verstehen ist? Wäre er nemlich so zu verstehen, dass die verschiedenen Raumbegriffe auch ohne die

Empfindung zu Stande kommen, so hätte derselbe sicherlich Unrecht. Denn nicht die Raumbegriffe, wie sie sich in den verschiedenen mathematischen Figuren unterscheiden, sind der Erkenntniss ursprünglich oder angeboren, sondern nur das Gesetz, unsere Empfindungen von einander zu trennen und zu unterscheiden. Erst durch die besondere Eigenthümlichkeit unserer Empfindungen wird unser angeborenes Anschauungsvermögen bestimmt, irgend einen Gegenstand unter einem bestimmten Raumbegriff sich vorzustellen. Was uns angeboren ist, ist nicht der Raumbegriff, sondern eine bestimmte Organisation unsers Gehirns, wodurch wir gezwungen sind, jede besondere Empfindung auch wieder in einem besonderen Raume vorzustellen.

Wenn Kant nun ferner die reinen Formen der Sinnlichkeit von den reinen Formen des Verstandes trennt, so begeht er den Fehler, dass er überhaupt in die Erkenntniss einen Unterschied hineinträgt, der ihr fremd ist. Wie die Erkenntniss nämlich in subjektiver Hinsicht an ein bestimmtes, körperliches Organ gebunden ist, so ist sie auch ihrem Wesen nach einfach d. h. man darf nicht verschiedene Erkenntnisvermögen annehmen, wie es die platonische und aristotelische Psychologie gethan hat, sondern es giebt nur eine Kraft, nämlich die des Verstandes, die sich je nach dem gegebenen Stoff verschieden bethätigt. Bezieht sich dieselbe blos und ausschliesslich auf die Empfindungen, so liefert der Verstand die anschauliche, intuitive Erkenntniss. Sie stellt uns die Dinge dar in Raum und Zeit. Macht aber der Verstand zum Gegenstand seiner Thätigkeit die Wahrnehmungen und Vorstellungen, so gelangt derselbe zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Man kann auch gar nicht einmal sagen, dass unser Wahrnehmungsvermögen es ausschliesslich mit Raum und Zeit, das Denkvermögen oder der eigentliche Verstand aber es ausschliesslich mit dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zu thun hat. Denn dass dies nicht der Fall ist, zeigt sich darin, dass bereits in der äussern Wahrnehmung das letztere Verhältniss zur Geltung kommt, indem die Empfindung den Verstand bestimmt, nach ihrer Ursache zu fragen und den äussern Gegenstand als die äussere Veranlassung derselben sich vorzustellen und abzubilden. Andererseits aber kann auch die Vorstellung selbst sich gar nicht anders vollziehen als nach dem uns angeborenen Gesetze unserer sinnlichen Anschauungskraft, wodurch wir die Ursache unserer Empfindung räumlich begrenzen. Es ist eine unserm Denken eigenthümliche Bewegung, wodurch wir die verschiedenen Punkte der Empfindung durchlaufen und so erst eine Verbindung zwischen den einzelnen Empfindungen erzeugen. Das Product dieser Bewegung aber ist nichts Anderes als die Linie, die Grundform aller Ausdehnung. Je nach der besonderen Beschaffenheit der Empfindungen wird nun unsere Anschauung bestimmt, dem äussern Gegenstand diese oder jene Raumverhältnisse zu verleihen, sich denselben unter diesem oder jenem Raumbegriff vorzustellen.

Ferner ist es ein Akt unserer äussern und innern Anschauungskraft und nicht der blossen Sinnesempfindung, wenn wir uns vorstellen, dass die einzelnen Gegenstände im Raum nebeneinander existiren. Denn um dies zu können, ist es nöthig, dass mindestens zwei Gegenstände zu gleicher Zeit vorhanden sind. Nun sind aber in jeder Empfindung stets in jedem Augenblicke nur die Eindrücke von einem äussern Gegenstand enthalten, und sobald irgend einer unserer Sinne von einem neuen Gegenstand in Anspruch genommen wird, verschwindet die andere Empfindung. Die Empfindung ist also etwas vorübergehendes, sie dauert nur so lange, als die Einwirkung des äussern Gegenstandes anhält. Wie kommen wir nun zu der Kenntniss von zwei Gegenständen, die im Raum sich nebeneinander befinden?

Doch wohl durch nichts Anderes als dadurch, dass unserm Intellekt ausser dem Gesetze, die Dinge sich als ausgedehnt vorzustellen, auch jenes zweite innewohnt, die Dinge in der Zeit nacheinander anzuschauen? Mit der äussern Raumschauung hängt nemlich aufs innigste die innere der Zeit zusammen, die eine kann ohne die andere gar nicht gedacht werden. Denn damit es überhaupt möglich ist, sich zwei Gegenstände als nebeneinander befindlich vorzustellen, muss ich mir durch eine innere Wahrnehmung, durch eine Reflexion auf meine Vorstellungen und Anschauungen selbst erst bewusst werden, dass in mir zwei Wahrnehmungen aufeinandergefolgt sind, denn mit völliger Klarheit kann in ein und demselben Moment in mir stets nur die Wahrnehmung von einem Gegenstande sein. Indem ich nun, was in der innern Anschauung aufeinander folgt, als im Raume zugleich seiend setze, erhalte ich die Vorstellung von einem Nebeneinander der Dinge. Umgekehrt aber lässt sich auch wieder die Zeit nicht ohne den Raum denken. Denn damit Etwas auf einander folgen könne, muss das eine von dem andern durch den Raum von einander getrennt sein. Wie das Nebeneinander ein Zugleichsein in der Zeit voraussetzt, so setzt das Nacheinander in der Zeit das Nebeneinander im Raume voraus. Wie soll aber dies Alles in der einfachen, leicht vorübergehenden Empfindung liegen? Vielmehr zeigt sich schön aus dem obigen, dass es der Verstand ist, der hier, wenn auch noch unbewusst, und ganz unmittelbar, eine ganze Reihe von Schlüssen zieht.

Der erste Schluss nemlich, den der Verstand zieht, um die äussere Anschauung überhaupt erst zu Stande zu bringen, besteht darin, dass er von der gegebenen Empfindung auf eine äussere Ursache schliesst. Obgleich nun die äussere Ursache, — theils auf das Auge durch verschiedene von ihr ausgehende Lichtstrahlen, theils auf den Tastsinn durch den Druck und Stoss an verschiedenen Stellen unsers Körpers, — auch stets verschiedene Eindrücke hervorrufft, so ist es doch jedesmal wieder der Verstand, der nun den weiteren Schluss zieht, dass, weil wir alle diese einzelnen Empfindungen in einer Gesamtempfindung zusammenfassen, auch die Ursache hierzu etwas Ganzes und somit etwas Einheitliches sein müsse. Daher werden in der äussern Anschauung die einzelnen Empfindungsmomente zu einer continuirlichen Ausdehnung zusammengefasst und somit der Raum erzeugt. Freilich sieht sich der Verstand bei der Bildung der besonderen Raumverhältnisse jedesmal gebunden an die Art und Weise, wie der äussere Gegenstand auf die Sinne einwirkt. Denn wie sollte man es sich sonst erklären, dass mit denselben, öfter wiederkehrenden äussern Eindrücken auch immer dieselben Raumbegriffe verbunden werden, dass man also mit einer Kugel stets die Vorstellung von kreisförmigen Linien, mit einem Lothe stets die einer geraden Linie verbindet. Wäre der Verstand nicht auch an die Empfindungen bei Bildung der Raumbegriffe gebunden, so würde sich nicht die allgemeine Uebereinstimmung erklären, die in Bezug auf die Vorstellung von demselben Gegenstande herrscht. Ebenso aber wie mit dem Raume verhält es sich auch mit der Zeit. Auch hier zieht der Verstand den Schluss, dass weil unsere Empfindungen aufeinanderfolgen und sich verändern, auch die Dinge, durch die sie hervorgerufen sind, in der Zeit aufeinanderfolgen und sich verändern müssen. Aber auch in diesem Falle muss man annehmen, dass die Art und Weise, wie der Verstand die Dinge aufeinanderfolgen lässt, bedingt ist durch die Art, wie die Empfindungen in uns aufeinanderfolgen. Denn in Bezug auf die Dauer der Zeit, ihre Länge und Kürze, richtet sich der Verstand ebenfalls nach den Empfindungen. Sind die Empfindungen lebhaft, der Uebergang von der einen zur andern ein reger, so wird der Verstand hiernach auch die Zeitverhältnisse bemessen. Ein anregender Vortrag, also ein solcher,



der lebhaft, schnell aufeinanderfolgende Empfindungen erzeugt, wird in uns entschieden die Vorstellung einer andern Zeitdauer erzeugen als ein in derselben Zeit gehaltener minder anregender.

Die intuitive Erkenntniss durch die äussere Wahrnehmung ist also nicht ein blosses Produkt der Sinnesempfindung, sondern das gemeinschaftliche Produkt einerseits unserer unmittelbaren Empfindungen, andererseits aber der unserm Verstande innewohnende n Gesetze, nach denen er in der Wahrnehmung die subjektiven Empfindungen objektiv anzuschauen und sich vorzustellen gezwungen ist. Durch die Vereinigung Beider, der Empfindung und der Wahrnehmung also, entspringt in uns allererst dasjenige Bild, unter dem wir uns irgend einen äussern Gegenstand vorstellen. Die äussere Wahrnehmung hat es mithin auch ausschliesslich mit den Einzeldingen zu thun, sie stellt uns also z. B. dieses individuell bestimmte Thier, jenen besondern Baum, diesen eigenthümlichen Stein in einer besondern Anschauung, unter einem besondern Bilde vor. Allein sie sagt uns Nichts über das Verhältniss und die Beziehungen der einzelnen Dinge zu einander. In der äussern Wahrnehmung sind die Dinge voneinander getrennt, jedes bildet für sich den besondern Gegenstand einer objektiven Anschauung, in der Erkenntniss durch Begriffe dagegen werden die Dinge nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen gruppirt und die einzelnen Erscheinungen als Wirkungen nothwendiger Ursachen erkannt. Auch diese zweite Art der Erkenntniss leitet der Materialismus unmittelbar aus der Sinnesempfindung ab, denn letztere ist ja für ihn die einzige Quelle aller Erkenntniss.

Wenn es nun aber schon feststeht, dass bereits in der Wahrnehmung durch den äussern Sinn neben der Sinnesempfindung noch ein anderer Faktor thätig ist, der sich nicht aus der Ersteren erklären lässt, so ist dieser andere Faktor in noch weit höherem Grade wirksam in der Erkenntniss durch Begriffe. Denn lässt sich in der äusseren Wahrnehmung die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge nicht anders als durch die ordnende Thätigkeit des Verstandes erklären, so ist dies noch vielmehr der Fall bei der begrifflichen Erkenntniss. Wenn es die Aufgabe des Verstandes ist, in der sinnlichen Wahrnehmung den ungeordneten Stoff der Empfindung durch die Formen des Raumes und der Zeit zu begrenzen und zu bestimmen, so wird in noch viel höherem Masse unsere Erkenntniss durch Begriffe bestimmt und zusammengefasst. Es ist zwar wahr, wir haben bereits eine objektive Grenze in der äussern Wahrnehmung am Raum und an der Zeit. Allein wie unbestimmt und dehnbare ist diese Grenze? In eine wie weite Ferne versetzt uns der blosse Raum und doch zugleich wie eng wird unsere Vorstellung auf ein und dasselbe Ding in demselben beschränkt? Wie unendlich weit dehnt sich nach vorwärts und nach rückwärts die Zeit aus, und doch zugleich ein wie flüchtiges, unstetes, haltloses Ding ist dieselbe? Wie ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Begriff? Das dem Raum nach Entfernteste rückt er aneinander, indem er es seinem gemeinsamen Wesen nach auffasst und erkennt. Umgekehrt aber trennt er das dem Raum nach sich Berührende, und weist einem Jeden seinen besondern Platz an unter verwandten und ähnlichen Dingen. Er führt eine vollständige Umwälzung in der durch räumliche Grenzen, wie es scheint, fest eingeschlossenen Welt herbei. Nicht minder hält er die flüchtige Zeit fest und nöthigt dieselbe ihm Rede und Antwort zu geben auf die Fragen, woher sie kommt und wohin sie geht. Die willkürliche und zufällige Bewegung im Raum und in der Zeit wird im Begriffe bestimmten Gesetzen unterworfen, nach denen ihre Kraft und ihre Richtung gemessen und gelenkt wird. Und dieses Alles sollte aus der blossen Empfindung stammen, die selbst ein so unbeständiges, flüchtiges

\*

und unklares Ding ist? Aber auch aus der bloss äussern objektiven Wahrnehmung lässt sich die discursive Erkenntniss nicht allein ableiten, denn die Wahrnehmung lehrt uns eine unendliche Vielheit und einen beständigen Wechsel der Dinge kennen. Woher kommt es nun, dass wir im Begriffe die Vielheit zu einer Einheit zusammenfassen, und im Urtheile den Wechsel als etwas nothwendiges begreifen lernen?

Der Materialismus behauptet, dass Begriffe und Urtheile unmittelbar aus der Sinneswahrnehmung, mithin aus der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Dinge entstehen. Allein die Vielheit der Dinge ist durch den Raum, der Wechsel und die Veränderlichkeit derselben durch die Zeit bedingt. In dem Raum aber sind die Dinge nebeneinander, in der Zeit nacheinander, eins auf das andere folgend. Wie nun das Neben- und Aussereinander der gerade Gegensatz zu der Einheit ist, unter der wir im Begriffe eine Mannichfaltigkeit von Dingen verbinden, so liegt auch in der blossen Zeitfolge, in der der Wechsel und die Veränderung der Dinge sich vollzieht, ein direkter Gegensatz zu der Nothwendigkeit. Denn wenn eine Sache nothwendig auf eine andere folgen soll, so muss die erstere in der letzteren schon vorher enthalten gewesen sein, dieselbe kann nicht als etwas neues, mithin auch unerwartetes eintreten, sondern sie muss sich aus dem Wesen der Sache selbst ergeben. Dies liegt aber nicht in der bloss zeitlichen Aufeinanderfolge, vielmehr erhalten wir durch die letztere nur die Vorstellung davon, dass Etwas neues an die Stelle eines Alten getreten ist, mithin tritt der veränderte Zustand ganz unerwartet und zufällig ein, also in geradem Gegensatz zu dem, was wir unter Nothwendigkeit verstehen. Wenn also die Behauptung des Materialismus richtig wäre, dass nemlich die Erkenntniss des Wesens der Dinge und ihrer Nothwendigkeit unmittelbar aus der Sinneswahrnehmung folge, so hätten wir hier den merkwürdigen Fall, der durchaus gegen alle Empirie ist, dass das Erzeugte von entgegengesetzter Beschaffenheit ist, als das Erzeugende und Hervorbringende.

Wir werden also, um die Entstehung der discursiven Erkenntniss erklären zu können, uns ausser der sinnlichen Wahrnehmung noch nach einem andern Faktor umsehen müssen. Derselbe ist aber ganz ähnlicher Natur als derjenige war, unter dessen Mitwirkung die äussere Wahrnehmung zu Stande kam. Es ist ein und dieselbe Kraft, nemlich der Verstand, der das eine Mal die Dinge in Raum und Zeit anschaut, das andere Mal sie ihrer Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit nach erkennt. - Es ist derselbe Faktor, der unter Mitwirkung der Sinne das eine Mal eine vielfältige, farben- und gestaltenreiche, aber zugleich eine wechselvolle und veränderliche Welt hervorbringt, das andere Mal dieselbe aber als eine einheitliche, nach strengen Gesetzen geordnete und nach strenger Nothwendigkeit sich bewegende Welt erkennt. Es ist ein und derselbe Verstand, der in dem einen Falle nach den Gesetzen der Anschauung, in dem andern nach denjenigen des Denkens thätig ist. Aber obgleich der Verstand in der Anschauung ganz etwas Anderes hervorbringt, als im Begriffe, so liegt doch beiden, dem Anschauen durch die Sinne ebenso wie dem Begreifen durch das Denken eine und dieselbe Thätigkeit des Verstandes zu Grunde, nemlich den in den Empfindungen gegebenen Stoff unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung aufzufassen. Wie man für die Sinneswahrnehmung die Raum- und Zeitanschauung als ursprüngliche Formen annehmen muss, so muss man andererseits auch für die discursive Erkenntniss verschiedene Formen und allgemeine Begriffe annehmen, nach denen sich unser Denken richtet, so den Begriff der Einheit, der Uebereinstimmung, der Nothwendigkeit, des Grundes. Allein wie es sich schon bei der Sinneswahrnehmung

zeigte, dass die Grundthätigkeit des Verstandes in der Frage nach dem Woher der Empfindung besteht, so auch auf dem Gebiete der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Denn zu allen Begriffen, der Grundlage jeder weiteren Erkenntniss, denkt der Verstand einen Gegenstand als die Ursache desjenigen hinzu, das in dem Begriffe selbst vorgestellt wird. Es giebt keinen absoluten Begriff, alle unsere Begriffe sind relativ, d. h. ihr Inhalt setzt stets Etwas Anderes voraus, auf das sie als auf ihre Ursache zurückweisen. Selbst ein so abstrakter Begriff, wie die Freiheit, ist ein relativer Begriff. Denn ich kann mir diesen Begriff gar nicht vorstellen ohne ein Substrat, in welchem der Grund zu demjenigen enthalten ist, was man sich unter Freiheit vorstellt.

Mit der Behauptung nun, dass alles, was wir uns vorstellen, auf dem Verhältniss von Ursache und Wirkung beruht, dass mithin alle Erscheinungen sich allein aus dem nothwendigen Gesetze der Ursache erklären, stimmt nun zwar auch der Materialismus überein. Allein während der Materialismus behauptet, dass dieses Verhältniss aus der blossen Erfahrung d. h. vermittelt der Empfindung aus den Dingen selbst stammt, behaupten wir, dass es ein gemeinschaftliches Produkt unserer Empfindungen und der unserer Seele angeborenen Gesetze ist, die Dinge unter diesem Verhältnisse aufzufassen. Die Empfindungen geben nur die Veranlassung oder vielmehr sie bewegen den Verstand, von diesen ihm angeborenen Gesetzen Anwendung zu machen. Wenn die Empfindungen nur vorübergehende Vorgänge in unsern Sinnesorganen sind, so ist vielmehr das Vermögen, die Dinge unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zu denken, ein bleibendes und nothwendiges Gesetz unseres Verstandes. Und wenn einerseits durch die Betheiligung unsers Anschauungsvermögens an der Empfindung verschiedene Raumbegriffe erzeugt werden, so erhalten wir andererseits auch verschiedene Vorstellungen von einer Ursache, indem wir das Gesetz, die Ursache zu denken, auf die verschiedenen Raum- und Zeitverhältnisse anwenden. Dass aber das Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht blos aus der Erfahrung stammt, das zeigt sich ebenso wie in der subjektiven Empfindung, so auch in der objektiven Wahrnehmung. Denn wie soll in den blossen Raum- und Zeitverhältnissen schon jenes Verhältniss von Ursache und Wirkung liegen? Im Raum sowohl als in der Zeit ist jedes Ding von dem andern getrennt. Denn sowohl das nebeneinander als auch das Nacheinander schliesst das Ineinander aus. In dem Begriff der Ursache aber wird beides, die Ursache und die Wirkung, dem Wesen nach als ein und dasselbe gedacht, und erst dadurch, dass wir ohne Beziehung auf die Sinneswahrnehmung, also auf Raum und Zeit, überhaupt keine Vorstellung von einem Gegenstande haben können, geht das dem Wesen und Begriff nach Eins seiende in der Anschauung auseinander und stellt sich in Raum und Zeit in verschiedenen Zuständen dar. So wird durch die uns angeborenen Denkgesetze das im Raume und in der Zeit getrennte vereinigt und verbunden in dem nothwendigen Verhältniss von Ursache und Wirkung.

II.

**Die Bedeutung der Erkenntniss.**

Mit der Frage nach dem Ursprung der Erkenntniss hängt nun nothwendiger Weise auch diejenige nach dem Wesen und der Bedeutung derselben zusammen. Denn wenn gleich die Erkenntniss, wie jedes andere Ding, im Laufe der Zeit, insbesondere in den verschiedenen Altersstufen auch verschiedene Stufen der Entwicklung durchmacht, so ist sie doch dem allgemeinen Gesetze unterworfen, wonach jede Erscheinung ihrem innern Wesen und ihrer eigentlichen Bedeutung nach von ihrem Ursprung und ihrer Abstammung abhängt und durch dieselben bedingt ist. Wenn die Behauptung des Materialismus richtig wäre, dass alles Existirende einzig und allein in den Kräften einer ewigen und unvergänglichen Materie seinen genügenden und hinreichenden Erklärungsgrund fände, dann müsste allerdings die Erkenntniss nicht bloß einzig und allein aus der Materie stammen, sondern sie könnte dann auch ihre ursprüngliche Herkunft nicht verleugnen, sie müsste selbst Materie sein und uns längst den so sehr gewünschten Anschluss gegeben haben, was denn eigentlich die Materie oder der Stoff sei, aus denen die Dinge bestehen sollen.

Allein in diesem Punkte ist uns bis jetzt die Wissenschaft, selbst in ihren glänzendsten Leistungen, noch immer die Antwort schuldig geblieben, wenigstens ist bis jetzt auf die bestimmte Frage, worin denn das eigentliche Wesen oder, um materialistisch zu reden, der eigentliche Stoff der Dinge bestehe, noch keine bestimmte und die so überaus wichtige Frage endgiltig entscheidende Antwort erfolgt. Denn wenn wir uns an diejenigen Philosophen, die den Idealismus vertreten, wenden, um die nöthige Auskunft zu erhalten, so finden wir, dass dieselben entweder ein bestimmtes Princip aufstellen oder in skeptischer Weise auf die Möglichkeit der Erkenntniss desselben verzichten. Allein die einen von ihnen verwickeln sich in offenbare Widersprüche, ihr aufgestelltes Princip ist gewissermassen nur ein *deus ex machina*, um eine durch die ganze Anlage ihres Systems nothwendig entstehende Lücke in geziemender Weise auszufüllen und dem ganzen System den Charakter der Abrundung und Vollendung zu geben. Viele unter diesen in dogmatischer Weise Philosophirenden sind freilich meist durch den innern Zug des Denkens, nach dem eigentlichen Sein der Dinge zu forschen, bewogen worden, ein bestimmtes Princip der Dinge aufzustellen, ohne sich aber vorher zu fragen, ob dieser Zug des Denkens, auch durch das Denken selbst realisirt werden könne. Auch können wir wohl bei den meisten, und namentlich den bedeutendsten von ihnen der Vermuthung mit Recht Raum geben, dass sie ihr bestimmt ausgesprochenes Princip des Seins unter einem gewissen Vorbehalt und mit einer gewissen Reservation werden aufgestellt haben, so, um ein bestimmtes Beispiel aus alter und neuerer Zeit anzuführen: Plato und Spinoza. Denn Plato, unbefriedigt durch der äussern Sinne Schein und Trug, suchte das Wesen der Dinge in dem reinen Denken des Menschen, in den Begriffen selbst. Und sicherlich mit Recht, denn wenn der vernünftige Mensch das Wesen und die Bedeutung der Dinge nicht in der vorübergehenden, wechselnden Erscheinung finden kann, sondern in Etwas Sicherem, Beharrenden und Bleibenden, so bietet allerdings die innere Seite des Menschen mehr Wahrschein-

lichkeit, als der körperliche Stoff dar, das eigentliche Wesen der Dinge, wenn auch nicht in jener bestimmten und individuellen Form zu sein, so dasselbe doch abzubilden und demselben zu gleichen. Auch Spinoza war weit davon entfernt mit seinem Princip, nemlich der Substanz, die er als die Ursache ihrer selbst (*substantia est causa sui*) erklärte, das eigentliche Wesen oder wie Kant es meint, das Ding an sich getroffen zu haben. Denn Spinoza muss vor Allem nicht aus einzelnen Sätzen und Definitionen erklärt werden, sondern aus dem ganzen Zusammenhange seines Systems, namentlich ist in dieser Hinsicht entscheidend, wie sich derselbe die beiden Attribute der Substanz, die Ausdehnung und das Denken vorstellt. Denn er behauptet nicht, dass sie Etwas Reales an der Substanz seien, sondern sie sind ihm nur die Art und Weise, wie unser Verstand die Substanz auffasst.

Was nun die zweite Klasse von Idealisten anlangt, so versteht sich von selbst, dass dieselben auf die Frage: Was ist das Wesen der Dinge? überhaupt keine Antwort geben, weil sie behaupten, keine geben zu können. Die Dinge, wie sie an und für sich sind, sollen, abgesehen von der Art und Weise, wie wir sie auffassen, unserer Erkenntnis unbekannt und verborgen bleiben. Dieser Standpunkt nun unterscheidet sich nicht wesentlich von dem des Scepticismus, der überhaupt die Erkennbarkeit der Dinge bezweifelt. Allein selbst wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass unsere Erkenntnis sich nur auf Vorstellungen und Erscheinungen, und nicht auf die Dinge selbst bezieht, so folgt daraus doch noch nicht, dass das Ding an sich Etwas von der Erscheinung durchaus getrenntes ist. Vielmehr muss man annehmen, dass, wenn überhaupt die Dinge existiren — und daran lässt sich doch nicht im mindesten zweifeln, — dass dann auch ein objectiver Zusammenhang zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, mithin auch unseren Vorstellungen existirt.

Ganz anders verhält sich nun zu dieser wichtigen Frage der eigentliche und strenge Materialismus. Wie die gewöhnliche Lebensanschauung, so geht derselbe gleichfalls von der naiven, ohne jede Prüfung angenommenen Meinung aus, dass die Dinge gerade so in der Wirklichkeit sind, wie wir dieselben mit unsern äussern Sinnen, insbesondere mit dem Auge wahrnehmen. Zwar geben viele, selbst von denen, die einem krassen Materialismus angehören, zu, dass nicht immer von den Dingen in unsern Sinnen ein ganz getreues Abbild entstehe, dass sehr oft die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit der von den Dingen ausgehenden Wirkung durch hemmende und hindernde Media und Gegenstände beeinträchtigt und geschmälert werde, so namentlich Epikur und dessen Schule. Aber dennoch sind sie der Ansicht, dass im Grossen und Ganzen die Welt so in der Wirklichkeit sei, als sie sich unmittelbar unsern äussern Sinnen darstellt. Nun muss allerdings in Bezug auf den modernen Materialismus zugegeben werden, dass derselbe in seinen Hauptvertretern, insofern dieselben sich mit Erkenntnistheorie beschäftigen, wie etwa Moleschott, durchaus nicht mehr der ganz naiven Anschauung huldigt, sondern die Wahrheit der Erkenntnis, anstatt als eine treue Uebereinstimmung mit den Dingen, vielmehr als eine Uebereinstimmung mit unsern Empfindungen erklärt. Aber dennoch finden sich doch auch bei dem modernen Materialismus Aussprüche, wie etwa: Je mehr Sinnlichkeit, um so mehr Wirklichkeit, und um so mehr Ideen, was doch nicht anders zu erklären ist, als dass die Wirklichkeit, die uns durch die Sinne vermittelt wird, auch die Wirklichkeit der Dinge selbst und nicht etwa blos die Wahrheit und Gewissheit unserer eigenen Empfindungen ist. Ja selbst wenn von Seiten des Materialismus, wie bei Democrit und ähnlichen

es der Fall ist, zugegeben wird, dass dem tiefem Nachdenken über das Wesen der Dinge eine höhere Bedeutung zukomme als der bloß sinnlichen Wahrnehmung, so findet sich bei letzteren doch noch durchaus keine strenge Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Denken, vielmehr sollen beide nicht bloß aus derselben Quelle, nemlich der Materie stammen, sondern durch beide sollen wir auch zu der Erkenntniß gelangen, dass die Dinge ihrem Wesen nach nichts Anderes als Materie sind, nemlich gerade das sind, als was sie unseren Sinnen erscheinen. Mit dieser Behauptung nun, dass die Dinge ihrem Wesen nach Materie seien, berührt sich der Materialismus mit dem strengen Idealismus, denn das Gemeinsame Beider besteht darin, dass sie einen bestimmten Begriff für das absolute Wesen der Dinge haben und somit dasselbe für erkennbar halten. Allein in noch viel höherem Grade als der strenge Idealismus verwickelt sich der Materialismus durch die Aufstellung seines Principis in nicht aufzulösende Widersprüche. Denn ganz ebenso wie der Begriff der Substanz ist derjenige der Materie höchst unbestimmt und ungenau. Auch der Begriff der Materie hat in dem System des Materialismus keinen andern Zweck als den, ein Lückenbüßer zu sein, der schliesslich, wenn irgend eine Erscheinung aus einem realen Grunde sich nicht mehr erklären lässt, der allgemeine und nothwendige Grund aller Erscheinungen sein muss. Nun behauptet zwar der Materialismus, dass die Materie kein bloß allgemeiner Begriff sei, vielmehr sei dieselbe stets ein bestimmter Stoff, der in der Natur durch Veränderung und Verwandlung in den verschiedensten Formen und Gestalten vorkomme. Allein auf dem naiven Standpunkte des antiken Materialismus, wo entweder das Wasser oder die Luft oder das Feuer, also eins von den vier Elementen der Alten, der Urstoff aller Dinge sein sollte, steht heut zu Tage wohl kein Materialist mehr. Vielmehr soll der Grund des Weltalls in den der Zahl nach unendlichen, ihrer Grösse und Gestalt nach bestimmten Atomen bestehen, und Männer wie Hobbes und ähnliche erklären gerade zu, dass nicht die Materie, sondern jeder Körper das Reale sei. Wenn das aber der Fall ist, dann giebt es nicht ein Reales, sondern gerade so viele Reale, als es bestimmte Körper giebt. Wir sind dann wieder bei dem berühmten logischen Widerspruch angelangt, auf den schon die Eleaten aufmerksam gemacht haben, dass es unmöglich sei, dass dasselbe Ding zugleich ist und auch nicht ist. Denn wenn jeder Körper in seiner individuellen und spezifischen Bestimmtheit das Wesenhafte und Wirkliche ist, so muss, da jeder besondere Körper nicht zugleich auch das sein kann, was jeder andere Körper ist, ebenso das Wesenhafte zugleich Etwas sein und auch nicht sein. Nun lässt sich aber der Begriff des Seins nicht anders als einfach denken, denn es ist unmöglich, Etwas als Sein und auch zugleich als Nichtsein zu denken. Die Materialisten des Alterthums dachten also logisch weit richtiger als der moderne Materialismus, wenn sie als Princip des Seins, als das Eine, Bleibende und Beharrende in allem Wechsel eines von den vier Elementen annahmen, sie begingen nur, wahrscheinlich aus Mangel an naturwissenschaftlichen Kenntnissen, den Fehler, dass sie jene Elemente für einfach hielten, während eine spätere Zeit das Gegentheil nachgewiesen hat. Wenn aber ein Demokrit und ebenso Epikur als Grundbestandtheile der Welt die Atome annehmen und diese der Quantität nach unterschieden, so dachten sie als echte Materialisten überhaupt wohl nicht daran, das Wesen der Dinge erkannt zu haben, es kam ihnen vielmehr lediglich darauf an, die Erscheinungen in der Welt auch auf natürlich mechanischem Wege zu erklären. Erst in der neuern Zeit haben einige von den Hauptvertretern des Materialismus jene wichtige Frage wieder in Betracht gezogen, ob nemlich die Dinge, ebenso

wie sie unsern Sinnen erscheinen, auch in Wirklichkeit sind. So namentlich der Engländer Hobbes, dann die meisten der französischen Materialisten; von den deutschen Materialisten aber der, welcher gewöhnlich für den Vater des modernen Materialismus gehalten wird, nemlich Feuerbach.

Obgleich also weder der Begriff der Materie noch der eines besondern und bestimmten Körpers ein genügendes Princip sein kann, um das allgemeine Wesen der Dinge zu erklären, so muss doch die andere, weitere Frage erhoben werden, nemlich die, ob etwa die allgemeinen Eigenschaften, unter der wir uns die Materie überhaupt so wie jeden beliebigen Körper vorzustellen pflegen, von der Art sind, dass sie dem Begriff des Seins vollständig und genau entsprechen. Denn wenn es gleich unmöglich zu sein scheint, das gemeinsame, innere Wesen der Dinge sowohl anzuschauen als auch in vollkommen entsprechender Weise durch das reine Denken zu erkennen, so bliebe es doch immerhin möglich, dass in gewissen Eigenschaften, unter denen wir uns jedes Ding vorzustellen pflegen und die jedem Dinge gemeinsam sind, dass in solchen Eigenschaften das eigentliche Wesen der Dinge zu einem realen und adacquaten Ausdrucke gelange.

Zu den allgemeinen Eigenschaften, die hierbei in Betracht kommen, gehört nun vor Allem die Eigenschaft der Ausdehnung, denn Alles, was Gegenstand unserer Sinneswahrnehmung ist, dehnt sich im Raum aus und erfüllt einen bestimmten Theil desselben. Der Materialismus lehrt nun, dass die Ausdehnung eine reale und objektive Eigenschaft der Körper sei. Er beruft sich insbesondere für diese seine Behauptung einmal auf die allgemeine Uebereinstimmung aller Denker, die auf dem gewöhnlichen Erfahrungsstandpunkt stehen, und von denen noch Niemand daran gezweifelt habe, dass irgend ein Körper sich nicht in den drei Dimensionen des Raumes ausdehne, andererseits aber hauptsächlich darauf, dass sich ohne eine wirkliche Voraussetzung jener drei Dimensionen die allgewöhnlichsten Naturerscheinungen nicht erklären liessen.

Was nun den ersten Beweis des Materialismus für die Realität der Ausdehnung anlangt, so ist dies durchaus kein genügender und ausreichender, denn die blosser Erfahrung und zufällige Uebereinstimmung der Menschen im Grossen und Ganzen kann stets durch ein reines und schärferes Denken einer späteren Generation, sowie durch eine neue Erfindung auf demselben Gebiete der Erfahrung berichtigt oder widerlegt werden. Von grösserer Bedeutung ist allerdings der andere Beweis, der aus den Vorgängen in der Natur und deren Zusammenhänge mit den allgemeinen Eigenschaften des Raumes hergenommen ist. Die Regelmässigkeit und Ausnahmslosigkeit nemlich, in der die Bewegungen der Weltkörper nach bestimmten räumlichen Gesetzen erfolgen, ist ein zu klarer und evidenter Beweis dafür, dass diesen Gesetzen und somit auch den räumlichen Verhältnissen, auf Grund deren die Ersteren entstanden und gemacht sind, eine objektive Giltigkeit zukomme, als dass man daran zweifeln sollte. Allein es bleibt doch noch immer die eine Möglichkeit übrig oder vielmehr die skeptische Ueberlegung, ob denn nun auch unsere Vorstellungen vom Raum und der Ausdehnung der Körper im Raum treue Abbilder von den objektiven Verhältnissen und Zuständen der Dinge selbst sind. Denn die naturgemässen und nach bestimmten Gesetzen erfolgenden Bewegungen der Weltkörper im Raume beweisen doch an und für sich nur die Thatsache, dass zwischen unserer Erkenntniss und jenen Vorgängen im Weltenraume ein objektiver Zusammenhang besteht, dass also, wenn gewisse Körper gewisse vorausgesetzte Eigenschaften besitzen, und wenn gewisse Ursachen stets gewisse und bestimmte Wirkungen hervorrufen, dass dann unter den

beobachteten und angenommenen Voraussetzungen auch in den betreffenden Körpern die betreffende Wirkung erfolgen müsse. Allein sowohl vor der eingetretenen und erwarteten Wirkung, etwa bei der Auffindung des bestimmten Gesetzes oder einer bestimmten mathematischen Formel, befindet sich der Beobachtende in demselben Vorstellungskreise, indem er sich nach dem beobachteten und vorhergesehenen Erfolge befindet. Auch bei der Beobachtung des Eintretens einer Erscheinung, die er nach einem bestimmten Gesetze erwartet hat, bemisst er die Richtigkeit und Gesetzmässigkeit der Vorgänge nach denselben Vorstellungen, nach denen er das Gesetz oder die betreffende Formel aufgestellt hat. Er kommt so zu sagen nicht aus sich heraus, um sich handgreiflich zu überzeugen, ob die Dinge sich nun auch in der Wirklichkeit genau so ausdehnen, wie er sich die Ausdehnung selber vorstellt. Allein so viel muss allerdings mit Sicherheit angenommen werden aus der Uebereinstimmung der Gesetze mit den äussern Erscheinungen, oder vielmehr aus der Sicherheit und Genauigkeit, mit der sich äussere Vorgänge in der Natur nach den Gesetzen unsers Geistes und unserer Erkenntniss richten, dass mindestens ein objektiver Zusammenhang zwischen unserer Erkenntniss und den Aussendungen bestehen muss.

Wir sind bis jetzt nur in sceptischer Weise an die Behauptung des Materialismus herangetreten, dass nemlich eine genaue und vollkommene Uebereinstimmung zwischen unserer Vorstellung von der Ausdehnung der Körper im Raum und den Dingen selbst stattfindet. Wir fragen uns nun, abgesehen und unbeschadet des vorausgesetzten objektiven Zusammenhanges: Sind unsere räumlichen Vorstellungen und Begriffe derartig, dass sie, ohne unser Denken im Widerspruche mit sich selbst zu verwickeln und ohne dem reinen Begriff des Seins zu widersprechen, ohne Weiteres in objektiver Weise auf die Dinge selbst übertragen werden können? oder sind sie etwa nur Symbole und Zeichen, die uns nur den dunkeln Umriss, aber nicht die klare und volle Gestalt der Dinge erkennen lassen?

Der Materialismus lehrt zunächst in Bezug auf die Realität der äussern materiellen Dinge, dass dieselben sich in der Wirklichkeit so im Raume befinden, wie wir es wahrnehmen und demgemäss vorstellen. Die Dinge sollen also ihrem innern Wesen nach sich im Raum ausdehnen und denselben erfüllen, es soll ferner zum Wesen der Dinge gehören, dass durch den Raum ein jedes von dem andern getrennt und geschieden ist, es soll endlich die Veränderung des Ortes Etwas Wesenhaftes und Reales sein.

Was nun die erste Eigenschaft der Körper, nemlich die Ausdehnung anbetrifft, so dehnt sich jeder Körper in den bekannten drei Dimensionen aus. Es wird also jeder Körper dadurch auch zugleich nach drei verschiedenen Richtungen hin unterschieden, er ist ein Etwas in Bezug auf die Höhe, etwas Anderes aber in Bezug auf die Länge, ein Drittes in Bezug auf die Breite. Nun setzt aber Jeder ohne weiteres voraus, dass es ein und derselbe Körper ist, der zugleich hoch, breit und lang ist. Allein die Höhe des Körpers ist etwas Anderes als die Breite und wieder die Breite etwas Anderes als die Länge. Wenn also die Ausdehnung etwas Wesentliches an dem Körper wäre, so wäre dieser bestimmte, sich in Höhe, Länge und Breite ausdehnende Körper seinem Wesen nach nicht einer, sondern der eine Körper bestände seinem Wesen nach aus Dreien, nemlich einem hohen, einem langen und einem breiten Körper. Da nun aber jeder Mensch bei der Wahrnehmung irgend eines bestimmten und konkreten Dinges ohne Weiteres voraussetzt, dass er es nur mit einem Dinge und nicht mit mehreren zu thun habe, so kann die Ausdehnung nicht zu dem Wesen des wahrgenommenen Gegenstandes gehören. Vielmehr folgt hieraus,



dass die Ausdehnung nur eine Vorstellung ist, unter der wir uns das Wesen einer Sache vorstellen, ohne dass das Erstere zu dem Wesen des Dinges selbst gehört. Hierzu kommt aber noch, dass selbst, wenn sich ein Körper nur nach einer Richtung hin ausdehnte, er nicht mehr das eine Ding wäre, als das wir es uns vorstellen, sondern zugleich ein anderes und ein vieles. Denn Alles, was sich ausdehnt, kann in unendlich viele Theile getheilt werden, wir haben es also in diesem Falle nicht mit einem Dinge, sondern mit unendlich vielen zu thun.

Derselben Schwierigkeit aber begegnen wir, wenn wir den Raum von der entgegengesetzten Seite aus betrachten, denn während durch die Ausdehnung der Gegenstand gewissermassen aus sich heraus tritt, und so aus dem Einen zu dem Vielen, aus dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten wird, so muss andererseits der Raum auch zugleich gedacht werden als das die Ausdehnung Beschränkende und Begrenzende, indem er den einen Gegenstand von vielen andern trennt und unterscheidet. Auch in diesem Falle ist, wenn der Raum das Sein und die Wirklichkeit der Dinge wäre, die nothwendige Voraussetzung alles Seins, nemlich die Einheit und Einfachheit, aufgehoben. Denn der Raum als Grenze macht das Begrenzte zugleich zu einem Sein und zu einem Nicht-Sein, denn das Begrenzte ist durch die Raumgrenze das nicht, was die anderen Gegenstände sind, von denen der Raum es trennt und scheidet. Auch die Raumgrenze ist also nur unsere Vorstellung, unter der uns die Dinge ausser uns zur Anschauung kommen, sie ist eine durch die Organisation unserer Sinne bedingte Vorstellung, sie ist keine wesenhafte und wirkliche Vorstellung, aber sie ist doch insofern eine nothwendige, als wir ohne dieselbe überhaupt keine Anschauung von den Dingen ausser uns erhalten würden und so unser Denken inhaltslos und leer bleiben würde. Und obschon die Vorstellung des Raumes, sowie der Raum selbst nicht das Wesen der Dinge ist, so bleibt doch die sinnliche Wahrnehmung das Vehikel und die äussere Veranlassung für das Denken, sich wirkliche und reale Begriffe über das Wesen der Dinge zu bilden. Ein solcher realer, aus dem Zusammenwirken der raumlichen Anschauung mit dem reinen Denken entstandener Begriff ist bereits der Begriff der Einheit und Einfachheit, denn wir würden nicht zu dem Begriff der Einheit gelangen, wenn nicht zugleich die Sinne uns eine Welt der Vielheit und Mannichfaltigkeit erscheinen und erkennen liessen. Der einzige Begriff, der allein aus dem reinen Denken stammt und daher auch inhaltslos ist, ist der Begriff des Seins, denn derselbe sagt nur aus, dass es ein nothwendiger Zug unsers Denkens ist, Etwas als Wirklich anzunehmen und hinzusetzen. Weil aber dieser Begriff aus dem reinen Denken stammt, so sehen wir daraus, dass nicht die Dinge vermöge ihrer Einwirkung auf unsere Sinne es sind, durch die wir den Begriff der Wirklichkeit erhalten, sondern dass wir es selber sind, die jenen Begriff bilden. Das Sein oder das Reale ist weiter Nichts als eine Form unsers Denkens.

Allein der Materialismus erkennt weder reine Formen des Denkens an, noch giebt er die Selbstthätigkeit des Denkens zu. Vielmehr sollen alle unsere Vorstellungen und Begriffe nur aus der Sinneswahrnehmung stammen. Daher muss derselbe denn auch unter dieser Voraussetzung nothwendigerweise zu dem Schluss gelangen, dass auch der Begriff des Seins aus der Sinneswahrnehmung stammt, und da nun einmal die Sinneswahrnehmung unmittelbar aus den Dingen hervorgehen soll, so muss in diesem Falle natürlich auch der Begriff des Seins aus den Dingen stammen. Allein unsere Erkenntniss hat es auf keiner Stufe mit den Dingen unmittelbar zu thun, sondern bezieht sich direkt stets nur auf Vorstellungen. Das Objekt unserer Erkenntniss sind nicht die Dinge selbst, sondern unsere Vorstellung von den Dingen. Wir können also auch von vornherein und gewissermassen apriori gar

nicht wissen, ob unsere Vorstellungen den Dingen in der Aussenwelt entsprechen, vielmehr ist es allererst die Aufgabe des Denkens, durch Vergleichung der einzelnen Sinneswahrnehmungen und durch Entfernung der Widersprüche, die in unserer ganzen Sinneserkenntniss enthalten sind, eine richtige und wahre Erkenntniss von den Dingen zu erlangen. Und in dieser Hinsicht nun ist es gerade die hohe Aufgabe der Erkenntnistheorie, die allgemeinen Grundzüge anzugeben und die nothwendigen Gesichtspunkte aufzustellen, nach denen dies zu geschehen hat.

Die Dinge dehnen sich im Raume aus und sind durch denselben begrenzt. Aber diese Grenze ist keine feste und bleibende, sondern beweglich und veränderlich. Wenn der Raum das Wesen der Dinge wäre, so müsste auch jeder bestimmte Raum, der von irgend einem beliebigen Theil der Materie angefüllt wird, mit demselben zu einer Einheit und zu einem unzertrennlichen Ganzen verwachsen sein. Allein unsere Erfahrung lehrt uns das Gegentheil. Denn wir nehmen so wenig die Beharrlichkeit und die Ruhe der Dinge im Raum wahr, dass wir vielmehr durch die Sinne den Eindruck erhalten, als ob, um mit Heraklit zu reden, alle Dinge in einem beständigen Flusse, in einer beständigen Bewegung sich befinden. Die Veränderung, das Uebergehen aus einem Zustand in einen andern ist das Wesen der durch die Sinne wahrgenommenen Welt. Ja, das Werden ist im Gegensatze zu dem beharrlichen Sein so sehr der Charakter und Typus der Aussenwelt, dass sogar die scheinbare Ruhe der Dinge nichts Anders ist als eine gehemmte Ruhe. Denn wir nehmen nirgends einen Gegenstand an irgend einem Orte wahr, von dem wir nicht aus der Erfahrung entweder wissen oder doch annehmen sollten, dass er durch Bewegung an den jedesmaligen Ort gekommen sei, und von dem wir in Uebereinstimmung mit unser gesammten Erfahrung erwarten, dass er aus der zeitweiligen gehemmten Bewegung in wirkliche Bewegung übergehen werde. Die Bewegung ist der eigenthümliche Charakter der Materie. Ist es nun aber möglich, dass dies auch das wahre und wirkliche Wesen der Dinge selbst ist?

Auch auf diese Frage muss und kann uns allein die Erkenntnistheorie Aufschluss geben. Denn diese lehrt, dass die Erfahrung, auf Grund deren wir einzig und allein etwas von der Bewegung und Veränderung der Dinge wissen, nicht blos aus den Dingen stammt, sondern dass sie ein gemeinschaftliches Produkt aus dem unmittelbaren sinnlichen Eindruck und unserer geistigen Organisation, den Formen unserer Sinnlichkeit und unsers Denkens ist. Auch der Begriff der Veränderung und der Bewegung ist eine ganz ähnliche Vorstellung, wie der Begriff des Raumes, denn, ebenso wie dieser, ist auch jener durch Abstraction und Synthese mehrerer gleichartiger Vorstellungen entstanden. Jeder Begriff vom Raum muss nemlich so gedacht werden, als ob unzählich viel Raumtheile in ihm enthalten sind. Dies wäre aber nicht der Fall, wenn der Begriff des Raumes unmittelbar aus den Dingen stammte, oder vielmehr die unmittelbare Folge eines bestimmten sinnlichen Eindrucks wäre, denn dann könnte er nicht so gedacht werden, als ob er unendlich viele Theile in sich enthielte, da in dem äussern Eindruck nicht die Unendlichkeit, sondern stets nur die Beziehung auf einen und zwar einen ganz bestimmten Gegenstand enthalten ist. Die Unendlichkeit der in einem bestimmten Raum enthaltenen Theile ist also nichts Reales, dem Wesen der Dinge Zukommendes, sondern nur etwas Gedachtes, eine blosse Vorstellung, die auf der besonderen Organisation unserer Sinnlichkeit beruht. Daher kommt es denn auch, dass man ebenso gut die Unendlichkeit als die Endlichkeit der den Raum erfüllenden Welt beweisen kann.

Ebenso nun wie mit dem Raum selbst, verhält es sich aber auch mit der Veränderung der Dinge im Raum und in der Zeit. Auch die Veränderung ist nichts den Dingen

Wesentliches, sondern dieselbe ist ebenso wie auch die Bewegung, zunächst unsere Vorstellung. Dieses letztere nemlich, dass alle unsere Erkenntniss sich auf Vorstellungen und nicht auf die Dinge bezieht, ist es, was der Materialismus verkennt und daher gelangt er nothwendiger Weise zu dem falschen Schluss, dass unsere Erkenntniss so wie wir sie in der Sinneswahrnehmung besitzen, mit den Dingen selbst übereinstimmt. Allein dass die Sinneswahrnehmung nicht mit den Dingen übereinstimmt, sehen wir nicht blos aus der Art und Weise, wie die Sinneswahrnehmung entsteht, sondern auch aus den Widersprüchen, die in der blossen Erfahrung liegen und die sich sofort herausstellen, wenn man über die erfahrungsmässigen Begriffe und Vorstellungen tiefer nachdenkt und sie miteinander vergleicht. Wenn das aber der Fall ist, dann können auch derartige Begriffe und Vorstellungen nicht die Dinge, wie sie in der Wirklichkeit sind, erkennen lassen, denn die Wirklichkeit ist so wie sie ist, das heisst, ohne Widersprüche. Wenn wir also in der Natur Widersprüche finden, so ist das nicht die Schuld der Dinge, sondern es beruht vielmehr in der eigenthümlichen Art und Weise, wie wir die Dinge auffassen und uns vorstellen.

Wenn also bereits in unserer Auffassung der räumlichen Verhältnisse Widersprüche liegen, indem wir den Raum nicht als unendlich, sondern auch als endlich denken können, so muss auch unsere Vorstellung von der Veränderlichkeit der Dinge mit Widersprüchen behaftet sein. Die Veränderung kann daher auch das Wesen der Dinge selbst nicht sein, vielmehr ist dieselbe eine derjenigen Formen und Erscheinungen, unter denen wir uns die Dinge vorstellen. Freilich kommt der letzteren ebensogut wie dem Raum insofern eine reale Bedeutung zu, als sie nicht ohne Einwirkung der Dinge in uns hervorgerufen sein kann. Allein die Veränderlichkeit kann nicht blos durch die Dinge, an denen sie sich vollziehen soll, bedingt sein, sondern sie ist wesentlich an die drei Grundformen unserer Erkenntniss gebunden, nemlich an Raum, Zeit und Kausalität. Wie diese eben genannten nicht aus der blossen, unmittelbar aus den Aussendungen entspringenden Empfindung stammen können, so auch nicht jener Begriff der Veränderung, denn ohne Raum, Zeit und Ursache kann überhaupt nie eine Veränderung vor sich gehen. Wenn aber schon der Raum nicht so an den Dingen etwas sein kann, wie wir denselben uns vorstellen, so kann dies noch viel weniger mit der Zeit und dem Verhältniss von Ursache und Wirkung der Fall sein. Denn für die Wahrscheinlichkeit eines realen Raumes spricht wenigstens die Thatsache, dass sich unsere Vorstellung von demselben unmittelbar auf die äusseren Dinge bezieht und die Veranlassung zu dieser Vorstellung von Aussen an uns herantritt. Wir können daher auch nicht Anders als einen objektiven und realen Zusammenhang zwischen unserer subjektiven Raumvorstellung und den Dingen selbst annehmen. Allein, obgleich man letzteres auch nothwendiger Weise für Zeit und Kausalität annehmen muss, — denn ich kann mir keine Zeit ohne einen Raum, und keine Kausalität ohne jene beiden denken, — so scheint es doch, als ob dies in Bezug auf die Zeit, viel weniger der Fall wäre. Denn abgesehen davon, dass in der Vorstellung der Zeit wie in der des Raumes ein und derselbe Widerspruch liegt, dass sie nemlich als unendlich und doch zugleich als die Dinge begrenzend, mithin auch als endlich gedacht werden kann, — da ja die Unendlichkeit weder selbst ein Grenze besitzen, — noch auch für andere Dinge eine Grenze bilden kann, so spricht noch für den ideellen Charakter der Zeit der Umstand, dass wir dieselbe nicht wie den Raum mit den äussern Sinnen, sondern durch die Reflexion auf unsere eigenen, innern Zustände wahrnehmen. Die Zeit ist ja eben nichts anderes als die innere Wahrnehmung von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen. Nun

sind allerdings unsere Vorstellungen nicht bloß durch geistige Faktoren, sondern auch durch die Einwirkung der äussern Dinge auf unsere Sinne bedingt und hervorgerufen, und insofern existirt auch ein objektives Band zwischen den Dingen und der Zeit. Allein gerade das Wesentliche in dem Begriffe der Zeit, nemlich die Zeitfolge, wird uns doch unmittelbar nur bekannt durch die Wahrnehmung auf unsere inneren Gedanken und Vorstellungen, und erst in zweiter Linie übertragen wir diese innere Folge auf die Dinge selbst. Wer sagt uns denn nun aber, dass ebenso, wie unsere Vorstellungen aufeinander folgen, auch die Dinge selbst aufeinander folgen müssen? Freilich hat der Materialismus Recht, dass er es für ungereimt hält, eine derartige Verschiedenheit zwischen dem Denken und Sein zu behaupten, als ob zwischen beiden eine unausfüllbare Kluft bestände. Ein so strenger und einseitiger Dualismus ist schon aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil in der Erkenntniss selber nicht bloß ein Trieb und Zug zu den Dingen selbst, sondern auch der ganz bestimmte Zweck liegt, die Einheit zwischen Denken und Sein herzustellen. Der Materialismus freilich geht von dieser Einheit als von etwas ursprünglich Gegebenem aus. Allein dagegen sprechen schon die Schwierigkeiten und der langsame und allmähliche Fortschritt, durch den das Denken zur Auffindung der Wahrheit gelangt.

Ebenso wie mit Raum und Zeit verhält es sich nun aber auch mit dem Begriff der Kausalität. Das Wirken einer Ursache ist ohne einen Raum, in dem sich die Ursache befindet und wirkt, und ohne eine Zeit, in der die Wirkung aus der Ursache hervorgeht, gar nicht zu denken. Also auch dieses wichtige, alle Erscheinungen und Vorgänge in der Natur bedingende und beherrschende Verhältniss ist nicht ein solches, das sich unmittelbar auf die Dinge selbst bezöge, sondern es bezieht sich zunächst auf die Vorstellungen von Raum und Zeit. Ebenso wie bei diesen Vorstellungen erhebt sich auch hier die Frage, in wie weit diesem Verhältniss Objektivität zukommt, und dies um so mehr, da unter dem Kausalitätsbegriff nicht bloß die Ausdehnung im Raum und die Folge in der Zeit mitgedacht wird, sondern in demselben noch über die sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen hinaus zu einem rein ideellen Begriffe übergegangen wird. Denn in dem Begriff der Ursache liegt noch ausser den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen auch der Begriff der Nothwendigkeit, den weder der Raum noch die Zeit kennt, denn aus welchem Grunde wollte man behaupten, dass es für die Dinge nothwendig sei, sich im Raum zu befinden, oder in der Zeit aufeinander zu folgen? Vielmehr scheint dies Etwas ganz zufälliges und für das Wesen der Dinge selbst indifferentes zu sein. Allein das scheint durchaus nothwendig zu sein, dass jedes Ding seine Ursache und seinen zureichenden Grund hat. Es fragt sich aber nur, woher kommt diese Nothwendigkeit? Aus den Dingen oder aus dem Denken? Aus den Dingen kann es nicht stammen, denn sonst müsste dieser Begriff schon im Raum und in der Zeit liegen, es bleibt also nur übrig, ihn im reinen Denken zu suchen. Dass Etwas so sein muss, wie es ist, dass die Ursache nothwendig die Wirkung hervorbringen müsse, diesen Gedanken haben wir seinem letzten Ursprunge nach nicht aus den Dingen, derselbe ist vielmehr eine reine Form des Denkens. Allein wir selbst würden von dieser reinen Form des Denkens nichts wissen, wenn sie nicht an der Sinneswahrnehmung, also an den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen einen Gegenstand hätte, an dem sie sich bethätigen, durch den sie einen realen Inhalt erhalten und uns so zum Bewusstsein kommen kann. Erst durch die Sinne erhält der Begriff der Kausalität einen realen Inhalt und eine reale Bedeutung; andererseits aber werden auch erst durch letzteren die Dinge in Raum und Zeit in einem nothwendigen und gesetzmässigen Zusammenhange gedacht und begriffen.

---