



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

NEDL TRANSFER



HN 1UYU 6

J. Dietzgen

Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit.

Δ

KD 4823



—



3.00

452/31



J. Pietszner

Digitized by Google

Im Kampf ums Dasein vergiss nicht das schönste im Leben - die Kopfarbeit
Verdrieß aber auch nicht deine Seele: behalte ein liebendes, weiches Herz. Vergiss nicht die-

Das Wesen jenseitigen, die dich geliebt haben.

der *Стремься к высшему, к лучшему, к истинному, к прекрасному.*

menschlichen Kopfarbeit

Eine abermalige Kritik

der reinen und praktischen Vernunft *интеллигентности.*

von Josef Dietzgen

Mit einer Einleitung von Anton Pannekoek

амь Willensfreiheit. Сохраняй доброту и человечность. Стремься к высшему, к истинному, к прекрасному. Не забывай, что ты человек. Не забывай, что ты человек. Не забывай, что ты человек.



Verlag v. J. Dietzgen

Verlag v. J. Dietzgen

Stuttgart 1903 • Verlag von J. h. W. Dietz Nachf.

△
KD 4823



Coolidge Fund

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von J. G. W. Diez Nachf. (G. m. b. H.) in Stuttgart.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Josef Diezgen. Ein Abriß seines Lebens von Eugen Diezgen	V
Einleitung. Die Stellung und Bedeutung von J. Diezgens philosophischen Arbeiten. Von Anton Pannekoef .	1
Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Von Josef Diezgen	31
Vorrede	33
I. Einleitung	39
II. Die reine Vernunft oder das Denkvermögen im allgemeinen	52
III. Das Wesen der Dinge	69
IV. Die Praxis der Vernunft in der physischen Wissenschaft	90
a) Ursache und Wirkung	93
b) Geist und Materie	104
c) Kraft und Stoff	108
V. „Praktische Vernunft“ oder Moral	116
a) Das Weise, Vernünftige	116
b) Das sittlich Rechte	125
c) Das Heilige	136

Josef Diezgen.

Ein Abriß seines Lebens von Eugen Diezgen.*

Geboren wurde mein Vater, Josef Diezgen, am 9. Dezember 1828 in Blankenberg, unweit Köln, einer romantisch gelegenen früheren Raubritterfeste, von der heutigentags noch ein Teil der Mauern und vier massive Turmruinen der Landschaft ein malerisches Gepräge geben, zumal da Blankenberg hoch auf einem mit Wald und Weinreben bepflanzen Berge liegt, an dessen Fuße die Sieg, ein lieblicher Nebenfluß des Rheins, sich schlängelt.

Mein Großvater, der ein behäbiger Gerbermeister und echter Kleinbürger war, verlegte um das Jahr 1835 seine Gerberei nach dem nahegelegenen Uckerath, einem Dorfe mit zirka vierhundert Seelen, das seiner Haltstation an der damals stark frequentierten Poststraße zwischen Frankfurt und Köln ein verhältnismäßig reges Leben verdannte.

Mein Vater war von fünf Geschwistern, drei Brüdern und zwei Schwestern, der Älteste und glich zumeist von allen Geschwistern der geistig hoch veranlagten Großmutter, einer Frau, die noch im Alter von 74 Jahren durch ihre schöne und stattliche Erscheinung auffiel. Von den Bürgerfamilien im Siegtal waren die Diezgens eine der ältesten, und in der Chronik der Kreisstadt Siegburg finden einige Diezgens Erwähnung bis zum Jahre 1674 zurück als Bürgerräte und Meister.

In Uckerath besuchte der Vater die Volksschule und später für kurze Zeit die Bürgerschule in Köln. Bis zu seinem fünfzehnten Jahre wird er als ein außerordentlich lebhafter Junge geschildert, der stets zu Schelmenstreichen aufgelegt war und wegen seiner Mutwilligkeit ein häufiges Argerniß für den Pastor,

* Durchgesehen und erweiterter Abdruck aus „Die Neue Zeit“ 1894/95, Bd. II. C. D.

den Bürgermeister und andere Honoratioren von Uckerath und Umgegend bildete; aus dem Grunde schickte ihn der Großvater einmal für ein halbes Jahr weg von Uckerath in die Lateinschule eines strengen Pastors nach dem Flecken Oberpleis.

Der Eintritt ins Jünglingsalter indessen und das Erwachen der Liebessehnsucht machten ihn zu einem sinnigen Menschen, der neben dem Handwerk der Gerberei in Großvaters Werkstätte fleißig dem Studium der schönen Literatur, der Nationalökonomie und der Philosophie oblag. Etwas Anregung wurde ihm durch einen Jugendgespielen, welcher die Universität in Bonn besuchte.

Damals, 1845—1849, in der Werkstätte, wo gewöhnlich ein Buch aufgeschlagen neben seiner Arbeit lag, lernte er auch ohne Lehrer fertig Französisch lesen und ziemlich geläufig sprechen, so daß, als 1871 französische Kriegsgefangene einquartiert wurden, der Vater sich mit denselben zu unterhalten vermochte, während zu meiner Verwunderung die das Französische dozierenden Gymnasiallehrer dazu nicht im Stande waren. Eine kleine Anzahl Gedichte meines Vaters aus seiner Jünglingsperiode 1847—1851 fanden sich in seinem Nachlaß. Ich lasse hier zwei davon folgen:

Der Proletarier.

Der Armut Ketten um den Leib gewunden,
Des Aberglaubens Joch vor meinem Hirne,
Schlepp ich den Fluch der Arbeit an der Stirne,
Bis diese alten Knochen wund geschunden.

Ein Gottesebenbild, ward ich gefunden
In schmutz'ger Rinne, drin eine Gassendirne
Gebar, und doch verschreibt mir mein Gestirne
Den gleichen Stand mit seelenlosen Hunden.

Still, alter Vagabund, für deine Mühen
Ist dir ja noch der Bettelsack geblieben
Und unsrer Kirche fade Glaubensbrühen.

Mit meinem Kreuz muß ich den Karren schieben,
Vielleicht zum Kreuz im Höllenofen glühen,
O hätt' ich längst dem Teufel mich verschrieben.

VII

Schlimme Zeit.

Kleine Frauen, kleine Lieber,
 Ach, man liebt und liebt sie wieder.
 Fr. v. Schlegel.

I

Liebe pocht mir arg im Herzen,
 Tat's den Mädchen früh zu kunden,
 Und für meine süßen Schmerzen
 War auch bald ein Lieb gefunden,
 Die sich küssen ließ und Herzen.
 In der Liebe Maientagen
 Hab' ich's nimmer recht verstanden,
 Hör't ich wo die Leute klagen,
 Die die Zeiten schlimmer fanden:
 Muß nun selbst die Zeit verklagen.

II

Will ich heut ein Herzchen minnen,
 Äugeln, kosen, Küsse naschen,
 Wird sie gleich auf Heirat sinnen,
 Möcht' wohl gern mein Ringlein haschen,
 Mir ein arges Schlingchen spinnen.
 Darf dich mit dem Liebchen fragen:
 Ist denn Liebe ein Verbrechen?
 Sollt ich drum kein Herze tragen,
 Weil kein Händchen zum Versprechen?
 O, ich muß die Zeit verklagen.

III

Wohl weiß ich ein schmudes Mädchen,
 Klein und fein, wie keins zu finden;
 Doch mir fehlt das blanke Kettchen,
 Sie mir fest ans Herz zu binden,
 Fehlt das Geld zum Brautnachtsbettchen.
 Ei, wie bin ich arg geschlagen!
 Liebe pocht wie sonst im Herzen,
 Doch ich darf es nimmer sagen,
 Weil man gram den süßen Scherzen.
 Muß drum wohl die Zeit verklagen.

Schon früh fühlte sich mein Vater namentlich durch das Studium der französischen Nationalökonomien zum Sozialismus hingezogen, das kommunistische Manifest von Marx und Engels machte ihn im Jahre 1848 zum klassenbewußten Sozialisten.

Als „Gezer“ versuchte er sich im „tollen“ Jahre, indem er stehend auf einem Stuhle in der Hauptdorfstraße die Bauern haranguierte.

Im Juni 1849 treibt den Einundzwanzigjährigen die Reaktion nach Amerika, wo er während zwei Jahren als Gerbergefelle, Anstreicher und Lehrer zeitweilig tätig war, zumeist aber als mittelloser Wegfahrer oder sogenannter „Tramp“ zu Fuß und per Kanalboot einen großen Teil der Vereinigten Staaten, von Wisconsin im Norden bis zum mexikanischen Golf im Süden, und vom östlichen Hudson bis zum westlichen Mississippi bereift. Neben der Erlernung der englischen Sprache betrachtete Vater als bestes Acquisit seiner ersten amerikanischen Tour, wie er mir im Jahre 1882 nach New York schrieb, „das Gefühl, mit einem Lande und mit Verhältnissen bekannt geworden zu sein, wo man die in Deutschland allgemein so schwer drückende Sorge für das tägliche Brot noch auf die leichte Schulter nehmen kann“.

Im Dezember 1851 ist er wieder in Uckerath in Großvaters Werkstätte tätig, und zwei Jahre später verheiratete er sich mit einer tief-religiösen Waise aus der kleinen Landstadt Drolshagen in Westfalen, deren Herzensgüte und Lebensfreude ihn beglückte, bis der Tod ihn 1877 zum Witwer machte.

Trotz grundverschiedener Geistesrichtung, denn die Mutter war bürgerlich befangen und ernst katholisch gesinnt, der Vater dagegen ein ebenso gründlicher Freidenker wie stolz überzeugter Sozialdemokrat, lebte das Elternpaar in seltener Eintracht.

Sehr bezeichnend für das elterliche Verhältnis ist es, daß selbst nach einundzwanzigjähriger Dauer desselben ich auf Veranlassung der Mutter bei der als besonders wirksam geltenden Gelegenheit der ersten Kommunion in einem heißen Gebet die Bitte dem Herrgott zuzenden mußte, er möge den Vater befehren und in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückführen. Wenn dies Gebet auch unerfüllt blieb, so stand der Vater doch in der Verehrung der Mutter zeitlebens nächst dem Herrgott an allererster Stelle.

Kurz nach seiner Heirat etablierte mein Vater nach Art der im Beruf so versatilen Amerikaner in Winterseid, einem nahe Uckerath gelegenen Dorfe, eine Kolonialwarenhandlung und Bäckerei und trieb dies Geschäft mit Erfolg, so daß er bald im Dorfe Ruppichteroth eine Filiale gründete. Wie aber schon in

Uckerath, so in Winterscheid und auch späterhin widmete der Vater nur die Hälfte des Tages dem materiellen Erwerb und die übrige Zeit eifrigem Studium aus Wissensdrang und ohne jegliche weitere Anregung.

Um sich schneller eine ökonomische Unabhängigkeit zu sichern, als sein Kramladen versprach, und dadurch sich unbeschränkt der Wissenschaft hingeben zu können, wanderte er 1859 nochmals nach den Vereinigten Staaten aus, wo er im Süden derselben das lukrativere Geschäft zu gründen versuchte. Der bald darnach ausbrechende amerikanische Sezessionskrieg machte seinem Unternehmen in Montgomery, Alabama, ein Ende. Eines morgens findet er einige seiner Bekannten mit einem Stricke am Halse aufgenüpft vor ihren Häusern, weil ihre Sympathie mit dem Norden unbequem geworden. 1861 verließ er Alabama und lehrte wieder an den Rhein zurück, um in Winterscheid das alte Geschäft nochmals zu betreiben.

Eines Tages nun will es der Zusammenhang, daß seine älteste Schwester ihn auf eine Annonce in der „Kölnischen Zeitung“ aufmerksam macht, worin ein mit den fortgeschrittensten Gerbmethodeu vertrauter technischer Leiter für eine große Regierungsgerberei in St. Petersburg, Rußland, gesucht wird. Der Vater meldete sich für diese Stellung und wurde im Frühjahr 1864 engagiert. In wenigen Jahren gelang es ihm, durch Einführung verbesserter Methoden die Leistungsfähigkeit der Fabrik zu verfünffachen, aber schon 1869 lebte er wiederum im Rheinland und diesmal in Siegburg, einem Kreisstädtchen von 8000 Einwohnern, wo er von einem Onkel eine Gerberei ererbt hatte. Diese Erbschaft und sein Wunsch nach größerer Unabhängigkeit und endlich die Regierungsverhältnisse in Rußland waren es, was ihn veranlaßte, St. Petersburg zu verlassen. Die Verwaltung sah ihn ungern scheiden und versprach ihm die Weiterzahlung des Salärs, wenn er jährlich für einige Monate die Fabrik inspizieren würde. Vater besuchte auch St. Petersburg zu dem Zwecke noch einmal, dann aber glaubte die Verwaltung seiner kostspieligen Mitwirkung entraten zu können.

Während seines Aufenthaltes in Rußland schrieb er: „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen

Vernunft.“ Dies Werkchen erschien zuerst 1869 bei Otto Meißner in Hamburg; es enthält eine über Hegel und selbst dessen Fortbildner hinaus entwickelte Dialektik, eine erkenntnistheoretische Grundlegung und Erklärung des dialektischen Materialismus beziehungsweise also auch der dialektisch-materialistischen Geschichtsauffassung und des Klassenkampfes. Mittels Vernunftkritik nämlich räumt der Vater hier mit jedem übersinnlichen Glauben gründlich und positiv auf, indem er die langgesuchte Lösung des Widerspruchs zwischen Denken und Sein, Wesen und Erscheinung, Geist und Materie, Idealismus und Materialismus u. s. w. dadurch aufdeckt, daß er die induktive, das heißt erfahrungsmäßige, an ein sinnliches Objekt gebundene Denkmethode als die der Natur unseres Geistes eigentümliche nachweist. So kommt er durch Vernunftkritik zur Dialektik oder Lehre vom Zusammenhang und Zueinanderfluß der Dinge, so findet er durch Analyse des Denkvermögens das der Dialektik zu grunde liegende Kardinalverhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, dessen Anwendung auf die Objekte in der Zeitbetrachtung das kausale Verhältnis der Nacheinanderfolge bestimmt, dessen Gebrauch für die Dinge in der Raumbetrachtung das Gattung- und Artverhältnis des Nebeneinanderliegens bedeutet, dem sich ebenso unterordnen das Zweck- und Mittelverhältnis, wie überhaupt alle Verhältnisse, Kategorien und Begriffe. Auf dieselbe erkenntnistheoretische Weise werden dann auch das Kantsche „Ding an sich“ als spekulative Irrung und die Absolutheit der Apriorismen als gegründet auf Tautologie erkannt, denn die Logik wird nunmehr endlich aus dem Bereich der metaphysischen Spekulation in den der Naturwissenschaft im weiteren Sinne hinübergeführt, wo jeder zwischen Wissenschaft und Phantasterei klar zu unterscheiden lernt. In St. Petersburg verfaßte er auch seine Aufsätze über „Das Kapital“ von Karl Marx, die im „Demokratischen Wochenblatt“ (Leipzig 1868), dem Vorläufer des „Volkstaat“, erschienen sind.

Karl Marx erwähnte meines Vaters ökonomische Einsicht in rühmender Weise im Vorwort der zweiten Ausgabe des ersten Bandes seines „Kapital“ und besuchte auch den Vater in Siegburg.

Hier fällt mir ein anderer Freund ein, der großen Einfluß auf Vaters Denkweise ausgeübt, nämlich Ludwig Feuerbach,

mit dem der Vater im Briefwechsel stand. Als ihn 1871 die Nachricht von der Armut und dem Tode dieses Philosophen erreichte, erinnere ich mich, den Vater zum erstenmal weinen gesehen zu haben.

In seinem kleinen Geschäftsbetrieb in Siegburg konnte er sich ziemlich ungestört seinen Studien hingeben, war es ihm doch nicht darum zu tun, materielle Reichtümer zu erwerben, da die Siegburger Erbschaft das für ihn und seine Familie Nötige, wenn auch in bescheidenster Weise garantierte, sofern es ihm nur gelang, die Erbschaft intakt zu halten. Daß letzteres ihm nicht glückte, hat dem Vater in der Folge manche Sorgen gemacht. Bald war es dieser, bald jener ihm Nahestehende, der seiner Unterstützung bedurfte und ihn zu Schaden brachte. Einmal reiste er nach Dänemark, um einem Gesinnungsgenossen daselbst durch finanzielle Beteiligung an dessen Gerberei zu helfen. Der Versuch scheiterte jedoch mit erheblichem Verlust für ihn. Dabei wurden sein Ledergeschäft und seine Gerberei in Siegburg durch die anwachsende Großindustrie von Jahr zu Jahr immer weniger konkurrenzfähig und profitabel, bis schließlich der Rest seiner Kundschaft infolge einer dreimonatlichen Unterfuchungshaft, in die er nach Köln anno 1878 geführt wurde, sich fast ganz verlor. Die Verhaftung erfolgte unter dem Eindruck der Aufregung, welche die deutschen Behörden nach den Attentaten Höbels und Nobilings im Jahre 1878 ergriffen hatte; die direkte Veranlassung zur Verhaftung bot eine Rede, die der Vater über das Thema: „Die Zukunft der Sozialdemokratie“ in Köln gehalten hatte. Diese Rede erschien zu Köln 1878 im Druck und wurde späterhin wiederholt als Agitationsbroschüre neu verlegt.

Während seines Aufenthaltes in Siegburg von 1869 bis 1884 schrieb Vater eine große Reihe von Artikeln über ökonomische und philosophische Fragen für den „Volksstaat“ (Leipzig 1870 bis 1876), den „Vorwärts“ (Leipzig 1877), den „Sozialdemokrat“ (Zürich 1880—1888), die „Neue Gesellschaft“ (Zürich), die „Neue Zeit“ (Stuttgart), die „New Yorker Volkszeitung“ (New York) und eine Anzahl Broschüren, von denen mir folgende bekannt sind: „Die Religion der Sozialdemokratie“ (fünf Kanzelreden, Leipzig), „Die bürgerliche Gesellschaft“ (Leipzig), „National-

ökonomisches" (Leipzig), „Offener Brief an Heinrich v. Sybel" (Leipzig), „Ueber den Glauben der Ungläubigen" (Solingen).

Auf dem Kongreß im Haag im Jahre 1872, auf dem mein Vater als Delegierter erschien, stellte ihn Karl Marx den versammelten Arbeiterabgesandten mit den Worten vor: „Da ist unser Philosoph.“

Trotz seines Sträubens, weil ihm Übung und vielleicht auch Talent für öffentliches Auftreten abging, bestimmte man ihn im Jahre 1881 zur Annahme einer Reichstagskandidatur für den Leipziger Landkreis, in der er jedoch einer Koalition der „Ordnungsparteien" unterlag. Im Jahre 1880, als sein Siegburger Geschäft untergraben und seine Mittel durch unglückliche Verwandte und Freunde auf die Hälfte reduziert waren, veranlaßte er mich, seinen ältesten Sohn, nach Beendigung eines Gymnasialkursus bis zur Prima die „Hochschule des Lebens" in den Vereinigten Staaten von Nordamerika zu besuchen, um dort der Pfadfinder einer Existenz für seine Familie zu werden. Als das gelungen, konnte der Vater sich mit Herzensfrieden seiner Lebensaufgabe zuwenden, die in dem „Acquisit der Philosophie" leider einen zu frühzeitigen Abschluß fand. Wie ernst er es mit dieser Aufgabe meinte, ging sowohl aus Äußerungen kurz vor seinem Tode, als auch aus folgendem Briefe an mich vom 16. Oktober 1880 hervor: „Einen wesentlichen Teil von mir, den Du wohl ahnen wirst, aber wovon Du doch nichts Eigentliches wissen kannst, da wir ihn nie besprochen, weil Du zu jung dazu, möchte ich Dir doch offenbaren. Dadurch werden wir uns noch besser verstehen lernen. Nämlich kurz: mich verfolgt seit früher Jugend ein logisches Problem, ‚die letzten Fragen alles Wissens'. Das sitzt mir wie ein Stein im Kopfe. Wenn im Laufe meiner vergangenen Jahre die Not herantrat, konnte ich es auf ein paar Jahre verlieren; aber nach hergestellter Ordnung der Dinge kam es immer wieder, und immer verstärkter und klarer, so daß mir erst in den letzten Jahren die Überzeugung gewachsen ist, es sei meine Lebensaufgabe; sowohl mein innerer Seelenfriede, wie die sittliche Pflicht fordern Hingabe und Arbeit für dasselbe. Hätte ich das in Petersburg schon so erfaßt wie jetzt, dann wären wir wohl noch dort. Daher kommt es auch, daß ich immer darnach strebe, einen

Affocié zu finden, der mir helfen soll, die ökonomische Bürde zu tragen. Daher kommt Dänemark und Solingen (auch in Solingen hatte er sich in ein unglückliches Ledergeschäft eingelassen) und meine Unfähigkeit, das Detailgeschäft hier ohne Hilfe zu betreiben. Mein Sinnes geht überall dahin, den Kopf leer zu halten, damit ich dem Problem nachhängen kann. Seit den letzten Jahren bin ich gar übel daran, es steht mit mir auf und geht mit mir schlafen, und die leiblichen Sorgen gestatten mir doch keine Ruhe, um viel daran zu tun. Das sei für jetzt genug. Von der Sache selbst kann ich Dir noch nicht viel sagen, bis Du reifer geworden. J. H. v. Kirchmann, der Herausgeber der „Philosophischen Bibliothek“, nennt als erste Vorbedingung zur Philosophie ein an Erfahrungen und Schicksalen reiches eigenes Leben, was vieles gesehen, jede Lust und jeden Schmerz gekostet, das Rechte und das Unrechte selbst getan und erlitten hat. — Nun möchte ich Dir noch warm empfehlen, unter allen Umständen wahre Bildung, nicht die mit Gänsefüßchen, hochzuhalten und besonders in Amerika nicht zu vergessen: daß man schwächern soll für das Leben, aber nicht leben für den Schwächer. Auch im Urtheil gegen und über Deine Umgebung nie hart, sondern stets human zu sein. Um liebenswürdig zu handeln, muß man liebenswürdig denken: Tugenden und Fehler stecken immer in einander, auch der Bösewicht ist ein guter Kerl und der Gerechte sündigt des Tages siebenmal. Nun leb' heiter und arbeite mutig.“

Die Privatbriefe, die der Vater mir regelmäßig alle acht bis vierzehn Tage vom Zeitpunkt meiner Auswanderung im Mai 1880 bis zu seiner dritten Landung in Amerika im Juni 1884 schrieb, habe ich in einem Bande gesammelt; sie mögen auch für weitere Kreise von Interesse sein nicht nur wegen des tiefen Einblicks, den sie in das Seelenleben und in den Charakter des Vaters gestatten, sondern auch weil diese Briefe eine Fülle von Lebensweisheit und eine unschätzbare Anleitung zum Kampfe des Lebens besonders für junge, unerfahrene Leute enthalten.

Zwei Briefferien über Logik verfaßte der Vater in 1880—1888, jedoch nur die erkenntnis-theoretische Serie wurde 1895 bei Dieh in Stuttgart zusammen mit dem „Acquisit der Philosophie“ veröffentlicht, von der ökonomischen Serie erschienen nur die ersten

sieben Briefe, und zwar im „Sozialdemokrat“ (Zürich 1883/84). Bezüglich der letzteren schrieb er mir am 7. November 1883: „... auch wird Sorae sich für diese drei letzten Briefe mehr interessieren wie für den ersten philosophischen Teil. Ich dagegen halte mehr auf das logische als das nationalökonomische Moment, weil das, was ich da über die Denkkunst zu sagen habe, gewissermaßen meine eigenste Arbeit und Entdeckung ist, während ich die ökonomische Einsicht fix und fertig von Marx erhalten habe.“

Anfangs der achtziger Jahre besuchten den Vater häufiger von Bonn aus eine Anzahl Studenten, darunter Dr. Bruno Wille, der seine bezüglichen Eindrücke in der Aprilnummer 1896 von „Der sozialistische Akademiker“ (Berlin) beschrieb:

Als ich in dem freundlichen Siegburg nach Diezgens Wohnung fragte, wies man mir ein Häuschen, das, von Wein umrankt, inmitten eines Gartens an einem Bache lag. Felle, die im Wasser weichten, und der Geruch von Eichenrinde kündigten die Lohgerberei an. Ein hübsches, hochgewachsenes Mädchen führte mich in das Wohnzimmer und ging, den Vater zu rufen. Man sah es dem traulichen Raume an, daß sein Besitzer literarische Interessen hatte; dafür sprachen Zeitschriften und Bücher, die offenbar nicht zur bloßen Schau dastanden, sowie ein Porträt von Béranger.

Diezgen trat ein und begrüßte mich herzlich. Ein riesenhafter Mann, der mit seiner Körperkraft und jugendlichen Lebendigkeit seine 54 Jahre nicht verrät, obwohl der üppige Vollbart ergraut war. Der erste Blick auf das edle Gesicht genügte, um mir die Überzeugung zu verschaffen: das ist ein genialer, edler Mensch. Die großen, feurigen, dunklen Augen erinnerten an bekannte Goetheporträts. Auf der schönen Stirn lag eine heitere Philosophenruhe antiken Stils. Mit Männlichkeit paarte sich der Ausdruck eines weichen, zarten Gemüts. Die herzliche Geselligkeit und auch der einschmeichelnde Singsang seiner Sprache kündigten den Rheinländer besten Schlags an. Seine Stimme klang metallisch, etwas nasal. Diezgen kam unmittelbar von der Arbeit auf seiner Werkstätte, und sein Freimut fand nichts Bedenkliches darin, dem Besucher in Hemdärmeln entgegenzutreten. So bildete er eine ideale Illustration zu dem

Titel seines ersten Buches „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Von einem Handarbeiter“.

Diehgen machte sich zu einem Spaziergang mit mir bereit. Seine Lohgerberarbeit ließ er ohne weiteres liegen, wie er sie denn überhaupt nur soweit betrieb, als er nötig hatte, um seinen bescheidenen Hausstand zu erhalten. Zum Sklaven des Broterwerbes hatte dieser Philosoph nicht das Zeug. Wie heimisch er in den Regionen höheren Geisteslebens war, merkte ich nach den ersten Worten. Keine Spur von Bertelstaub lag auf seiner großartigen Seele; mehr durchgeistigt vermochte kein Professor vom Studiertisch sich zu erheben, wie dieser Lohgerber von seiner Handarbeit. Wenige Minuten, und wir befanden uns im lebhaftesten Gespräch über philosophische Bücher und Probleme. Ich staunte über Diehgens sachmännische Belesenheit und allgemeine Bildung, die geeignet war, jene Prozen zu beschämen, die mit Geringschätzung auf den Unstudierten herabzusehen pflegen. Sogar mit der antiken Literatur hatte sich der Arbeiterphilosoph beschäftigt, und zwar mit tieferen Erfolgen, als sie an Gymnasialabiturienten erscheinen, obwohl er der griechischen Sprache unkundig, und im Lateinischen ein Anfänger war. Als ich in der Folgezeit einmal in Begleitung eines Studenten, der als Historiker brillierte, nach Siegburg kam, vermochte Diehgen in einer Diskussion über einen ziemlich entlegenen Spezialgegenstand der Geschichte in schlagfertiger Weise Rede zu stehen. Solche Äußerungen von Wissen und geistiger Ueberlegenheit erfolgten mit einer Natürlichkeit und Schlichtheit, in der kein Atom von jener Großspurigheit lag, wie ich sie nicht selten an Autodidakten bemerkt habe. Diehgen war viel zu sachlich und weise, um jemals imponieren zu wollen.

Solange ich in Bonn war, gehörten die Wallfahrten nach Siegburg zu meinen liebsten Unternehmungen. Gewöhnlich brachte ich Diehgen Bücher aus der Universitätsbibliothek mit. Zuweilen begleiteten mich befreundete Studenten. Und immer mehr lernte ich den Arbeiterphilosophen bewundern und lieben. Die Vielseitigkeit, Kraft und Frische seiner Begabung wirkte begeisternd gleich einem Eichenbaum, dessen Stamm, Geäst und Krone sich durch Üppigkeit auszeichnen. Diehgen war keine einseitig abstrakte, nüchterne Natur. Mit einem fein und scharf

gegliederten Begriffsleben verband er ein gewisses Poetengemüt. Auf Spaziergängen leuchtete sein Auge, wenn es bei Naturschönheiten verweilte. Dichtungen, auch lyrische, die von un-künstlerischen Gemütern stiefmütterlich behandelt werden, fesselten ihn. Einmal rezitierte er mir die Übersetzung eines Gedichtes von Burns, die er in formvollendete Verse gekleidet hatte. Wenn meine Erinnerung nicht trügt, sagte er mir damals, er habe mehrere Lieder von Burns und Beranger nachgedichtet. Jungendlich war Diehgens Gemüt trotz seiner Jahre geblieben. Mit humorvoller Heiterkeit, zwanglos harmonierend und freimütig plaudernd, saß er gelegentlich zwischen uns jungen, übermütigen Burschen bei Bier oder Bowle. Stets aber hielt er sich fern vom Trivialen auf einer geistigen Höhe, die selbst frechen Gelbschnäbeln Achtung einflößte. Im Übrigen, das heißt als Bürger von Siegburg, lebte er einsam, fast einsiedlerisch. Die Spießer waren nicht nach seinem Geschmack; auch hatten sie, besonders die Beamten, eine gewisse Scheu vor dem Sozialisten. Mit Parteigenossen, deren sich in dem nicht fernen Köln schon genug befanden, kam er zur Zeit meines Verkehrs wenig zusammen und schien überhaupt keinen Verus für das Parteigetriebe zu haben. Er erzählte mir, daß er ein paar Vorträge in sozialdemokratischen Versammlungen gehalten, auch — wenn ich nicht irre — einmal für den Reichstag kandidiert habe, meinte aber, er sei kein Redner und kein Tagespolitiker. Von einem Renkontre mit der hohen Obrigkeit erzählte er in seiner gemütlischen Art. Kurz nach dem Höbelschen Attentat hielt er auf Veranlassung der Parteigenossen in Köln eine Vorlesung über „Die Zukunft der Sozialdemokratie“. Das Manuskript wurde als Broschüre gleichen Titels veröffentlicht.

„Inzwischen hatte das zweite — Nobilingsche — Attentat stattgefunden, darob die uniformierte, deforierte, betretete, bedoktorte und beamtete preußische Welt auffuhr wie von der Tarantel gestochen. Sie beschlagnahmte meine Schrift, koppelte mich mit dem Handgelenk an einen anderen Wagabunden und lieferte uns beide am Vorabend vor Pfingsten in das Kölner Arresthaus am Klingelpütz. Nachdem ich dort zwei Monate verbracht, stellten sie mich mit dem Redakteur der „Neuen freien Presse“ und mit meinem Freunde Kröger, der sich der

Kolportage dieser staatsgefährlichen Schrift schuldig gemacht hatte, vor das Kriminalgericht, unter der Anklage, durch diese Rede und Schrift — was weiß ich — die Klassen aufgehbt, die Religion heruntergerissen, den öffentlichen Frieden gefährdet zu haben u. s. w. u. s. w. Nachdem uns das Gericht von Strafe und Kosten freigesprochen, wurde ich wieder vom Gendarm ans Kettchen gelegt und in meine Zelle abgeführt. Der Staatsanwalt hatte appelliert; und als die zweite Instanz nochmals auf Freispruch erkannte, appellierte der Hartnäckige zum drittenmal an den Kassationshof in Berlin, der endlich die Schrift und den Autor freigab, bis wenige Tage nachher das Sozialistengesetz der Freiheit ein radikales Ende machte und mir die Behörde dokumentarisch versicherte, die Zukunft der Sozialdemokratie sei verboten. Hat nicht Kerges das Meer gepeitscht, weil es unruhig war? Nun laßt die Preußen mal peitschen: die Sozialdemokratie wird sich schon ihre Zukunft schaffen“.

Zum drittenmal wanderte der Vater im Juni 1884 nach den Vereinigten Staaten und übernahm bald nach seiner Ankunft in New York die Redaktion des eben gegründeten Parteiorgans, „Der Sozialist“, und blieb auf diesem Posten, bis er anfangs 1886 auf meinen Wunsch zusammen mit meinen zwei Schwestern und einem Bruder — eine in Rußland verheiratete Tochter war allein von meinen Geschwistern in Europa geblieben — zu mir nach Chicago übersiedelte.

In Chicago schrieb Vater 1886 ein Schriftchen von 60 Seiten, betitelt: „Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie“, welches 1887 im Verlag der Volksbuchhandlung in Göttingen-Zürich veröffentlicht wurde. Im Jahre 1887 verfaßte er das „Acquist der Philosophie“.

Als 1886 die Redakteure der „Chicagoer Arbeiterzeitung“ verhaftet wurden, um ein Jahr später durch eine blinde Justiz in dem bekannten Anarchistenprozeß zum Tode verurteilt zu werden, übernahm der Vater vorübergehend die Chefredaktion und blieb bis zu seinem Ende als Mitarbeiter an dieser Zeitung tätig.

An dieser Stelle möchte ich einige Daten über meinen Vater einflechten, die F. A. Sorge aus Hoboken, der Intimus von Marx und Engels und der Nestor der amerikanischen Sozial-

demokratie, im Pionier-Kalender der „Newyorker Volkszeitung“ 1902 veröffentlicht hat:

Als er zum drittenmal nach Amerika kam, mietete er in einem abgelegenen Teile des nördlichen New Jersey ein altes, fast verfallenes Haus, das kaum Spuren früherer Wohnlichkeit zeigte, und befand sich dort ganz wohl und zufrieden, obgleich Besucher nur mit Besorgnis die Stufen der wackligen Treppe betraten, die in seine Wohnung führte. Im Juli 1884 schrieb er an einen Freund über „den Marxschen Ausspruch . . . daß auch (für das Individuum) die Ökonomie die Grundlage ist, auf der sich aller geistige Überbau erhebt. Unsere Welt will zivilisiert wohnen, essen, trinken, wenn auch inwendig Barbarei ist. Ich, für mein Teil, kann bei einer barbarischen Lebensweise ganz vergnügt sein, wenn nur die Privatökonomie so weit geordnet ist, mich sorglos mit dem Überbau beschäftigen zu können.“ — Von einer beabsichtigten Reise nach Deutschland sagt er in einem Briefe vom 27. November 1887: „Ich werde per Zwischendeck reisen, weil derjenige, der nichts verdienen kann, die Monaten dreimal herumdrehen muß, ehe er sie ausgibt. Zudem fühle ich mich auch in einer gedemüthigten Rolle wohlher als auf hohem Pferde.“

Die Bedürfnislosigkeit machte ihn keineswegs kopfhängerisch oder gleichgültig gegen die Dinge der Außenwelt. Daß er Freude am Leben, Lust an der Arbeit hatte, geht recht klar hervor aus dem folgenden Briefe an einen Jugendfreund, der in New York lebte:

„Siegburg, 25. Septbr. 1869.

. . . Ich bin aus Petersburg nach dem Tummelplatz unserer Jugend, nach dem Ufer der Sieg, zurückgekehrt, habe in Siegburg Hütten gebaut und gerbe den Leuten das Fell. Was mir in den Sinn kommt, ist der Wunsch, auch Dir möchten die heimathlichen Mucken so stark zusprechen, daß Du den Hudson und die amerikanische Jagd nach Reichthum verliesest, mit Deinem weiblichen alter ego und den fleischlichen Erzeugnissen heimkehrtest, um die Schätze zu graben und zu genießen, die weder Kost noch Motten fressen — das sind die allgemeinen Wahrheiten der Wissenschaft und die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes. Wenn das Menschengeschlecht auch nach Karl Vogt von den Affen abstammt, so ist es immer doch noch — der erhabene Gegenstand.

Bei Otto Meißner ist der bekannte Embryo meiner Jugend, das Kind, das ich so lange unter dem Herzen getragen, zur Welt gekommen. Es ist getauft: „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter — eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft“, trägt auch hinter der Vorrede meinen Namen und Titel: J. D., Lohgerber. Ich lasse es Dir empfohlen sein.

Ein anderes Ereignis, das mich bewegt, und woran Du teil nimmst, ist ein Besuch, der mir vor ungefähr vierzehn Tagen von unserem verehrten Heros Karl Marx zuteil wurde. Er war mit einer sehr liebenswürdigen Tochter einige Tage bei mir in Siegburg.

Josef Diezgen.“

Persönlich war J. Diezgen ein schöner, stattlicher Mann, lebhaft an die so oft geschilderte Gestalt Goethes erinnernd, ebenmäßig gebaut und von edler, ungezwungener Haltung, mit freiem offenem Blicke voll Klugheit und Charaktergüte. Sein ganzes Wesen war Achtung und Ehrfurcht gebietend. Seine Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit trieb er fast zu weit, besonders im Verkehr mit den Herausgebern des „Sozialist“ in New York, dem Nationalen Exekutivkomitee der S. A. P., die ihm das Leben sauer machten, während er die Redaktion des Blattes führte. Aber bei aller Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit besaß und bewahrte er Männlichkeit und echten Mut. Während das Nationale Exekutivkomitee nach dem Bombenwurf nur darauf bedacht war, sich gegen Anarchismus und gegen jede Gemeinschaft mit den Anarchisten zu verwahren, ging Diezgen in den schlimmsten Tagen der von den Ordnungshelden in Chicago etablierten Gesetzlosigkeit zu den Verfolgten und Geschmähten und bot ihnen in der Stunde der Not seine Hilfe an. Und dazu gehörte damals wirklich Mut und Charakterfestigkeit. Es war eine rein menschliche, hoch männliche Handlung, die ihm die Chicagoer Polizei auch vergalt durch eine Haussuchung in seiner Wohnung bei den geängstigten Kindern Diezgens.

Einer der damaligen Mitarbeiter der „Chicagoer Arbeiterzeitung“ schilderte das Handeln und Auftreten Josef Diezgens zu jener Zeit:*

* Vergl. Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten 1886 bis 1892 von F. A. Sorge, „Neue Zeit“ 1895, II. Bd., S. 339.

„Als im Mai 1886 die Wogen der Arbeiterbewegung höher und höher zu schlagen begannen, als die Heumarktbombe gefallen war und dann der Rückschlag kam mit seiner an Rußland erinnernden Polizeiherrschaft, als vorsichtige und besonnene Leute es für gut befanden, den verhafteten Redakteur der „Arbeiterzeitung“ zu verleugnen als einen Menschen, den sie nicht kannten, da stellte sich, es war am 6. Mai, den Herausgebern des Chicagoer Arbeiterblattes, resp. denjenigen von diesen Herausgebern, welche es nicht auch vorgezogen hatten, sich seitwärts in die Büsche zu schlagen, ein alter Herr vor, der ihnen seine Dienste für die Redaktion ihrer Zeitung zur Verfügung stellte, weil er es für seine Pflicht hielt, in die Bresche zu springen für die aus den Reihen der Kämpfenden Geriffenen, weil es ihm notwendig dünkte, daß es in solcher Zeit den Chicagoer Arbeitern nicht an einem Organ fehle. — Dieser alte Herr, ein Mann von riesiger Körpergestalt, mit dem Aussehen eines Patriarchen, wie man sie auf guten, alten Bildern sieht, war der nicht lange zuvor nach Chicago zu seinen Kindern übergesiedelte Josef Diezgen, war der Mann, der nach der jungen Weltstadt gekommen war, um im Kreise seiner ihn verehrenden Familie einen ruhigen Lebensabend zu verbringen. Es war derselbe Diezgen, welcher in dem Chicagoer Blatte von Spies und seinen Mitarbeitern häufig mit Spott und Hohn überschüttet worden war in einer gehässigen Kontroverse, die, von Prinzipien ausgehend, von jener Seite auf die ihnen unbekannte Person Diezgens und den manchmal altmodischen, verschnörkelten Stil desselben hinübergetragen worden war. — Daß das Anerbieten Diezgens, der für seine Dienste keine Bezahlung beanspruchte und auch keine erwartete, ein mutiges und uneigennütziges war, das leuchtete nicht nur denjenigen ein, welchen es gemacht wurde, sondern wurde auch von allen bewundert und anerkannt, die damals und später davon erfuhr. Sein Anerbieten wurde angenommen, und als nach etwa zwei Wochen der Verwaltungsrat der „Socialistic Publishing Society“ zusammentrat, wählte derselbe ihn einstimmig zum Chefredakteur der drei im Verlage der genannten Gesellschaft erscheinenden Zeitungen: „Arbeiterzeitung“, „Fackel“, „Borbote“. Als der neue Chefredakteur seine Stellung antrat,

da tat er das mit einer kleinen Ansprache an das Redaktionspersonal, deren Inhalt den ganzen Mann charakterisiert: „Man hat mich zu Ihrem Chefredakteur gewählt, meine Herren! Wenn nun mit dieser Stellung die Pflichten eines Aufsehers oder Treibers verbunden sind, dann passe ich nicht für dieselbe. Ich werde mich darauf beschränken müssen, meine Artikel zu schreiben. Man sagt mir, es fehle hier in der Redaktion an Einigkeit. Nun, wenn Sie Vertrauen gewinnen können zu mir, dann legen Sie mir vorkommendenfalls Ihre Meinungsverschiedenheiten vor. Ich will dann versuchen, Schiedsrichter zu spielen und Frieden zu stiften.“ — Nun, mit der Uneinigkeit war es nicht eben schlimm, aber Vertrauen gewannen die Redaktionsmitglieder zu ihrem neuen Chef, so daß derselbe wie ein Vater von ihnen verehrt wurde. An diesem Verhältnis hat sich, obschon Diezgen die Chefredaktion nicht lange behielt, sondern auf den Titel verzichtete und sich damit begnügte, Artikel zu liefern, bis zu seinem Tode im April 1888 nichts geändert. Der fast allzu bescheidene Mann, welcher es geradezu schüchtern vermied, persönlich an die Öffentlichkeit zu treten, ist in Chicago nur wenigen näher bekannt geworden; alle aber, die das Glück gehabt haben, ihn kennen zu lernen, haben den Menschen Diezgen geliebt und dem Charakter in ihm ihre Hochachtung gezollt.“

Und Sorge fährt fort: Wegen seines Eintretens für die hinter Kerkermauern sitzenden Gefangenen sowohl, als wegen der redaktionellen Führung der „Chicagoer Arbeiterzeitung“ während des Prozesses gegen Spies und Genossen und nach demselben sind Diezgen viele Vorwürfe von Freund und Feind gemacht worden. Er versuchte die Gegensätze zwischen Sozialisten und Anarchisten* zu mildern durch Hervorhebung dessen, was

* Hier und im folgenden, wo von Anarchisten die Rede ist, ist zu beachten, daß es sich speziell um damalige Chicagoer Anarchisten, sogenannte „kommunistische Anarchisten“ handelt, die keine Individualisten, sondern aufrichtige, aber rabiat gewordene und theoretisch unklare proletarische Revolutionäre waren. Diese, und keine Individualisten, für welche sie irrtümlicherweise von New Yorkern und anderen Genossen außerhalb Chicagos gehalten wurden, suchte mein Vater der sozialistischen Arbeiterbewegung wiederzugewinnen. E. D.

beiden gemeinsam war, im Einklang mit der Vorschrift für den kultivierten Gebrauch des Intellektes, „nur graduelle und keine übertriebenen, keine *toto caelo*, keine sogenannten „wesentlichen“ oder absolute Unterschiede zwischen den Dingen zu statuieren.“ „Nur durch mäßige Unterscheidung lösen sich die Widersprüche“ — sagt er in seinem „Acquisit der Philosophie.“ In Briefen an einen Freund im Osten des Landes schreibt er einmal (am 20. April 1886): „Ich für meinen Teil lege sehr wenig Gewicht auf den Unterschied, ob Anarchist oder Sozialist, weil mir scheinen will, daß man aus diesem Unterschied zu viel Aufhebens macht. Wenn die einen tolle Wüteriche zwischen oder unter sich haben, sind die anderen dafür mit Angstmeiern gesegnet; deshalb sind mir die einen so lieb als die anderen; die große Zahl bei beiden Fraktionen bedarf noch sehr der Erziehung, die von selbst den Ausgleich bewerkstelligen wird.“ — Am 17. Mai 1886 schrieb er: „Ich war auch der Meinung, daß man den Unterschied zwischen Anarchisten und Sozialisten nicht zu groß machen soll, und als nun jetzt die Bombe platzte und das Personal der „Arbeiterzeitung“ eingesponnen wurde, bot ich sofort meine Dienste an. Das wurde sofort acceptiert.“ — Einstweilen wollte er nur Mitarbeiter sein, nicht Redakteur, und sagte dann weiter: „Der Anarchismus hätte mich schwerlich viel stören können, nur mit dem Mostianismus, sofern er das Putzchen und die Privatrage zum System macht, hätte ich mich nicht befreunden können. Daß das oder der vorgefallene Spektakel der Partei so viel schadet, wie die Zartfeliigen daraus machen, glaube ich gar nicht. Im Gegenteil, daß dem Volke ein Beispiel gegeben wird, wie man seine Zähne zeigen soll, hat auch viel für sich.“

Diehgen hatte, als er nach Chicago ging, vom Nationalen Exekutivkomitee den Auftrag erhalten, Situationsberichte für den „Sozialist“ zu liefern, aber als er seinen Artikel über den Bombenwurf zc. einsandte, wurde derselbe zurückgewiesen, „weil er den Anschauungen des Komitees direkt entgegensteht“. Diehgen griff nun den „Sozialist“ und das Nationale Exekutivkomitee scharf an in verschiedenen Artikeln der „Chicagoer Arbeiterzeitung“ und einem Freunde schrieb er darüber am 9. Juni 1886 folgendes:

„ . . . Ich nenne mich da einen „Anarchisten“, und der fortgelassene Passus erklärt sich darüber, wie ich den Anarchismus verstehe; ich unterschiebe ihm nämlich eine bessere Bedeutung als er bisher hat. Nach meinem Dafürhalten — und darin stimme ich mit all unseren besseren und besten Genossen überein — erreichen wir die neue Gesellschaft nicht ohne ernstliche Kämpfe; denke sogar, daß ohne wüsten Rummel, ohne „Anarchie“ es nicht hergehen kann. Ich glaube an die „Anarchie“ als Übergangsstadium. In der Welle gefährdte Anarchisten tun zwar, als sei der Anarchismus das Endziel; es sind insoweit Tollköpfe, die sich für die Radikalsten halten. Die Radikalen sind wir, die hinter dem Anarchismus und über ihn hinaus die kommunistische Ordnung wollen. Das Endziel ist die sozialistische Ordnung, nicht die anarchistische Unordnung. Wenn sich jetzt die Chicagoer hier dieser Wendung ihrer Sache bedienen wollen, könnte ich dabei wirksam helfen. Die Anarchisten kämen dann in Reih und Glied und bildeten mit den wertvollsten Sozialisten aller Länder eine einhellige, schlagfertige Truppe, vor der die Schwächlinge, die Stiebeling, die Fabian, Vogt, Bierack zc. zc. wie Spreu vertrieben und sich vertriehen müssen. Zu diesem Zwecke — ist meine Meinung — sollten die Namen „Anarchist“, „Sozialist“, „Kommunist“ durcheinander geworfen und so gemixt werden, daß Hornvieh kein Verstand mehr daraus gewinnen kann. Die Sprache ist nicht nur dazu da, um die Dinge auseinander zu halten, sondern auch sie zu verbinden — dann ist sie dialektisch. Die Worte und der Intellekt, in dessen Hand die Sprache erst Sprache ist, sollen uns und können uns nichts weiter als ein Bild der Dinge malen; deshalb darf sich der Mensch derselben frei bedienen, sofern er nur mit seinem Zwecke zustande kommt“ . . .

Die Fehde wurde längere Zeit fortgeführt, und als zuletzt auch der Freund im Osten ihm Vorwürfe machte, schrieb Diehgen am 9. April 1888, wenige Tage vor seinem Tode, noch:

„Von meiner Anlehnung an die sogenannten Anarchisten bin ich noch voll erbaut und glaube fest, damit heilsam gewirkt zu haben.“

Unser Diehgen besaß gesunden Humor, war leicht aufgelegt, Freunde und Angehörige zu necken, und war überhaupt kein Philister. Als ein Bekannter ihn an Versprochenes erinnerte,

antwortete er: „Bitte, mich nie beim Worte zu nehmen, sondern nur alles quecksilberig zu verstehen.“

Einer Freundin der Familie schrieb er:

„Wenn die Kinder oder eines davon nächstens über mich klagen, daß ich mehr Versprechen mache, als ich erfülle, möchte ich nicht gerne haben daß Sie Böses von mir denken. Die Schuld liegt an den leichtgläubigen Kindern, die ich von Jugend auf belehrte, daß sie mir nicht alles glauben dürfen, was ich verspreche, die aber in dieser Beziehung inturabel sind.“

Ein anderes Mal meldet er, daß er in Deutschland noch ein Einkommen von ungefähr zwei Mark per Tag habe und fährt fort: „Ich werde nun — und freue mich darauf — nächsten Sommer versuchen, ob ich damit nicht wie ein heruntergekommener Kavaliere in einem deutschen Dorfe leben kann.“

In einem Briefe vom 18. Juli 1887 schlägt er einen schalkhaften Ton an:

„Ich habe letzter Tage Dünkers „Goethes Leben“ gelesen. Dieser edle Dichter ist ein herrlicher Don Juan! Wie der zu lieben und untreu zu werden versteht! Seine vielen Liebchaften haben mich arg für die Nachahme begeistert, nur seine Untreuen würden mir (etwas) mehr Sorgen machen. Im ganzen ist der Mann doch eine bewunderungswürdige Persönlichkeit.“

Im November 1887 meldet er, daß ihm Geld für eine literarische Arbeit gesandt wurde, und fügt hinzu:

„Nun bin ich also ein reicher Mann; dann gehe ich aber auch, sobald es hier mit der Zeitung ausläuft, nach Deutschland und versuche die Lust der Einsiedelei in meinem Heimatdörfchen. Das ist mein Ideal. Wenn ich dann dort so eine alte Jugendfreundin aufreiben könnte — was sehr wahrscheinlich — die mir Gesellschaft leistete, dann fordere ich mein Jahrhundert in die Schranken.“

Und am 2. Februar 1888 schreibt er:

„. . . Ich habe aber auch noch etwas anderes, das mich sehr beschäftigt, von dem ich Ihnen nur ganz im geheimen sprechen darf Ich bin nämlich seit längerer Zeit dabei, eine alte Jugendfreundschaft zu vertiefen in eine Liebchaft. Wenn ich Sie in einer besseren Stimmung vermuten dürfte, würde ich Ihnen von der Torheit der Alten mehr erzählen; jetzt aber will ich auf bessere Zeiten warten!“ . . .

Während Diezgen in der Philosophie und besonders in der Dialektik Hervorragendes leistete, war er in der politischen Ökonomie, in der Lehre von der Entwicklung der wirtschaftlichen Zustände der Gesellschaft nicht minder bewandert. Mit scharfem Blicke erkannte er frühzeitig die Richtung der modernen kapitalistischen Produktionsweise und deren Rückwirkung auf die politischen Zustände der verschiedenen Länder. So schrieb er schon 1881 aus Deutschland:

„Die Vereinigten Staaten bleiben, nach meiner Ansicht, das Land der Zukunft innerhalb der Bourgeoisgesellschaft. Von der Neuen Welt aus, von der Konkurrenz, die sie dem alten Europa macht, wird hier die Sticluft ausgetrieben. Der Ackerbau geht bei uns sichtbar zu grunde. Das Land wird mehr und mehr Anhängsel der Städte, Jagdgrund, Park, Villégiatur. Und wenn unser Volk sich nicht bald aufrafft und seine Dränger gründlich über den Haufen wirft, dann wird ganz Europa Vergnügungstummelplatz der Amerikaner. Von hier wandern die Arbeiter dorthin, von dort wandern die Mastbürger hierher; dann haben sie drüben ihre Werkstätten und hier ihre Willen.“

Und wenige Jahre später, in dem ersten Briefe über Logik an seinen Sohn („Acquisit der Philosophie“, S. 106) erklärt er, wie demokratische und proletarische Interessen innig verwachsen seien, und fährt fort:

„Wenn man das in den Vereinigten Staaten noch weniger erkennt, so zeugt das mehr für die glückliche Situation des Landes, als für die Wissenschaftlichkeit seiner Demokratie. Die endlosen Urwälder und Prärien, welche den Unbemittelten zahllose Heimstätten bieten, vertuschen den Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital, zwischen der kapitalistischen und proletarischen Demokratie mit oder ohne Gänsefüßchen. Wohl fehlen Dir noch die Kenntnisse in der proletarischen Ökonomie, um mit zweifelloser Gewißheit einzusehen, wie gerade auf dem republikanischen Boden Amerikas der Kapitalismus Riesenschritte macht, welche seine Doppelaufgabe, erst das Volk zu knechten, um es darnach zu erlösen, immer frappanter im Laufe der Zeit hervortreten läßt.“ —

Von Diezgens Hauptwerken, dem „Wesen der menschlichen Kropfarbeit“ und dem später erschienenen „Acquisit der Philo-

sophie“ ausführlich zu reden, ist hier nicht der Ort. Aber es darf ausgesprochen werden, daß der Monismus, die Lehre von der Einheitlichkeit alles Seins, in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts keinen beredteren, überzeugteren und überzeugenderen Verfechter hat, als Josef Diezgen, und daß er die Dialektik, die Geburtshelferin seiner philosophischen Erzeugnisse, in wunderbarer, herzerfrischend urwüchziger Weise handhabte. In dem hochinteressanten Werkchen „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ erläutert Friedrich Engels das Wesen der Dialektik und sagt: „Und diese materialistische Dialektik, die seit Jahren unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe war, wurde merkwürdigerweise nicht nur von uns, sondern außerdem noch, unabhängig von uns und selbst von Hegel, wieder entdeckt von einem deutschen Arbeiter, Josef Diezgen.“

Der Vaters wuchtige Art des Schreibens kennen gelernt hatte und alsdann seine persönliche Bekanntschaft machte, wunderte sich gewöhnlich über seine Milde und bescheidene Zurückhaltung, hinter denen er jedoch keinen geringen Stolz wahrer Ueberzeugung barg. Wir Kinder durften mit dem Vater aufs Freieste umgehen, versuchten wir aber unsere Freiheit zu mißbrauchen oder ihm zu klug zu sein, dann wußte er uns bald durch einige Worte und häufig nur durch einen verständnisvollen Blick zu beschämen. Ein glücklicherer Mensch, wie Vater es war, ist wohl schwer anzutreffen, aber auch wohl keiner, der treuer in allen seinen Lebensbeziehungen gewesen wäre.

Der Tod war ihm mit Feuerbach kein Übel, wohl aber langes Leiden, dem gegenüber er sich gern als Feigling bekannte, während er kurze Krankheiten mit Resignation und selbst mit Humor ertrug. Der Tod bewies sich ihm denn schließlich auch als Freund, indem er ihm nur für wenige Sekunden Zeit ließ, das Gefühl von Beklemmung und Bestürzung zu empfinden, das ich auf seinem Gesicht las, als er nach dem letzten Atemzug ringend bewußtlos vom Stuhle in meine Arme sank. Eine Herzlähmung führte den Tod innerhalb zwei Minuten herbei. Es war an einem heiteren Sonntag, am 15. April 1888. Morgens hatten wir nach einem Spaziergang durch die Anlagen des im duftigsten Frühlingsgrün prangenden Lincolnparkes zusammen eine Flasche

Wein getrunken und waren in angeregter Stimmung heim zum Mittagessen gekommen, an dem der Vater sich mit seinem gewohnten herzlichen Appetit erfreute. Als unmittelbar darauf der Kaffee aufgetragen wurde, besuchte uns einer meiner Bekannten. Dieser Besuch war die Veranlassung, daß der Vater sich nicht, wie das seine Gewohnheit nach dem Mittagessen war, für eine halbe Stunde aufs Ohr legte, sondern sich eine Zigarre anzündete und an unserer Unterhaltung über die soziale Frage teilnahm. Mein Bekannter hatte sich in dieser Sache nicht einmal oberflächlich orientiert, was ihn jedoch nicht abhielt, dreist darüber zu urteilen. Trotz meinem Wehren solcher Unwissenheit gegenüber wurde der Vater so lebhaft und erregt, wie ich ihn selten gesehen; mit unvergeßlicher ernster Emphase erzählte er, wie er schon vor vierzig Jahren die heutige Arbeiterbewegung vorausgesehen, und war daran, seine Ansichten über den bald zu erwartenden Sturz der kapitalistischen Produktionsweise auseinanderzusetzen, als er plötzlich mit erhobener Hand mitten in einem Satze innehielt und wie oben beschrieben, verschied, noch nicht ganz sechzig Jahre alt.

Schlicht und einfach, Vaters Wesen entsprechend, ließen wir seinen Leichnam neben den hingemordeten Chicagoer Anarchisten auf dem Totenplatz Waldheim in Chicago am 17. April 1888 bestatten.

Einleitung

Die Stellung und Bedeutung von J. Dietzgens philosophischen Arbeiten

von

Dr. A. Pannekoek

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des bürgerlichen Denkens; in ihr zeigen sich die einander folgenden Formen der Denkweise der herrschenden Klassen. Diese Denkweise tritt auf, nachdem sich aus dem Urkommunismus eine Gesellschaft mit Klassegegensätzen entwickelt hat, in der der Reichtum der Mitglieder der besitzenden Klasse diesen freie Zeit und dadurch den Ansporn gab, den Produkten ihres Geistes Aufmerksamkeit zu schenken. Im klassischen Griechenland ist ihr Beginn; die schärfste und entwickeltste Form aber fand sie, als im kapitalistischen Europa die moderne Bourgeoisie zur herrschenden Klasse geworden war und die Denker die Gedanken der Bourgeoisie zum Ausdruck brachten. Ihr charakteristisches Kennzeichen ist ihr Dualismus, der unverstandene Gegensatz zwischen Denken und Sein, zwischen Natur und Geist — eine Folge ihrer Verwirrtheit und ihres Unvermögens, die Dinge richtig und klar zu sehen. Es ist die Spaltung der Menschheit in Klassen und der unverstandene Charakter der gesellschaftlichen Produktion, seit sie Warenproduktion wurde, die hierin zum Ausdruck kommen.

Im urwüchsigen Kommunismus waren die Produktionsverhältnisse klar und durchsichtig; die Gebrauchswerte wurden gemeinschaftlich hergestellt und gemeinschaftlich genossen; die Menschen beherrschten die Produktion und waren, soweit es die sie beherrschenden Naturkräfte zuließen, ihres Geschickes Meister. Hier mußten die Gedanken noch einfach und klar sein; da ein Streit zwischen persönlichem und gemeinschaftlichem Interesse nicht vorhanden war, so gab es auch keinen tiefgehenden Gegensatz zwischen Gut und Böse. Nur die stärkeren Naturkräfte schwebten als unbegriffene, bald wohlthätige, bald zerstörende geheimnisvolle Mächte über diesen primitiven Gemeinschaften.

Mit dem Aufkommen der Warenproduktion ändert sich das Bild. Die zivilisierte Menschheit fängt an, sich freier von dem schweren, launenhaften Drucke der Naturkräfte zu fühlen; aber nun erheben sich neue dämonischere Mächte, von gesellschaftlichem Ursprung. „Sobald die Produzenten ihr Produkt nicht mehr selbst verzehrten, sondern es im Austausch aus der Hand gaben, verloren sie die Herrschaft darüber. Sie wußten nicht mehr, was aus ihm wurde, und die Möglichkeit war gegeben, daß das Produkt dereinst verwandt werde gegen den Produzenten, zu seiner Ausbeutung und Unterdrückung.“ „Das Produkt beherrscht die Produzenten“ (Engels). Bei der Warenproduktion wird nicht der vom besonderen Produzenten beabsichtigte Zweck erreicht, sondern das, was die Produktionskräfte hinter seinem Rücken durchsetzen. Der Mensch denkt, aber eine stärkere gesellschaftliche Macht lenkt; er ist nicht mehr Herr seines Geschicks. Die Produktionsverhältnisse sind kompliziert und undurchsichtig; der Einzelne produziert zwar selbständig, in seiner individuellen Arbeit aber verkörpert sich der gesellschaftliche Produktionsprozeß, dessen unbewußtes Werkzeug er ist. Die Früchte der Arbeit vieler werden von einzelnen genossen. Das gesellschaftliche Zusammenwirken verbirgt sich hinter heftigem Konkurrenzstreit der Produzenten unter einander. Das Interesse des Einzelnen ist im Streit mit dem der Gesellschaft; gut — d. h. das allgemeine Interesse berücksichtigen — steht im Gegensatz zu böse — alles dem eigenen Vorteil aufopfern. Die Leidenschaften des Menschen sowohl als auch seine Geistesgaben sind, nachdem sie einmal losgelassen, entfaltet, geübt, gestärkt, verfeinert wurden, zu ebenso vielen willenlosen Waffen geworden, die eine höhere Macht gegen ihren Besitzer wendet.

So ungefähr waren die Eindrücke, aus denen der nachdenkende Mensch seine Weltanschauung bildete, während er, als Mitglied der besitzenden Klasse, zwar Gelegenheit

hatte, seine Ideen einem gewissenhaften Selbststudium zu unterwerfen, aber, ihrer Quelle, dem Arbeitsprozeß fernstehend, nicht im Stande war, ihren gesellschaftlichen Ursprung zu durchschauen. So mußte er dazu kommen, sie als selbständige geistige Mächte anzusehen oder aber ihren Ursprung in einer übernatürlichen geistigen Macht zu suchen. Diese zwiespältige metaphysische Denkweise hat im Laufe der Zeiten die verschiedensten Formen angenommen, und zwar in Übereinstimmung mit der Entwicklung der Produktion von der antiken Sklavenwirtschaft ab, durch die Leibeigenschaft und die mittelalterliche Warenproduktion hin, bis zum modernen Kapitalismus. In der Entwicklung der griechischen Philosophie, in den verschiedenen Gestalten der christlichen Religion und in den modernen philosophischen Systemen sind diese aufeinanderfolgenden Formen verkörpert.

Man darf diese Systeme und Religionen jedoch nicht als das ansehen, wofür sie ausgegeben werden, nämlich als — immer wieder mißglückte — bloße Formulierungen der absoluten Wahrheit, sondern in ihnen verkörpern sich immer höhere Stufen der Erkenntnis, die der menschliche Geist von sich selbst und von der Welt erlangte. Der Zweck des philosophischen Denkens war, durch Begreifen Selbstbefriedigung zu finden; und wo das Verständnis nicht ganz auf natürliche Weise erreicht werden konnte, da blieb stets noch ein Feld für das Übernatürliche, das Unbegreifliche übrig. Durch die mühsame Geistesarbeit der tiefsten Denker aber wurde das Wissen stets größer und für das Unbegreifliche blieb immer weniger Raum zurück. Und das vor allem, seitdem das Aufkommen der kapitalistischen Produktionsweise zum beharrlich vorwärtsschreitenden Studium der Natur antrieb; denn hierbei hatte der menschliche Geist Gelegenheit, um, von dem überreizten, hoffnungslosen Suchen nach der absoluten Wahrheit befreit, im Finden von sich stetig aneinanderreihenden Teilwahrheiten seine Kraft bei einfacher, stiller

und fruchtbarer Arbeit kennen zu lernen. Der Drang, die Bedeutung und den Wert dieser neuen Wahrheiten festzustellen, gab den Anlaß zu den Fragen der Erkenntnistheorie. Die Versuche zu ihrer Lösung bilden einen integrierenden Bestandteil der neueren philosophischen Systeme, welche eine fortschreitende Entwicklung der Erkenntnislehre aufweisen und darstellen. Ihrer Vollendung stand jedoch der übernatürliche Charakter dieser Systeme im Wege.

Durch die technischen Bedürfnisse des Kapitalismus vorwärtsgetrieben, gestaltete sich die Entwicklung der Naturwissenschaft zu einem Triumphzuge des menschlichen Geistes; die Natur wurde unterworfen, erst geistig, indem man ihre Gesetze entdeckte, dann materiell dadurch, daß man diese nun bekannten Kräfte dem menschlichen Willen unterwarf und sie dem höchsten Zwecke, der mühelosen Produktion unserer Lebensbedürfnisse, dienstbar machte. Um so schärfer (der Kapitalismus macht, wie die Klassengegensätze, so auch alle Kontraste schärfer, aber dadurch auch einfacher und klarer) hob sich hiervon die tiefe Finsternis ab, in welche die Natur der menschlichen Gesellschaft gehüllt blieb. Während die Naturkunde alle Geheimnisträumerei entbehren konnte, bot das Dunkel, worin sich der Ursprung der Ideen verbarg, nach wie vor dem Wunderglauben einen sicheren Zufluchtsort auf dem Gebiete des Geistigen.

Der Kapitalismus geht zur Neige; der Sozialismus naht. Kräftiger kann die große Bedeutung dieses Überganges in der menschlichen Geschichte nicht ausgedrückt werden, als durch die Worte von Marx und Engels: „Damit schließt die Vorgeschichte der Menschheit ab; damit scheidet der Mensch endgültig aus dem Tierreich.“ Mit der gesellschaftlichen Regelung der Produktion wird der Mensch ganz zum Herrn seines eigenen Geschickes. Keine geheimnisvolle gesellschaftliche Macht durchkreuzt mehr seine Absichten und stellt ihren Erfolg in Frage; keine geheimnisvolle Naturmacht

beherrscht ihn mehr. Nicht als Sklave, sondern als Meister steht er der Natur gegenüber. Er hat ihre Wirkungen untersucht, erkannt und sich dienstbar gemacht; nun erst ist er in Wirklichkeit der Herr der Erde. Nun erscheint die jahrhundertlange Geschichte der Zivilisation als notwendige Vorbereitung zum Sozialismus, als ein langsames Sichlosringen aus der Sklaverei der Natur, als eine allmähliche Steigerung der Produktivität des Arbeitsprozesses bis zu dem Grade, in dem der Lebensunterhalt aller fast mühelos beschafft werden kann. Das ist dann auch das Verdienst und die Rechtfertigung des Kapitalismus, daß er, nach so vielen Jahrhunderten des unmerklich langsamen Fortschritts, in schnellem Ansturm die Natur unterwerfen lehrte, die Produktionskräfte entfesselte und schließlich den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß so umformte und bloßlegte, daß er nun endlich vom menschlichen Geiste durchschaut und begriffen werden konnte — die unumgängliche Vorbedingung, um ihn beherrschen zu lernen.

Eine solche tiefgehende ökonomische Revolution, wie sie seit dem ersten Erscheinen der Warenproduktion noch nicht dagewesen ist, muß eine ebenso tiefgehende geistige Revolution mit sich bringen. Sie ist der Abschluß der bürgerlichen Periode — im weitesten Sinne —, sie führt auch das Ende des bürgerlichen Denkens herbei. Mit ihr verschwindet das Geheimnisvolle der gesellschaftlichen Vorgänge; mit ihr endet auch der ideelle Ausdruck dieses Geheimnisvollen. Die langsame Entwicklung des menschlichen Denkens von der Unwissenheit zum stets besseren Verständnis findet nunmehr einen ersten Abschluß; dies bedeutet den Schluß, die Vollendung der Philosophie, was zugleich auch ihre Aufhebung und ihr Ende als Philosophie bedeutet. An ihre Stelle tritt die Wissenschaft vom menschlichen Geiste als Naturwissenschaft.

Eine neue Produktionsordnung wirft ihren Lichtschein voraus in die Köpfe der Menschen. Dieselbe Wissenschaft, die

uns die gesellschaftlichen Kräfte kennen und dadurch zügeln lehrt, befreit auch den Geist von der betörenden Wirkung dieser Kräfte; sie setzt ihn — schon jetzt — in den Stand, sich frei zu machen von überliefertem Aberglauben und Ideologien, die früher der Ausdruck des Unbekannten waren. Wir können uns mit unserem Geiste bereits in die kommende Zeit versetzen; so wachsen in uns schon, wenn auch unvollkommen, Ideen, die dann herrschen werden; so sind wir im Stande, schon jetzt die bürgerliche Philosophie denkend zu überwinden und das Wesen unseres Geistes nüchtern und klar zu erkennen. Die Vollendung und das Ende der Philosophie braucht nicht auf die Herrschaft der sozialistischen Produktion zu warten. Die neue Erkenntnis fällt nicht wie ein Meteor vom Himmel; sie entwickelt sich, zuerst unvollkommen und unbemerkt, bei einigen Denkern, die am stärksten den Atem der nahenden Zeit fühlen. Mit dem Wachsen der Wissenschaft von der Gesellschaft und mit deren Praxis, der sozialistischen Arbeiterbewegung, zugleich und auf dieselbe Weise als sie verbreitet sie sich, Schritt für Schritt an Boden gewinnend, in unaufhaltsamem Kampfe mit den überlieferten Ideen früherer Zeiten, an die sich die herrschenden Klassen festklammern. Dieser Kampf ist der geistige Begleiter des gesellschaftlichen Klassenkampfes.

Die Praxis der neuen naturwissenschaftlichen Forschung war bereits ein paar Jahrhunderte im Gange, ehe die Theorie aufkam, zu allererst in der Form der Verwunderung darüber, daß der Mensch mit so großer Sicherheit Erscheinungen vorauszusagen und ihren Zusammenhang festzustellen wagt. Unsere Erfahrung beschränkt sich auf die ein paarmal wiederholte Wahrnehmung der Regelmäßigkeit oder des Zusammenstehens von Ereignissen; den Naturgesetzen aber, in denen der ursächliche Zusammenhang der Erscheinungen ausgedrückt

wird, schreiben wir einen allgemeingültigen und notwendigen Charakter zu, der weit über die Erfahrung hinausgeht. Der Engländer Hume stellte als Kausalitätsproblem die Frage nach einer Erklärung dieses Handelns; da er aber die einzige Quelle der Erkenntnis in der Erfahrung sah, konnte er keine befriedigende Antwort finden.

Kant, der den ersten bedeutenden Schritt zur Lösung tat, war in der Schule des Rationalismus aufgewachsen, der damals in Deutschland herrschte und der eine den Anforderungen des vermehrten Wissens angepasste Fortsetzung der mittelalterlichen Scholastik war. Von der These ausgehend, daß, was im Denken logisch ist, in der Welt wirklich sein muß, stellten die Rationalisten allein durch Deduktion allgemeine Wahrheiten über Gott, über die Unendlichkeit und der Unsterblichkeit auf. Durch Hume beeinflusst, wurde Kant zum Kritiker des Rationalismus und dadurch zum Reformator der Philosophie.

Auf die Frage, wie es möglich ist, daß wir allgemeingültige Kenntnisse besitzen, deren wir unbedingt (apodiktisch) gewiß sind, wie z. B. mathematische Lehrsätze oder den Satz, daß jede Veränderung eine Ursache hat, war Kants Antwort: Erfahrung und Wissen werden sowohl durch dasjenige bedingt, was in der Organisation unseres Geistes liegt, als durch die Eindrücke von außen. Das erstere muß notwendigerweise in jedem Wissen und jeder Erfahrung enthalten sein; darum ist alles, was von diesem gemeinschaftlichen geistigen Teile des Wissens abhängt, vollkommen sicher und von den besonderen Sinnesindrücken unabhängig. Aller Erfahrung gemeinsam und notwendige, nicht loszudenkende Bestandteile davon sind die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, während die vielerlei Erfahrungen, um miteinander Erkenntnisformen zu können, durch die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, zu denen unter anderem auch die Ursächlichkeit gehört, verknüpft werden müssen.

Kant erklärt nun die Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit der reinen Anschauungsformen und der reinen Verstandesbegriffe dadurch, daß sie der Organisation unseres Geistes entspringen. Den Sinnen bietet sich die Welt als eine Reihe von Erscheinungen in Raum und Zeit dar; vor unserem Verstand werden diese Erscheinungen zu Dingen, die durch Naturgesetze ursächlich zu einem Naturganzen verbunden sind. Für die Dinge, so wie sie an sich sind, haben weder Anschauungsformen noch Verstandesbegriffe Gültigkeit; von ihnen wissen wir nichts; wir können sie uns nicht vorstellen und nicht denken.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung, die für uns als erster wichtiger Beitrag zu einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie das Wertvollste an Kants Philosophie sind, waren für Kant hauptsächlich als Hilfsmittel zur Beantwortung dieser anderen Fragen wichtig: welchen Wert hat Wissen, das über die Erfahrung hinausgeht? Können wir, nur durch Deduktionen mittels Begriffen, die über das Sinnliche hinausgehen, Wahrheiten ableiten? Die verneinende Antwort war eine vernichtende Kritik des Rationalismus. Wir können die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten; aus der Erfahrung allein ist Wissenschaft zu erlangen. Alle Kenntnis die man vom Unbegrenzten und Unendlichen, von den Ideen der reinen Vernunft, der Seele, der Welt und Gott zu haben meinte, ist nur Scheinkenntnis; die Widersprüche, in denen der Geist sich verirrt, wenn er die Kategorien außerhalb der Erfahrung auf diesem Gebiet anwendet, offenbaren sich in dem fruchtlosen Streite zwischen den philosophischen Systemen. Metaphysik ist als Wissenschaft nicht möglich.

Hierdurch wurde nicht nur der Rationalismus abgetan, sondern auch der bürgerliche Materialismus, der unter den französischen Aufklärern herrschte. Nicht allein alle positiven Behauptungen über das Übersinnliche und Unendliche wurden

widerlegt, sondern auch die negativen; dadurch wurde dies Gebiet für den Glauben, für die unmittelbare Überzeugung frei gemacht. Von der Gewißheit objektiv beweisbarer Wahrheiten, die sich nur auf aus der Erfahrung hergeleitete Naturwahrheiten beschränken, sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausgeschlossen; doch steht ihre Gewißheit darum nicht minder fest, nur ist sie von anderer Art, subjektiv, eine notwendige persönliche Überzeugung. So ist die Willensfreiheit nicht ein Wissen, das der Erfahrung entnommen ist, denn die Erfahrung lehrt uns nie etwas anderes als Unfreiheit und Gebundenheit an Naturgesetze; dagegen ist sie eine notwendige Überzeugung eines jeden dessen, der sie in dem kategorischen Imperativ: „du sollst“ fühlt, eines jeden dessen, der Pflichtgefühl besitzt und weiß, daß er darnach handeln kann; darum steht sie unbedingt fest, ohne eines empirischen Beweises zu bedürfen. Aus ihr entspringen mit derselben Art Gewißheit die Unsterblichkeit der Seele und das Bestehen eines Gottes; sie gibt allen den Ideen Gewißheit, welche die Kritik der reinen Vernunft ungewiß lassen mußte. Zugleich bestimmt sie die Form, in welche die Erkenntnislehre gebracht wurde; in der ganzen Welt der Erscheinungen war für die Freiheit kein Raum, denn alles darin war streng ursächlich bestimmt, wie es die Organisation unseres Geistes erfordert. Darum mußte anderswo Raum für sie geschaffen werden, und die Dinge an sich, bisher ein Wort ohne Wert und Bedeutung, erhielten nun einen höheren Sinn. Sie waren nicht an Raum, Zeit und Kategorien gebunden, sie waren frei; sie bildeten gewissermaßen eine zweite Welt, die Welt der Noumena, die hinter der Welt der Phänomene stand, und die den Widerspruch zwischen der kausalen Gebundenheit der Natur und der persönlichen Überzeugung der Willensfreiheit löste.

Diese Auffassungen entsprechen vollkommen dem damaligen Stande der Wissenschaft und ökonomischen Entwicklung.

Das Gebiet der Natur wurde ganz und gar der induktiven Methode, der Wissenschaft, eingeräumt, welche sich streng materialistisch nur auf Erfahrung und Wahrnehmung begründet, die alles in streng ursächlichen Zusammenhang bringt und alle übernatürlichen Eingriffe ausschließt. Obwohl er aber aus der Naturwissenschaft endgültig verbannt war, konnte der Glaube doch noch nicht gemißt werden; die Unbekanntheit mit dem Ursprung des menschlichen Willens ließ Raum für eine übernatürliche Morallehre. Die Versuche der Materialisten, auch auf diesem Gebiet das Übersinnliche auszuschließen, schlugen fehl; die Zeit für eine natürliche, materialistische Ethik war noch nicht gekommen, denn noch konnte ein irdischer Ursprung der sittlichen Normen und der Ideen im allgemeinen nicht durch die Wissenschaft als unbestreitbare, auf Erfahrung begründete Wahrheit nachgewiesen werden.

Offenbart sich bereits hierin Kants Philosophie als unverfälschter Ausdruck des bürgerlichen Denkens, so kommt dieser Charakter noch stärker dadurch zum Vorschein, daß im Mittelpunkt des Systems, es beherrschend, die Freiheit steht. Der emporkommende Kapitalismus hatte zur Entfaltung der Produktionskräfte vor allem Freiheit für die Warenproduzenten nötig, Freiheit der Konkurrenz und der unbeschränkten Ausbeutung. Frei von allen Banden und Einschränkungen mußten sie nach eigener Einsicht, durch keinerlei Zwang gehindert, in den Wettstreit mit ihren freien gleichen Mitbürgern treten können. So wurde Freiheit der Kampfzweck der damals um die Macht ringenden emporstrebenden jungen Bourgeoisie, und Kants Lehre von der praktischen Vernunft war der Widerhall der aufkommenden französischen Revolutionsbewegung. Aber die Freiheit war nicht unbeschränkt; sie war an das Sittengesetz gebunden; nicht um nach Glück zu streben, sollte sie gebraucht werden, sondern um dem Sittengesetz gemäß zu handeln, um seine

Pflicht zu tun. Nicht das Interesse des Einzelnen durfte den Ausschlag geben, sollte die bürgerliche Gesellschaft möglich sein; höher als dieses galt das Heil der ganzen Klasse, und ihre Gebote gingen als sittliche Gebote über das Streben nach Glück. Darum aber konnten sie niemals im vollen Umfang befolgt werden, sondern jeder sah sich gezwungen, sie stets zu Gunsten seines eigenen Interesses zu verletzen; das Sittengesetz konnte als solches nur dadurch bestehen, daß es niemals erfüllt wurde. Deshalb stand es außerhalb der Erfahrung.

In Kants Sittenlehre malt sich der innere Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft, der die Triebkraft für die stetig fortschreitende ökonomische Entwicklung bildet. Auf diesem Widerspruch beruht der Gegensatz zwischen Tugend und Glück, zwischen Freiheit und Gebundenheit, zwischen Glaube und Wissenschaft, zwischen Erscheinung und Ding an sich. Er ist die tiefste Ursache aller Widersprüche und des ganzen scharf ausgeprägten Dualismus von Kants Philosophie. Diese Gegensätze bildeten die Elemente für den Untergang des Systems, durch die es zu grunde gehen mußte, sobald die Widersprüche die in der bürgerlichen Produktion verborgen lagen, ans Licht kamen, d. h. unmittelbar nach dem politischen Siege der Bourgeoisie. Überwunden konnte es erst werden, wenn der irdische Ursprung der Moral aufgedeckt wurde; dann erst konnten diese Gegensätze als relative, also scheinbare, durchschaut und aufgehoben werden; dann erst konnte eine materialistische Ethik, eine Wissenschaft der Moral, den Glauben aus seinem letzten Schlupfwinkel vertreiben. Dies wurde erst möglich durch die Entdeckung der gesellschaftlichen Klassen und des Wesens der kapitalistischen Produktion, das bahnbrechende Werk von Karl Marx.

Die Praxis des entwickelten Kapitalismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts forderte die proletarische Kritik an Kants Lehre der praktischen Vernunft geradezu heraus.

Die bürgerliche und sittliche Freiheit entpuppte sich als Freiheit des Ausbeutens für die Bourgeoisie, als Sklaverei für die Arbeiter; die Wahrung der Menschenwürde verwirklichte sich als Vertierung und Elend der Proletariat, und der Rechtsstaat war nichts als Klassenstaat der Bourgeoisie. Es zeigte sich, daß Kants erhabene Sittenlehre, anstatt die Grundlage des ewigen und allgemein-menschlichen Handelns zu sein, nur der Ausdruck der begrenzten Klasseninteressen der Bourgeoisie war. Diese Kritik war das erste Material für die allgemeine Theorie, die, einmal aufgestellt, an immer mehr und früheren geschichtlichen Ereignissen ihre Richtigkeit bewies und diese Ereignisse wiederum ins richtige Licht setzte. Die gesellschaftlichen Klassen, unterschieden nach ihrer Rolle im Produktionsprozeß, hatten durch diesen verschiedene und entgegengesetzte Interessen, und jede mußte das als gut und heilig betrachten, was in ihrem Interesse lag. Diese allgemeinen Klasseninteressen drängten sich, im Gegensatz zu den besonderen persönlichen, in der erhabenen Gestalt sittlicher Triebe in den Vordergrund, und da die Klasseninteressen allgemein empfunden wurden, erkannten alle Mitglieder der Klasse sie an; ja, eine herrschende Klasse konnte selbst zeitweilig, solange die Notwendigkeit der Produktionsweise, in der sie die Hauptrolle spielte, gefühlt wurde, einer überwundenen oder unterdrückten Klasse die Respektierung und Anerkennung ihrer Klasseninteressen als allgemeines Interesse, also ihre Moral aufdrängen. Infolge der Unbekanntheit mit dem Wesen und der Bedeutung des materiellen Produktionsprozesses konnte der Ursprung dieser Triebe nicht entdeckt werden; sie wurden nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern unmittelbar, intuitiv, empfunden; so schrieb man ihnen dann einen übernatürlichen Ursprung und ewige Gültigkeit zu.

Gleichwie bei den sittlichen Normen, so wurde jetzt auch bei anderen Äußerungen des menschlichen Geistes (Religion,

Kunst, Wissenschaft, Philosophie) ihr enger Zusammenhang mit dem wirklichen materiellen Wesen der Gesellschaft begriffen. Der menschliche Geist wird in allen seinen Äußerungen durch die übrige Welt bedingt; er wird einfach ein Teil der Natur, die Geisteswissenschaft wird Naturwissenschaft. Die Eindrücke von der Außenwelt bestimmen die Erfahrung, die Bedürfnisse des Menschen sein Wollen, die allgemeinen Bedürfnisse das sittliche Wollen; so greift der Mensch im gesellschaftlichen Arbeitsprozeß aktiv in die ihn umgebende Welt ein.

Hiermit werden die Grundlagen der Philosophie umgekehrt. Da nun der menschliche Geist zum gewöhnlichen Naturding geworden ist, mit der übrigen Welt in Wechselwirkung steht und durch größtenteils bekannte Gesetze kausal mit ihr verbunden ist, wird er ganz in Kants Phänomene eingereiht. Zum Reden über Noumena ist kein Anlaß mehr; sie bestehen nicht mehr. Die Philosophie reduziert sich auf die Theorie der Erfahrung, auf die Wissenschaft vom menschlichen Geiste. Hier mußte der Beginn, den Kant gemacht hatte, weiter entwickelt werden. Kant hatte Geist und Natur stets scharf einander gegenübergestellt; die Erkenntnis, daß diese Trennung nur zeitweilig, behufs besseren Untersuchens gemacht werden darf, und daß zwischen geistig und materiell kein absoluter Unterschied besteht, machte es möglich, die Wissenschaft vom Denken weiter zu bringen. Dazu aber war nur ein Denker imstande, der die sozialdemokratische Lehre vollkommen in seinen Geist aufgenommen hatte; indem er diese Aufgabe in der Schrift „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit“ löste, von der 1869 die erste Ausgabe erschien und nunmehr die zweite erscheint, hat Josef Diezgen sich den Namen des Philosophen des Proletariats erworben. Das war aber nur unter Zuhilfenahme der dialektischen Denkweise möglich, welche durch Hegel entwickelt worden war; dadurch erscheint nun die

Entwicklung der idealistischen philosophischen Systeme von Kant bis Hegel als notwendiger Bahnbrecher und Vorläufer für die proletarische Weltanschauung.

An ihrem Dualismus mußte die Philosophie von Kant bald zu grunde gehen. Sie hatte gezeigt, daß nur beim Endlichen, nur bei der Erfahrung Sicherheit ist, und daß der Geist sich in Widersprüchen verirrt, wenn er sich darüber hinauswagt. Als Vernunft will er die absolute Wahrheit, aber er kann sie nicht erlangen; er tappt im Dunkeln, und die Kritik kann ihm zwar erklären, warum es dunkel ist, aber nicht den Weg weisen. Die Dialektik ist hier Resignation. Wohl findet er auf andere Weise, aus seinem sittlichen Bewußtsein heraus, Sicherheit über das, was außerhalb der Erfahrung steht, aber dieses unmittelbare Wissen bleibt, als Glauben, scharf vom denkenden Erkennen getrennt. Diese scharfe Scheidung, diesen unvermittelten Gegensatz aufzuheben, war die Aufgabe der philosophischen Entwicklung, die, unmittelbar an Kant anknüpfend, zuletzt in Hegel ihren Abschluß fand. Ihr Resultat war die Erkenntnis, daß der Widerspruch die wahre Natur aller Dinge ist; dieser Widerspruch kann aber nicht so ohne weiteres ruhend bestehen bleiben, sondern er muß aufgehoben und vermittelt werden. Darum kann die Welt nicht als ein ruhendes Sein verstanden werden, sondern allein als ein Handeln, eine Tätigkeit, ein Verändern; das Handeln ist die jedesmalige Ausgleichung des Gegensatzes in einer höhern Form, und der Widerspruch erscheint als Hebel für eine fortschreitende Entwicklung. Dasjenige, was diese dialektische Selbstentwicklung vollzieht, ist in diesen idealistischen Systemen nicht die materielle Welt selbst, sondern das Geistige, die Idee. Bei Hegel kleidet sich diese Auffassung in die Form eines allumfassenden Systems, der Selbstent-

wicklung des Absoluten, das der Geist (Gott) ist; zuerst unterschiedsloses Sein, entwickelt es an sich die logischen Begriffe; dann bringt es sein Gegenteil aus sich hervor, worin es in anderer, äußerlicher Form auftritt, die Natur, in welcher sich, immer auf dem Wege der sich setzenden und in einer höheren Form aufhebenden Gegensätze alle besonderen Formen entwickeln. Schließlich kommt es darin als Menscheng Geist zum Selbstbewußtsein, das sich auf dieselbe Weise zu immer höherer Stufe entwickelt, bis es dort, als Abschluß seiner Entwicklung, zur Kenntniss seiner selbst, zum unmittelbaren Wissen vom Absoluten gelangt. Unbewußt ist dies in der Religion der Fall. Die Religion, die sich, als Glaube, bei Kant mit einem bescheidenen Winkeln begnügen muß, tritt hier selbstbewußt als höhere, über allem anderen Wissen stehende Erkenntniss auf, als unmittelbares Wissen von der absoluten Wahrheit (Gott). Bewußt geschieht das in der Philosophie; und der logischen Entwicklung des Menscheng Geistes entspricht die historische Entwicklung, die in der Hegelschen Philosophie selber ihren Abschluß und ihr Endziel findet.

So werden in einem meisterhaften System — in welchem die revolutionäre Dialektik, die Entwicklungslehre, die alles Endliche vergänglich macht, die konservative Gestalt erhält, daß mit dem Erreichen der absoluten Wahrheit aller weiteren Entwicklung ein Ziel gesetzt wird — alle Wissenschaften und alle Teile der Welt zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Alle Erkenntniss jener Zeit fand in diesem System irgendwo, auf einer der Stufen der dialektischen Entwicklung, ihren Platz; hierbei erscheinen viele damaligen Auffassungen der Naturwissenschaft, die sich später als unrichtig herausgestellt haben, als notwendige Wahrheiten, die nicht auf der Erfahrung, sondern auf Deduktion beruhen. Dieser Anschein, als ob sie die empirische Forschung als Quelle der besonderen Wahrheiten

überflüssig machte, hat bewirkt, daß die Hegelsche Philosophie unter den Naturforschern wenig Ansehen gewonnen hat; sie ist auf diesem Gebiet viel minder fruchtbar gewesen als sie hätte sein können, wenn ihre wirkliche Bedeutung, nämlich daß sie zwischen weit auseinander liegenden Ergebnissen und Disziplinen eine harmonische Verbindung herstellt, unter dem falschen Scheine besser verstanden worden wäre.

Größer war ihr Einfluß auf die abstrakten Wissenschaften, wodurch sie ihrem Urheber eine außergewöhnliche zentrale Stellung in der damaligen wissenschaftlichen Welt verschaffte. Einerseits war die Auffassung der Geschichte als fortschreitender Entwicklung, in welcher jeder unvollkommene frühere Zustand als notwendige Phase und Vorbereitung für spätere Zustände eine natürliche Vernünftigkeit erhielt, ein großer Gewinn für die Wissenschaft; andererseits kamen die Ausführungen über Rechts- und Religionsphilosophie gerade den Bedürfnissen und Auffassungen jener Zeit entgegen. In der Rechtsphilosophie wird der Geist auf jener Stufe betrachtet, wo er als Menscheng Geist in die Realität tritt, mit bewußtem freiem Willen als Haupteigenschaft. Zu allererst ist er dort Einzelpersönlichkeit, die ihre Freiheit in ihrem Eigentum verkörpert findet; diese tritt in Gegensatz zu den anderen Persönlichkeiten ihresgleichen; ihre Willensfreiheit drückt sich dabei in den sittlichen Bestimmungen aus. Indem sämtliche Personen zu einem einheitlichen Ganzen werden, wird der Gegensatz aufgehoben in den gesellschaftlichen Einheiten: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate. Dort werden die sittlichen Bestimmungen von innerlicher zu äußerlicher Wirklichkeit gebracht; als Ausdruck eines höheren, gemeinschaftlichen, allgemeineren Willens treten sie in den allgemein anerkannten sittlichen Vorschriften, in den natürlichen Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft und in den autoritären Gesetzen des Staates auf. Im Staate, dessen höchste Form die Monarchie ist, sieht sich der Geist

als Staatsidee zur höchsten Stufe objektiver Wirklichkeit gebracht.

Nicht allein in dieser Verherrlichung von Staat und Königtum, die nach der Restauration Hegels Philosophie zur preussischen Staatsphilosophie machte, liegt ihr reaktionärer Charakter. In ihrem ganzen Wesen war sie ein Produkt der Reaktion, welche damals noch den einzig möglichen Fortschritt nach der Revolution darstellte. Die Reaktion war die erste praktisch-gesellschaftliche Kritik auf die bürgerliche Gesellschaft. Nachdem diese einmal fest begründet war und ihre Gebrechen sich herauszustellen begannen, erschien das verhältnismäßig Gute des Alten in schönerem Lichte. Die Bourgeoisie war vor den Konsequenzen ihrer Revolution zurückgeschreckt, als sie im Proletariat ihre Schranke erkannte; sie gebot der Revolution Halt, als diese ihr bürgerliches Ziel erreicht hatte, und wollte gern die feudalen Mächte Staat und Königtum, deren Schutz sie brauchte, als ihre Meister anerkennen, falls sie als Diener ihrer Interessen auftreten wollten. Die feudalen Mächte, die vorher von der Last ihrer Sünden und der unbedingten Vortrefflichkeit der neuen Gesellschaftsordnung zu Boden geworfen waren, richteten ihr Haupt empor, als auch diese zu wohlbegründeter Kritik Veranlassung gab. Sie konnten jedoch die Revolution nur dadurch in Schranken halten, daß sie sie beschränkt anerkannten; sie konnten die Bourgeoisie wieder beherrschen, indem sie sich, soweit nötig, der Bourgeoisie unterwarfen; sie konnten nicht mehr gegen den Kapitalismus herrschen, wohl aber für den Kapitalismus, dessen Mangelhaftigkeit durch ihre Herrschaft zum Ausdruck kam. Die Theorie der Restauration mußte also in erster Linie in einer gründlichen Kritik der bürgerlich-revolutionären Philosophie bestehen; diese konnte aber nicht schlechthin als unrichtig verworfen werden. Ihre Wahrheit als Kritik des Alten mußte anerkannt werden, aber der scharfe Gegensatz

zwischen der Unwahrheit des Alten und der Wahrheit des Neuen stellte sich als unzutreffend heraus. Ihre eigene Richtigkeit war relativ, beschränkt, wie die eines Vorläufers einer höheren Wahrheit, die auch dem von ihr Überwundenen denselben Charakter der beschränkten zeitlichen Wahrheit zuerkannte. So wurden die Gegensätze zu Momenten in der Entwicklung der absoluten Wahrheit; so wurde Hauptinhalt und Methode der nachantischen Philosophie die Dialektik; so waren es gerade die Theoretiker der Reaktion, die die Philosophie in neue Bahnen lenken und zu Vorläufern des Sozialismus werden konnten. Zweifel und Kritik an allem Überlieferten, mit vorsichtiger Sicherstellung des gefährdeten Glaubens, war die Geistesrichtung der revolutionären Bourgeoisie gewesen; gläubiges Annehmen der absoluten Wahrheit, des stolz sich selbst erhebenden Glaubens, war die der reaktionären Bourgeoisie. Der Praxis Metternichs und der Heiligen Allianz entspricht theoretisch die Philosophie Hegels.

An der Praxis des preussischen Polizeistaats, der die Mängel des Kapitalismus ohne seine Vorzüge, also die Reaktion in höherer Potenz verkörperte, ging die Hegelsche Philosophie zu grunde, sobald die Praxis des inzwischen mächtig erstarkten Kapitalismus sich gegen die Formen aufzulehnen begann, in welche die Reaktion ihn einschnüren wollte. Feuerbach lehrte in seiner Kritik der Religion aus den Höhen der phantastischen Abstraktion zum leiblichen Menschen zurück; Marx wies nach, daß die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ihr Klassengegensatz ist, worin zugleich ihre Mangelhaftigkeit und Vergänglichkeit besteht, und er fand die wirkliche historische Entwicklung in der Entwicklung der materiellen Produktion. Der absolute Geist, der sich in der Staatsverfassung des vormärzlichen Despotismus verkörpern sollte, enthüllte sich nunmehr als der beschränkte Bourgeoisgeist, für den die bürgerliche Gesell-

schaft das Endziel der historischen Entwicklung vorstellt. Der Hegelsche Satz: alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben, bewährte sich an seiner Philosophie selber, sobald ihre Endlichkeit und Beschränktheit durchschaut worden war. Ihre konservative Form wurde verworfen, ihr revolutionärer Inhalt aber, die dialektische Denkweise, bewahrt; sie fand ihre Aufhebung im dialektischen Materialismus, welcher sagt, daß die absolute Wahrheit sich nur verwirklicht in dem unendlichen Fortschritt der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Damit wird Hegels Philosophie nicht schlechtweg als unwahr verworfen; sie wird nur erkannt als das, was sie ist, als beschränkte, relative Wahrheit. Die Schicksale des absoluten Geistes in seiner Selbstentwicklung sind nur eine phantastische Beschreibung des Prozesses, den der wirkliche Menscheng Geist beim Kennenlernen der Welt und bei seiner aktiven Einwirkung auf dieselbe durchmacht. Statt des Entwicklungsmodus der absoluten Idee wird nun die Dialektik zur einzig richtigen Denkmethode, die der wirkliche Menscheng Geist zum Kennenlernen der wirklichen Welt und zum Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung anwenden muß. Die große und bleibende Bedeutung von Hegels Philosophie auch für unsere Zeit ist diese, daß sie, wenn man sie ihrer Überschwenglichkeit entkleidet, die vortrefflichste Beschreibung des menschlichen Geistes und seiner Arbeitsweise, des Denkens, ist, welche die ersten mühevollen Beiträge Kants zur Erkenntnistheorie weit hinter sich läßt.

In dieser Eigenschaft kann sie aber erst zu ihrem Rechte kommen, seit durch Diehgen die Grundlage für eine dialektisch-materialistische Erkenntnislehre geschaffen ist. Die Unentbehrlichkeit des dialektischen Denkens, von welchem die Werke von Marx und Engels monumentale Beispiele sind, wird für die Erkenntnistheorie durch Diehgen nachgewiesen; allein

durch diese Denkweise konnte es ihm gelingen, die Erkenntnislehre zum ersten Abschluß und zur vorläufigen Vollendung zu bringen.

Wenn man die Auffassungen, die Diezgen in diesem Werke niedergelegt hat, als seine Philosophie bezeichnet, so sagt man damit zu viel, weil sie nicht den Anspruch erheben, ein neues philosophisches System zu sein, gerade darum aber zu wenig, weil sie dann mit anderen Systemen die Sterblichkeit gemein haben würden. Das Verdienst Diezgens besteht darin, daß er die Philosophie zur Naturwissenschaft gemacht hat, so wie Marx es mit der Geschichte tat. Damit wird dem menschlichen Denkinstrument das Phantastische genommen; es wird als ein Teil der Natur betrachtet, wovon mittels der Erfahrung über sein besonderes, konkretes, historisch wechselndes und sich entwickelndes Sein stets fortschreitende Erkenntnis gewonnen werden muß. Diezgens Werk gibt sich selbst als endliche, zeitliche Verwirklichung dieses Zieles, wie ja jede neue naturwissenschaftliche Theorie eine endliche, zeitliche Verwirklichung ihres Zieles ist; als solche wird es durch weiter vordringende Untersuchungen verbessert und vervollkommenet werden müssen. Sein Werk ist grundsätzlich anders und mehr als frühere Philosophien, gerade weil es weniger sein will; es gibt sich als das Acquisit der Philosophie, zu dem alle großen Denker mit beigetragen haben, von einem Sozialisten nüchternen Auges betrachtet, ermogen, zusammengestellt und nacherzählt. Zugleich teilt es diesen Charakter unvollkommener Wahrheit den früheren Systemen mit, die nun nicht mehr als zwecklos wechselnde Spekulationen erscheinen, sondern als in natürlichem Zusammenhang ansteigende Stufen der Erkenntnis, in welchen stets mehr Wahrheit, stets minder Irrtum enthalten ist. Hegel hatte ebenfalls bereits dieser soviel höher stehenden Auffassung gehuldigt; bei ihm findet

diese Entwicklung jedoch ein sich selbst widersprechendes Ende in seinem eigenen System. Auch bei Diezgen erkennt diese letzte Form sich selbst als die höchste an; der entscheidende Schritt, den sie in der Entwicklung darstellt, ist der, daß sie zum erstenmal diese naturwissenschaftliche Auffassung durchführt. Die neue Erkenntnis, daß der menschliche Geist ein gewöhnliches natürliches Wesen ist, ist ein entscheidender Schritt in der fortschreitenden Kenntnis des menschlichen Geistes, der ihr den höchsten Platz in dieser Entwicklung anweist; und dieser Schritt kann nicht ungetan gemacht werden, weil er die Entnüchterung nach jahrhundertlangem Wahne bedeutet. Dadurch, daß dieses System sich nicht als absolute Wahrheit, sondern als endliche, un-abgeschlossene Wahrheit gibt, kann es nicht fallen, wie frühere philosophische Systeme fielen. Es bildet die wissenschaftliche Fortsetzung der früheren Philosophie, so wie die Astronomie die Fortsetzung der Astrologie und der Pythagoräischen Phantasien, die Chemie die Fortsetzung der Alchemie ist. Es füllt denselben Platz aus wie jene und hat außer seinem Gehalt an Erkenntnistheorie auch das mit ihr gemein, daß es die Grundlage für eine methodische Weltanschauung gibt.

Die moderne Weltanschauung steht als sozialistische oder proletarische im scharfen Gegensatz zu der bürgerlichen; ihr Wesen und Inhalt sind durch Marx und Engels gegeben, ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen hat Diezgen hier entwickelt, ihr wirklicher Charakter wird durch den Namen dialektisch-materialistisch angegeben. Ihr Inhalt ist der historische Materialismus, die Entwicklungslehre der Gesellschaft, so wie sie zum erstenmal in großen Umrissen im Kommunistischen Manifest gegeben wurde und später in einer ganzen Anzahl Werke ausführlich entwickelt und durch unzählige Tatsachen besser begründet worden ist. Sie gibt uns einerseits die wissenschaftliche Sicherheit, daß das Elend

und die Unvollkommenheit der heutigen Gesellschaft, welche die bürgerliche Weltanschauung als unvermeidlich und natürlich ansieht, ein vorübergehender Zustand ist und daß der Mensch sich in absehbarer Zeit durch Regelung der gesellschaftlichen Produktion von der Sklaverei seiner stofflichen Bedürfnisse befreien wird. Andererseits bildet diese Wissenschaft von Gesellschaft und Mensch zusammen mit den reifsten Resultaten der Naturwissenschaft ein Ganzes, eine Wissenschaft von der ganzen Welt, die allen Aberglauben überflüssig macht, und somit die theoretische Befreiung, die Befreiung des Geistes in sich schließt. Daß diese Wissenschaft dazu ausreicht, daß außer ihr nur Wahn ist, daß sie eine befriedigende und harmonische Weltanschauung bildet, darüber erhält man erst Sicherheit durch die erkenntnistheoretischen Grundlagen, die Diehgen gibt. In dieser Hinsicht verleiht sie unserer Weltanschauung ein festes Fundament.

Ihr Charakter ist in erster Linie materialistisch; im Gegensatz zu den idealistischen Systemen aus der Blütezeit der deutschen Philosophie, die das Geistige als Grundlage alles Seins betrachteten, geht sie vom konkreten materiellen Sein aus. Nicht, als ob sie die physische Materie als Grundlage betrachtete; sie steht dem vulgären bürgerlichen Materialismus direkt entgegen; unter Materie versteht sie alles was wirklich ist und also Material für das Denken abgibt, Gedanken und Hirnspinnste mit einbegriffen. Ihre Grundlage ist die Einheit alles dieses konkreten Seins; hiermit weist sie dem menschlichen Geiste einen gleichwertigen Platz unter den andern Teilen des Seins an; sie zeigt, wie der Geist mit allem andern ebenso eng verbunden ist, wie dieses andere untereinander, nämlich dadurch, daß er nur als Teil eines und desselben Weltganzen besteht, so daß all sein Inhalt Wirkung des andern ist. So bildet sie die theoretische Basis für den historischen Materialismus; konnte der Satz „das Bewußtsein des Menschen wird bestimmt durch sein gesell-

schaftliches Sein“ vorher nur als Generalisation vieler historischen Tatsachen gelten, anfechtbar und unvollkommen wie jede wissenschaftliche Theorie und durch spätere Erfahrungen noch zu verbessern: so wird nunmehr die völlige Abhängigkeit des Geistes von der übrigen Welt zu einer Denknotwendigkeit, ebenso wie die Kausalität, unanfechtbar und unabänderlich. Das bedeutet zugleich die Vernichtung alles Wunderglaubens; nachdem sie aus der Natur bereits länger verbannt waren, werden die Wunder nun auch aus dem Reiche des Geistes verjagt.

Die aufklärende Wirkung dieser proletarischen Philosophie besteht auch darin, daß sie allen Aberglauben widerlegt, die Widersinnigkeit jedes Gözendienstes demonstriert. Was die bürgerlichen Aufklärer nicht geben konnten, weil sie nur über Naturkenntnis im engeren Sinne verfügten und das Wesen des menschlichen Geistes für sie etwas Geheimnisvolles blieb: die bis auf den Grund gehende Kritik und Widerlegung des christlichen Aberglaubens, der ja gerade der Glaube an einen übernatürlichen Geist ist, das war erst der sozialistischen Erkenntnis möglich. In seinen dialektischen Erörterungen über Geist und Stoff, über Endlichkeit und Unendlichkeit, über Gott und Welt hat Diezgen das verwirrt Mysteriöse, das bisher diese Begriffe verdunkelte, gründlich aufgeklärt, und allen überfinnlichen Glauben endgültig widerlegt. Nicht minder aber trifft diese Kritik die bürgerlichen Götzen: Freiheit, Recht, Geist, Kraft, die nichts als phantastische Bilder abstrakter Begriffe von begrenztem Umfang sind.

Das war allein dadurch möglich, daß sie gleichzeitig als Erkenntnislehre die Beziehung feststellt, in der die Welt um uns zu dem Wilde steht, das unser Geist sich von ihr formt; in dieser Hinsicht ist Diezgen der Vollender des Werkes geworden, das von Hume und Kant begonnen war. Als Erkenntnislehre sind die von ihm entwickelten Ansichten

nicht allein die philosophische Basis des historischen Materialismus, sondern in gleichem Maße die aller anderen Wissenschaft. Aus der ausführlichen Kritik, die er an naturwissenschaftlichen Schriften namhafter Gelehrten ausübte, geht hervor, daß Dießgen diese Bedeutung seines Wertes gut gefühlt hat; wie aber wohl zu erwarten war, drang die Stimme eines sozialistischen Handwerkers nicht bis in die akademischen Hörsäle durch. Erst viel später begannen unter Naturforschern gleichartige Ansichten aufzutauchen; und erst jetzt hat sich unter den vornehmsten Theoretikern der Naturkunde die Auffassung Bahn gebrochen, daß Erklären nichts anderes bedeutet, als auf möglichst einfache und vollständige Weise die Vorgänge in der Natur zu beschreiben.

In der Erkenntnistheorie zeigt sich deutlich die Unentbehrlichkeit des Hilfsmittels der dialektischen Denkweise, um über das Wesen der Erkenntnis zur Klarheit zu kommen. Der Geist ist Einheitsvermögen; er bildet aus der konkreten Wirklichkeit, die voller Bewegung, ein fließender Strom ohne Grenzen, stets wechselnd ist, abstrakte Begriffe, die ihrer Natur nach starr, ruhend, begrenzt, unveränderlich sind. Damit wird der Widerspruch gegeben, daß die Begriffe sich stets aufs neue der Wirklichkeit anpassen müssen, ohne das jemals ganz zu können, daß sie das Lebende durch das, was tot, das Unbegrenzte durch das, was begrenzt ist, abbilden müssen, und daß sie an sich selbst endlich sind und doch auch die Natur des Unendlichen in sich tragen. Dieser Widerspruch wird verstanden und vermittelt durch die Einsicht in die Natur des Erkenntnisvermögens, das sowohl Einheits- als auch Unterscheidungsvermögen ist, einen begrenzten Teil des Alls bildet und zugleich alles umfaßt, und durch die daraus entspringende Einsicht in die Weltnatur. Die Welt ist Einheit des unendlich Vielen, wodurch sie alle Gegensätze in sich zusammenfaßt, sie zu relativen macht und ausgleicht; in ihr gibt es keine absoluten Gegen-

sätze; der Geist aber legt sie hinein, da er zugleich Unterscheidungsvermögen ist. Die praktische Aufhebung der Widersprüche ist die unwälzende Praxis der unbegrenzt fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung, die stets aufs neue die Begriffe umformt, wegwirft, ersetzt und verbessert, verbindet und zerlegt, indem sie zu gleicher Zeit nach immer größerer Einheit und nach immer größerer Differenzierung strebt.

Durch diese Erkenntnislehre gibt der dialektische Materialismus zugleich auch die Lösung der sogenannten Welträtsel. Nicht, als ob er alle Rätsel löste — er sagt ja gerade, daß die Lösung nur das Werk einer unbegrenzt fortschreitenden Wissenschaft sein kann. Aber er löst sie in dem Sinne, daß er ihnen den Charakter des mysteriösen Rätsels nimmt und sie in eine praktische Aufgabe umändert, deren Lösung wir uns in unendlicher Progression nähern. Das bürgerliche Denken kann die Welträtsel nicht lösen; bereits wenige Jahre nach dem ersten Erscheinen dieser Schrift erkannte die Naturwissenschaft in Du Bois-Reymonds *ignorabimus* ihre Unfähigkeit an. Indem sie das Rätsel der Natur des menschlichen Geistes löste, gewährt die proletarische Philosophie die Sicherheit, daß hier überhaupt keine unlösbaren Rätsel vor uns liegen.

Zum Schlusse gibt Diezgen in dieser Schrift noch die Grundsätze unserer neuen Ethik. Aus der Einsicht, daß der Ursprung der Vorstellungen von Gut und Böse in den Bedürfnissen der Menschen gefunden und als das wirklich Sittliche das allgemein Zweckmäßige bezeichnet wird, folgt von selbst die Erkenntnis des Wesens der zivilisierten Morallehren als Ausdruck der Klasseninteressen. Zugleich wird für diese zeitweiligen Morallehren damit ihre Berechtigung und Vernünftigkeit ausgesprochen, da sie notwendigerweise aus den jedesmaligen gesellschaftlichen Bedürfnissen hervorgehen müssen. Das Band zwischen Mensch und Natur wird durch den zur Befriedigung der Bedürfnisse nötigen

gesellschaftlichen Arbeitsprozeß geknüpft. Solange diese Bande Fesseln waren, fesselten sie den Menschen durch eine unverstandene übernatürliche Sittenlehre; wird der Arbeitsprozeß einmal erkannt, bewußt geregelt und beherrscht, dann fallen diese Fesseln, und an Stelle der Moral tritt das vernünftige Erkennen der allgemeinen Bedürfnisse.

Die philosophischen Schriften Diezgens scheinen bis jetzt keinen merkbaren Einfluß auf die sozialistische Bewegung ausgeübt zu haben; mögen sie auch manche stille Verehrer gefunden und viel zur Klärung ihrer Einsicht beigetragen haben: ihre Bedeutung für die Theorie unserer Bewegung wurde nicht erfaßt. Das kann jedoch nicht wunder nehmen. Im ersten Jahrzehnt nach ihrem Erscheinen fanden sogar die ökonomischen Schriften von Marx, deren Wichtigkeit doch soviel unmittelbarer ins Auge fiel, wenig Verständnis. Die Bewegung entwickelte sich spontan, und nur vermittels der klaren Einsicht einzelner Führer konnte die Marxistische Theorie damals einen nützlichen leitenden Einfluß auf die Arbeiterbewegung ausüben; so ist es kein Wunder, daß die Philosophie des Proletariats, die an unmittelbarer Anwendbarkeit hinter seiner Ökonomie zurücksteht, nicht allgemeinere Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Erst nach dem Sturze des Sozialistengesetzes war die ökonomische und politische Einsicht in der deutschen Arbeiterklasse, die in der internationalen Bewegung theoretisch an der Spitze stand, soweit entwickelt, daß als Grundsätze der Partei Thesen aus den Marxistischen Theorien angenommen wurden. Doch auch jetzt noch waren sie für die meisten Wortführer weit eher zusammengefaßte Formulierungen notwendiger praktischer Überzeugungen als der Ausfluß einer gründlich gekannten und begriffenen Wissenschaft. Ohne Zweifel war die große Ausbreitung der Partei und ihrer Wirksamkeit,

die alle Kräfte für die Organisation und Leitung in Anspruch nahm, die Ursache, daß die jüngeren intellektuellen Kräfte sich sämtlich auf die praktische Arbeit warfen und das theoretische Studium vernachlässigten. Diese Vernachlässigung hat sich in den theoretischen Zwisten der letzten Jahre gerächt.

Die Abgelebtheit des Kapitalismus zeigt sich nunmehr so deutlich durch den Verfall der bürgerlichen Parteien, daß schon allein die Praxis der sozialistischen Bewegung jeden zu ihr zieht, der einen unabhängigen Geist und ein richtiges Gefühl besitzt. Solch ein Übergang wird dann nicht mit einer durch mühsames Studium erreichten Aneignung des ganzen Inhaltes der proletarischen Weltanschauung gepaart; an ihre Stelle tritt die Kritik der sozialistischen Wissenschaft vom bürgerlichen Standpunkt. Der Marxismus wird mit dem Maße der unreifen bürgerlichen Erkenntnistheorie gemessen, und die Neufantianer versuchen, in völliger Unkenntnis des Acquisits der Philosophie während eines ganzen Jahrhunderts, den Sozialismus an die Ethik Kants anzuknüpfen. Man spricht sogar von Versöhnung mit dem Christentum und Abschwörung des Materialismus.

Diese bürgerliche Denkweise, die sich als anti-dialektisch und anti-materialistisch dem Marxismus gegenüberstellt, finden wir jetzt im Revisionismus verkörpert; als Kombination bürgerlicher Weltanschauung und antikapitalistischer Gesinnung tritt er an die Stelle des früheren Anarchismus, und ebenso wie dieser verkörpert er im Kampfe wider den Kapitalismus vielfach die Kleinbürgerlichen Tendenzen. Demgegenüber wird eine regere Beschäftigung mit der Theorie, insbesondere mit Diezgens philosophischen Werken, zur Notwendigkeit.

Marx hat das Wesen des materiellen Produktionsprozesses enthüllt, und seine entscheidende Bedeutung als Triebfeder der gesellschaftlichen Entwicklung festgestellt. Er hat aber

nicht ausführlich erklärt, wie aus dem Wesen des menschlichen Geistes die Rolle entspringt, die er in diesem materiellen Prozeß spielt. Bei der starken Macht der Tradition des bürgerlichen Denkens zählt diese Beschränkung zu den Hauptursachen, warum seine Theorien so unvollkommen und so verkehrt begriffen werden. Diese Lücke füllt nun Diezgen aus, der gerade das Wesen des Geistes zum Gegenstand seiner Untersuchung machte. Darum ist das gründliche Studium von Diezgens philosophischen Schriften ein wichtiges und notwendiges Hilfsmittel, um die grundlegenden Werke von Marx und Engels zu verstehen. Diezgens Arbeit zeigt uns, daß das Proletariat nicht allein in seiner Ökonomie, sondern auch in seiner Philosophie eine mächtige Waffe besitzt. Lernen wir, sie zu führen.

Leiden, Dezember 1902.

Anton Pannekoek.

Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit

von

Josef Diezgen

Vorrede.

Hier dürfte der Ort sein, an den geneigten Leser sowohl wie an den ungeneigten Kritiker einige erläuternde Worte zu richten, welche das persönliche Verhältniß des Verfassers zu seiner Schrift betreffen. Der nächste Vorwurf, den ich antizipiere, ist Mangel an Gelehrsamkeit, der sich mehr noch indirekt, zwischen den Zeilen, als im Werkchen selbst direkt verrät. Wie darfst du, frage ich mich, dem Publikum deine Bearbeitung eines Gegenstandes vorlegen, der von den Heroen der Wissenschaft, unter anderen von Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel u. s. w. ist bearbeitet worden, ohne noch alle Werke deiner berühmten Vorgänger gründlich zu kennen? Wirfst du nicht, im besten Falle, das längst Getane wiederholen?

Ich antworte: der Same, welchen die Philosophie in das Erdreich der Wissenschaft gepflanzt, ist längst aufgegangen und hat seine Früchte getragen. Was die Geschichte zu Tage fördert, entwickelt sich geschichtlich, treibt, wächst und vergeht, um in erneuter Form ewig fortzuleben. Die ursprüngliche Tat, das originale Werk ist nur fruchtbar in Kontakt mit den Verhältnissen und Beziehungen der Zeit, welche es geboren; schließlich aber wird es zu einer leeren Hülse, die ihren Kern an die Geschichte abgegeben hat. Was die Wissenschaft der Vergangenheit Positives produzierte, lebt nicht mehr im Buchstaben seines Autors, sondern

ist mehr als Geist, ist Fleisch und Blut geworden in der gegenwärtigen Wissenschaft. Um zum Beispiel die Produkte der Physik zu kennen und dazu Neues zu produzieren, ist es nicht erforderlich, erst die Geschichte dieser Wissenschaft zu studieren und die bisher entdeckten Gesetze an der Quelle zu schöpfen. Im Gegenteil, die geschichtliche Forschung dürfte der Lösung einer bestimmten physikalischen Aufgabe nur hinderlich sein, indem die konzentrierte Kraft notwendig mehr leistet, als die geteilte. In diesem Sinne rechne ich mir den Mangel an anderweitigen Kenntnissen zu gute, weil ich eben dadurch der Erkenntnis meines speziellen Objektes um so entschiedener hingegeben bin. Dies Objekt zu erforschen und alles zu lernen, was meiner Zeit davon bekannt ist, habe ich mir ernstlich angelegen sein lassen. Die Geschichte der Philosophie hat sich insofern an meiner Individualität wiederholt, als ich mit dem Bedürfnis nach einer kompakten, systematischen Weltanschauung seit früher Jugend zu spekulieren ausging und schließlich die Befriedigung in der induktiven Erkenntnis des menschlichen Denkvermögens gefunden vermeine.

Und es ist nicht das Denkvermögen in seiner mannigfaltigen Erscheinung, es sind nicht die verschiedenen Weisen desselben, sondern seine allgemeinste Form, sein generelles Wesen, was mich befriedigte und was darzustellen mein Zweck ist. Mein Objekt ist demnach möglichst simpel und speziell, so absolut einfach, daß mir seine mannigfaltige Darstellung schwer und häufige Wiederholungen beinahe unvermeidlich wurden. Zugleich ist die Frage nach dem Wesen des Geistes ein populäres Objekt,

das nicht nur von Philosophen von Fach, das von der Wissenschaft überhaupt kultiviert ist. Es muß deshalb auch, was zu seiner Erkenntnis die Geschichte der Wissenschaft beigetragen, in der wissenschaftlichen Anschauung der Gegenwart allgemein lebendig sein. An dieser Quelle durfte ich mir genügen lassen.

So mag ich denn trotz meiner Autorschaft bekennen, kein Professor der Philosophie, sondern von Profession ein Handwerker zu sein. Denjenigen, welche mir darum die alte Warnung zurufen möchten: „Schuster, bleib bei deinem Leisten!“ antworte ich mit Karl Marx: „Euer nec plus ultra handwerksmäßige Weisheit wurde zur furchtbaren Nartheit von dem Moment, wo der Uhrmacher Watt die Dampfmaschine, der Barbier Arkwright den Kettenstuhl, der Juwelierarbeiter Fulton das Dampfschiff erfunden hat.“ Ohne mich diesen Größen zurechnen zu wollen, darf doch ihr Vorgang mir zur Nachahmung dienen. Zudem ist auch die Natur meines Gegenstandes noch besonders auf die Standesklasse angewiesen, der ich anzugehören, wenn nicht die Ehre, so doch das Vergnügen habe.

Ich entwickle in dieser Schrift das Denkvermögen als Organ des Allgemeinen. Der Leidende, der vierte, der Arbeiterstand ist insoweit erst der wahre Träger dieses Organs, als die herrschenden Stände durch ihre besonderen Klasseninteressen verhindert sind, das Allgemeine anzuerkennen. Wohl bezieht sich diese Beschränkung zunächst auf die Welt der menschlichen Verhältnisse. Aber so lange diese Verhältnisse nicht allgemein menschlich, sondern Klassenverhältnisse sind, muß auch die Anschauung der

Dinge von diesem beschränkten Standpunkt bedingt sein. Objektive Erkenntnis setzt subjektiv theoretische Freiheit voraus. Bevor Kopernikus die Erde sich bewegen und die Sonne stehen sah, mußte er von seinem irdischen Standpunkt abstrahieren. Da nun dem Denkvermögen alle Verhältnisse Gegenstand sind, hat es von allem zu abstrahieren, um sich selbst rein oder wahr zu erfassen. Da wir alles nur mittels Denken begreifen, müssen wir von allem absehen, um das reine, das Denken im allgemeinen zu erkennen. Diese Aufgabe war zu schwer, so lange sich der Mensch an einen beschränkten Klassenstandpunkt gebunden fand. Erst eine historische Entwicklung, welche soweit fortgeschritten, um die Auflösung der letzten Herr- und Knechtschaft zu erstreben, kann soweit der Vorurteile entbehren, um das Urteil im allgemeinen, das Erkenntnisvermögen, die Kopfarbeit wahr oder nicht zu erfassen. Erst eine historische Entwicklung, welche die direkte allgemeine Freiheit der Masse im Auge haben kann — und dazu gehören wohl sehr verkannte historische Voraussetzungen —, erst die neue Ära des vierten Standes findet den Gespensterglauben soweit entbehrlich, um den letzten Urheber alles Spuks, um den reinen Geist entlarven zu dürfen. Der Mensch des vierten Standes ist endlich „reiner“ Mensch. Sein Interesse ist nicht mehr Klassen- sondern Masseninteresse, Interesse der Menschheit. Die Tatsache, daß zu allen Zeiten das Interesse der Masse mit dem Interesse der herrschenden Klasse verbunden war, daß nicht nur trotz, sondern gerade mittels ihrer stetigen Unterdrückung durch jüdische Patriarchen, asiatische Eroberer, antike Sklaven-

halter, feudale Barone, zünftige Meister, besonders durch moderne Kapitalisten und auch selbst noch durch kapitalistische Cäsaren die Menschheit stetig „fortgeschritten“ — diese Tatsache nähert sich ihrem Ende. Die Klassenverhältnisse der Vergangenheit waren notwendig für die allgemeine Entwicklung. Jetzt ist diese Entwicklung an einem Standpunkt angekommen, wo die Masse selbstbewußt wird. Die bisherige Menschheit hat sich mittels Klassengegensatzes entwickelt. Sie ist damit soweit gekommen, daß sie nunmehr sich unmittelbar selbst entwickeln will. Die Klassengegensätze waren Erscheinungen der Menschheit. Der Arbeiterstand will die Klassengegensätze aufheben, damit die Menschheit eine Wahrheit sei.

Wie die Reformation von den faktischen Verhältnissen des sechzehnten Jahrhunderts, wie die Erfindung des elektrischen Telegraphen, so ist die Ergründung der Theorie unserer menschlichen Kopfarbeit von den faktischen Verhältnissen des neunzehnten Jahrhunderts bedingt. Insofern ist der Inhalt dieser kleinen Schrift kein individuelles Produkt, sondern ein geschichtliches Gewächs. Ich fühle mich dabei — mit Verlaub für die mystische Phrase — nur als ein Organ der Idee. Mir gehört die Darstellung, in Betreff deren ich hiermit um freundliche Nachsicht bitte. Ich bitte den Leser, seine stillen oder lauten Einreden nicht gegen die mangelhafte Form, nicht gegen das zu richten, was ich derart sage, sondern gegen das, was ich sagen will; ich bitte, mich nicht geflissentlich im Buchstaben zu mißverstehen, sondern im Geiste, im allgemeinen das Verständnis suchen zu wollen. Sollte es mir nicht gelungen

sein, die Idee mit Erfolg zu entwickeln, sollte auch deshalb meine Stimme auf unserem überfüllten Büchermarkt ersticken müssen, wird doch die Sache, des bin ich sicher, einen talentvolleren Vertreter finden.

Siegburg, den 15. Mai 1869.

Josef Dießgen, Lohgerber.

Einleitung.

Systematisierung ist das Wesen, ist der generelle Ausdruck für die gesamte Tätigkeit der Wissenschaft. Die Wissenschaft will nichts weiter, als die Objekte der Welt für unseren Kopf in Ordnung und System bringen. Die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sprache zum Beispiel fordert ihre Einteilung oder Ordnung in allgemeine Klassen und Regeln. Die Ackerbauwissenschaft will nicht, daß die Kartoffel nur geraten, sondern für die Art und Weise des Anbaus die systematische Ordnung finden, deren Kenntnis instand setzt, mit Vorausbestimmung des Erfolges zu bauen. Das ist das praktische Resultat aller Theorie, daß sie uns mit dem System, mit der Methode ihrer Objekte bekannt macht und also befähigt in der Welt mit Vorausbestimmung des Erfolges zu agieren. Erfahrung ist wohl die Voraussetzung dazu; aber allein reicht sie nicht aus. Erst die aus ihr entwickelte Theorie, die Wissenschaft, erlöst vom Spiele des Zufalls. Sie verschafft uns mit dem Bewußtsein die Herrschaft über den Gegenstand und unbedingte Sicherheit in seiner Handhabung.

Der Einzelne kann nicht Alles wissen. So wenig wie die Geschicklichkeit und Kraft seiner Hände ausreicht, alles zu produzieren, was er bedarf, so wenig reicht die Fähigkeit seines Kopfes aus, alles zu wissen, was not tut. Glaube ist dem Menschen notwendig. Jedoch nur der Glaube an das, was andere wissen. Die Wissenschaft ist ebenso wie die materielle Produktion eine gesellschaftliche Angelegenheit. „Einer für alle und alle für einen.“

Wie es aber leibliche Bedürfnisse gibt, die jeder nur sich selbst besorgen kann und soll, so gibt es auch wissenschaft-

liche Objekte, die zu wissen von allen erfordert ist, und deshalb nicht irgend einer besonderen Fachwissenschaft angehören.

Ein solcher Gegenstand ist das menschliche Denkvermögen: die Erkenntnis, das Verständnis, die Theorie desselben kann keiner besonderen Kunst überlassen sein. Wohl mit Recht sagt Cassalle: „Das Denken selbst ist in diesem Zeitalter der Teilung der Arbeit zu einem besonderen Handwerk geworden, und in die elendesten Hände ist dieses Handwerk gefallen — in die unserer Zeitungen.“ Damit sind wir angewiesen, uns diese Bedienung nicht länger gefallen, von der öffentlichen Meinung uns nicht länger haranguieren zu lassen, sondern das Selbstdenken wieder aufzunehmen. Einzelne Gegenstände des Wissens oder der Wissenschaft mögen wir Fachleuten überlassen, aber das Denken im allgemeinen ist eine allgemeine Angelegenheit, die niemand kann erlassen sein.

Vermöchten wir diese Arbeit des Denkens auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, dafür eine Theorie zu finden, vermöchten wir die Art und Weise zu entdecken, wie die Vernunft überhaupt Erkenntnisse zeugt, oder die Methode zu finden, nach welcher sich die wissenschaftliche Wahrheit produziert, so würden wir auf dem Gebiet des Wissens überhaupt, für unsere Urteilskraft im allgemeinen dieselbe Sicherheit des Erfolges erwerben, welche in besonderen Disziplinen die Wissenschaft schon längst erworben hat.

Kant sagt: „Wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen, so kann man überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei.“

Sehen wir uns heute nun in den Wissenschaften um, so finden wir da viele, vornehmlich die Naturwissenschaften,

welche der Anforderung Kants entsprechen, welche mit sicherem Bewußtsein, mit widerspruchloser Einhelligkeit bei ihren gewonnenen Erkenntnissen beharren und sie weiter tragen. „Dort weiß man“, wie Liebig sagt, „was eine Tatsache, ein Schluß, eine Regel, ein Gesetz ist. Für alles dies hat man Probiersteine, die jeder erst gebraucht, ehe er die Früchte seiner Arbeit in Zirkulation setzt. Die advokatorische Durchführung einer Ansicht oder die Absicht einen andern etwas Unbewiesenes glauben zu machen, scheitern augenblicklich an der wissenschaftlichen Moral.“

Dagegen auf anderen Gebieten, dort wo man die konkreten materiellen Dinge verläßt und sich abstrakten, sogenannten philosophischen Gegenständen zuwendet, in Sachen der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung, in den Fragen von Anfang und Ende, von Schein und Wesen der Dinge, ob Ursache oder Wirkung, ob Kraft oder Stoff, ob Macht oder Recht, in Fragen der Lebensweisheit, in der Moral, der Religion, der Politik — da finden wir statt „schlagender beweisender Tatsachen“ nur „advokatorische Durchführungen“, nirgends ein zuverlässiges Wissen, sondern überall nur ein bloßes Herumtappen widersprechender Meinungen.

Ja gerade die Koryphäen der Naturwissenschaft bekunden sich durch ihre Mißhelligkeit bei der Berührung solcher Themen als philosophische Pfuscher. Daraus ergibt sich dann, daß die wissenschaftliche Moral, die Probiersteine, deren man für die scharfe Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen zu besitzen sich rühmt, nur auf einer instinktiven Praxis, aber nicht auf bewußter Erkenntnis, auf keiner förmlichen Theorie beruhen. Obgleich auch unsere Zeit sich auszeichnet durch fleißige Kultur der Wissenschaft, so bezeugt doch auch wieder ihre vielfältige Meinungsverschiedenheit, daß sie nicht versteht, das Wissen mit Vorausbestimmung des Erfolges zu handhaben. Woher sonst die Mißverständnisse? Wer das Verstehen versteht, darf nicht mißverstehen. Nur die unbedingte Sicherheit der astro-

nomischen Rechnungen zeugt für ihre Wissenschaftlichkeit. Wer zu rechnen versteht, weiß wenigstens zu erproben, ob seine Rechnung wahr oder falsch ist. So muß auch das allgemeine Verständnis des Denkprozesses uns den Probeerstein an die Hand geben, das Verstandene vom Mißverstandenen, das Wissen vom Meinen, Wahrheit und Irrtum allgemein und unzweifelhaft zu unterscheiden. Irren ist menschlich, aber nicht wissenschaftlich. Da nun die Wissenschaft eine menschliche Sache ist, mögen Irrtümer ewig bleiben, aber daß man dieselben für wissenschaftliche Wahrheiten ausgibt und, noch mehr, sie allgemein dafür acceptiert, davon wird das Verständnis des Denkprozesses ebensoweit befreien können, wie das Verständnis der Mathematik von falschen Rechnungen befreien kann. Es klingt paradox und ist dennoch wahr: Wer die allgemeine Regel, welche Wahrheit und Irrtum scheidet, so genau kennt, wie die Regel der Sprachlehre, welche das Hauptwort vom Zeitwort trennt, wird dort wie hier mit gleicher Sicherheit unterscheiden. Von jeher haben Gelehrte sowohl wie Schriftgelehrte einander in Verlegenheit gesetzt mit der Frage: Was ist Wahrheit? Diese Frage bildet seit Jahrtausenden ein wesentliches Objekt, vornehmlich der Philosophie. Sie findet schließlich, wie letztere selbst, ihre Auflösung in der Erkenntnis des menschlichen Denkvermögens. Mit anderen Worten: Die Frage nach den Kennzeichen der Wahrheit im allgemeinen ist gleich mit der Frage nach dem Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche sich darum bemüht hat und mit dem Rätsel zuletzt sich selbst durch endliche klare Erkenntnis des Denkprozesses auflöste. Eine kurze Betrachtung des Wesens und des Verlaufs der Philosophie darf alsofüglich unserem Thema als Einleitung dienen.

Da das Wort in mannigfaltiger Bedeutung gebraucht wird, sei bemerkt, daß hier nur von der sogenannten spekultativen Philosophie die Rede ist. Wir unterlassen dabei,

das Gefagte mit häufigen Zitaten und Quellenangaben zu belegen, weil das, was wir davon sagen, so offenkundig, so widerspruchslös gilt, daß wir des gelehrten Beiwerts wohl entraten können.

Geen wir den erwähnten Maßstab Rants an, so erscheint die spekulative Philosophie mehr als Lummelplatz differenter Meinungen, denn als Wissenschaft. Ihre Belibritäten, ihre klassischen Größen sind nicht einmal einhellig in der Antwort auf die Frage: Was ist, was will die Philosophie? Deshalb, um die verschiedenen Meinungen darüber nicht noch mit unserer Privatmeinung zu vermehren, lassen wir alles als Philosophie gelten, was sich so nennt, und suchen aus dieser reichen Bibliothek dickeleibiger Bände — ohne vom Besonderen oder Sonderbaren uns beirren zu lassen — das Gemeinschaftliche oder Allgemeine.

Auf diesem empirischen Wege finden wir dann zunächst, daß die Philosophie ursprünglich keine besondere einzelne Wissenschaft ist, neben oder in Gemeinschaft mit anderen Wissenschaften, daß sie vielmehr Gattungsname des Wissens überhaupt, Inbegriff alles Wissens ist, wie die Kunst Inbegriff der verschiedenen Künste. Wer sich das Wissen, wer sich die Kopfarbeit zu wesentlicher Beschäftigung machte — jeder Denker ohne Rücksicht auf den Inhalt seiner Gedanken war ursprünglich Philosoph.

Sobald dann mit der fortschreitenden Bereicherung des menschlichen Wissens sich die einzelnen Fächer von der mater sapientiae löstest, vornehmlich seit Entstehung der modernen Naturwissenschaft, findet sich, daß die Philosophie nicht sowohl durch ihren Inhalt als durch ihre Form gekennzeichnet ist. Alle anderen Wissenschaften unterscheiden sich durch ihre verschiedenen Gegenstände, die Philosophie hingegen durch ihre eigene Methode. Sie besitzt wohl auch einen Gegenstand, einen Zweck; sie will das Allgemeine, die Welt als Ganzes, den Kosmos begreifen. Aber es ist nicht dieser Gegenstand, nicht das Vorhaben,

was sie charakterisiert, sondern die Art und Weise, wie sie es verfolgt.

Alle anderen Wissenschaften beschäftigen sich mit besonderen Dingen oder Gegenständen, und wenn auch mit dem All, mit dem Kosmos, dann immer doch nur mit Beziehung auf die besonderen Teile oder Momente, woraus sich das Weltall zusammensetzt. Alexander von Humboldt sagt in der Einleitung zu seinem „Kosmos“, daß er sich in diesem Werke auf eine empirische Betrachtung beschränke, auf die physische Forschung, welche mittels der Mannigfaltigkeit die Gleichartigkeit oder Einheit zu erkennen suche. So gelangen überhaupt die induktiven Wissenschaften nur auf Grund ihrer Beschäftigung mit dem Einzelnen, Besonderen, sinnlich Gegebenen zu allgemeinen Schlüssen oder Erkenntnissen. Sie sagen deshalb von sich: „Unsere Schlüsse beruhen auf Tatsachen.“ Umgekehrt verfährt die spekulative Philosophie. Wo auch irgend ein besonderes Thema ihr als Gegenstand der Forschung dient, so verfolgt sie es doch nicht im Besonderen. Die Offenbarungen der Sinne, die mit Aug' und Ohr, mit Hand und Kopf gemachte physische Erfahrung, weist sie als trügerische Erscheinung zurück und beschränkt sich auf das „reine“, von allen Voraussetzungen absehende Denken, um so auf umgekehrtem Wege, mittels der Einheit menschlicher Vernunft die Mannigfaltigkeit des Weltalls zu erkennen. Bei der Frage zum Beispiel, welche uns gegenwärtig beschäftigt, bei der Frage: Was ist Philosophie? — würde sie nicht von ihrer wirklichen sinnlichen Gestalt, von den hölzernen und schweinslebernen Folianten, von ihren großen und kleinen Abhandlungen ausgehen, um von hier aus zum Begriff zu gelangen. Umgekehrt, der spekulative Philosoph sucht innerlich in sich, in der Tiefe seines Geistes den wahren Begriff der Philosophie, nach dessen Maßstab er dann die sinnlich gegebenen Exemplare als echt oder unecht aburteilt. Mit der Erforschung handgreiflicher Objekte hat sich die spekulative Methode wohl

niemals beschäftigt, es sei denn, daß wir in jeder unwissenschaftlichen Naturanschauung, welche die Welt mit Hirngespinnsten bevölkerte, die Manier der Philosophie wiedererkennen. Die Anfänge der wissenschaftlichen Spekulation forschten wohl auch nach Sonnen- und Weltenlauf. Seitdem jedoch die induktive Astronomie diese Gebiete mit größerem Erfolg kultiviert, beschränkt die Spekulation sich ganz und gar auf Behandlung mehr abstrakter Themen. Hier ist sie denn, wie überhaupt, charakterisiert durch Erzeugung ihrer Resultate aus der Idee oder dem Begriff. —

Für die empirische Wissenschaft, für die Methode der Induktion ist die erfahrene Mannigfaltigkeit das Erste und das Denken das Zweite. Dagegen will die Spekulation ohne Hilfe der Erfahrung die wissenschaftliche Wahrheit erzeugen. Die philosophische Erkenntnis soll sich nicht auf vergängliche Tatsachen stützen, sondern absolut, über Raum und Zeit erhaben sein. Die spekulative Philosophie will keine physische Wissenschaft, sie will Metaphysik sein. Ihre Aufgabe besteht darin, rein aus der Vernunft, ohne Beihilfe von Erfahrung ein System zu finden, eine Logik oder Wissenschaftslehre, mittels deren sich die Wissenswürdigkeiten logisch oder systematisch abwickeln lassen, ähnlich, wie wir grammatisch aus dem gegebenen Stamme eines Wortes seine verschiedenen Formen abzuwickeln vermögen. Die physischen Wissenschaften agieren unter der Voraussetzung, daß unser Erkenntnisvermögen — um bekannte Bilder zu gebrauchen — einem Stück weichen Wachses ähnlich sei, welches seine Eindrücke von der Außenwelt empfangt, oder einer leeren Tafel, die von der Erfahrung beschrieben wird. Die Philosophie hingegen setzt angeborene Ideen voraus, welche mittels des Denkens aus den Tiefen des Geistes zu schöpfen und zu produzieren sind.

Der Unterschied zwischen spekulativer und induktiver Wissenschaft beruht auf dem Unterschied zwischen Phantasie und gesundem Menschenverstand. Letzterer zeugt

seine Begriffe mittels der Außenwelt, mittels der Erfahrung, während die Phantasie ihr Produkt aus der Tiefe des Geistes, mit sich selbst, von innen heraus zeugt. Jedoch ist diese Zeugung nur scheinbar einseitig. So wenig der Maler übersinnliche Bilder, übersinnliche Gestalten zu erfinden weiß, so wenig vermag der Denker außerhalb der Erfahrung liegende, übersinnliche Gedanken zu denken. Wie die Phantasie aus Zusammensetzung von Mensch und Vogel Engel schafft, oder aus Fisch und Weib Sirenen, in derselben Art sind alle ihre anderen Produkte obgleich scheinbar Erzeugnisse ihrer selbst, doch in der That nur willkürlich geordnete Eindrücke der Außenwelt. Der Verstand, die Vernunft bindet sich an Zahl und Ordnung, an Zeit und Maß der Erfahrung, während die Phantasie das Erfahrene ungebunden, in willkürlicher Form reproduziert.

Der Drang nach Wissen hat von jeher veranlaßt, auch schon dort, wo wegen Mangel an Erfahrung und Beobachtung keine induktive Erkenntnis möglich war, dennoch die Erscheinungen der Natur und des Lebens aus dem menschlichen Geiste, d. h. spekulativ zu erklären. Man suchte die Erfahrung durch Spekulation zu ergänzen. In einer folgenden, durch Erfahrung bereicherten Zeit erkannte man gewöhnlich die vorhergegangene Spekulation als Irrtum. Aber dennoch bedurfte es tausendjähriger angehäufter Wiederholung dieses Enttäuschungsaktes einerseits und der zahlreichsten ekklatantesten Erfolge induktiver Methode andererseits, bevor man diese spekulative Liebhaberei verlassen mochte.

Gewiß ist auch die Phantasie ein positives Vermögen und sehr oft geht die spekulative, durch Analogie erworbene Ahnung der erfahrungsmäßigen induktiven Erkenntnis voraus. Nur sollen wir klar bewußt sein, was und wie viel Vermutung und was und wie viel Wissenschaft. Bewußte Ahnung fordert zu wissenschaftlicher Forschung auf, während vermeintliche Wissenschaft der induktiven Forschung die Thür

schließt. Die Erwerbung eines klaren Bewußtseins über den Unterschied zwischen Spekulation und Wissen ist ein geschichtlicher Prozeß, dessen Anfang und Ende mit Anfang und Ende der spekulativen Philosophie zusammenfällt.

Im Altertum arbeitete der gesunde Menschenverstand mit der Phantasie, die induktive Methode mit der spekulativen gemeinschaftlich und unentzweit. Die Auseinandersetzung beider beginnt erst mit Erkenntnis der mannigfachen Täuschungen, welchen bis zur neueren Zeit das noch ungeübte Urteil unterlegen hatte. Statt nun die erfahrenen Täuschungen aus dem Mangel an Verständnis herzuleiten, schrieb man sie der Mangelhaftigkeit der Sinne zu, schalt die Sinne Betrüger und die sinnliche Erscheinung unwahr. Wer kennt nicht das alte Lamento über die Unzuverlässigkeit der Sinne? Die Mißverständnisse der Natur und ihrer Erscheinungen dienten vorerst zum völligen Zerwürfnis mit der Sinnlichkeit. Man hatte sich getäuscht, und glaubte, getäuscht worden zu sein. Der Unmut darüber verkehrte sich zur totalen Mißachtung der sinnlichen Welt. Ebenso kritiklos gläubig, wie man bis dahin das Scheinbare für Wahrheit angenommen, ebenso unkritisch im Zweifel verwarf man jetzt den Glauben an die sinnliche Wahrheit ganz und gar. Die Forschung wandte sich von der Natur, von der Erfahrung weg und begann mit reinem Denken die Arbeit der spekulativen Philosophie.

Doch nein! So ganz ließ sich die Wissenschaft niemals vom Wege des gesunden Menschenverstandes, von der Wahrheit der sinnlichen Welt abbringen. Die Naturwissenschaft trat bald dafür ein, und ihre glänzenden Erfolge erwarben der induktiven Methode das Bewußtsein der Fruchtbarkeit, während anderseits die Philosophie nach einem System forschte, mittels dessen sich die großen allgemeinen Wissenswürdigkeiten ohne Forschung en detail, ohne sinnliche Erfahrung und Beobachtung mit der Vernunft allein erschließen.

Solcher spekulativen Systeme besitzen wir nun eine mehr als hinreichende Zahl. Messen wir dieselben mit dem erwähnten Maße der Einseitigkeit, so findet sich die Philosophie nur einig in einer allgemeinen Uneinigkeit. Die Geschichte der spekulativen Philosophie besteht denn auch nicht, wie die Geschichte anderer Wissenschaften, in der allmählichen Ansammlung von Kenntnissen, sondern in einer Reihe mißglückter Versuche mit der puren Denkkraft, ohne Hilfe der Objekte oder der Erfahrung davon, die allgemeinen Rätsel der Natur und des Lebens zu erforschen. Den kühnsten Versuch, den künstlichsten Gedankenbau vollendete Hegel im Anfang unseres Jahrhunderts, welcher, einer Lebensart nachzusprechen, in der wissenschaftlichen Welt eine Berühmtheit erlangte, wie Napoleon in der politischen. Aber auch die Hegelsche Philosophie hat die ihr gestellte Probe nicht bestanden. „Sie ist“, wie Haym („Hegel und seine Zeit“) sagt, „durch den Fortschritt der Welt und durch die lebendige Geschichte beseitigt worden.“

Das Resultat der Philosophie bis dahin war also die Unfähigkeitserklärung ihrer selbst. Jedoch werden wir nicht verkennen, daß einer Arbeit, welche Jahrtausende lang die besten Köpfe beschäftigte, wohl etwas Positives zu Grunde liegt. Und in der That, die Philosophie besitzt eine Geschichte — eine Geschichte nicht nur im Sinne einer Reihenfolge mißglückter Versuche, sondern auch eine Geschichte im Sinne lebendiger Entwicklung. Aber es ist nicht der Gegenstand, nicht das gesuchte logische Weltssystem, welches sich mit ihr entwickelt, sondern die Methode.

Jede positive Wissenschaft besitzt ein sinnliches Objekt, einen äußerlich gegebenen Anfang, eine Voraussetzung, auf welche sich ihre Erkenntnis stützt. Jeder empirischen Wissenschaft unterliegt ein sinnliches Material, ein gegebener Gegenstand, insofgedessen ihr Wissen abhängig, unrein ist. Die spekulative Philosophie sucht ein reines, totales, absolutes Wissen. Sie will ohne Material, ohne Erfahrung,

aus „reiner“ Vernunft erkennen. Sie entspringt aus dem begeisterten Bewußtsein von der überlegenen Vortrefflichkeit der Erkenntnis oder Wissenschaft über die empirische sinnliche Erfahrung. Sie will deshalb ganz und gar über die Erfahrung hinaus, zu einer totalen, reinen Erkenntnis. Ihr Gegenstand ist die Wahrheit, aber nicht die besondere, nicht die Wahrheit dieser oder jener Sache, sondern die Wahrheit im allgemeinen, die Wahrheit „an sich“. Die spekulativen Systeme suchen an einem voraussetzungslosen Anfang, an einem unbezweifelbaren sich selbst tragenden Standpunkt, um von hier aus das überhaupt Unbezweifelbare zu bestimmen. Die Systeme der Spekulation sind ihrem eigenen Bewußtsein nach vollkommene, abgeschlossene, in sich selbst begründete Systeme. Jedes spekulative System fand seine Auflösung in der nachfolgenden Erkenntnis, daß seine Totalität, seine Selbstbegründung, seine Voraussetzungslosigkeit vermeintlich war, daß es sich wie andere Erkenntnisse äußerlich, empirisch hat bestimmen lassen, daß es kein philosophisches System, sondern eine relative empirische Erkenntnis ist. Die Spekulation löste sich schließlich in die Wissenschaft auf, daß das Wissen an sich oder im allgemeinen unrein ist, daß das Organ der Philosophie, das Erkenntnisvermögen ohne gegebenen Anfang nicht anfangen kann, daß die Wissenschaft der Erfahrung nicht total, sondern nur insoweit überlegen ist, als sie zahlreiche Erfahrungen zu organisieren vermag, daß also nur insoweit eine allgemeine, objektive Erkenntnis oder die Wahrheit „an sich“ Gegenstand der Philosophie sein kann, als man aus gegebenen besonderen Erkenntnissen oder Wahrheiten die Erkenntnis oder Wahrheit im allgemeinen zu charakterisieren, zu erkennen vermag. Schlicht gesprochen reduziert sich die Philosophie auf die unphilosophische Wissenschaft des empirischen Erkenntnisvermögens, auf die Kritik der Vernunft.

Von der Erfahrung des Unterschieds zwischen Schein und Wahrheit geht die neuere, die bewußte Spekulation aus.

Sie negiert jede sinnliche Erscheinung, um, von keinem Scheine betrogen, die Wahrheit durch Denken zu finden. Im Verlauf erkennt der folgende Philosoph jedesmal, daß die derartig gewonnenen Wahrheiten der Vorgänger nicht das sind, was sie zu sein prätendieren, sondern ihrem positiven Gehalt nach sich darauf beschränken, die Wissenschaft des Erkenntnisvermögens, des Denkprozesses gefördert zu haben. Durch ihre Negation der Sinnlichkeit, durch das Bestreben, das Denken von allem sinnlich Gegebenen, gleichsam von seiner natürlichen Hülle zu scheiden, legte die Philosophie mehr als jede andere Wissenschaft die Struktur des Geistes bloß. So daß, je älter sie wurde, je mehr sie sich in geschichtlichem Verlauf entwickelte, je klassischer, je frappanter dieser Kern ihrer Arbeit zu Tage trat. Nach wiederholten Schöpfungen großer Hirngespinnste, fand sie ihre Auflösung in der positiven Erkenntnis, daß das reine, philosophische, von jedem gegebenen Inhalt absehende Denken auch ein Denken ohne Inhalt, Gedanken ohne Wirklichkeit, Hirngespinnste zeugt. Der Prozeß der spekulativen Täuschung und wissenschaftlichen Enttäuschung setzte sich fort bis in die neueste Zeit, wo endlich die Lösung der Gesamtfrage, die Auflösung der Spekulation mit den Worten Ludwig Feuerbachs beginnt: „Meine Philosophie ist keine Philosophie.“

Die lange Rede der spekulativen Arbeit reduziert sich auf die Erkenntnis des Verstandes, der Vernunft, des Geistes, auf die Enthüllung jener geheimnisvollen Operationen, welche wir Denken nennen.

Das Geheimnis der Art und Weise, wie sich die Wahrheiten der Erkenntnis zeugen, die Unkenntnis der Tatsache, daß jedes Denken eines Objektes, einer Voraussetzung bedarf, war die Ursache jener spekulativen Irrung, welche in der Geschichte der Philosophie enthalten ist. Dasselbe Geheimnis ist heute die Ursache jener vielen spekulativen Irrungen und Widersprüche, welchen wir en passant in den Worten

und Werken unserer Naturforscher begegnen. Das Wissen und Erkennen ist dort weit gebiehn, jedoch nur soweit, als man greifbare Gegenstände behandelt. Bei irgend einem Thema anderer, abstrakterer Art, finden wir an Stelle „beweisender Tatsachen“ „advokatorische Durchführungen“, weil man, wenn auch im besonderen, wenn auch instinktiv, so doch nicht im allgemeinen, nicht mit Bewußtsein, nicht theoretisch weiß, was eine Tatsache, ein Schluß, eine Regel, eine Wahrheit ist. Die naturwissenschaftlichen Erfolge haben gelehrt, das Instrument des Wissens, den Geist, instinktiv zu handhaben. Jedoch fehlt die systematische Erkenntnis, welche mit Vorausbestimmung des Erfolges agiert. Es fehlt das Verständnis für die Arbeit der spekulativen Philosophie.

Unsere Aufgabe wird nun darin bestehen, das, was die Philosophie positiv Wissenschaftliches langstilig und größtenteils unbewußt gefördert hat, durch eine kurze Rekapitulation zum Bewußtsein zu bringen, das heißt die allgemeine Natur des Denkprozesses zu enthüllen. Wir werden sehen, wie die Erkenntnis dieses Prozesses uns das Mittel an die Hand gibt, alle die allgemeinen Rätsel der Natur und des Lebens wissenschaftlich zu lösen, wie somit jener fundamentale Standpunkt, jene systematische Weltanschauung gewonnen ist, welche das langerstrebte Ziel der spekulativen Philosophie war.

Die reine Vernunft oder das Denkvermögen im allgemeinen.

Wie wenn man von Lebensmitteln überhaupt spricht und dann im Verlauf der Rede Frucht, Getreide, Korn, Fleisch, Brot u. s. w. als synonyme Ausdrücke verwenden mag, welche unbeschadet ihrer Differenz sich doch alle unter dem Begriff Lebensmittel als gleichbedeutend summieren, so reden wir hier von der Vernunft, dem Bewußtsein, dem Verstand, dem Vorstellungs-, Begriffs-, Unterscheidungs-, Denk- oder Erkenntnisvermögen, als gleichbedeutenden Dingen. Wir haben es eben nicht mit den verschiedenen Klassen, sondern mit der allgemeinen Natur des Denkprozesses zu tun.

„Keinem Verständigen fällt es ein“, sagt ein moderner Physiologe, „den Sitz der geistigen Kräfte, wie bei den Griechen, im Blute suchen zu wollen oder, wie im Mittelalter in der Zirbeldrüse — sondern alle haben sich überzeugt, daß in den Zentren des Nervensystems auch der organische Mittelpunkt für die geistige Funktion des tierischen Organismus zu suchen sei.“ — Jawohl! Denken ist eine Funktion des Gehirns, wie Schreiben eine Funktion der Hand. Aber ebensowenig wie die Erforschung und Anatomie der Hand die Aufgabe zu lösen vermag, was heißt Schreiben? — ebensowenig vermag die physiologische Erforschung des Gehirns sich der Frage zu nähern, was heißt Denken? Mit dem anatomischen Messer mögen wir den Geist erwürgen, aber nicht entdecken. Die Erkenntnis, daß Denken ein Produkt des Gehirns ist, nähert uns unserem Gegenstand soweit, als es ihn aus dem Gebiet der Phantasie,

wo die Gespenster umgehen, in das helle Tageslicht der Wirklichkeit zieht. Aus einem immateriellen, unfassbaren Wesen wird nunmehr der Geist zu einer körperlichen Tätigkeit.

Denken ist eine Tätigkeit des Gehirns, wie Gehen eine Tätigkeit der Beine. Wir nehmen das Denken, den Geist ebenso sinnlich wahr, wie wir den Gang, wie wir Schmerzen, wie wir unsere Gefühle sinnlich wahrnehmen. Das Denken ist uns fühlbar als ein subjektiver Vorgang, als innerlicher Prozeß.

Seinem Inhalt nach ist dieser Prozeß verschieden in jedem Augenblick und bei jeder Persönlichkeit, seiner Form nach bleibt er überall derselbe. Mit andern Worten heißt das: Beim Denkprozeß unterscheiden wir, wie bei allen Prozessen, zwischen dem Besonderen oder Konkreten und dem Allgemeinen oder Abstrakten. Allgemeiner Zweck desselben, des Denkens, ist die Erkenntnis. Wir werden später sehen, wie die einfachste Vorstellung, wie jeder Begriff, mit der tiefsten Erkenntnis ein und desselben Wesens ist.

So wenig es ein Denken, eine Erkenntnis gibt ohne Inhalt, so wenig existiert ein Denken ohne Gegenstand, ohne ein anderes, das gedacht oder erkannt wird. Denken ist eine Arbeit und bedarf wie jede andere Arbeit ein Objekt, an dem es sich äußert. Auf den Satz: ich tue, ich arbeite, ich denke, folgt die Frage nach Inhalt und Gegenstand: was tust, arbeitest, denkst du?

Jede bestimmte Vorstellung, jedes wirkliche Denken ist identisch mit seinem Inhalt, aber nicht mit seinem Gegenstand. Mein Schreibtisch als Inhalt meines Gedankens ist eins mit diesem Gedanken, unterscheidet sich nicht von demselben. Jedoch der Schreibtisch außerhalb des Kopfes ist sein durchaus von ihm verschiedener Gegenstand. Der Inhalt ist vom Denken, als dem Akte des Denkens überhaupt, nur als Teil desselben zu unter-

scheiden, während der Gegenstand kategorisch oder wesentlich verschieden ist.

Wir unterscheiden zwischen Denken und Sein. Wir unterscheiden den sinnlichen Gegenstand von seinem geistigen Begriff. Gleichwohl ist doch auch die unsinnliche Vorstellung sinnlich, materiell, das heißt wirklich. Ich nehme meinen Schreibtischgedanken ebenso materiell wahr, wie ich den Schreibtisch selbst wahrnehme. Allerdings, wenn man nur das Greifbare materiell nennt, dann ist der Gedanke immateriell. Dann ist aber auch der Duft der Rose und die Wärme des Ofens immateriell. Wir nennen besser vielleicht den Gedanken sinnlich. Oder wenn man uns dann einwenden will, daß das ein Mißbrauch des Wortes sei, weil die Sprache sinnliche und geistige Dinge streng scheidet, so verzichten wir auch auf dies Wort und nennen ihn wirklich. Der Geist ist wirklich, ebenso wirklich, wie der greifbare Tisch, wie das sichtbare Licht, wie der hörbare Ton. Trotzdem der Gedanke von diesen Dingen sich wohl unterscheidet, hat er doch soviel gemein mit ihnen, daß er wirklich ist, ist wie andere Dinge. Der Geist ist nicht weiter vom Tisch, vom Licht, vom Ton verschieden, wie diese Dinge untereinander verschieden sind. Wir leugnen nicht die Differenz, wir behaupten nur die gemeinschaftliche Natur dieser differenten Dinge. Wenigstens wird mich nunmehr der Leser nicht mißverstehen, wenn ich das Denkvermögen ein materielles Vermögen, eine sinnliche Erscheinung nenne.

Jede sinnliche Erscheinung bedarf einen Gegenstand, an dem sie sich äußert. Damit die Wärme sei, wirklich sei, muß ein Gegenstand, muß Anderes sein, das sich erwärmen läßt. Das Aktivum kann nicht sein ohne Passivum. Das Sichtbare kann nicht sichtbar sein ohne das Gesicht und wieder das Gesicht nicht Gesicht sein ohne das Sichtbare. Auch das Denkvermögen erscheint, aber, wie alle Dinge, niemals an und für sich, sondern immer in Verbindung

mit anderen sinnlichen Erscheinungen. Der Gedanke erscheint, wie jede wirkliche Erscheinung, an und mit einem Objekt. Die Hirnfunktion ist nicht mehr und nicht weniger „reine“ Tätigkeit, wie die Funktion des Auges, wie der Duft meiner Blume, oder die Wärme des Ofens, oder die Erscheinung des Tisches. Daß sich der Tisch sehen, hören und fühlen läßt, daß er wirklich oder wirkend ist, liegt ebensoviel und ebensowenig an seiner eigenen Tätigkeit wie an der Tätigkeit eines anderen, in Relation mit dem er wirkt.

Jedoch beschränkt jede andere Tätigkeit sich auf eine aparte Kategorie von Gegenständen. Der Funktion des Auges dient nur das Sichtbare, der Hand das Greifbare, der Gang findet am Raume, den er durchschreitet, ein Objekt. Während dessen ist für das Denken Alles Gegenstand. Alles ist erkennbar. Das Denken ist nicht beschränkt auf eine besondere Art von Gegenständen. Jede Erscheinung vermag Gegenstand und also auch Inhalt des Gedankens zu sein. Ja, alles, was wir überhaupt gewahr werden, werden wir nur dadurch gewahr, daß es Material unserer Hirntätigkeit wird. Gegenstand und Inhalt des Denkens ist alles. Das Denkvermögen erstreckt sich allgemein auf alle Objekte.

Wir sagten vorhin, alles ist erkennbar, und sagen aber jetzt, nur das Erkennbare läßt sich erkennen, nur das Wißbare kann Gegenstand der Wissenschaft, nur das Denkbare Gegenstand des Denkvermögens sein. Insofern ist auch das Denkvermögen beschränkt, als es das Lesen, Hören, Fühlen und alle andere unzählige Tätigkeiten der sinnlichen Welt nicht ersetzen kann. Wir erkennen wohl alle Objekte, aber kein Objekt läßt sich totaliter erkennen, wissen oder begreifen. Das heißt die Objekte gehen nicht in die Erkenntnis auf. Zum Sehen gehört etwas, das gesehen wird, etwas also, das noch mehr ist, als wir sehen, zum Hören etwas, das gehört wird, zum Denken ein Objekt, das gedacht

wird; also wieder ein Etwas, das auch noch außer unserem Gedanken, außer unserem Bewußtsein etwas ist. Wie wir zu der Wissenschaft kommen, daß wir Objekte sehen, hören, fühlen, denken und nicht Subjektives, wird sich später finden.

Mittels des Denkens besitzen wir dem Vermögen nach alle Welt doppelt: außen in der Wirklichkeit, innerlich im Gedanken, in der Vorstellung. Dabei ist leicht zu sehen, daß die Dinge in der Welt anders beschaffen sind, als die Dinge im Kopfe. In optima forma, in ihrer natürlichen Ausdehnung können sie nicht hinein. Der Kopf nimmt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Begriffe, ihre Vorstellung, ihre allgemeine Form auf. Der vorgestellte, gedachte Baum ist immer nur ein allgemeiner. Der wirkliche Baum ist ein Baum wie kein anderer. Und wenn ich mir auch diesen besonderen Baum zu Kopfe nehme, unterscheidet sich der innerliche immer noch von dem äußerlichen, wie sich das Allgemeine vom Besonderen unterscheidet. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, der unzählbare Reichtum ihrer Eigenschaften hat keinen Raum im Kopfe.

„Die Welt, die draußen sich vermißt“, die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden wir in zweifacher, in konkreter, sinnlicher, mannigfaltiger und in abstrakter, geistiger, einheitlicher Form gewahr. Für unsere Sinne ist die Welt ein mannigfaltiges. Der Kopf faßt sie zusammen als Einheit. Und was von der Welt, gilt von jedem besonderen Teile. Eine sinnliche Einheit ist ein Unding. Auch das Atom eines Wassertropfchens oder das Atom eines chemischen Elementes ist, sofern es wirklich ist, teilbar und in seinen Teilen ungleich, mannigfaltig. A ist nicht B. Aber der Begriff, das Denkvermögen macht aus jedem sinnlichen Teile ein abstraktes Ganze und versteht jedes sinnliche Ganze oder Quantum als Teil der abstrakten Welt-einheit. Um die Dinge ganz zu nehmen, müssen wir sie praktisch und theoretisch, mit Sinn und Kopf, mit Leib und

Geist ergreifen. Mit dem Leibe können wir nur das Leibliche, mit dem Geiste nur das Geistige ergreifen. Also auch die Dinge besitzen Geist. Der Geist ist dinglich, und die Dinge sind geistig. Geist und Dinge sind nur in Relationen wirklich.

Können wir die Dinge sehen? Nein, wir sehen nur die Wirkung der Dinge auf unsere Augen. Wir schmecken nicht den Essig, sondern die Relation des Essigs zu unserer Zunge. Das Produkt ist die Empfindung der Säure. Der Essig ist nur gegenüber der Zunge wirkend sauer, Eisen gegenüber wirkt er auflösend. Kälte gegenüber wird er fest, Wärme gegenüber flüchtig. Und er wirkt so verschieden, als die Objekte verschieden sind, mit denen er in Raum und Zeit Relationen eingeht. Der Essig erscheint, wie ohne Ausnahme alle Dinge erscheinen; aber niemals als Essig an und für sich, sondern immer nur in Relation, in Kontakt, in Verbindung mit anderen Erscheinungen. Jede Erscheinung ist Produkt von Subjekt und Objekt.

Damit ein Gedanke erscheine, ist das Gehirn oder Denkvermögen für sich allein nicht hinreichend, es bedarf dazu eines Objektes, eines Gegenstandes, der gedacht wird. Aus dieser relativen Natur unseres Themas folgt denn auch, daß wir bei der Behandlung desselben nicht „rein“ beim Thema bleiben können. Weil eben die Vernunft oder das Denkvermögen nie für sich, sondern immer in Verbindung mit anderem erscheint, sind wir genötigt, fortwährend vom Denkvermögen zu seinen Objekten überzugehen, beides in Verbindung zu behandeln. —

Wie das Gesicht nicht den Baum, sondern nur das Sichtbare des Baumes sieht, so vermag auch das Denkvermögen nicht das Objekt selbst, sondern nur seine erkennbare geistige Seite aufzunehmen. Das Produkt, der Gedanke ist ein Kind, welches von der Hirnfunktion in Gemeinschaft mit irgend einem Objekt gezeugt ist. Im Gedanken erscheint sowohl das subjektive Denkvermögen einerseits als anderer-

seits die geistige Natur des Objektes. Jede Funktion des Geistes setzt einen Gegenstand voraus, von dem sie erzeugt ist, der den geistigen Inhalt abgibt. Und andererseits kommt dieser Inhalt von einem Gegenstand, welcher außerdem ist, in irgend einer Art sinnlich wahrgenommen, entweder gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt oder gefühlt, kurz erfahren ist.

Wenn wir nun vorhin sagten, daß das Sehen auf das Sichtbare als Objekt, das Hören auf das Hörbare u. s. w. sich beschränkt, daß dagegen dem Denk- oder Erkenntnisvermögen alles Objekt sei, so bedeutet das jetzt nur noch, daß Objekte, neben ihren unzähligen, aber besonderen sinnlichen Eigenschaften, auch noch die allgemeine, geistige Eigenschaft besitzen, sich denken, begreifen oder erkennen zu lassen, kurz, Objekt unseres Denkvermögens zu sein.

Diese metaphysische Bestimmung aller Objektivie gilt auch dem Denkvermögen selbst, dem Geiste. Der Geist ist eine körperliche, sinnliche Tätigkeit, welche mannigfaltig erscheint. Er ist das zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Köpfen, von verschiedenen Gegenständen sinnlich erzeugte Denken. Wie alles andere mögen wir diesen Geist zum Gegenstand eines besonderen Denklaktes machen. Als Gegenstand ist der Geist eine mannigfaltige, empirische Tatsache, welche mit einer speziellen Hirnfunktion in Kontakt gebracht, den generellen Begriff des Geistes, als Inhalt dieses besonderen Denklaktes zeugt. Der Gegenstand des Denkens unterscheidet sich vom Inhalt desselben, wie sich überhaupt die Sache von ihrem Begriff unterscheidet. Der sinnlich erfahrene, mannigfaltige Gang dient dem Denken als Gegenstand, mittels dessen es den Begriff des Ganges als Inhalt besitzt. Daß der Begriff irgend eines sinnlichen Objektes Vater und Mutter hat, daß er erzeugt ist von unserem Denken mittels des erfahrenen Gegenstandes, begreift sich leichter, ist sinnfälliger als die Dreifaltigkeit, welche existiert, indem unser gegenwärtiges Denken, aus der Erfahrung

seiner selbst, seinen eigenen Begriff als Produkt erzeugt. Hier scheint es als bewegten wir uns im Kreise. Gegenstand, Inhalt und Tätigkeit fallen scheinbar zusammen. Die Vernunft bleibt bei sich: sie dient sich als Gegenstand und nimmt davon ihren Inhalt. Aber deshalb bleibt der Unterschied zwischen Sache und Begriff, wenn auch minder offenbar, doch nicht minder wahrhaft, wie anderswo. Was die Wahrheit verbirgt, ist die Gewohnheit, Sinnliches und Geistiges als heterogene, absolut verschiedene Dinge zu betrachten. Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwingt überall, zwischen den sinnlichen Objekten und ihren geistigen Begriffen zu distinguieren. Sie zwingt uns dasselbe am Begriffsvermögen selbst zu tun, und sind wir so genötigt, ein Objekt sinnlich zu nennen, welches den Namen „Geist“ trägt. Solche Zweideutigkeit der Terminologie ist wohl in keiner Wissenschaft ganz zu vermeiden. Der Leser, der nicht am Worte klabut, sondern den Sinn sucht, wird begreifen, daß der Unterschied zwischen Sein und Denken auch am Erkenntnisvermögen Geltung hat, daß das Faktum des Erkennens, Begreifens, Denkens u. s. w. verschieden ist vom Verständnis dieses Faktums. Und da auch das letztere, das Verständnis wiederum ein Faktum ist, wird es erlaubt sein, alles Geistige faktisch oder „sinnlich“ zu nennen.

Die Vernunft oder das Denkvermögen ist demnach kein mystisches Objekt, welches den einzelnen Gedanken produzierte. Umgekehrt, die Tatsache einzelner, erfahrener Gedanken bildet das Objekt, welches in Kontakt mit einem Hirnakt den Vernunftbegriff zeugt. Die Vernunft hat, wie alle Dinge, von denen wir wissen, eine doppelte Existenz: die eine in der Erscheinung oder Erfahrung, die andere im Wesen oder Begriff. Der Begriff irgend eines Objektes setzt dessen Erfahrung voraus, nicht minder der Begriff der Denkkraft. Da aber der Mensch per se denkt, hat jeder auch die betreffende Erfahrung per se gemacht.

Wir sind bei einem Gegenstand angekommen, wo die spekulative Methode, welche ihre Erkenntnisse ohne Erfahrung aus der Tiefe des Geistes erzeugen will, heimlich, durch die sinnliche Natur des Objektes, zur induktiven Methode wird, und wo umgekehrt, die Induktion, welche Schlüsse, Begriffe, Erkenntnisse nur mittels Erfahrung zeugen will, durch die gleichzeitig geistige Natur ihres Objektes zur Spekulation wird. Es gilt hier mittels des Denkens den Begriff des Denk- oder Erkenntnisvermögens, der Vernunft, des Wissens oder der Wissenschaft zu analysieren.

Begriffe zeugen und diese Begriffe analysieren ist insoweit dasselbe, als beides Funktion des Gehirns, Verstandestätigkeit ist. Beides ist gemeinschaftlicher Natur. Das eine unterscheidet sich jedoch vom anderen, wie Instinkt und Bewußtsein sich unterscheiden. Der Mensch denkt zunächst nicht weil er will, sondern weil er muß. Begriffe zeugen sich instinktiv, unwillkürlich. Um derselben klar, bewußt zu werden, um sie dem Wissen und Willen zu unterwerfen, bedürfen wir ihrer Analyse. Aus der Erfahrung des Gehens zeugen wir zum Beispiel den Begriff des Ganges. Ihn analysieren heißt die Frage lösen, was heißt Gehen im allgemeinen, was ist das Allgemeine des Gehens. Wir antworten vielleicht: der Gang ist eine taktmäßige Bewegung von einem Orte zum anderen, und erheben somit den instinktiven zu einem bewußten, analysierten Begriff. Erst mittels der Analyse wird die Sache begrifflich, förmlich oder theoretisch begriffen. Wir wollten wissen, aus welchen Elementen der Gangbegriff gebildet ist, und finden die taktmäßige Bewegung als das Allgemeine derjenigen Erfahrungen, welche wir gemeinsam „gehen“ nennen. In der Erfahrung ist der Gang bald weit-, bald kurzschrittig, zwei- oder mehrfüßig, Uhren- oder Maschinengang, kurz, mannigfaltig. Im Begriff ist er nur eine taktmäßige Bewegung, und die Analyse des Begriffs gibt uns erst das Bewußtsein

dieser Tatsache. Der Begriff des Lichtes existierte längst, bevor die Wissenschaft ihn analysierte, bevor sie erkannte, daß Aetherschwingungen die Elemente bilden, welche den Lichtbegriff konstituieren. Instinktive und analysierte Begriffe unterscheiden sich, wie die Gedanken des Lebens sich von den Gedanken der Wissenschaft unterscheiden.

Die Analyse irgend eines Begriffs und die theoretische Analyse des Gegenstandes oder der Sache, welcher der Begriff entnommen, ist ein und dasselbe. Jedem Begriff entspricht ein wirklicher Gegenstand. Ludwig Feuerbach hat nachgewiesen, daß selbst die Begriffe Gott und Unsterblichkeit Begriffe wirklicher, sinnlicher Gegenstände sind. Um die Begriffe Tier, Licht, Freundschaft, Mensch u. s. w. zu analysieren, werden die Gegenstände, die Tiere, die Freundschaften, die Menschen, die Lichterscheinungen analysiert. Der zu analysierende Gegenstand des Tierbegriffs ist ebensowenig ein einzelnes Tier, wie der Gegenstand des Lichtbegriffs irgend eine einzelne Lichterscheinung ist. Der Begriff umfaßt die Gattung, die Sache im allgemeinen, und so darf sich denn die Analyse, die Frage, was ist das Tier, was ist das Licht, was ist die Freundschaft, nicht damit beschäftigen, irgend ein Besonderes, sondern das Allgemeine, die Gattung in ihre Elemente zu zerlegen.

Was scheinen läßt, als sei die Analyse eines Begriffs und die Analyse seines Gegenstandes von einander verschieden, ist unsere Fähigkeit, Gegenstände in zweifacher Weise, praktisch, sinnlich, handlich, im Besonderen, und dann auch theoretisch, geistig, mit dem Kopfe, im allgemeinen separieren zu können. Die praktische Analyse ist die Voraussetzung der theoretischen. Um den Tierbegriff zu analysieren, dienen uns die sinnlich separaten Tiere, um die Freundschaft zu analysieren, dienen die separat erfahrenen Freundschaften als Material oder Voraussetzung.

Jedem Begriff entspricht ein Gegenstand, welcher praktisch in viele separate Teile zu zerlegen ist. Den Begriff analys-

fieren heißt nunmehr, seinen bereits praktisch analysierten Gegenstand theoretisch analysieren. Die Analyse des Begriffs besteht in der Erkenntnis des Gemeinschaftlichen oder Allgemeinen der besonderen Teile seines Gegenstandes. Das Gemeinschaftliche der verschiedenen Gänge, die taktmäßige Bewegung, konstituiert den Gangbegriff, das Gemeinschaftliche der verschiedenen Lichterscheinungen den Lichtbegriff. Die chemische Fabrik analysiert die Gegenstände, um Chemikalien zu gewinnen, die Wissenschaft, um ihre Begriffe zu analysieren.

Auch unser spezieller Gegenstand, das Denkvermögen unterscheidet sich von seinem Begriff. Doch, um den Begriff zu analysieren, will der Gegenstand analysiert sein. Chemisch läßt er sich nicht analysieren — nicht alles gehört in die Chemie —, wohl aber theoretisch oder wissenschaftlich. Der Wissenschaft oder Vernunft gehören, wie gesagt, alle Gegenstände. Doch alle Gegenstände, welche die Wissenschaft begrifflich analysieren will, wollen vorher analytisch praktiziert, je nach ihrer Art entweder mannigfaltig hantiert oder vorsichtig beguckt oder aufmerksam behorcht, kurz, gründlich erfahren sein.

Daß der Mensch denkt, das Denkvermögen, ist eine sinnlich erfahrene Tatsache. Tatsachen geben die Veranlassung oder den Gegenstand, woraus wir instinktiv den Begriff bilden. Den Begriff der Denkkraft analysieren, heißt nunmehr, bei den verschiedenen, persönlichen, zeitlichen Denkakten der Wirklichkeit das Gemeinschaftliche oder Allgemeine auffuchen. Um eine solche Forschung mit naturwissenschaftlicher Methode zu verfolgen, bedürfen wir hier weder eines physikalischen Instrumentes, noch chemischer Reagentien. Die sinnliche Beobachtung, welche für jede Wissenschaft, für jede Erkenntnis unumgänglich ist, ist uns diesmal gleichsam a priori gegeben. Den Gegenstand unserer Forschung, die Tatsache der Denkkraft und ihre Erfahrung besitzt jeder in der Erinnerung an sich selbst.

Erkannten wir nun vorhin, daß sowohl der instinctive Begriff, wie auch seine wissenschaftliche Analyse überall aus dem Sinnlichen, Besonderen, Konkreten, das Abstrakte oder Allgemeine entwickelt, so heißt das mit anderen Worten: Das Gemeinschaftliche aller separaten Denkfakte ist darin gefunden, daß sie an ihren Gegenständen, welche in sinnlicher Leiblichkeit mannigfaltig erscheinen, das Allgemeine, die generelle Einheit auffuchen. Das Allgemeine, worin sich die verschiedenen Tiere, die verschiedenen Sichtererscheinungen gleichen, bildet das Element, woraus der generelle Tier- und Sichterbegriff zusammengesetzt ist. Das Allgemeine ist der Inhalt aller Begriffe, aller Erkenntnis, aller Wissenschaft, aller Denkfakte. Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen. Das Auge erforscht das Sichtbare; das Ohr nimmt das Hörbare und unser Gehirn das Allgemeine, das ist das Wiß- oder Erkennbare wahr.

Wir haben gesehen, wie das Denken, ähnlich jeder anderen Tätigkeit, ein Objekt bedarf; wie ferner dasselbe unbeschränkt ist in der Wahl seiner Objekte, wie unbeschränkt alles zu einem Objekt des Denkvermögens werden kann; wie dann diese Objekte in der Sinnlichkeit mannigfaltig erscheinen und nun die Denkbarkeit darin besteht, diese Erscheinungen durch Extrahieren ihrer Ähnlichkeit, ihres Gleichartigen oder Allgemeinen in einfache Begriffe zu verwandeln. Wenden wir nun diese erkannte Erfahrung oder erfahrene Erkenntnis von der allgemeinen Methode des Denkvermögens auf unsere Aufgabe an, so ist klar, daß damit die Lösung gegeben ist, indem eben nur die allgemeine Methode des Denkvermögens gesucht wurde.

Ist die Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen die generelle Methode, die Art und Weise überhaupt, mit welcher die Vernunft Er-

kenntnisse fördert, so ist damit die Vernunft vollständig erkannt, als die Fähigkeit dem Besonderen das Allgemeine zu entnehmen.

Denken ist eine leibliche Arbeit, die ebensowenig wie irgend eine andere Arbeit sein oder wirken kann ohne Material. Zum Denken bedarf ich einen Stoff, der sich denken läßt. Dieser Stoff ist gegeben in den Erscheinungen der Natur und des Lebens. Sie sind es, welche wir das Besondere nennen. Wenn nun vorhin das All oder Alles Objekt des Denkens genannt wurde, so heißt es nunmehr, der Stoff der Denkarbeit, der Gegenstand der Vernunft ist unendlich, unendlich in der Quantität und unbeschränkt in der Qualität. Der Stoff, welcher unserem Denkvermögen als Material dient, ist so endlos wie der Raum, so ewig wie die Zeit und so absolut mannigfaltig wie der Inhalt dieser beiden Formen. Das Denkvermögen ist insoweit ein universelles Vermögen, als es mit allem, mit allen Stoffen, mit allen Dingen, mit allen Erscheinungen Verbindungen eingeht, das heißt Gedanken zeugt. Das Absolute aber ist es nicht, weil es zum Sein, zum Wirken die Welt der Erscheinung, die Materie voraussetzt. Die Materie ist die Schranke des Geistes; er kann nicht über sie hinaus. Sie gibt ihm den Hintergrund zu seiner Beleuchtung, aber sie geht nicht auf in die Beleuchtung. Geist ist ein Produkt der Materie, die Materie jedoch ist mehr als ein Produkt des Geistes, sie kommt auch noch durch die fünf Sinne uns nahe, sie ist zugleich Produkt unserer Sinnentätigkeit. Nur solche Produkte, welche uns durch Sinn und Geist zugleich offenbart sind, nennen wir wirkliche, objektive Produkte, Dinge „an sich“.

Ein wahrhaftiges, wirkliches Ding ist die Vernunft nur insoweit als sie sinnlich ist. Die sinnliche Wirkung der Vernunft offenbart sich sowohl im Kopfe des Menschen, wie auch objektiv in der äußeren Welt. Oder sind nicht die Wirkungen handgreiflich, mit denen die Vernunft Natur

und Leben umgestaltet? Wir sehen die Erfolge der Wissenschaft mit Augen und greifen sie mit Händen. Allerdings vermag das Wissen oder die Vernunft nicht allein aus sich diese materiellen Wirkungen zu produzieren. Die Welt der Sinnlichkeit, die äußeren Objekte müssen dazu gegeben sein. Aber welches Ding wirkt denn auch „an und für sich“? Damit das Licht leuchte, damit die Sonne wärme und ihren Kreislauf ausführe, müssen Raum und andere Dinge gegeben sein, welche sie erleuchten, erwärmen, durchkreisen lassen. Bevor mein Tisch Farbe hat, muß Licht und Auge gegeben sein, und alles was er ferner ist, ist er nur in Kontakt mit anderem und ebenso mannigfaltig ist sein Sein, wie diese Kontakte, diese Relationen mannigfaltig sind. Das heißt, die Welt ist nur im Zusammenhang. Ein Ding aus dem Zusammenhang gerissen, hört auf zu sein. Das Ding ist für sich nur, indem es für anderes ist, indem es wirkt oder erscheint.

Nehmen wir als „Ding an sich“ die Welt, so versteht es sich leicht, daß die Welt „an sich“ und die Welt, wie sie uns erscheint, die Erscheinungen der Welt, nicht weiter verschieden sind, wie das Ganze und seine Teile. Die Welt an sich ist nichts anderes, als die Summe ihrer Erscheinungen. Ebenso verhält es sich mit jenem Teile der Welterscheinung, welche wir Vernunft, Geist, Denkvermögen nennen. Obgleich wir das Denkvermögen von seinen Erscheinungen oder Wirkungen unterscheiden, ist das Denkvermögen „an sich“, die „reine“ Vernunft doch nur in der Summe ihrer Erscheinungen wirklich vorhanden. Das Sehen ist die leibliche Existenz des Gesichtsvermögens. Wir besitzen das Ganze nur mittels seiner Teile, und wie alle Dinge, so auch unsere Vernunft nur mittels ihrer Wirkungen, mittels der einzelnen Gedanken. Wie gesagt, nicht das Denkvermögen ist das zeitlich Erste, es geht nicht dem Gedanken vorher. Umgekehrt, an sinnlichen Objekten erzeugte Gedanken dienen als Material, an dem sich der Begriff des

Denkvermögens erzeugt. Wie uns das Verständniß der Weltbewegung gelehrt hat, daß nicht die Sonne um die Erde kreist, so lehrt uns das Verständniß des Denkprozesses, daß nicht das Denkvermögen die Gedanken bildet, sondern daß, umgekehrt, aus einzelnen Gedanken der Begriff Denkvermögen gebildet ist — daß also, wie das Gesichtvermögen durch die Summe unserer Gesichte, so das Denkvermögen nur als Gesamtsumme unserer Gedanken praktisch da ist.

Diese Gedanken, die praktische Vernunft, dienen als Material, aus welchem unser Hirn die reine Vernunft als Begriff erzeugt. Die Vernunft ist in der Praxis notwendig unrein, das heißt mit irgend einem besonderen Objekt beschäftigt. Die reine Vernunft, die Vernunft ohne besonderen Inhalt kann nichts weiter sein, als das Allgemeine der besonderen Vernunftakte. Dies Allgemeine besitzen wir doppelt: unrein, praktisch oder konkret, als Summe der wirklichen Erscheinungen, und rein, theoretisch oder abstrakt, im Begriff. Die Erscheinung der Vernunft unterscheidet sich von der Vernunft an sich, wie sich die Tiere des Lebens, der sinnlichen Wirklichkeit vom Begriff des Tieres im allgemeinen unterscheiden.

Jedem wirklichen Vernunft- oder Erkenntnisakt dient eine andere wirkliche Erscheinung als Gegenstand, welcher, der Natur alles Wirklichen gemäß, vielfältig oder mannigfaltig ist. Aus diesem mannigfaltig gearteten Gegenstand zieht das Denkvermögen das Gleichartige oder Allgemeine hervor. Die Maus und der Elefant verlieren ihre Verschiedenheit in dem gleichartigen, allgemeinen Tierbegriff. Der Begriff umfaßt das Viele zur Einheit, entwickelt aus dem Besonderen das Allgemeine. Da nun Begreifen das Gemeinschaftliche oder Allgemeine aller Vernunftakte ausmacht, so befindet sich daran die Bestätigung, daß die Vernunft im allgemeinen, oder das allgemeine Wesen des Denk- und Erkenntnisvermögens darin besteht, aus irgend einer gegebenen, wirklichen, sinnlichen Erscheinung das Wesen, das

Allgemeine oder Gemeinschaftliche, das Geistige oder Generelle zu abstrahieren.

Da die Vernunft nicht wirklich sein, nicht wirken kann ohne Objekt, so versteht sich, daß wir die „reine“ Vernunft, die Vernunft „an sich“ nur erkennen können aus ihrer Praxis. So wenig wir das Auge ohne Licht, so wenig vermöchten wir die Vernunft zu finden, ohne die Gegenstände, mit denen in Kontakt sie sich produziert hat. So mannigfaltig diese Gegenstände, so mannigfaltig sind die Erscheinungen der Vernunft. Nochmals, nicht das Wesen der Vernunft erscheint. Umgekehrt, aus den Erscheinungen bilden wir den Begriff des Wesens, der Vernunft an sich oder der reinen Vernunft.

Nur in Kontakt mit anderen, mit sinnlichen Erscheinungen erscheinen die geistigen Denkfakte. Sie sind selbst dadurch zu sinnlichen Erscheinungen geworden, welche in Kontakt mit einer Hirnfunktion den Begriff des „Denkvermögens an sich“ erzeugen. Analysieren wir diesen Begriff, so besteht die Vernunft „rein“ in der Tätigkeit, aus gegebenem Material — immaterielle Gedankenspäne gehören mit dazu — allgemeine Begriffe zu erzeugen. Mit anderen Worten charakterisiert sich die Vernunft als Tätigkeit, die aus jeder Mannigfaltigkeit Einheit, aus jedem Verschiedenem das Gleichartige produziert, alle Gegensätze ausgleicht. Es sind das nur verschiedene Worte für dieselbe Sache, die hier gegeben sind, damit der Leser nicht das leere Wort, sondern den lebendigen Begriff, das mannigfaltige Objekt nach seinem generellen Wesen erhalte.

Die Vernunft, sagten wir, besteht rein in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen, in der Ermittlung des Generellen oder Abstrakten aus dem Konkreten oder sinnlich Gegebenen. Das ist rein und ganz der Inhalt der Vernunft, der Erkenntnis des Wissens, des Bewußtseins. Dieses „rein“ und „ganz“ aber bedeutet nur, daß damit der gemeinschaftliche Inhalt der verschiedenen Denkfakte, die allgemeine Form der Vernunft gegeben ist. Neben dieser allgemeinen abstrakten Form hat die Vernunft, wie

alle Dinge, auch ihre konkrete, besondere, sinnliche Form, welche wir durch Erfahrung unmittelbar gewahr werden. Die ganze Gewahrung des Bewußtseins besteht demnach in seiner sinnlichen Erfahrung, das heißt in seiner leiblichen Fühlbarkeit und in seiner Erkenntnis. Die Erkenntnis ist die allgemeine Form einer Sache.

Das Bewußtsein ist schon dem Wortsinne nach ein Wissen des Seins, also eine Form, eine Eigenschaft, welche von anderen Eigenschaften des Seins sich dadurch unterscheidet, daß sie bewußt ist. Die Qualität läßt sich nicht erklären, sondern erfahren. Aus Erfahrung wissen wir, daß mit dem Bewußtsein, mit dem Wissen des Seins, die Zweiteilung in Subjekt und Objekt, der Unterschied, der Gegensatz, der Widerspruch zwischen Denken und Sein, zwischen Form und Inhalt, zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Accidens und Substanz, zwischen dem Besonderen und Allgemeinen gegeben ist. Aus diesem immanenten Widerspruch des Bewußtseins erklärt sich denn auch die widersprechende Benennung, wonach es einerseits Organ des Allgemeinen, Generalisations- oder Einheitsvermögen — und andererseits und mit gleichem Rechte, Unterscheidungsvermögen genannt ist. Das Bewußtsein generalisiert das Verschiedene, unterscheidet das Generelle. Die Natur des Bewußtseins ist der Widerspruch, und so widerspruchsvoll ist diese Natur, daß sie zugleich Natur der Vermittlung, der Erklärung, des Verständnisses ist. Das Bewußtsein generalisiert den Widerspruch. Es erkennt, daß die ganze Natur, das gesamte Sein im Widerspruch lebt, daß alles, was da ist, das, was es ist, nur durch Mitwirkung eines anderen, eines Gegenseitigen ist. Wie das Sichtbare ohne Gesicht nicht sichtbar und umgekehrt das Gesicht nicht sieht ohne Sichtbares, so ist der Widerspruch als ein Allgemeines zu erkennen, welcher Denken und Sein beherrscht. Es löst die Wissenschaft des Denkvermögens, durch Generalisation des Widerspruchs, alle besondern Widersprüche auf.

III

Das Wesen der Dinge.

Insofern das Erkenntnisvermögen ein physisches Objekt, ist die Kenntnis desselben eine physische Wissenschaft. Insofern jedoch wir mittels dieses Vermögens alle Dinge erkennen, wird die Wissenschaft desselben zur Metaphysik. Wenn die wissenschaftliche Analyse der Vernunft die gewöhnliche Anschauung von ihrem Wesen umkehrt, so zieht diese spezielle Erkenntnis notwendig eine generelle Umkehr unserer gesamten Weltanschauung nach. Mit der Erkenntnis vom Wesen der Vernunft ist die so lange gesuchte Erkenntnis vom „Wesen der Dinge“ gegeben.

Alles, was zu wissen, verstehen, begreifen, erkennen ist, wollen wir nicht nach der Erscheinung, sondern nach dem Wesen erfassen. Die Wissenschaft sucht mittels dem, was scheinbar, das was wahrhaft ist, das Wesen der Dinge. Jedes besondere Ding hat sein besonderes Wesen, welches jedoch nicht dem Auge, nicht dem Ohre, nicht der Hand, sondern nur dem Denkvermögen erscheint. Das Denkvermögen erforscht aller Dinge Wesen, wie das Auge alle Sichtbarkeit. Wie nun das Sichtbare im allgemeinen in der Theorie des Gesichtes, so ist das Wesen der Dinge im allgemeinen in der Theorie des Denkvermögens zu finden.

Wenn hier gesagt ist, daß einer Sache Wesen nicht dem Auge u. s. w., sondern dem Denkvermögen erscheint, so hört es sich allerdings widersprechend an, daß das Entgegengesetzte der Erscheinung, das Wesen, erscheine. Doch in demselben Sinne, wie wir im vorhergehenden Kapitel das Geistige sinnlich nannten, nennen wir hier das Wesen eine Erscheinung, und werden im Verlauf näher zeigen, wie

jedes Sein ein Schein, wie jeder Schein ein mehr oder minder wesenhaftes Sein ist.

Wir sehen, das Denkvermögen bedarf zum Wirken, um wirklich zu sein, einen Gegenstand, Stoff, Material. Die Wirkung des Denkvermögens erscheint in der Wissenschaft, gleichviel, ob wir das Wort Wissenschaft nur in enger klassischer oder in breiter Bedeutung nehmen, wo ausnahmslos jedes Wissen eine Wissenschaft ist. Der allgemeine Gegenstand oder Stoff der Wissenschaft ist die sinnliche Erscheinung. Die sinnliche Erscheinung ist bekanntlich ein unbegrenzter Stoffwechsel. Aus räumlich nebeneinander bestehenden und aus zeitlich nacheinander folgenden Veränderungen des Stoffes besteht die Welt und alles was darin. Sie, die Sinnlichkeit oder das Univerfum, ist an jedem Orte und zu jeder Zeit eigentümlich, neu, nie dagewesen. Sie entsteht und vergeht, vergeht und entsteht unter unseren Händen. Nichts bleibt sich gleich, beständig ist nur der ewige Wechsel, und auch der Wechsel ist verschieden. Jeder Teil der Zeit und des Raumes bringt neue Wechsel. Der Materialist zwar behauptet die Beständigkeit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit des Stoffes. Er lehrt uns, daß niemals noch ein Gran vom Stoffe der Welt verloren gegangen, daß ewig nur die Materie ihre Formen wechselt, ihr eigentliches Selbst aber unzerstörbar alle Vergänglichkeit überdauere. Und doch, trotz dieser Unterscheidung zwischen dem Stoffe selbst und seiner vergänglichen Form, ist andererseits der Materialist mehr wie jeder andere geneigt, die Identität von Form und Stoff zu betonen. Wenn er mit Ironie von formlosen Stoffen und stofflosen Formen spricht, hinterher aber von vergänglichen Formen der ewigen Materie redet, so ist klar, daß der Materialismus so wenig wie der Idealismus über das Verhältnis von Form und Inhalt, Erscheinung und Wesen Aufschluß zu geben weiß. Wo finden wir jenen ewigen, unvergänglichen, also formlosen Stoff? In der sinnlichen Wirklichkeit begegnen

wir immer nur geformten vergänglichen Stoffen. Stoff ist allerdings überall. Wo etwas vergeht, entsteht etwas. Aber nirgends ist jene einheitliche, sich selbst gleiche, die Form überdauernde Materie praktisch entdeckt worden. Auch das chemisch unzerlegbare Element ist in seiner sinnlichen Wirklichkeit nur eine relative Einheit, überhaupt aber, so in der Länge der Zeit, wie in der Breite der Ausdehnung, verschieden, neben- und nacheinander so verschieden, wie irgend ein organisches Individuum, das eben auch nur Formen wechselt, aber dem Wesen, dem Allgemeinen nach von Anfang bis zu Ende unveränderlich dasselbe bleibt. Mein Leib wechselt unaufhörlich Fleisch und Knochen und alles was an ihm ist, und bleibt immer noch derselbe. Worin besteht nun dieser von seinen veränderlichen Erscheinungen unterschiedene Leib selbst? Antwort: in der Totalität, in der zur Einheit zusammengefaßten Summe seiner mannigfaltigen Formen. Die ewige Materie, der unvergängliche Stoff ist wirklich oder praktisch nur da als Summe seiner vergänglichen Erscheinungen. Der Stoff ist unvergänglich, kann nur heißen, zu allen Zeiten ist überall Stoff. So wahr, wie wir sagen, die Veränderungen bestehen am Stoffe, der Stoff ist das Bleibende, nur die Veränderungen wechseln, so wahr, mögen wir die Sache umdrehen und sagen: der Stoff besteht in Veränderungen, der Stoff ist das, was wechselt und nur der Wechsel ist das, was bleibt. Die stoffliche Veränderung und der veränderliche Stoff sind doch nur verschiedene Phrasen.

In der sinnlichen Welt, in der Praxis ist nichts Beständiges, nichts Gleiches, nichts Wesenhaftes, kein „Ding an sich“. Alles ist Wechsel, alles Veränderung, alles Phantom, wenn man so will. Eine Erscheinung jagt die andere. „Gleichwohl“, sagt Kant, „sind auch die Dinge etwas an sich, denn sonst würde der ungereimte Widerspruch folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was erscheint.“ Doch nein! die Erscheinung ist von dem, was erscheint, nicht mehr

und nicht weniger verschieden, wie der zehn Meilen lange Inhalt eines Weges vom Wege selbst, oder wie Stil nebst Klinge vom Messer verschieden sind. Ob wir am Messer auch Stil und Klinge unterscheiden, so ist doch das Messer nichts außer Stil und Klinge. Das Wesen der Welt ist absolute Veränderlichkeit. Erscheinungen erscheinen — voilà tout.

Der Widerspruch zwischen dem „Ding an sich“, dem Wesen und seiner Erscheinung findet seine vollständige Lösung in einer vollständigen Kritik der Vernunft, in der Erkenntnis, daß das menschliche Denkvermögen jede willkürliche Zahl sinnlich gegebener Mannigfaltigkeiten als geistige Einheit, als ein Wesen begreift, am Besondern oder Verschiedenen das Gleichartige oder Allgemeine gewahrt und also alles, was ihm gegenübertritt, als einzelnen Teil eines größeren Ganzen versteht.

Mit anderen Worten: die absolut relative, flüchtige Form der Sinnenwelt dient unserer Hirntätigkeit als Material, um durch Abstraktion, nach Kennzeichen des Ähnlichen oder Generellen für unser Bewußtsein systematisiert, geordnet oder geregelt zu werden. Die unbegrenzt mannigfaltige Sinnlichkeit passiert am Geiste, der subjektiven Einheit, vorbei und er setzt nun aus dem Vielen das Eine, aus den Teilen das Ganze, aus den Erscheinungen das Wesen, aus dem Vergänglichen das Unvergängliche, aus Accidenzen die Substanz zusammen. Das Reale, das Wesen oder Ding an sich ist ein ideales, geistiges Geschöpf. Das Bewußtsein weiß aus Verschiedenheiten Einheiten zu summieren. Das Quantum dieser Summation ist willkürlich. Die ganze Vielheit des Universums begreift sich theoretisch als Einheit. Andererseits löst jede kleine abstrakte Einheit sich praktisch auf in die unendliche Mannigfaltigkeit einer sinnlichen Erscheinung. Wo finden wir außerhalb des Kopfes eine praktische Einheit? $\frac{2}{2}$, $\frac{4}{4}$, $\frac{8}{8}$, eine endlose Zahl separater Teile ist das Material, woraus der Verstand die mathematische 1 anfertigt. Sind dies Buch, oder seine Blätter, die Lettern

oder deren Teile Einheiten? Wo fange ich an, und wo höre ich auf? Mit gleichem Rechte mag ich die Bibliothek mit zahlreichen Bänden, Haus und Hof und zuletzt die Welt eine Einheit nennen. Ist nicht jedes Ding ein Teil, ist nicht jeder Teil ein Ding? Ist die Farbe des Blattes weniger eine Sache, wie das Blatt selbst? Vielleicht will man die Farbe nur Eigenschaft und das Blatt Stoff oder Substanz nennen, weil wohl das Blatt ohne Farbe, nicht aber die Farbe ohne Blatt sein könnte. So sicher indes wir durch Schöpfen vom Sandhauf den Sandhauf erschöpfen, so sicher nehmen wir dem Blatte mit seinen Eigenschaften schließlich auch allen Stoff oder die Substanz. Wie die Farbe nur eine summarische Wechselwirkung von Licht, Blatt und Auge, so ist auch der „übrige Stoff“ des Blattes nur ein Aggregat verschiedener Wechselwirkungen. Wie unser Denkvermögen dem Blatte die Eigenschaft der Farbe abpflückt und sie als „Ding an sich“ fixiert, so mögen wir ferner noch dem Blatte eine beliebige Anzahl Eigenschaften abnehmen, jedoch nicht, ohne dasselbe mehr und mehr seines „Stoffes“ zu entblättern. Die Farbe ist ihrer Qualität nach nicht weniger Stoff oder Substanz, als das Blatt, und das Blatt nicht weniger pure Eigenschaft, als die Farbe. Wie die Farbe Eigenschaft des Blattes, ist das Blatt Eigenschaft des Baumes, der Baum Eigenschaft der Erde, die Erde Eigenschaft der Welt. Die Welt erst ist eigentliche Substanz, Stoff überhaupt, dem gegenüber alle besonderen Stoffe nur Eigenschaften sind. An diesem Weltstoff aber wird es offenbar, daß das Wesen, das Ding an sich im Unterschied von den Erscheinungen nur ein Gedankending ist.

Das allgemeine Streben des Geistes von den Accidenzen zur Substanz, vom Relativen zum Absoluten, über den Schein hinaus zur Wahrheit, zur Sache „an sich“ zu gelangen, offenbart schließlich das Resultat dieses Strebens, die Substanz, als eine vom Gedanken gesammelte Summe von Accidenzen und somit den Geist oder den Gedanken als

das allein substanzielle Wesen, welches aus sinnlichen Mannigfaltigkeiten geistige Einheiten erschafft, die vergänglichen Dinge oder Eigenschaften der Welt durch Verbindung als ein selbständiges Wesen „an sich,“ als absolutes Ganze erfäßt. Wenn der Geist von Eigenschaften unbefriedigt, fort und fort nach der Substanz fragt, den Schein verwirft und an der Wahrheit, am Wesen, am Ding an sich sucht, wenn sich dann zuletzt diese substanzielle Wahrheit als Summe vermeintlicher Unwahrheiten, als Totalität der Erscheinungen darstellt, so betätigt sich damit der Geist als Schöpfer der Substanz, welcher jedoch nicht aus Nichts, sondern Substanzen aus Accidenzen, Wahrheiten aus Scheinbarkeiten zeugt.

Gegenüber der idealistischen Vorstellung, daß hinter der Erscheinung ein Wesen versteckt sei, was erscheine, gilt die Erkenntnis, daß dies versteckte Wesen nicht in der Außenwelt, sondern innen im Kopfe des Menschen apart wohnt. Da jedoch der Kopf seinen Unterschied zwischen Schein und Wesen, zwischen dem Besonderen und Allgemeinen nur auf Grund sinnlicher Erfahrung macht, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß die Unterscheidung begründet, daß die erkannten Wesen, wenn nicht hinter, so doch mittels der Erscheinung da sind, objektiv da sind, daß unser Denkvermögen ein wesentliches, reales Vermögen ist.

Es gilt nicht allein von physischen, es gilt auch von geistigen, es gilt metaphysisch von allen Dingen, daß sie das, was sie sind, nicht „an sich“, nicht im Wesen, sondern nur im Kontakt mit anderem, in der Erscheinung sind. In diesem Sinne mögen wir sagen: Die Dinge sind nicht, sondern sie erscheinen, und erscheinen so unendlich mannigfaltig, wie andere Erscheinungen mannigfaltig sind, mit denen Raum und Zeit sie in Kontakt bringen. Der Satz jedoch: „Die Dinge sind nicht, sondern erscheinen“, bedarf, um kein Mißverständnis zuzulassen, den Satz der Ergänzung: „Was erscheint, das ist“, jedoch nur insoweit, als es erscheint. „Die Wärme selbst vermögen wir nicht wahrzunehmen“, sagt

die Physik des Professor Koppe, „wir schließen nur aus den Wirkungen derselben auf das Vorhandensein dieses Agens in der Natur.“ So schließt der Naturforscher, welcher praktisch die Erkenntnis der Sache in eifriger induktiver Erforschung ihrer Wirkungen sucht, jedoch seinem Mangel an Theorie in Sachen der Logik mit dem spekulativen Glauben an ein verborgenes „Ding an sich“ aushilft. Wir, umgekehrt, schließen aus der Unwahrnehmbarkeit der Wärme selbst auf das Nichtvorhandensein, auf das Nichtansichsein dieses Agens in der Natur, verstehen vielmehr die Wirkungen der Wärme als stoffliche Materiatuur, aus welcher der menschliche Kopf den Begriff der „Wärme selbst“ geformt hat. Weil die Wissenschaft vielleicht noch nicht vermochte, diesen Begriff zu analysieren, sagt der Professor, wir vermöchten den Gegenstand des Wärmebegriffs nicht wahrzunehmen. Die Summe ihrer verschiedenen Wirkungen, das ist die Wärme selbst, die Wärme ganz und gar. Das Denkvermögen erfafst diese Verschiedenheit im Begriff als Einheit. Die Analyse des Begriffs, die Entdeckung des Gemeinschaftlichen oder Allgemeinen der verschiedensten als warm benannten Erscheinungen oder Wirkungen ist Sache der induktiven Wissenschaft. Die von ihren Wirkungen separierte Wärme ist jedoch ein spekulatives Ding, gleich Lichtenbergs Messer ohne Stiel und Klinge.

Das Denkvermögen im Kontakt mit den Erscheinungen der Sinnlichkeit produziert die Wesen der Dinge. Es produziert sie jedoch ebensowenig allein, unberechtigt oder subjektiv, wie Auge, Ohr oder irgend ein anderer Sinn ihre Eindrücke ohne Objekt zu produzieren vermögen. Wir sehen und fühlen nicht die Dinge „selbst“, sondern nur ihre Wirkungen auf unsere Augen, Hände u. s. w. Die Fähigkeit des Gehirns, aus verschiedenen Gesichtseindrücken das Gemeinschaftliche zu abstrahieren, läßt uns das Sehen im Allgemeinen von besonderen Gesichtern unterscheiden. Das Denkvermögen unterscheidet ein einzelnes Gesicht als Objekt des

Gesichts im allgemeinen, es unterscheidet dann auch ferner noch zwischen subjektiven und objektiven Gesichtserrscheinungen, d. h. Erscheinungen, die nicht nur dem einzelnen, die dem Auge im allgemeinen sichtbar sind. Auch die Visionen eines Geistersehers, oder die subjektiven Eindrücke, zuckende Blitze, leuchtende Kreise, welche ein erregtes Blut das geschlossene Auge sehen läßt, sind dem kritischen Bewußtsein Objekt. Das meilenweit entfernte, im hellen Tageslicht erglänzende Objekt ist qualitativ nicht mehr und nicht minder äußerlich, nicht mehr und nicht minder wahr, als irgend ein optisches Trugbild. Auch wer sein Ohr klingen hört, hat, wenn auch kein Schellengeklingel, immer doch Etwas gehört. Jede sinnliche Erscheinung ist Objekt und jedes Objekt eine sinnliche Erscheinung. Ein subjektives Objekt ist eine ephemere Erscheinung und jede objektive Erscheinung doch nur ein vergängliches Subjekt. Der objektive Gegenstand mag äußerlicher, entfernter, stabiler, allgemeiner da sein, aber ein Wesen, ein „Ding an sich“ ist er nicht. Er mag nicht nur meinen, er mag auch anderen Augen, nicht nur dem Gesicht, auch dem Gefühl, dem Gehör, dem Geschmack u. s. w., nicht nur dem Menschen, auch anderen Objekten erscheinen, — aber er erscheint doch nur. So wie hier ist er nicht dort, wie heute nicht morgen. Jedes Dasein ist relativ, verhält sich zu anderem, bewegt sich nach- und nebeneinander in verschiedenen Verhältnissen.

Jeder sinnliche Eindruck, jede Erscheinung ist ein wahres, wesenhaftes Objekt. Die Wahrheit ist sinnlich da, und alles, was ist, ist wahr. Sein und Schein sind nur Relationen, aber keine Gegensätze, wie denn überhaupt alle Gegensätze vor unserem Generalisations- oder Denkvermögen verschwinden, weil eben dieses die Fähigkeit ist, welche alle Gegensätze vermittelt, welche in aller Verschiedenheit Einheit zu finden weiß. Sein, der Infinitiv von ist, die allgemeine Wahrheit, ist das allgemeine Objekt, das allgemeine Material des Denkvermögens. Dies Material ist uns mannig-

faltig gegeben, gegeben mittels der Sinne. Die Sinne geben uns den Stoff des Weltalls absolut qualitativ, das heißt die Dualität des sinnlichen Stoffes ist dem Denkvermögen absolut mannigfaltig gegeben; nicht im allgemeinen, nicht im Wesen, sondern nur relativ, nur in der Erscheinung. Aus der Relation, aus dem Kontakt der sinnlichen Erscheinung mit unserem Denkvermögen entstehen Quantitäten, Wesen, Dinge, wahre Erkenntnisse oder erkannte Wahrheiten.

Wesen und Wahrheit sind zwei Worte für dieselbe Sache. Die Wahrheit oder das Wesen ist theoretischer Natur. Wir nehmen, wie gesagt, die Welt doppelt wahr, sinnlich und geistig, praktisch und theoretisch. Die Praxis gibt uns die Erscheinung — die Theorie das Wesen der Dinge. Praxis ist Voraussetzung der Theorie, Erscheinung Voraussetzung des Wesens oder der Wahrheit. Dieselbe Wahrheit erscheint in der Praxis neben- und nacheinander und ist theoretisch als kompakter Begriff.

Die Praxis, die Erscheinung, die Sinnlichkeit ist absolut qualitativ, das heißt sie hat keine Quantität, keine Grenzen im Raume und in der Zeit, dagegen aber ist ihre Dualität absolut mannigfaltig. So unzählig wie die Teile einer Sache, so unzählig sind ihre Eigenschaften. Die Funktion des Denkvermögens, der Theorie besteht umgekehrt darin, absolut quantitativ zu sein, Quantitäten nach Willkür, in unbegrenzter Zahl zu schaffen, jede Dualität der sinnlichen Erscheinung als Quantität, als Wesen, als Wahrheit, zu begreifen. Jeder Begriff hat ein Quantum sinnlicher Erscheinung zum Gegenstand. Jeder Gegenstand kann vom Denkvermögen nur als Quantum, als Einheit, als Wesen oder Wahrheit er- oder begriffen werden.

Das Begriffsvermögen produziert im Kontakt mit der sinnlichen Erscheinung das, was erscheint, was wesenhaft, was wahrhaft, was gemeinschaftlich oder allgemein ist.

Der Begriff tut das zunächst nur instinktiv, der wissenschaftliche Begriff ist eine mit Wissen und Willen vollführte Wiederholung dieser Tat. Die Erkenntnis der Wissenschaft, welche ein Objekt, zum Beispiel die Wärme, zu erkennen begehrt, will nicht die Erscheinung, will nicht hören oder sehen, wie die Wärme hier Eisen, dort Wachs schmelzt, bald wohl, bald weh tut, Eier fest und Eis flüssig macht, wie animalische Wärme, Sonnen- und Ofenwärme verschieden sind. Das alles sind gegenüber dem Denkvermögen nur Wirkungen, Erscheinungen, Eigenschaften. Das Denkvermögen will die Sache, das Wesen, das heißt von dem Gesehenen, Gehörten, Gefühlten nur das summarische, allgemeine Gesetz, einen kurzen wissenschaftlichen Auszug. Die Wesen der Dinge können keine sinnlichen, praktischen Gegenstände sein. Die Wesen der Dinge sind Gegenstände der Theorie, der Wissenschaft, des Denkvermögens. Die Erkenntnis der Wärme besteht darin, daß wir an den warmbenannten Erscheinungen das Gemeinschaftliche, das Allgemeine, das Wesen oder die Wahrheit gewahrt werden. Das Wesen der Wärme besteht praktisch in der Summe ihrer Erscheinungen, theoretisch in ihrem Begriff und wissenschaftlich in der Analyse dieses Begriffs. Den Begriff der Wärme analysieren, heißt, das Allgemeine der warmen Erscheinungen entdecken.

Das Allgemeine ist das wahre Sein, die allgemeine ist die wahre Eigenschaft einer Sache. Wir bestimmen den Regen wahrhaftiger als naß, denn als fruchtbar, weil er ausgebehnter, allgemeiner nezt, und nur dann und wann, hier oder da fruchtbar wirkt. Mein wahrer ist mein beständiger Freund, der mir zeitlebens, wie gestern, so morgen noch, allgemein freundlich gesinnt ist. Zwar dürfen wir nicht an eine ganz allgemeine, an eine absolute Freundschaft glauben, so wenig wie an irgend eine andere absolute Wahrheit. Ganz wahr, ganz allgemein ist nur das Sein überhaupt, das Weltall, die absolute

Quantität. Die wirkliche Welt dagegen ist absolut relativ, absolut vergänglich, unendlich scheinbar, eine unbegrenzte Qualität. Alle Wahrheiten sind nur Bestandteile dieser Welt, Teilwahrheiten. Schein und Wahrheit gehen wie hart und weich, wie gut und böß, wie Recht und Unrecht dialektisch zueinander über, ohne daß deshalb ihr Unterschied zerfällt. Auch wenn ich weiß, daß es keinen „an sich“ fruchtbaren Regen, keinen „an sich“ wahren Freund gibt, mag ich deshalb doch einen Regen mit Bezug auf bestimmte Saaten fruchtbar nennen, und unter meinen Freunden die mehr oder minder wahren unterscheiden.

Das Allgemeine ist die Wahrheit. Das Allgemeine ist das, was allgemein ist, das heißt Dasein, Sinnlichkeit. Sein ist das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit, weil das Allgemeine die Wahrheit kennzeichnet. Nun ist aber das Sein nicht da im allgemeinen, das heißt das Allgemeine existiert in der Wirklichkeit oder Sinnlichkeit nur auf besondere Art und Weise. Die Sinnlichkeit hat ihr wahres sinnliches Dasein in den flüchtigen vielgestaltigen Erscheinungen der Natur und des Lebens. Demnach erweisen sich alle Erscheinungen als relative Wahrheiten, alle Wahrheiten als besondere zeitliche Erscheinungen. Die Erscheinung der Praxis ist eine Wahrheit in der Theorie, und umgekehrt, die Wahrheit der Theorie erscheint in der Praxis. Gegensätze bedingen sich wechselseitig: Wahrheit und Irrtum sind wie Sein und Schein, wie Tod und Leben, wie Licht und Dunkel, wie alle Dinge der Welt, nur komparativ, nur dem Maße, dem Volumen oder Grade nach verschieden. Selbstverständlich sind doch alle Dinge der Welt weltlich, also eines Stoffes, eines Wesens, einer Gattung, einer Qualität. Mit anderen Worten: Jedes Volumen sinnlichen Scheins bildet in Kontakt mit dem menschlichen Denkvermögen ein Wesen, eine Wahrheit, ein Allgemeines. Dem Bewußtsein ist sowohl das Staubkorn, wie die Staubwolke, wie jede größere

Masse irdener Mannigfaltigkeit, einerseits ein wesenhaftes „Ding an sich“ und andererseits doch nur ein vorübergehender Schein des absoluten Objectes, des Weltalls. Innerhalb dieses Alls systematisieren oder generalisieren sich mittels unseres Geistes die verschiedenen Erscheinungen willkürlich nach Zwecken. Das chemische Element sowohl, wie die organische Zelle ist ein ebenso vielseitiges System, wie das ganze Pflanzenreich. Das kleinste wie das größte Wesen teilt sich in Individuen, Arten, Familien, Klassen u. s. w. Diese Systematisierung, diese Generalisation, diese Zeugung von Wesen setzt sich aufwärts fort, bis in die Unendlichkeit des Ganzen, abwärts bis in die Unendlichkeit der Teile. Gegenüber dem Denkvermögen werden alle Eigenschaften zu wesenhaften Dingen, alle Dinge zu relativen Eigenschaften.

Jedes Ding, jede sinnliche Erscheinung, wie subjektiv, wie ephemer auch immer, ist wahr, ist ein kleineres oder größeres Quantum der Wahrheit. Mit anderen Worten: die Wahrheit existiert nicht nur im allgemeinen Sein, sondern jedes besondere Sein hat auch seine besondere Allgemeinheit oder Wahrheit. Jeder Gegenstand, sowohl die flüchtigste Idee, wie der ätherische Duft, wie die greifbare Materie, ist ein Quantum mannigfaltiger Erscheinung. Das Denkvermögen macht aus der Mannigfaltigkeit ein Quantum, gewahrt im Verschiedenen das Gleiche, im Vielen das Eine. Geist und Materie haben wenigstens das gemeinschaftlich, daß sie sind. Die organische stimmt mit der anorganischen Natur wenigstens darin überein, daß sie materiell ist. Gewiß sind der Mensch, der Affe, der Elefant und das an der Scholle festgewachsene Pflanzentier toto genere verschieden, aber dennoch vereinigen wir noch größere Verschiedenheit unter dem Begriff des Organismus. Wie verschieden auch ein Stein von einem Menschenherzen ist, die denkende Vernunft wird unzählige Ähnlichkeiten zwischen beiden gewahr. Sie stimmen wenigstens in ihrer sachlichen, materiellen Natur überein, sie sind beide schwer, sichtbar,

greifbar u. s. w. So groß ihre Verschiedenheit, so groß ist ihre Einheit. So wahr wie Salomon: Es gibt nichts Neues unter der Sonne, so wahr sagt Schiller: „Die Welt wird alt und wird wieder jung“. Welches abstrakte Ding, Wesen, Sein, welche Allgemeinheit ist nicht in sinnlicher Existenz mannigfaltig, individuell, allem anderen unähnlich? Sind doch keine zwei Tropfen Wasser einander gleich! Ich bin jetzt ganz und gar nicht mehr derselbe, der ich noch vor einer Stunde war, und die Gleichheit zwischen mir und meinem Bruder ist nur quantitativ, nur dem Grade nach größer, als die Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen einer Taschenuhr und einer Auster. Kurz, das Denkvermögen ist absolutes Gattungsvermögen, es bringt unbegrenzt jede Mannigfaltigkeit unter einen Hut; umfaßt, begreift ohne Ausnahme alles zusammen, während die Sinnlichkeit absolut alles als verschieden, neu, individuell erscheinen läßt.

Wenden wir diese Metaphysik auf unser Thema, auf das Erkenntnisvermögen an, dann gehören seine Funktionen, wie alle andere Dinge, zu den sinnlichen Erscheinungen, welche an und für sich alle gleich wahr sind. Allen Äußerungen des Geistes, allen Gedanken, Meinungen, Irrungen u. s. w. unterliegt eine gewisse Wahrheit, alle besitzen einen wahrhaftigen Kern. So notwendig der Maler alle Formen seiner Schöpfung der Sinnlichkeit entlehnt, so notwendig sind alle Gedanken Bilder wahrer Dinge, Theorien wahrer Objekte. Soweit Erkenntnisse Erkenntnisse sind, versteht es sich von selbst, daß mit allen Erkenntnissen etwas erkannt sei. Soweit Wissen Wissen ist, versteht es sich selbstredend, daß mit jedem Wissen etwas gewußt wird. Es beruht das auf dem Satze der Identität, $a = a$, oder auch auf dem Satze des Widerspruchs, 100 ist nicht 1000.

Alle Erkenntnisse sind Gedanken. Man darf bestreiten, daß umgekehrt alle Gedanken Erkenntnisse sind. Man mag „erkennen“ als besondere Art des Denkens definieren, als wahres, objektives Denken, im Unterschied von meinen,

glauben oder phantasieren. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß allen Gedanken, trotz ihrer unendlichen Verschiedenheit, doch auch eine gemeinsame Natur zukommt. Dem Denken ergeht es vor dem Forum des Denkvermögens, wie allem anderen, es wird uniformiert. Wie verschieden auch mein gestriges vom heutigen Denken ist, wie different auch die Gedanken verschiedener Menschen und Zeiten, wie scharf wir auch zwischen Idee, Begriff, Urteil, Schluß, Vorstellung u. s. w. unterscheiden: insofern alles das geistige Äußerungen sind, besitzen sie auch ein gleiches, gemeinsames, uniformes Wesen.

Daraus ergibt sich denn, daß die Differenz zwischen wahren und irrigen Gedanken, zwischen erkennen und verkennen, wie überhaupt alle Differenz, eine nur relative Gültigkeit hat. Ein Gedanke ist an sich weder wahr noch irrig, er ist eins von beiden nur mit Bezug auf ein bestimmtes gegebenes Objekt. Gedanken, Begriffe, Theorien, Wesen, Wahrheiten stimmen darin überein, daß sie einem Objekt angehören. Objekte überhaupt haben wir kennen gelernt als Quanta der mannigfaltigen Sinnlichkeit, „der Welt da draußen“. Ist das Quantum des Seins, das Objekt, was erkannt, begriffen oder verstanden werden soll, durch den Sprachgebrauch eines Begriffs vorher bestimmt oder begrenzt, so besteht die Wahrheit in der Entdeckung des Allgemeinen dieser also gegebenen sinnlichen Quantität.

Die sinnlichen Quantitäten, die Dinge der Welt, besitzen alle außer ihrem Scheine auch eine Wahrheit, oder mittels der Erscheinung ein Wesen. Die Wesen der Dinge sind so zahllos, wie die Sinnlichkeit nach Raum und Zeit unendlich teilbar ist. Jeder kleine Teil der Erscheinung hat sein eigenes Wesen, jeder besondere Schein seine allgemeine Wahrheit. Die Erscheinung produziert sich in Kontakt mit den Sinnen, die Wesen oder Wahrheiten in Kontakt mit unserem Erkenntnisvermögen. Daher entsteht denn auch für

uns die leidige Notwendigkeit, hier, wo uns das Wesen der Dinge als Thema vorliegt, vom Erkenntnisvermögen zu reden, und umgekehrt, mit dem Erkenntnisvermögen Wesen oder Wahrheit der Dinge zu behandeln.

Wie am Anfang gesagt: In dem Kriterium der Wahrheit ist das Kriterium der Vernunft enthalten. Wie die Vernunft, so besteht die Wahrheit darin, aus einem gegebenen Quantum der Sinnlichkeit das Allgemeine, die abstrakte Theorie zu entwickeln. Also nicht die Wahrheit überhaupt ist das Kriterium einer wahren Erkenntnis, sondern diejenige Erkenntnis nennt sich wahr, welche die Wahrheit, das heißt das Allgemeine eines bestimmten Objektes produziert. Die Wahrheit muß objektiv, das heißt sie muß die Wahrheit ihres bestimmten Objektes sein. Erkenntnisse können nicht wahr an sich, können nur relativ, nur mit Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, nur auf Grund äußerlicher Tatsachen wahr sein. Ihre Aufgabe besteht in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen. Das Besondere ist das Maß des Allgemeinen, das Maß der Wahrheit. Alles was ist, ist wahr, gleichgültig wie viel oder wenig es ist. Ist erst das Sein gegeben, dann folgt dessen allgemeine Natur als Wahrheit. Der Unterschied zwischen dem mehr oder minder Allgemeinen, zwischen Sein und Schein, zwischen Wahrheit und Irrtum fällt innerhalb bestimmter Grenzen, unterstellt die Beziehung auf ein besonderes Objekt. Ob oder ob nicht eine Erkenntnis wahr heiße, wird deshalb nicht sowohl von der Erkenntnis, als von der Grenze, von der Aufgabe abhängen, welche sie selbst sich stellte, oder die ihr anderswo gestellt wurde. Eine vollständige Erkenntnis ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken. Eine vollkommene Wahrheit ist immer eine vom Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit begleitete Wahrheit. Daß alle Körper schwer sind, ist so ganz vollkommen wahr, weil sich vorher schon der Begriff des Körpers auf schwere Gegenstände beschränkt. Nachdem

die Vernunft den Körper überhaupt aus den verschiedensten Gewichten formierte, ist ihre apodiktische Gewißheit über seine allgemeine, unumgängliche Schwere nicht so wunderbar. Zugegeben, daß es einzig und allein fliegende Tiere waren, von denen wir den Begriff des Vogels abstrahierten, mögen wir sicher sein, daß alle Vögel fliegen, im Himmel, auf Erden und an anderen Orten, auch ohne den Glauben an Erkenntnisse a priori, welche sich durch das Merkmal der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit von den empirischen unterscheiden sollen. Wahrheiten sind nur unter Voraussetzungen gültig, und unter Voraussetzungen sind Irrtümer wahr. Daß die Sonne scheint, ist eine wahre Erkenntnis, wenn sie unter Voraussetzung eines wolkenlosen Himmels verstanden wird. Es ist nicht minder wahr, daß der gerade Stock in fließendem Wasser winklich wird, wenn wir nur diese Wahrheit auf eine optische einschränken. Das Allgemeine innerhalb eines gegebenen Zyklus sinnlicher Erscheinungen ist Wahrheit. Innerhalb eines gegebenen Kreises sinnlicher Erscheinungen Einzelnes oder Besonderes als das Allgemeine ausgeben, heißt irren. Der Irrtum, das Gegenteil der Wahrheit, besteht überhaupt darin, daß das Denkvermögen oder Bewußtsein unbedachterweise, kurzfristig, ohne Erfahrung, Erscheinungen eine mehr allgemeine Ausdehnung beimißt, als die Sinne oder Sinnlichkeit bezeugen, zum Beispiel der wirklichen wahren optischen Existenz voreilig auch eine vermeintliche plastische Existenz zuteilt.

Das Urteil des Irrtums ist ein Vorurteil. Wahrheit und Irrtum, kennen und verkennen, verstehen und mißverstehen, haben im Denkvermögen, im Organ der Wissenschaft, gemeinschaftlichen Wohnsitz. Allgemeiner Ausdruck sinnlich erfahrener Tatsachen ist der Gedanke überhaupt, Irrtümer einbegriffen. Der Irrtum aber unterscheidet sich dadurch von der Wahrheit, daß er der bestimmten Tatsache, deren Ausdruck er ist, ein weiteres, breiteres, allge-

meineres Sein prätendiert, als die sinnliche Erfahrung lehrt. Präension ist das Wesen des Irrtums. Die Glasperle wird erst unecht, wenn sie eine Muschelperle zu sein prätendiert.

Schleiden spricht vom Auge: „Wenn das erregte Blut, die Adern aufschwellend, die Nerven drückt, so fühlen wir es in den Fingern als Schmerz, wir sehen es im Auge als zuckenden Blitz. Und hierin haben wir den entschiedenen Beweis, daß unsere Vorstellungen freie Schöpfungen unseres Geistes sind, daß wir nicht die Außenwelt so auffassen, wie sie ist, sondern, daß ihre Einwirkung auf uns nur die Veranlassung wird zu einer eigentümlichen geistigen Tätigkeit, deren Produkte häufig in einem gewissen gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Außenwelt stehen, häufig aber auch gar nicht damit zusammenhängen. Wir drücken unser Auge und sehen einen leuchtenden Kreis, aber es ist kein leuchtender Körper vorhanden. — Welch eine reiche und gefährliche Quelle von Irrtümern aller Art hier fließt, ist leicht zu sehen. Von den neckenden Gestalten der mondburchglänzten Nebellandschaft bis zu den wahnfinndrohenden Visionen des Geistersehers haben wir eine Reihe von Täuschungen, die alle nicht der Natur, nicht ihrer strengen Gesetzmäßigkeit zu Last fallen, sondern in das Gebiet der freien und deshalb dem Irrtum unterworfenen Tätigkeit des Geistes gehören. Großer Umsicht, vielseitiger Bildung bedarf es, ehe der Geist sich hier von allen seinen eigenen Irrtümern losmacht und sie ganz beherrschen lernt. Das Lesen im weiteren Sinne des Wortes erscheint uns so leicht und doch ist es eine schwere Kunst. Nur nach und nach lernt man, welchen Botschaften der Nerven man vertrauen und darnach seine Vorstellungen formen dürfe. Selbst Männer von Wissenschaft können hier irren, irren oft und um so öfter, je weniger sie darüber verständigt sind, wo sie die Quelle des Irrtums zu suchen haben.“ . . . „Das Licht, wenn wir es ganz für sich betrachten, ist nicht hell, nicht gelb und

blau und rot. Das Licht ist eine Bewegung einer sehr feinen überall verbreiteten Materie, des Äthers.“

Die schöne Welt des Lichtes und Glanzes, der Farben und Gestalten soll kein Wahrnehmen dessen sein, was wirklich ist. „Durch das dichte Dach der Weinlaube zittert ein Sonnenstrahl in den heimlich wohlthuenden Schatten. Du glaubst den Lichtstrahl selbst zu sehen, aber weit entfernt davon ist, was du wahrnimmst, nichts als eine Reihe von Stäubchen.“ Die Wahrheit von Licht und Farbe sind „Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40 000 Meilen in der Sekunde durch den Äther jagen.“ Diese wahre körperliche Natur des Lichtes und der Farbe ist so wenig zu sehen, „daß es vielmehr des Scharffinns der größten Geister bedurfte, um uns diese eigentliche Natur des Lichtes zu enthüllen.“ . . . „Wir finden, daß jeder unserer Sinne nur für ganz bestimmte äußere Einflüsse empfänglich ist, und daß die Erregung jedes Sinnes in unserer Seele ganz andere Vorstellungen hervorruft. So stehen zwischen jener äußeren seelenlosen Welt (Ätherschwingungen), welche uns durch die Wissenschaft erschlossen wird, und der schönen (wirklichen, sinnlichen) Welt, in der wir geistig uns finden, die Sinnesorgane als Vermittler.“

Soweit Schleiden, der uns damit ein Beispiel gibt, wie auch unsere Zeit immer noch in Verlegenheit ist, um das Verständnis zweier Welten, wie vergeblich man an einer Vermittlung sucht zwischen der Welt des Denkvermögens, des Wissens oder der Wissenschaft, die hier durch Ätherschwingungen repräsentiert ist, und zwischen der Welt unserer fünf Sinne, vertreten von den hellen, farbigen Lichtern des Auges oder der Wirklichkeit. Wir besitzen daran zugleich ein Beispiel, wie sich der überkommene Rest einer spekulativen Weltanschauung so kauderwelsch im Munde des modernen Naturforschers ausnimmt. Der konfuse Ausdruck dieser Lage unterscheidet eine „körperliche Welt der Wissenschaft“, in welcher „wir geistig uns finden“. Der Gegensatz

zwischen Geist und Sinn, zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, zwischen Wahrheit und Irrtum ist zum Bewußtsein gekommen — doch die Lösung fehlt. Man weiß was, aber nicht wo man suchen soll, daher die Konfusion.

Überwindung der Spekulation, der unsinnlichen Wissenschaft, Erlösung der Sinne, Begründung der Empirie, das ist die große wissenschaftliche Tat unseres Jahrhunderts. Dieser Tat theoretische Anerkennung zollen, heißt, sich über die Quelle des Irrtums verständigen. Wenn die Philosophie mit dem Geiste Wahrheit, mit den Sinnen Trug zu finden meinte, so haben wir diese philosophische Meinung zu verkehren, die Wahrheit mit den Sinnen und die Quelle des Irrtums im Geiste zu suchen. Der Glaube an gewisse Botschaften der Nerven, denen man allein vertrauen dürfe, die man nur nach und nach kennen lernen soll, ohne deren spezifisches Unterscheidungsmerkmal entdecken zu können, ist Aberglaube. Vertrauen wir dreist allen Zeugnissen der Sinne. Da ist nichts Falsches von Echtem zu sondern. Der unsinnliche Geist ist allein der Berücker, wenn er sich unterfängt, den Sinnen vorzugreifen, wenn er, der nur die Sinne zu interpretieren hat, ihre Aussagen vergrößert, nachsagt, was ihm nicht vorgefagt wurde. Wenn bei erregtem Blute oder äußerlichem Drucke das Auge zuckende Blicke oder leuchtende Kreise sieht, sind das so wenig Irrtümer, als wenn es irgend andere Erscheinungen der Außenwelt wahrnimmt. Den Irrtum begeht unser Bewußtsein, wenn es solche subjektive Begegnisse „a priori“ für objektive Körper ansieht. Der Geisterseher irrt erst, wenn er seine persönlichen Gesichte für Gesichte überhaupt, als allgemeine Erscheinung darstellt, voreilig für Erfahrung ausgibt, was er nicht erfahren hat. Der Irrtum ist ein Vergehen wider das Gesetz der Wahrheit, welches unserem Bewußtsein vorschreibt, daß es sich der Voraussetzung erinnere, auf Grund deren, der Schranken bewußt sei, innerhalb deren eine Erkenntnis wahr, das heißt allgemein ist.

Der Irrtum macht Besonderes zum Allgemeinen, das Prädikat zum Subjekt, die Erscheinung zur Sache. Der Irrtum erkennt a priori, die Wahrheit, der Gegensatz des Irrtums erkennt gegensätzlich a posteriori.

Die beiden Arten der Erkenntnis, Erkenntnis a priori und Erkenntnis a posteriori, verhalten sich zu einander wie Philosophie und Naturwissenschaft, letztere im weitesten Sinne des Wortes, als Wissenschaft überhaupt. Der Gegensatz von Glauben und Wissen wiederholt sich in dem Gegensatz von Philosophie und Naturwissenschaft. Die spekulative Philosophie lebte, wie die Religion, im Element des Glaubens. Die moderne Welt hat den Glauben in Wissenschaft verkehrt. Wenn die Herren der politischen Reaktion eine Umkehr der Wissenschaft fordern, so ist damit die Rückkehr zum Glauben gemeint. Der Inhalt des Glaubens ist ein müheloses Acquisit. Der Glaube erkennt a priori. Die Wissenschaft ist eine Arbeit, eine a posteriori errungene Erkenntnis. Den Glauben aufgeben, heißt die Bärenhäuterei aufgeben. Die Wissenschaft auf die Erkenntnis a posteriori einschränken, heißt, sie mit dem charakteristischen Merkzeichen der modernen Zeit, mit der Arbeit, schmücken.

Es ist kein naturwissenschaftliches Ergebnis, es ist eine philosophische Unart, daß Schleiden den farbigen Erscheinungen des Lichtes Wirklichkeit und Wahrheit abspricht, sie Phantasmagorien nennt, die sich der Geist frei erschaffe. Der Aberglaube an die philosophische Spekulation läßt ihn die wissenschaftliche Methode der Induktion verkennen, wenn er „Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40000 Meilen in der Sekunde durch den Äther schwingen“, als die wirkliche wahre Natur von Licht und Farbe den farbigen Erscheinungen des Lichtes entgegensetzt. Die Verkehrtheit wird handgreiflich, indem sie die körperliche Welt der Augen eine „Schöpfung des Geistes“ und die vom „Scharfsinn der größten Geister“ enthüllte Ätherschwingung „körperliche Natur“ nennt.

Die Wahrheit der Wissenschaft verhält sich zur sinnlichen Erscheinung, wie sich das Allgemeine zum Besonderen verhält. Lichtwellen, die sogenannte Wahrheit von Licht und Farbe, repräsentieren nur insoweit „die eigentliche Natur“ des Lichtes, als sie die Allgemeinheit der verschiedenen, hellen, gelben, blauen u. s. w. Lichterscheinungen sind. Die Welt des Geistes oder der Wissenschaft findet in der Sinnlichkeit ihr Material, ihre Voraussetzung, ihre Begründung, ihren Anfang, ihre Grenze.

Wenn wir gesehen, daß das Wesen oder die Wahrheit der Dinge nicht hinter ihrer Erscheinung, sondern nur mittels derselben, und nicht „an und für sich“, sondern nur in Relation mit dem Erkenntnisvermögen, nur für die Vernunft da oder wirklich ist, daß nur der Begriff die Wesen von der Erscheinung absondert; wenn wir andererseits gesehen, daß die Vernunft irgend einen Begriff nicht aus sich, sondern nur im Kontakt mit der Erscheinung gewinnt, so finden wir an diesem Thema vom „Wesen der Dinge“ die Bestätigung, daß das Wesen des Erkenntnisvermögens ein Begriff ist, den wir von seiner sinnlichen Erscheinung gewonnen. Erkennen, daß das Denkvermögen, wenn auch universell in der Wahl seiner Objekte, doch darin beschränkt ist, daß es ein gegebenes Objekt überhaupt bedarf; erkennen, daß der rechte wahre Denkkontakt, der Gedanke mit wissenschaftlichem Ergebnis sich von unwissenschaftlichem Denken dadurch unterscheidet, daß er sich mit Wissen und Willen an das äußerlich gegebene Objekt bindet; erkennen, daß sich die Wahrheit oder das Allgemeine nicht „an sich“, sondern nur an einem gegebenen Objekt erkennen läßt, dieser so oft variierte Satz enthält das Wesen des Erkenntnisvermögens. Es erscheint wieder am Ende eines jeden Kapitels, weil alle besonderen Wahrheiten, alle besonderen Kapitel nur dazu dienen sollen, das allgemeine Kapitel von der allgemeinen Wahrheit zu demonstrieren.

Die Praxis der Vernunft in der physischen Wissenschaft.

Obgleich wir auch die Vernunft an sinnliches Material, an physische Objekte gebunden wissen und Wissenschaft demnach niemals etwas anderes als Wissenschaft des Physischen sein kann, mögen wir doch, anlehnend an die herrschende Anschauung und dem Sprachgebrauch gemäß, die Physik von der Logik und Ethik trennen und sie als verschiedene Formen der Wissenschaft unterscheiden. Es gilt dann nachzuweisen, daß sowohl in der Physik, wie in der Logik, wie in der Moral die allgemeinen oder geistigen Erkenntnisse nur auf Grund besonderer, das heißt sinnlicher Tatsachen zu praktizieren sind.

Diese Praxis der Vernunft, den Gedanken aus der Materie, die Erkenntnis aus der Sinnlichkeit, das Allgemeine aus dem Besonderen zu erzeugen, ist denn in der physischen Forschung auch allgemein, jedoch nur praktisch anerkannt. Man verfährt induktiv und ist sich dieses Verfahrens bewußt, aber man verkennet, daß das Wesen der Naturwissenschaft das Wesen des Wissens, der Vernunft überhaupt ist. Man mißversteht den Denkprozeß. Man ermangelt der Theorie und gerät deshalb nur zu oft aus dem praktischen Takte. Das Denkvermögen ist der Naturwissenschaft immer noch ein unbekanntes geheimnisvolles, mystisches Wesen. Entweder sie verwechselt materialistisch die Funktion mit dem Organ, den Geist mit dem Gehirn oder glaubt idealistisch das Denkvermögen als ein unsinnliches Objekt außerhalb ihres Gebiets gelegen. Wir sehen die modernen Forscher in physischen Dingen meist festen,

einhelligen Schrittes ihrem Ziele entgegen gehen; jedoch an abstrakteren Verhältnissen dieser Dinge blindlings „umhertappen“. Die Methode der Induktion hat sich bei der Naturwissenschaft praktisch eingebürgert und durch ihre Erfolge Ruf erworben. Die spekulative Methode andererseits ist durch Erfolglosigkeit diskreditiert. Von einem bewußten Verständnis dieser verschiedenen Denkweisen ist man weit entfernt. Wir sehen die Männer der physischen Forschung abseits ihres speziellen Terrains, in allgemeinen Fragen, spekulative Produkte als wissenschaftliche Tatsachen advokatorisch geltend machen. Obgleich man die speziellen Fachwahrheiten nur mittels der sinnlichen Erscheinung produziert, glaubt man spekulative Wahrheiten doch aus der Tiefe des eigenen Geistes schöpfen zu können.

Hören wir Alexander von Humboldt, wie er eingangs seines „Kosmos“ sich mit der Spekulation auseinandersetzt. „Das wichtigste Resultat des sinnigen physischen Forschens ist daher dieses: in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu erkennen; von dem Individuellen alles zu umfassen, was die Entdeckungen der letzten Zeitalter uns darbieten, die Einzelheiten prüfend zu sondern und doch nicht ihrer Masse zu unterliegen: der erhabenen Bestimmung des Menschen eingedenk, den Geist der Natur zu ergreifen, welcher unter der Decke der Erscheinungen verhüllt liegt. Auf diesem Wege reicht unser Bestreben über die engen Grenzen der Sinnenwelt hinaus, und es kann uns gelingen, die Natur begreifend, den rohen Stoff empirischer Anschauung gleichsam durch Ideen zu beherrschen. In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen von der Vernunft gegebenen Grundprinzipien. Es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen als eines Naturganzen. Ich wage mich nicht auf ein Feld, was mir fremd ist. Was ich physische Weltbeschreibung

nenne, macht daher keinen Anspruch auf den Rang einer rationalen Wissenschaft der Natur.“ . . . „Dem Charakter meiner früheren Schriften, wie der Art meiner Beschäftigungen treu, welche Versuchungen, Messungen, Ergründung von Tatsachen gewidmet waren, beschränke ich mich auch in diesem Werke auf eine empirische Betrachtung. Sie ist der alleinige Boden, auf dem ich mich weniger unsicher zu bewegen verstehe.“ In demselben Hauche sagt Humboldt, daß „ohne den ersten Gang nach der Kenntnis des Einzelnen alle große und allgemeine Weltanschauung nur ein Luftgebilde sein könne,“ und sagt wieder, daß, im Gegensatz zu seiner empirischen Wissenschaft, „ein denkendes (soll heißen spekulatives) Erkennen, ein vernunftmäßiges Begreifen des Universums ein noch erhabeneres Ziel darbieten würde.“ „Ich bin weit entfernt, Bestrebungen, in denen ich mich nicht versucht habe, darum zu tadeln, weil ihr Erfolg bisheran sehr zweifelhaft geblieben ist. (Bd. 1, Seite 68.)

Die Naturwissenschaft teilt nun mit Humboldt das Bewußtsein, daß die Praxis der Vernunft in der physischen Wissenschaft einzig darin besteht, „in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu erkennen“. Aber andererseits, obgleich sie auch ihren Glauben an die Spekulation, an das „vernunftmäßige Erkennen“, nicht immer so deutlich ausspricht, beweist sie doch durch Anwendung der spekulativen Methode in Behandlung sogenannter philosophischer Themen — wo man die Einheit aus der Vernunft, statt aus der mannigfaltigen Sinnlichkeit zu erkennen vermeint —, sie beweist dort durch den absoluten Mangel an Einhelligkeit, dadurch, daß sie das Unwissenschaftliche der uneinigen Meinungen verkennet, wie sehr sie die wissenschaftliche Praxis mißversteht, wie sie außer der physischen noch eine metaphysische Wissenschaft glaubt. Die Verhältnisse zwischen Erscheinung und Wesen, Wirkung und Ursache, Stoff und Kraft, Materie und Geist sind doch wohl physische Verhältnisse. Aber was Einhelliges lehrt davon die Wissenschaft? Ergo, das Wissen

oder die Wissenschaft ist eine Arbeit, welche, wie die Wirtschaft des Bauern, nur noch praktisch, aber nicht wissenschaftlich, nicht mit Vorausbestimmung des Erfolges gepflegt ist. Das Erkennen, das heißt die Ausübung des Erkennens wird in der physischen Wissenschaft wohl verstanden, wer wird es leugnen? Aber das Instrument dieser Erkenntnis, das Erkenntnisvermögen ist mißverstanden. Wir finden, daß die Naturwissenschaft, statt die Vernunft wissenschaftlich zu applizieren, damit experimentiert. Warum? Weil sie die Kritik der Vernunft, die Wissenschaftslehre oder Logik vernachlässigt.

Wie Stiel und Klinge genereller Inhalt des Messers, so erkannten wir als generellen Inhalt der Vernunft das Generelle selbst, das Allgemeine. Wir wissen, daß sie diesen Inhalt nicht aus sich, sondern aus dem gegebenen Objekt erzeugt, und kennen dies Objekt als die Summe alles Natürlichen oder Physischen. Das Objekt ist also ein unermessliches, unbegrenztes, absolutes Quantum. Dies unbegrenzte Quantum erscheint in begrenzten Quantitäten. In Behandlung relativ kleiner Quantitäten der Natur ist man sich des Wesens der Vernunft, der Methode des Wissens oder Erkennens wohl bewußt. Es bleibt uns nachzuweisen, daß auch die großen Naturverhältnisse, deren Behandlung streitbar ist, in ganz derselben Art zu erkennen sind. Ursache und Wirkung, Geist und Materie, Kraft und Stoff sind solche große, weite, breite, allgemeine physische Gegenstände. Wir wollen dartun, wie der allgemeinste Gegensatz zwischen der Vernunft und ihrem Objekt den Schlüssel hergibt, die großen Gegensätze aufzuschließen.

a) Ursache und Wirkung.

„Das Wesen der Naturlehre“, sagt F. W. Bessel, „besteht darin, daß sie die Erscheinungen nicht als für sich bestehende Tatsachen betrachtet, sondern die Ursachen aufsucht, deren Folgen die Erscheinungen sind. Hierdurch wird

die Kenntniß der Natur auf die kleinste Zahl der Tatsachen zurückgebracht.“ Aber auch schon vor dem Zeitalter der Naturwissenschaft hatte man für die Erscheinungen der Natur Ursachen aufgesucht. Das Charakteristische der Naturwissenschaft besteht nicht sowohl in der Forschung nach Ursachen, als in der eigentümlichen Beschaffenheit, in der Qualität der Ursachen, welche sie erforscht.

Die induktive Wissenschaft hat den Begriff der Ursache wesentlich verändert. Das Wort hat sie behalten, aber versteht darunter ganz eine andere Sache als die Spekulation. Der Naturforscher versteht innerhalb seines Faches die Ursache ganz anders, als außerhalb, wo er vielfältig spekuliert, weil er die Wissenschaft und ihre Ursache nur noch im Besonderen, aber nicht im Generellen kennt. Die unwissenschaftlichen Ursachen sind supranaturalistischer Art, sind außernatürliche Geister, Götter, Kräfte, große oder kleine Kobolde. Der ursprüngliche Begriff der Ursache ist ein anthropomorphistischer Begriff. Im Stande der Unerfahrenheit mißt der Mensch das Objektive mit subjektivem Maßstab, beurteilt die Welt nach seinem Selbst. Sie wie er Dinge mit Vorbedacht schafft, so überträgt er der Natur seine menschliche Manier, denkt sich von den Erscheinungen der Sinnlichkeit eine so äußerliche, schöpferische Ursache, wie er selbst die separate Ursache seiner eigenen Schöpfungen ist. Diese subjektive Art verschuldet es, daß man so lange vergeblich nach objektiver Erkenntnis strebte. Die unwissenschaftliche Ursache ist eine Spekulation, eine Wissenschaft „a priori“.

Will man der subjektiven Erkenntnis den Namen Erkenntnis belassen, dann unterscheidet sich von ihr die objektive wissenschaftliche Erkenntnis dadurch, daß sie ihre Ursachen nicht durch Glauben oder Spekulation, sondern durch Erfahrung, durch Induktion, nicht a priori, sondern a posteriori gewahr wird. Die Naturwissenschaft sucht ihre Ursachen nicht außer oder hinter den Erscheinungen, sondern

in oder mittels derselben. Die moderne Forschung sucht in ihren Ursachen keinen äußerlichen Schöpfer, sondern das immanente System, die Methode oder allgemeine Art und Weise der in zeitlicher Nacheinanderfolge gegebenen Erscheinungen. Die unwissenschaftliche Ursache ist ein „Ding an sich“, ein kleiner Herrgott, welcher die Wirkungen selbständig zeugt und sich dahinter versteckt. Der wissenschaftliche Begriff der Ursache dagegen will nur die Theorie der Wirkung, das Generelle der Erscheinung. Eine Ursache erforschen heißt nunmehr, die betreffenden Erscheinungen generalisieren, die Vielfältigkeit der Empirie in eine wissenschaftliche Regel zusammenpacken. „Hierdurch wird die Kenntnis der Natur auf die kleinste Zahl der Tatsachen beschränkt.“

Wie irgend ein kleinlicher, weibischer Aberglaube sich von dem historischen Aberglauben eines ganzen Zeitalters, nicht mehr und nicht minder unterscheidet sich das täglichste, hausbackenste, platteste Wissen von der höchsten, seltensten, neu entdecktesten Wissenschaft. Wir dürfen deshalb — nebenbei gesagt — wohl auch unsere Beispiele dem täglichen Kreise entnehmen, statt sie in der sogenannten höheren Region einer entlegenen Wissenschaft aufzusuchen. Der gemeine Menschenverstand hat längst induktive, naturwissenschaftliche Ursachen praktiziert, bevor noch die Wissenschaft zu der Entdeckung gelangt war, daß sie ihre höheren Ziele in derselben Art zu verfolgen habe. Nur wenn der gemeine Menschenverstand sich über das Feld seiner nächsten Umgebung erheben will, gelangt er, ganz wie der Naturforscher, zu dem Glauben an die geheimnisvolle Ursache der spekulativen Vernunft. Um auf dem Boden des realen Wissens fest zu stehen, bedarf es für alle der Erkenntnis, in welcher Art und Weise die induktive Vernunft ihre Ursachen ermittelt.

Werfen wir zu diesem Zwecke einen kurzen Rückblick auf das gewonnene Resultat vom Wesen der Vernunft. Wir

wissen, das Erkenntnisvermögen ist kein Ding, keine Erscheinung an oder für sich, weil dasselbe nur in Kontakt mit anderem, mit einem Gegenstand wirklich wird. Was immer jedoch vom Gegenstand gewußt wird, ist nicht nur durch den Gegenstand, sondern zugleich auch durch die Vernunft ermittelt. Das Bewußtsein ist, wie alles Sein, relativ. Wissen ist Kontakt einer Verschiedenheit. Mit dem Wissen ist Trennung, ist Subjekt und Objekt, ist Mannigfaltigkeit in der Einheit gegeben. Da wird eines am anderen zur Ursache, eines am anderen zur Wirkung. Die gesamte Welt der Erscheinung, wovon das Denken nur ein besonderes Quantum, eine Form, ist absoluter Kreis, wo überall und nirgends Anfang und Ende, Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung, Allgemeines und Besonderes ist. Wie die gesamte Natur in letzter Instanz die einzige generelle Einheit ist, der gegenüber alle besonderen Einheiten zur Vielheit werden, so ist dieselbe Natur, die Objektivität, die Sinnlichkeit, oder wie sonst wir die Summe aller Erscheinung oder Wirkung zu nennen belieben, Ursache in letzter Instanz, der gegenüber alle anderen Ursachen zu Wirkungen herabsinken. Hierbei jedoch dürfen wir nicht verkennen, daß diese Ursache aller Ursachen nur die Summe aller Wirkungen, nichts anderes oder höheres ist. Jede Ursache wirkt, jede Wirkung ursacht.

Eine Ursache ist leiblich sowenig von ihrer Wirkung zu trennen, wie das Sichtbare vom Gesicht, wie der Geschmack von der Zunge, wie überhaupt das Allgemeine vom Besonderen. Gleichwohl trennt das Denkvermögen eines vom anderen. Wir sollen nun wissen, daß diese Trennung eine bloße Formalität der Vernunft ist, eine Formalität jedoch, welche nötig ist, um vernünftig oder bewußt zu sein, um wissenschaftlich zu agieren. Die Praxis des Wissens oder die wissenschaftliche Praxis leitet das Besondere aus dem Allgemeinen her, die natürlichen Dinge aus der Natur. Wer jedoch dem Denkvermögen hinter die Kulissen

gesehen, weiß, daß umgekehrt das Allgemeine aus dem Besonderen, der Naturbegriff von den natürlichen Dingen abgeleitet ist. Die Theorie des Wissens oder der Wissenschaft lehrt uns, daß das Vorhergehende aus dem Nachfolgenden, die Ursache aus der Wirkung erkannt ist, obgleich unserem praktischen Wissen das Nach eine Folge des Vorherganges, die Wirkung eine Folge der Ursache ist. Dem Denkvermögen, dem Organ des Allgemeinen ist das Gegenteil, das Besondere, Gegebene, Andere sekundär; aber dem Denkvermögen, das sich selbst begreift, ist es primär. Die Praxis des Erkennens soll und kann jedoch durch ihre Theorie nicht verändert werden, sondern durch die Theorie soll das Bewußtsein nur den sicheren Schritt empfangen. Der wissenschaftliche Landwirt unterscheidet sich vom praktischen nicht dadurch, daß er Theorie, daß er Methode hat — davon besitzen beide —, sondern dadurch, daß jener von der Theorie weiß, während dieser instinktiv theoretisiert.

Doch weiter: aus der gegebenen Mannigfaltigkeit überhaupt erzeugt die Vernunft die Wahrheit im allgemeinen, aus der zeitlichen Mannigfaltigkeit, aus Veränderungen die wahre Ursache. Wie absolute Mannigfaltigkeit die Natur des Raumes, so ist absolute Veränderlichkeit die Natur der Zeit. Jeder Teil der Zeit ist wie jeder Teil des Raumes neu, original, nie dagewesen. In dieser absoluten Veränderlichkeit uns zurecht finden, hilft das Denkvermögen, indem es, wie die Mannigfaltigkeit des Raumes durch namhafte Dinge, so die Veränderungen der Zeit durch namhafte Ursachen generalisiert. Das Sinnliche zu generalisieren, im Besonderen das Allgemeine zu gewahren, darin besteht das ganze Wesen der Vernunft. Wer mittels der Erkenntnis, daß die Vernunft Organ des Allgemeinen, dieselbe nicht völlig begreift, vergißt, daß zum Begreifen ein gegebenes Objekt gehört, was außerhalb des Begriffs bleibt. Das Sein dieses Vermögens ist so wenig zu be-

greifen, wie das Sein überhaupt. Oder vielmehr, das Sein ist begriffen, wenn wir es in seiner Generalität nehmen Nicht das Dasein, sondern das Generelle des Daseins ist durch die Vernunft wahrzunehmen.

Bergegenwärtigen wir uns beispielsweise den Prozeß, den die Vernunft ausführt, wenn sie eine unverstandene Sache begreift. Unterstelle eine sonderbare das heißt unerwartete, unerfahrene chemische Veränderung, die mit irgend einem Gemisch plötzlich und ohne weiteres Zutun vorgeht. Unterstelle ferner, daß diese Veränderung demnach öfter passiert, bis uns die Erfahrung zu der Erkenntnis bringt, daß dem unerklärlichen Wechsel des Gemisches jedesmal eine Berührung mit Sonnenlicht vorhergeht. Damit ist schon der Vorgang begriffen. Unterstelle noch feruer, daß weitere Erfahrung lehrt, wie noch mehrere andere Stoffe die Eigenschaft besitzen, in Berührung mit Sonnenlicht die betreffende Veränderung einzugehen, so ist damit die unbekannte Erscheinung einer größeren Anzahl von Erscheinungen derselben Art angereicht, das heißt weiter, tiefer, vollständiger begriffen. Finden wir nun schließlich noch einen Teil des Sonnenlichtes oder ein besonderes Element der Mischung, welche miteinander die Veränderung eingehen, so ist die Erfahrung rein generalisirt, oder die Generalisation rein erfahren, das heißt die Theorie ist komplett, die Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und hat doch nur dasselbe getan, als wenn sie Tier- oder Pflanzenreich in Gattungen, Familien, Arten u. s. w. verteilt. Die Art, das Genus, das Geschlecht einer Sache ermitteln, heißt sie begreifen.

In derselben Weise verfährt die Vernunft, indem sie die Ursachen gegebener Veränderungen ermittelt. Ursachen werden wir nicht durch Sehen, Hören, Fühlen, nicht sinnlich gewahr. Ursachen sind Produkte des Denkvermögens. Sie sind allerdings nicht dessen reine Produkte, sondern sind gezeugt vom Denkvermögen in Verbindung mit sinnlichem

Material. Dies sinnliche Material gibt der also erzeugten Ursache ihre objektive Existenz. Wie wir von der Wahrheit verlangen, daß sie Wahrheit einer objektiven Erscheinung, so verlangen wir von der Ursache, daß sie wirklich, daß sie Ursache einer objektiv gegebenen Wirkung sei.

Die Erkenntnis irgend einer besonderen Ursache ist bedingt durch die empirische Beobachtung ihres Materials, dagegen die Erkenntnis der Ursache im allgemeinen durch die Beobachtung der Vernunft. Bei der Erkenntnis besonderer Ursachen wechselt jedesmal das Material, das Objekt; aber die Vernunft ist beständig oder allgemein dabei. Die Ursache im allgemeinen ist ein reiner Begriff, welchem die Mannigfaltigkeit der besonderen Ursachenkenntnis oder die mannigfaltigen Erkenntnisse besonderer Ursachen als Material gebient haben. Um also diesen Begriff zu analysieren, sind wir genötigt, zu seinem Material, zur Ursachenkenntnis im besonderen zurückzuführen.

Wenn der ins Wasser gefallene Stein Kreiswellen zeugt, ist doch der Stein nicht mehr Ursache daran, als andererseits die flüssige Beschaffenheit des Wassers. Wo der Stein auf festes Material fällt, erzeugt er keine Wellen. Der fallende Stein im Kontakt mit der Flüssigkeit, die Zusammenwirkung beider urfacht die Kreiswellen. Die Ursache ist selbst Wirkung, und die Wirkung, die Wellenbewegung wird zur Ursache — indem sie den schwimmenden Kork aufs Trockene setzt. Doch auch diesmal, wie anderswo, ist die Ursache nur eine gemeinschaftliche Wirkung, eine Zusammenwirkung der Wellen mit der leichten Beschaffenheit des Korkes.

Der ins Wasser gefallene Stein ist nicht Ursache überhaupt oder an sich. Zu dieser Ursache gelangen wir nur, wie gesagt, indem das Denkvermögen die besonderen Ursachen als Material nimmt und daraus den reinen Begriff der Ursache überhaupt erzeugt. Der ins Wasser gefallene Stein

ist nur Ursache gegenüber der folgenden Wellenbewegung, und ist das auf Grund der Erfahrung, daß ihm die Wellenbewegung allgemein nachfolgt.

Ursache nennt man, was einer gegebenen Erscheinung allgemein vorhergeht, Wirkung, was allgemein nachfolgt. Nur weil überall oder generell dem ins Wasser gefallenem Steine Wellenbewegung folgt, wissen wir ihn als ihre Ursache. Da nun umgekehrt der Wellenbewegung nicht immer ein gefallener Stein vorhergeht, hat sie generaliter eine andere Ursache. Die Elastizität des Wassers ist, insofern sie das Allgemeine ist, was der Wellenbewegung überhaupt vorausgeht, Ursache derselben. Den Kreiswellen, einem besonderen Teile, einer Art der Wellenbewegung geht allgemein vielleicht ein gefallener Körper voraus, der ihnen dadurch zur Ursache wird. Immer wechselt die Ursache mit dem Quantum der Erscheinung, welches in Betracht kommt.

Ursachen können wir nicht mit der Vernunft allein ermitteln, sie sind nicht aus dem Kopfe zu ziehen. Stoff, Material, sinnliche Erscheinung muß dazu gegeben sein. Und zu einer bestimmten Ursache auch ein bestimmter Stoff, das heißt ein bestimmtes Quantum der sinnlichen Erscheinung. Die Verschiedenheit der Stoffe wird in der abstrakten Einheit der Natur zur Verschiedenheit natürlicher Quanta. Ein solches Quantum ist zeitlich, vor und nach, oder als Vorhergang und Nachfolge gegeben. Das Allgemeine des Vorherganges heißt Ursache, das Allgemeine der Nachfolge Wirkung.

Wenn der Wind den Wald bewegt, ist dabei die schwanke Beschaffenheit des Waldes soviel Ursache wie die beugende Kraft des Windes. Die Ursache einer Sache ist ihr Zusammenhang. Daß derselbe Wind, der die Bäume schwankt, Felsen und Mauern stehen läßt, beweist, daß die Ursache von der Wirkung nicht qualitativ verschieden, sondern nur Gesamtwirkung ist. Wenn gleichwohl das Wissen oder

die Wissenschaft an einer Veränderung, das heißt an einer nacheinanderfolgenden Erscheinung etwas besonderes als Ursache ermittelt, so ist letztere doch nicht mehr der äußerliche Schöpfer, sondern nur die allgemeine Art und Weise, die immanente Methode der Nacheinanderfolge. Eine bestimmte Ursache läßt sich nur dann ermitteln, wenn der Kreis, die Reihe oder Zahl der Veränderungen, deren Ursache ermittelt werden soll, wenn das Quantum begrenzt oder bestimmt ist. Innerhalb eines gegebenen Kreises nacheinanderfolgender Erscheinungen ist das allgemein Vorhergehende Ursache.

Wo der Wind den Wald bewegt, unterscheidet er sich als Ursache von dieser seiner Wirkung nur insofern, als er eine allgemeinerere Wirkung ist, die hier braust, dort staubt, hier so, dort anders agiert, speziell die Bäume schüttelt. Der Wind ist hier nur insoweit Ursache, als seine Erscheinung im allgemeinen der Waldbewegung vorangeht. Weil aber umgekehrt die Festigkeit der Felsen und Mauern dem Winde allgemein vorangeht, ist sie Ursache der Stetigkeit derselben; obgleich in einem weiteren Kreise von Sturmerscheinungen auch der schwache Wind am Bestand genannter Objekte zur Ursache wird.

Die Quantität oder Zahl des Gegebenen variiert den Namen der Ursache. Wenn irgend eine Gesellschaft von einem Spaziergang ermüdet zurückkehrt, dann ist an der geschehenen Veränderung der Gang nicht mehr Ursache, wie die Schwächlinge, welche ihn getan. Das heißt die Erscheinung hat an sich keine von der Erscheinung separierte Ursache. Alles, was in der Erscheinung erschienen, hat zur Erscheinung beigetragen: sowohl die Art und Beschaffenheit, die Konstitution der Gänger, wie die Art und Beschaffenheit des Ganges oder Weges. Wenn es dennoch der Vernunft zur Aufgabe gemacht ist, die Ursache der quästionierten Veränderung im besondern zu bestimmen, so wird damit nur gefordert, von den Faktoren denjenigen zu ermitteln, welcher

am meisten zur Ermüdung beigetragen hat. Wie überhaupt, so wird auch bei vorliegendem Exempel die Arbeit der Vernunft in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen bestehen, speziell: aus der gegebenen Zahl von Ermüdungen das herauszuzählen, was im allgemeinen der Ermüdung vorhergeht. Wo die meisten oder gar alle sich ermüdet finden, wird der Gang, wo nur einzelne die Ermüdung fühlen, wird die schwache Konstitution der Gänger die Sache oder Ursache sein, welche der Erscheinung allgemein vorhergeht.

Wenn, um ein anderes Beispiel zu wählen, der Schuß die Vögel jagt, ist das eine Gesamtwirkung von Schuß und Schreckbarkeit. Beim Abflug der Majorität wird der Schuß, beim Abflug der Minorität die Schreckbarkeit Ursache heißen.

Wirkungen sind Folgen. Da nun in der Natur alles nacheinander folgt, alles einen Vorgänger hat oder Folge ist, mögen wir das Natürliche, Sinnliche, Wirkliche, absolute Wirkung nennen, wo an sich nirgends eine Ursache zu finden ist, es sei denn daß unser Denkvermögen dies gegebene Material durch Ursachenermittlung systematisiert. Ursachen sind geistige Allgemeinheiten sinnlicher Veränderungen. Das vermeintliche Verhältnis von Ursache und Wirkung ist ein Wunder, eine Schöpfung aus Nichts. Es war und ist deshalb noch immer ein Gegenstand der Spekulation. Die spekulative Ursache erschafft ihre Wirkungen. Tatsächlich jedoch sind die Wirkungen Material, aus welchem der Kopf oder die Wissenschaft Ursachen formt. Die Ursache ist ein Produkt des Geistes, aber nicht des reinen, sondern des mit der Sinnlichkeit verehelichten Geistes.

Wenn Kant behauptet, daß der Satz: Jede Veränderung hat ihre Ursache — eine Wissenschaft a priori ist, die wir nicht erfahren können, weil jemand unmöglich alle Veränderungen erfahren kann und jeder doch der notwendigen und allgemeinen Wahrheit des Satzes apodiktisch sicher

ist, so begreifen wir jetzt, wie mit diesen Worten nur die Erfahrung ausgesprochen ist, daß die Erscheinung dessen, was wir Vernunft nennen, in jeder Mannigfaltigkeit Einheit erkennt; oder besser: daß die Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen Vernunft, Denken oder Geist genannt wird. Die Gewißheit, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, ist nichts weiter, als die Gewißheit, daß wir denkende Menschen sind. *Cogito, ergo sum*. Wir haben das Wesen unserer Vernunft, wo es auch nicht wissenschaftlich analysiert ist, doch instinktiv erfahren. Wir sind uns ihrer Fähigkeit, aus jeder gegebenen Veränderung eine Ursache zu ermitteln, ebenso sicher bewußt, wie uns bewußt ist, daß jeder Kreis rund, daß $a = a$ ist. Wir wissen, das Allgemeine ist Produkt der Vernunft, welches sie mit irgend einem, das heißt mit jedem gegebenen Objekt zeugt. Da nun alle Objekte vor und nach, zeitlich oder Veränderungen sind, so müssen wohl auch alle Veränderungen, welche uns, die wir vernünftige Wesen sind, vorkommen, einen allgemeinen Vorhergang, das heißt eine Ursache haben.

Schon der englische Skeptiker Hume hat empfunden, daß die wahre von der vermeintlichen Ursache wesentlich verschieden sei. Nach ihm enthält der Begriff der Ursache nichts weiter als die Erfahrung dessen, was einer Erscheinung gemeinlich vorhergeht. Mit Recht macht Kant dagegen geltend, daß der Begriff von Ursache und Wirkung ein viel intimeres Verhältnis ausdrücke als das loser, zufälliger Nacheinanderfolge, daß vielmehr im Begriff der Ursache die betreffende Wirkung als Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit enthalten sei; — also etwas, was gar nicht erfahren werden kann, was sogar über alle Erfahrung hinausgeht, a priori im Verstand müsse enthalten sein.

Den Materialisten, die alle Autonomie des Geistes leugnen, die durch Erfahrung Ursachen zu finden meinen, ist zu entgegen, daß die Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche das Verhältnis von Ursache und Wirkung voraus-

setzt, eine unmögliche Erfahrung darstellt. Den Idealisten ist dagegen andererseits zu bedeuten, daß, ob auch der Verstand Ursachen erforscht, die nicht zu erfahren sind, diese Forschung doch nicht a priori, sondern nur a posteriori, auf Grund empirisch gegebener Wirkungen statthaben kann. Wohl entdeckt allein der Geist die unsinnliche abstrakte Allgemeinheit; — aber nur innerhalb eines gegebenen Kreises sinnlicher Erscheinungen.

b) Geist und Materie.

Das Verständnis der allgemeinen Abhängigkeit des Erkenntnisvermögens von materiellen sinnlichen Voraussetzungen wird der objektiven Wirklichkeit das ihr bisher von Ideen und Meinungen allzulang vorenthaltene Recht zurückerstatten. Der Natur, welche in ihren vielfältigen konkreten Erscheinungen durch philosophische und religiöse Hirngespinnste aus der menschlichen Beachtung verdrängt war, dann seit Entfaltung der modernen Naturwissenschaft im einzelnen aus ihrem wissenschaftlichen Winkel hervorgeholt wurde, wird durch Erkenntnis der Hirnfunktion in allgemeiner theoretischer Form Geltung verschafft. Bisher hat sich die Naturwissenschaft nur noch besondere Materien, besondere Ursachen, besondere Kräfte zum Gegenstand erwählt, und ist in allgemeinen, sogenannten naturphilosophischen Fragen in betreff der Ursache, der Materie, der Kraft überhaupt, unwissend geblieben. Die tatsächliche Offenbarung dieser Unwissenheit ist jener große Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus, der, einem roten Faden gleich, die Werke der Wissenschaft durchzieht.

„Möchte es mir in diesem Briefe gelingen, die Überzeugung zu befestigen, daß die Chemie als selbständige Wissenschaft eines der mächtigsten Mittel zu einer höheren Geisteskultur darbietet, daß ihr Studium nützlich ist, nicht nur insofern sie die materiellen Interessen der Menschen fördert, sondern weil sie uns Einsicht gewährt in die

Wunder der Schöpfung, an welche unser Dasein, unser Bestehen und unsere Entwicklung aufs engste geknüpft ist.“

Mit diesen Worten spricht Liebig die herrschende Anschauungsweise aus, welche sich gewohnt hat, materielle und geistige Interessen als absolute Gegensätze zu unterscheiden. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung dämmert selbst dem angeführten Vertreter der Denkart, indem er den materiellen Interessen eine geistige Einsicht entgegensetzt, an die unser Dasein, unser Bestehen und unsere Entwicklung aufs engste geknüpft ist. Was aber sind die materiellen Interessen weiter, als der abstrakte Ausdruck für unser Dasein, Bestehen und Entwicklung? Sind denn letztere nicht der konkrete Inhalt der materiellen Interessen? Heißt es nicht ausdrücklich, daß Einsicht in die Wunder der Schöpfung genannte materielle Interessen fördert? Oder fordert nicht umgekehrt die Förderung unserer materiellen Interessen Einsicht in die Wunder der Schöpfung? Wie unterscheiden sich nun schließlich die materiellen Interessen von der geistigen Einsicht?

Das Höhere, Geistige, Ideale, was Liebig, in Einklang mit der naturwissenschaftlichen Welt, den materiellen Interessen entgegensetzt, ist nur eine besondere Art dieser Interessen, geistige Einsicht und materielles Interesse unterscheidet sich, wie zum Beispiel Kreis und Viereck, beide sind Gegensätze und doch nur verschiedene Klassen der allgemeineren Form.

Man ist namentlich seit christlicher Zeit daran gewöhnt, von materiellen, sinnlichen, fleischlichen Dingen, die Rost und Motten fressen, verächtliche Reden zu führen. Jetzt fährt man konservativ im alten Geleise weiter, obschon jene Antipathie wider die Sinnlichkeit längst aus Herz und Tat verschwunden ist. Der christliche Gegensatz von Geist und Fleisch ist im Zeitalter der Naturwissenschaft praktisch überwunden. Es fehlt die theoretische Lösung, die Vermittlung, der Nachweis, daß das Geistige sinnlich und das

Sinnliche geistig ist, um die materiellen Interessen vom bösen Leumund zu befreien.

Die moderne Wissenschaft ist überhaupt Naturwissenschaft. Nur insofern eine Wissenschaft Naturwissenschaft ist, wird sie überhaupt Wissenschaft genannt, das heißt nur das Denken, welches das Wirkliche, Sinnliche, Natürliche, zum bewußten Gegenstand hat, heißt wissen. Unmöglich können deshalb Vertreter und Verehrer der Wissenschaft feindlich gesinnt sein gegen die Natur oder Materie. In der That, sie sind es nicht. Daß es jedoch mit dieser Natur, mit der Sinnlichkeit, mit der Materie oder dem Stoffe nicht genug ist, beweist andererseits das bloße Dasein der Wissenschaft. Die Wissenschaft oder das Denken, welche die materielle Praxis oder das Sein zum Gegenstand haben, wollen denselben nicht in seiner Integrität, wollen nicht seine sinnliche, stoffliche Natur, dieselbe ist schon anderweitig gegeben. Wenn die Wissenschaft das, wenn sie nichts Neues wollte, wäre sie überflüssig. Nur dadurch, daß sie zum Stoffe, zur Materie ein neues Element beibringt, erwirbt sie eine besondere Anerkennung. Der Wissenschaft geht es nicht um das Material, sondern um die Erkenntnis, aber um Erkenntnis des Materials, um das Allgemeine der Materie, um das Wahre, Generelle, „um den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“. In der Überwindung der Mannigfaltigkeit, in der Aufsteigung zum Generellen, Allgemeinen besteht, was affektiv die Religion dem Irdischen, die Wissenschaft dem Materiellen als ein Höheres, Göttliches, Geistiges entgegensetzt.

Die vornehmeren geistigen sind von den materiellen Interessen nicht toto genere, nicht qualitativ verschieden. Die positive Seite des modernen Idealismus besteht nicht darin, Essen und Trinken, die Lust am irdischen Gut und weiblichen Geschlecht zu verpönen, sondern neben diesen auch noch andere materielle Genüsse, zum Beispiel des Auges und des Ohres, der Kunst und der Wissenschaft, kurz, den

ganzen Menschen zur Geltung zu bringen. Du sollst nicht dem materiellen Kaufe der Leidenschaft frönen, das heißt du sollst nicht die einseitige Lust, sondern dein allgemeines Bestehen, deine ganze Entwicklung im Auge haben, auf dein Dasein in seiner totalen generellen Ausdehnung Bedacht nehmen. Darin ist das materialistische Prinzip unzureichend, daß es den Unterschied zwischen dem Besonderen und Allgemeinen nicht anerkennt, das Individuelle dem Generellen gleichstellt. Es will die quantitative Überlegenheit, die übersichtliche Genialität des Geistes über die körperliche Sinnenwelt nicht zugestehen. Der Idealismus andererseits vergißt über dem quantitativen Unterschied die qualitative Einheit. Er ist überschwenglich, macht die relative Trennung zu einer absoluten. Der Widerspruch beider Parteien dreht sich um das mißverständene Verhältnis unserer Vernunft zu ihrem gegebenen Objekt oder Material. Der Idealist sieht die Quelle der Erkenntnis in der Vernunft allein, der Materialist in der sinnlich gegebenen Welt. Zur Vermittlung des Widerspruchs bedarf es nur der Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit dieser beiden Erkenntnisquellen. Der Idealismus sieht nur die Verschiedenheit, der Materialismus nur die Einheit von Körper und Geist, Erscheinung und Wesen, Inhalt und Form, Stoff und Kraft, Sinnlichem und Sittlichem — alles Unterschiede, welche in dem einen Unterschied des Besonderen und Allgemeinen ihre gemeinschaftliche Gattung finden.

Konsequente Materialisten sind pure Praktiker, ohne Wissenschaft. Da aber das Wissen oder Denken dem Menschen ohne Rücksicht auf sein Parteibewußtsein tatsächlich beigegeben ist, sind die puren Praktiker unmöglich. Wie gesagt, die geringste „Experimentierkunst“, welche auf Grund erfahrener Regeln handelt, ist von der wissenschaftlichen Praxis, welche auf theoretischen Grundsätzen fußt, nur dem Quantum oder Grade nach verschieden. Andererseits sind konsequente Idealisten ebenso unmöglich, wie

bloße Praktiker. Sie wollen das Allgemeine ohne Besonderes, den Geist ohne Materie, Kraft ohne Stoff, Wissenschaft ohne Erfahrung oder Material, Absolutes ohne Relatives. Wie könnten Denker, welche die Wahrheit, das Sein oder Relative zum Gegenstand haben, i. e. Naturforscher, Idealisten sein? Sie sind es nur außerhalb, nie innerhalb ihres Faches. Der moderne Geist, der Geist der Naturwissenschaft ist nur insofern immateriell, als er das alle Materien Umfassende ist. Der Astronom Mädler zwar findet die allgemeine Erwartung, welche auf eine wesentliche Steigerung unserer geistigen Kräfte nach ihrer „Befreiung aus den Banden der Materie“ hofft, so wenig lächerlich, daß er glaubt, ihr nichts Besseres substituieren zu können und meint, die „Banden der Materie“ als materielle Attraktion näher bestimmt zu haben. Allerdings, wo man unter Geist sich noch ein religiöses Gespenst vorstellt, ist die Erwartung, welche durch Befreiung aus den Banden der Materie eine Kräftigung desselben erhofft, weniger lächerlich als traurig zu finden. Wenn Geist aber den modernen Geist der Wissenschaft, des Menschen Denkvermögen bedeuten soll, so haben wir dem überkommenen Glauben das Bessere einer wissenschaftlichen Erklärung zu substituieren. Unter den Banden der Materie ist nicht die Schwerkraft, sondern die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinung zu verstehen, die Materie ist für den Geist nicht länger „Bande“, als ihre Viel- oder Mannigfaltigkeit unüberwunden ist. In der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen besteht die Erlösung des Geistes aus den Banden der Materie.

c) Kraft und Stoff.

Wer unserer Hauptlehre, welche wiederum zu erläutern ist, bis hierher folgte, wird antizipieren, daß die Kraft- und Stoff-Frage ihre Vermittlung oder Lösung in der Einsicht über das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen findet. Wie verhält sich das Abstrakte zum Konkreten? so stellt sich

mit anderen Worten das gemeinschaftliche Problem einerseits derjenigen, welche in spiritueller Kraft, und andererseits derjenigen, welche in materiellem Stoff den Impuls der Welt, das Wesen der Dinge, das non plus ultra der Wissenschaft finden zu können glauben.

Liebig, der es besonders liebt, von seiner induktiven Wissenschaft hinüber zur Spekulation abzuschweifen, sagt, im Sinne des Idealismus: „Die Kraft läßt sich nicht sehen, wir können sie mit unseren Händen nicht fassen; um sie in ihrem Wesen und in ihrer Eigentümlichkeit zu erkennen, müssen wir ihre Wirkungen erforschen.“ Wenn daraufhin der Materialist antwortet: „Stoff ist Kraft, Kraft ist Stoff, kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff“, so bestimmen offenbar beide das Verhältnis nur negativ. Auf Jahrmärkten fragt der Prinzipal den Harlekin: Harlekin, wo warst du? — Bei den anderen. — Wo waren die anderen? — Bei mir. — Wie hier zwei Antworten mit einem Inhalt, so haben wir dort zwei Parteien, welche mit differenten Worten sich in einer unbestrittenen Sache herumzanken. Und um so lächerlicher ist der Streit, je ernsthafter er genommen wird! Wenn jener die Kraft vom Stoffe unterscheidet, so will er damit nicht leugnen, daß die wirkliche Erscheinung der Kraft unzertrennlich an Stoff gebunden ist. Wenn der Materialist behauptet, daß kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff ist, so will er damit nicht leugnen, was der Gegner behauptet, daß Kraft und Stoff different sind.

Der Streit hat seinen guten Grund, seinen Gegenstand, aber der Gegenstand kommt im Streite nicht zum Vorschein. Er wird von den Parteien instinktiv verhüllt, um sich nicht die gegenseitige Unwissenheit gestehen zu müssen. Jeder will dem anderen beweisen, daß seine Erklärungen nicht ausreichen, ein Beweis, der von beiden hinreichend dargetan wurde. Büchner gesteht in den Schlußbetrachtungen zu „Kraft und Stoff“, daß das empirische Material nicht ausreicht, um bestimmte Antworten auf transzendente Fragen

zu geben, um diese Fragen positiv beantworten zu können, dagegen, sagt er ferner, „reicht es vollkommen aus, um sie negativ zu beantworten und die Hypothese zu verbannen.“ Mit anderen Worten heißt das: Die Wissenschaft des Materialisten reicht zu dem Beweis aus, daß der Gegner nichts weiß.

Der Spiritualist oder Idealist glaubt an ein geistiges, das heißt gespenstiges, unerklärbares Wesen der Kraft. Die materialistischen Forscher sind ungläubig. Eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens oder Unglaubens ist nirgends vorhanden. Was der Materialismus voraus hat, besteht darin, daß er das Transzendente, das Wesen, die Ursache, die Kraft nicht hinter der Erscheinung, nicht außerhalb des Stoffes sucht. Darin jedoch, daß er einen Unterschied zwischen Kraft und Stoff erkennt, das Problem leugnet, bleibt er hinter dem Idealismus zurück. Der Materialist pocht auf die tatsächliche Untrennbarkeit von Kraft und Stoff und will für die Trennung nur einen „äußerlichen, aus den systematischen Bedürfnissen unseres Geistes hervorgegangenen Grund“ gelten lassen. Büchner sagt, „Natur und Geist“, Seite 66: „Kraft und Stoff von einander gesondert sind für mich nichts weiter als Gedanken- dinge, Phantasien, Ideen ohne Wesenheit, Hypothesen welche für eine gesunde Naturbetrachtung gar nicht vorhanden sind, weil alle Erscheinungen der Natur durch eine solche Trennung alsbald dunkel und unverständlich werden.“ Wenn jedoch Büchner, statt mit „naturphilosophischen“ Lebensarten, mit irgend einer Fachwissenschaft sich produktiv beschäftigt, wird seine Praxis alsbald beweisen, daß die Trennung der Kräfte von den Stoffen keine „äußerliche“, sondern ein innerliche, das heißt wesentliche Notwendigkeit ist, welche allein uns befähigt, die Erscheinungen der Natur zu erhellen und zu verstehen. Obgleich der Verfasser von „Kraft und Stoff“ sich das Motto wählt: „Now what I want is — facts“ — so versichern wir doch, daß die

Devise mehr ein gedankenloses Wort, als eine ernste Meinung ist. So grobkörnig ist der Materialismus nicht, daß es ihm pur um Tatsachen geht. Tatsachen gibt die Natur in unendlicher Fülle. Jene facts, die Büchner sucht, geben gar kein spezifisches Merkmal seines Begehrens ab. Solche Tatsachen will auch der Idealist. Nach Hypothesen verlangt kein Naturforscher. Was alle Vebauer der Wissenschaft gemeinschaftlich wollen, sind nicht sowohl Tatsachen, als Erklärungen oder Erkenntnisse von Tatsachen. Daß es der Wissenschaft — Büchners „Naturphilosophie“ nicht einmal ausgenommen — nicht um leibliche Stoffe, sondern um geistige Kräfte geht, daß für die Wissenschaft der Stoff nur Nebensache ist, um durch ihn Kräfte zu ermitteln, wird auch der Materialist nicht bestreiten wollen. Die Trennung von Kraft und Stoff „ist aus dem systematischen Bedürfnis unseres Geistes hervorgegangen“. Sehr wahr! Aber so wie überhaupt die Wissenschaft aus dem systematischen Bedürfnis unseres Geistes hervorgeht.

Der Gegensatz zwischen Kraft und Stoff ist so alt, wie der Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus. Die erste Vermittlung vollbrachte die Phantasie, durch den Glauben an Geister, welche sie allen natürlichen Erscheinungen als deren geheimes ursächliches Wesen substituierte. Viele besonderen Geister hat nun die Wissenschaft in neuerer Zeit dadurch ausgetrieben, daß sie an Stelle phantastischer Dämonen wissenschaftliche, das heißt generelle Erklärungen setzte. Wenn es uns gelungen ist den Dämon des reinen Geistes zu erklären, wird es uns nicht schwer, den besonderen Geist der Kraft überhaupt durch die generelle Erkenntnis ihres Wesens auszutreiben, und somit auch diesen Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus wissenschaftlich zu vermitteln.

Am Gegenstand der Wissenschaft, am Objekt des Geistes ist Kraft und Stoff ungetrennt. In der leibhaften Sinnlichkeit ist Kraft Stoff, ist Stoff Kraft. „Die

Kraft läßt sich nicht sehen.“ Ei doch! das Sehen selbst ist pure Kraft. Das Sehen ist soviel Wirkung des Gegenstandes, als Wirkung des Auges, eine Doppelwirkung und Wirkungen sind Kräfte. Wir sehen nicht die Dinge selbst, sondern ihre Wirkungen auf unsere Augen: wir sehen ihre Kräfte. Und nicht nur sehen läßt sich die Kraft, sie läßt sich hören, riechen, schmecken, fühlen. Wer wird leugnen, daß er die Kraft der Wärme, der Kälte, der Schwere zu fühlen vermöge? Wir führten bereits den Ausspruch des Professors Koppe an: „Die Wärme selbst vermögen wir nicht wahrzunehmen, wir schließen nur aus ihren Wirkungen auf das Vorhandensein dieses Agens in der Natur.“ Mit anderen Worten heißt das, wir sehen, hören, fühlen nicht die Dinge, sondern ihre Wirkungen oder Kräfte.

Ebenso wahr, wie sich sagen läßt, ich fühle den Stoff und nicht die Kraft, läßt sich umgekehrt sagen, ich fühle die Kraft und nicht den Stoff. In der That, am Objekt, wie gesagt, ist beides ungetrennt. Vermöge der Denkkraft aber trennen wir an den neben- und nacheinander folgenden Erscheinungen das Allgemeine vom Besonderen. Aus den verschiedenen Erscheinungen unseres Gesichtes zum Beispiel abstrahieren wir den allgemeinen Begriff des Sehens überhaupt und unterscheiden ihn als Sehkraft von den besonderen Gegenständen oder Stoffen des Gesichtes. Aus sinnlicher Vielfältigkeit entwickeln wir mittels der Vernunft das Allgemeine. Das Allgemeine mannigfaltiger Wassererscheinungen, das ist die vom Stoffe des Wassers unterschiedene Wasserkraft. Wenn stofflich verschiedene Hebel gleicher Länge dieselbe Kraft besitzen, ist es wohl augenscheinlich, daß hier die Kraft nur soweit vom Stoffe verschieden ist, als sie das Gemeinschaftliche verschiedener Stoffe darstellt. Das Pferd zieht nicht ohne Kraft und die Kraft zieht nicht ohne Pferd. In der That, in der Praxis ist das Pferd die Kraft, ist die Kraft das Pferd. Aber dennoch mögen wir die Zugkraft von anderen Eigenschaften des Pferdes als etwas

Apartes unterscheiden, oder mögen das Gemeinschaftliche verschiedener Pferdeleistungen als allgemeine Pferdekraft abtrennen, ohne uns deshalb einer anderen Hypothese schuldig zu machen, als wenn wir die Sonne von der Erde unterscheiden; obgleich in der That die Sonne nicht ohne Erde, die Erde nicht ohne Sonne ist.

Die Sinnlichkeit ist uns nur durch das Bewußtsein gegeben, aber das Bewußtsein setzt dennoch die Sinnlichkeit voraus. Die Natur, je nachdem wir sie, vom Standpunkt des Bewußtseins, als bedingungslose Einheit oder, vom Standpunkt der Sinnlichkeit, als unbedingte Mannigfaltigkeit gelten lassen, ist grenzenlos vereint und grenzenlos getrennt. Wahr ist beides: Einheit und Vielheit, doch jedes nur unter gewissen Voraussetzungen, relativ. Es kommt darauf an, ob wir vom Standpunkt des Allgemeinen oder des Besonderen, ob wir mit geistigen oder mit körperlichen Augen umschauen. Mit geistigen Augen gesehen, ist der Stoff Kraft. Mit körperlichen Augen gesehen, ist die Kraft Stoff. Der abstrakte Stoff ist Kraft, die konkrete Kraft ist Stoff. Stoffe sind Gegenstände der Hand, der Praxis. Kräfte sind Gegenstände der Erkenntnis, der Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist nicht beschränkt auf die sogenannte wissenschaftliche Welt. Sie reicht über alle besonderen Klassen hinaus, gehört dem Leben in seiner ganzen Breite und Tiefe. Die Wissenschaft gehört dem denkenden Menschen überhaupt. So auch die Trennung zwischen Kraft und Stoff. Nur die stumpfsinnigste Leidenschaft kann sie praktisch verkennen. Der Geizhals, der Geld anhäuft ohne seinen Lebensprozeß zu bereichern, vergißt, daß die vom Stoffe verschiedene Kraft des Geldes das wertvolle Element ist; er vergißt, daß nicht der Reichtum als solcher, nicht die schlechte silberne Materie, sondern ihr geistiger Gehalt, die ihr inwohnende Fähigkeit Lebensmittel zu kaufen, es ist, was das Streben nach ihrem Besitz vernünftig macht. Jede wissenschaftliche Praxis, das heißt jedes Tun, welches mit voraus-

Diehgen, Kopfarbeit.

bestimmtem Erfolge, mit durchschauenden Stoffen agiert, bezeugt, daß die Trennung von Stoff und Kraft, wenn auch mit dem Gedanken vollzogen, also ein Gedankending, doch deshalb keine leere Phantasie, keine Hypothese, sondern eine sehr wesentliche Idee ist. Wenn der Landmann sein Feld düngt, geht er insofern mit reiner Düngkraft um, als es gleichgültig ist, in welchem Stoffe, ob in Kuhmist, Knochenmehl oder Guano sie sich verkörpert. Beim Abwägen eines Warenballens wird nicht der Stoff der Gewichtsstücke, nicht das Eisen, Kupfer oder der Stein, sondern die Schwerkraft pfundweise gehandhabt.

Allerdings, keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft. Kraftlose Stoffe und stofflose Kräfte sind Undinge. Wenn idealistische Naturforscher an ein immaterielles Dasein von Kräften glauben, welche gleichsam im Stoffe ihren Spuk treiben, die wir nicht sehen, nicht sinnlich wahrnehmen und dennoch glauben sollen, so sind es in diesem Punkte eben keine Naturforscher, sondern Spekulant, das heißt Geistesfehler. Doch ebenso kopflos ist andererseits das Wort des Materialisten, das die intellektuelle Scheidung zwischen Kraft und Stoff eine Hypothese nennt.

Damit diese Scheidung nach Verdienst gewürdigt sei, damit unser Bewußtsein die Kraft weder spiritualistisch verflüchtigt, noch materialistisch verleugnet, sondern wissenschaftlich begreift, dürfen wir nur das Unterscheidungsvermögen überhaupt oder an sich begreifen, das heißt seine abstrakte Form erkennen. Der Intellekt kann nicht ohne sinnliches Material operieren. Um zwischen Kraft und Stoff zu unterscheiden, müssen diese Dinge sinnlich gegeben, müssen erfahren sein. Auf Grund der Erfahrung nennen wir den Stoff kräftig, die Kraft stofflich. Das zu begreifende sinnliche Objekt ist also ein Kraftstoff, und da nun alle Objekte in ihrer leiblichen Wirklichkeit Kraftstoffe sind, besteht die Unterscheidung, welche das Unterscheidungsvermögen daran vollbringt, in der allgemeinen Art und Weise der Kopfarbeit,

in der Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen. Der Unterschied zwischen Kraft und Stoff summiert sich unter den allgemeinen Unterschied des Konkreten und Abstrakten. Den Wert dieser Unterscheidung absprechen, heißt also den Wert der Unterscheidung, des Intellektes überhaupt verkennen.

Benennen wir die sinnlichen Erscheinungen Kräfte des allgemeinen Stoffes, so ist dieser einheitliche Stoff nichts weiter, als die abstrakte Allgemeinheit. Verstehen wir unter der Sinnlichkeit die verschiedenen Stoffe, so ist das Allgemeine, welches die Verschiedenheit inbegreift, beherrscht oder durchzieht, die das Besondere erwirkende Kraft. Ob Kraft, ob Stoff genannt, das Unsinnliche, das, was die Wissenschaft nicht mit den Händen, sondern mit dem Kopfe sucht, das Wesenhafte, Ursächliche, Ideale, höhere Geistige ist die Allgemeinheit, welche das Besondere umfaßt.

„Praktische Vernunft“ oder Moral.

a) Das Weise, Vernünftige.

Die begriffene Methode des Wissens, das Verständnis des Geistes ist bestimmt, die Probleme der Religion und Philosophie alle zu lösen, die großen oder allgemeinen Unerklärlichkeiten gründlichst zu erklären und somit die Forschung ihrem Beruf, der Erkenntnis empirischer Detailverhältnisse ganz und ungeteilt zurückzugeben. Verstehen wir als Gesetz der Vernunft, daß sie zu ihrer Betätigung sinnliches Material voraussetzt, einer Ursache bedarf, so wird damit die Frage nach der ersten oder allgemeinen Ursache überflüssig. Die menschliche Vernunft ist dann als erste und letzte, als schließliche Ursache aller besonderen Ursachen erkannt. Verstehen wir als Gesetz, daß die Vernunft zu ihrer Tätigkeit notwendig Gegebenes, einen Anfang bedarf, mit dem sie anfängt, so muß die Frage nach dem ersten Anfang geistlos werden. Verstehen wir, daß die Vernunft abstrakte Einheiten aus konkreten Mannigfaltigkeiten entwickelt, daß sie die Wahrheit aus Erscheinungen, die Substanz aus Accidenzen konstruiert, alles nur als Teil eines Ganzen, als Individuum einer Gattung, als Eigenschaft einer Sache gewahr wird, dann muß wohl die Frage nach dem „Dinge an sich“, nach einem Realen, welches selbständig den Erscheinungen zu Grunde liegt, zu einer unerquicklichen Frage werden. Kurz, das Verständnis von der Unselbständigkeit der Vernunft läßt uns das Begehren nach selbständiger Erkenntnis als unvernünftig erkennen.

Wenn auch nun die Hauptangelegenheiten der Metaphysik, die Ursache aller Ursachen, der Anfang der Anfänge, das

Wesen der Dinge, unserer heutigen Wissenschaft wenig Quästion machen, wenn auch die Bedürfnisse der Gegenwart über die Spekulation mächtig geworden sind, so reicht diese praktische Beseitigung doch nicht aus zur Auflösung ihrer Konsequenzen. So lange es nicht als ein theoretisches Gesetz verstanden ist, daß die Vernunft in jeder Praxis ein sinnlich gegebenes Objekt bedarf, wird man das objektlose Denken, diese Unart der spekulativen Philosophie, welche Erkenntnisse ohne Begattung mit einem sinnlichen Gegenstand erzeugen will, niemals unterlassen können. Unsere Naturforscher zeigen uns das sehr deutlich, sobald sie von ihren handgreiflichen an abstrakte Gegenstände gelangen. Der Zanf in Fragen der Lebensweisheit, der Sittlichkeit, der Streit über das Weise, Gute, Rechte, Schlechte zeigt, daß man hier an der Grenze wissenschaftlicher Einhelligkeit angekommen. Die exaktesten Forscher verlassen im sozialen Leben täglich ihre induktive Methode und verirren sich in philosophische Spekulation. Wie in der Physik an unsinnliche physikalische Wahrheiten, an „Dinge an sich“, so glaubt man hier an das Vernünftige, Weise, Rechte, Schlechte, „an sich“, an absolute Lebensverhältnisse, das heißt an unbedingte Bedingungen. Hier gilt es das gewonnene Resultat, die Kritik der reinen Vernunft in Anwendung zu bringen.

Indem wir das Bewußtsein, das Sein des Wissens, die geistige Tätigkeit (nach ihrer allgemeinen Form) als Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen erkannten, ist es Umschreibung, wenn wir sagen, die Vernunft entwickelt ihre Erkenntnisse aus Gegensätzen. Unter gegebenen Erscheinungen von verschiedenem Umfang und verschiedener Dauer, das Sein am Schein und den Schein am Sein zu kennen; unter Bedürfnissen von verschiedener Dringlichkeit, das Wesentliche, Notwendige durch minder Dringliches, und umgekehrt das Unwesentliche mittels des Notwendigen zu unterscheiden; innerhalb verschiedener Größen das Große am Kleinen und das Kleine am Großen, kurz, die Gegen-

sätze der Welt aneinander zu messen, durch Auseinandersetzung zu vereinbaren, ist das Wesen des Geistes. Der Sprachgebrauch nennt instinktiv erkennen auch ermessen. Messen benötigt einen gegebenen Maßstab. So wenig wir Objekte zu kennen vermögen, welche „an sich“ groß oder klein, hart oder weich, klar oder trüb sind, so wahr diese Prädikate Verhältnisse bezeichnen, so nötig sie einen Maßstab voraussetzen, auf Grund dessen die Bestimmung statt hat, so nötig bedarf die Vernunft einen Maßstab zur Ermittlung des Vernünftigen.

Wenn wir Handlungen, Einrichtungen, Begriffe, Maximen anderer Zeiten, Völker oder Personen unvernünftig finden, rührt das einfach aus der Anlegung eines verkehrten Maßstabs, weil man von den Voraussetzungen, von den Verhältnissen abieht, auf Grund deren die fremde Vernünftigkeit von der eigenen differiert. Wo die Menschen in ihrem geistigen Ermessen, wo sie in ihren Erkenntnissen auseinandergehen, verhalten sie sich gegeneinander, wie die Thermometer von Reaumur und Celsius, wovon das eine den Siedepunkt mit 80 bezeichnet, während das andere ihn 100 nennt. Ein verschiedener Maßstab ist die Ursache eines verschiedenen Resultats. Auf sogenanntem moralischen Gebiet fehlt jene wissenschaftliche Einhelligkeit, deren wir uns in physischen Materien erfreuen, weil uns dort der einhellige Maßstab fehlt, über welchen sich die Naturwissenschaft längst verständigt hat. Das Vernünftige, Gute, Rechte u. s. w. will man ohne Erfahrung, ohne Beihilfe der Empirie, spekulativ erkennen. Die Spekulation will die Ursache aller Ursachen, die maßlose Ursache; die Wahrheit „an sich“, die voraussetzungslose, maßlose Wahrheit; das maßlos Gute, maßlos Vernünftige u. s. w. Maßlosigkeit ist das Prinzip der Spekulation, unbeschränkte Zerscharenheit, das heißt Mischhelligkeit ihre Praxis. Wenn die Angehörigen irgend einer positiven Religion in Betreff ihrer Moral einig gehen, so haben sie das dem positiven Maßstab zu danken, welchen

Dogmen, Lehren und Gebote ihrer Vernunft an die Hand geben. Wenn wir andererseits aus reiner Vernunft erkennen wollen, wird sich die Abhängigkeit derselben von irgend einem Maßstab durch unreine, das heißt individuelle Erkenntnisse beweisen.

Maß der Wahrheit oder Wissenschaft überhaupt ist die Sinnlichkeit. Das Maß der physischen Wahrheiten sind die Erscheinungen der Außenwelt, Maß der moralischen Wahrheit ist der bedürfnisreiche Mensch. Die Handlungsweise des Menschen ist ihm durch sein Bedürfnis gegeben. Durst lehrt trinken, Not lehrt beten. Das Bedürfnis lebt im Süden süblich, im Norden nördlich, beherrscht Zeit und Raum, Völker und Individuen, heißt den Wilden jagen, und den Gourmand schlemmen. Das menschliche Bedürfnis gibt der Vernunft das Maß zur Ermessung des Guten, Rechten, Schlechten, Vernünftigen u. s. w. Was unserem Bedürfnis entspricht, ist gut, das Widersprechende schlecht. Das leibliche Gefühl des Menschen ist das Objekt der Moralbestimmung, das Objekt der „praktischen Vernunft“. Auf die widerspruchsvolle Verschiedenheit menschlicher Bedürfnisse gründet sich die widerspruchsvolle Verschiedenheit moralischer Bestimmungen. Weil der feudale Zunftbürger in der beschränkten und der moderne Industrieritter in der freien Konkurrenz prosperiert, weil sich die Interessen widersprechen, widersprechen sich die Anschauungen, und es findet der eine mit Recht dieselbe Institution vernünftig, welche dem anderen unvernünftig ist. Wenn die Vernunft einer Persönlichkeit rein aus sich das Vernünftige schlechtthin zu bestimmen versucht, kann sie nicht anders, als ihre Person zum Maß der allgemeinen Menschheit machen. Wenn man der Vernunft das Vermögen zuspricht, in sich selbst die Quelle der moralischen Wahrheit zu besitzen, verfällt man in den spekulativen Irrtum, ohne Sinnlichkeit, ohne Objekt Erkenntnisse produzieren zu wollen. Aus demselben Irrtum geht die Anschauung hervor, welche die Ver-

nunft dem Menschen als Autorität überordnet, welche verlangt, daß sich der Mensch den Forderungen der Vernunft unterwerfe. Sie macht den Menschen zu einem Attribut der Vernunft, während in der That die Vernunft umgekehrt Attribut des Menschen ist.

Die Frage, ob der Mensch von der Vernunft oder die Vernunft vom Menschen abhängt, ist der Frage gleich, ob der Bürger für den Staat oder der Staat für den Bürger da ist. In letzter höchster Instanz hat der Bürger das Primat, modifiziert sich der Staat nach dem Bedürfnis des Bürgers. Sind einmal aber die höchsten dominierenden Interessen zu staatlicher Autorität gelangt, dann allerdings wird nachträglich der Bürger vom Staate abhängig. Mit anderen Worten heißt das: Der Mensch läßt sich in Neben- dingen von der Hauptsache beherrschen. Er bringt dem Großen, Ganzen, Allgemeinen das minder Bedeutsame, Kleine, Partikuläre zum Opfer; er subordiniert dem wesentlichen notwendigen Bedürfnis das luxuriöse Geküst. Es ist nicht die Vernunft überhaupt, sondern die Vernunft eines gebrechlichen Körpers oder einer beschränkten Börse, welche den Freuden der Ausschweifung entsagen lehrt zu gunsten des allgemeinen Heils. Sinnliche Bedürfnisse sind das Material, aus welchem die Vernunft moralische Wahrheiten anfertigt. Unter sinnlich gegebenen Bedürfnissen von verschiedener Dringlichkeit oder verschiedenem Umfang das Wesentliche, Wahre vom Individuellen zu scheiden, Entwicklung des Allgemeinen ist die Aufgabe der Vernunft. Der Unterschied zwischen dem scheinbar und wahrhaft Vernünftigen reduziert sich auf den Unterschied zwischen dem Besonderen und Allgemeinen.

Wir erinnern uns, daß die Vernunft, um zu sein, um zu wirken, um überhaupt erkennen zu können, Sinnlichkeit voraussetzt, einen gegebenen Gegenstand bedarf, der erkannt wird. Sein ist Bedingung oder Voraussetzung der Erkenntnis überhaupt. Wie die Aufgabe der Physik die

Erkenntnis des wahren, so ist die Aufgabe der Weisheit die Erkenntnis des vernünftigen Seins. Überhaupt hat die Vernunft zu erkennen was ist, als Physik was wahr, als Weisheit was vernünftig ist. Wie wahr mit allgemein, so überseht sich vernünftig mit zweckmäßig, so daß wahrhaft vernünftig soviel wie allgemein zweckmäßig heißt. Wir sahen vorhin, daß eine Erscheinung der Sinnlichkeit nicht wahr „an sich“, sondern nur relativ wahr, nur wahr oder allgemein genannt ist mit Bezug auf andere Erscheinungen von geringerer Allgemeinheit. So kann auch im menschlichen Leben eine Handlungsweise nicht vernünftig oder zweckmäßig „an sich“ sein — sie kann zweckmäßig nur heißen mit Bezug auf eine andere Handlungsweise, welche denselben Zweck in minder zweckmäßiger, das heißt un-zweckmäßiger Art erstrebt. Wie das Wahre, das Allgemeine die Beziehung auf ein besonderes Objekt, auf ein gegebenes Quantum der Erscheinung, bestimmte Grenzen unterstellt, innerhalb deren es wahr oder allgemein ist, so setzt das Vernünftige oder Zweckmäßige gegebene Verhältnisse voraus, innerhalb deren es vernünftig oder zweckmäßig sein kann. Das Wort expliziert sich selbst: Der Zweck ist das Maß des Zweckmäßigen. Nur auf Grund eines gegebenen Zweckes läßt sich das Zweckmäßige bestimmen. Ist erst der Zweck gegeben, dann heißt die Handlungsweise, welche denselben am weitesten, breitesten, allgemeinsten verwirklicht, die vernünftige, der gegenüber jede minder zweckmäßige Weise unvernünftig wird.

Auf Grund des bei Analyse der reinen Vernunft entwickelten Gesetzes, daß alles Erkennen, alles Denken sich auf ein sinnliches Objekt, auf ein Quantum der Sinnlichkeit bezieht, ist es offenbar, daß alles, was unser Unterscheidungsvermögen unterscheidet, ein Quantum ist, daß also alle Unterschiede, nur quantitativ, nicht absolut, nur graduell, nicht wesenhaft sind. Auch der Unterschied zwischen Vernunft und Vernunft, das heißt zwischen dem momentan

oder individuell Vernünftigen und dem Vernünftigen schlecht-
hin, ist, wie aller Unterschied, rein quantitativ, so also, daß
alle Unvernünftigkeit bedingt vernünftig und nur das un-
bedingt Vernünftige unvernünftig ist.

Verstehen wir, daß Erkennen überhaupt ein äußerliches
Objekt, ein äußerliches Maß benötigt, dann werden wir
absehen, das maßlos Vernünftige oder das Vernünftige
schlecht-*hin* erkennen zu wollen. Wir werden uns bescheiden
müssen, wie überhaupt, so auch das Vernünftige im Be-
sonderen aufzufuchen. Von der bestimmten Formulierung
der Aufgabe, von der genauen Abgrenzung des sinnlichen
Quantums, was erkannt werden soll, hängt das bestimmte,
genaue, sichere, einhellige Resultat der Erkenntnis ab. Ist
der Moment, die Person, die Klasse, das Volk gegeben und
damit zugleich das wesentliche Bedürfnis, der allgemeine,
dominierende Zweck, dann kann das Vernünftige oder Zweck-
mäßige nicht mehr fraglich sein. Wohl vermögen wir auch
ganz allgemein menschliche Vernünftigkeiten zu kennen,
aber unter der Voraussetzung, daß uns auch die allge-
meine Menschheit und kein besonderer Teil zum Maßstab
dient. Die Wissenschaft vermag nicht nur den körperlichen
Bau eines besonderen Individuums, sondern auch den all-
gemeinen Typus des menschlichen Körpers zu erkennen, aber
das auch nur unter der Bedingung, daß sie dem Erkenntnis-
vermögen kein individuelles, sondern ein allgemeines Material
unterbreitet. Wenn die Naturwissenschaft die gesamte Mensch-
heit in vier oder fünf Rassen teilt, gleichsam ihr physiognomisches
Gesetz aufstellt, in der Wirklichkeit dann später noch Personen
oder Volksstämmen begegnet, welche sich durch ihre seltenen
Eigenschaften in keiner bestimmten Fraktion unterbringen
lassen, so ist doch das Dasein dieser Ausnahme kein Ver-
brechen wider die physische Weltordnung, sondern nur ein
Beweis von der Mangelhaftigkeit unserer wissenschaftlichen
Einteilung. Wenn dagegen die herrschende Anschauung irgend
eine Handlungsweise allgemein vernünftig oder unvernünftig

heißt und dann im Leben auf Widerspruch stößt, glaubt sie sich die Arbeit der Erkenntnis sparen zu können, indem sie dem Gegner das Bürgerrecht in der sittlichen Weltordnung abspricht. Statt sich durch das Dasein widersprechender Instanzen von der beschränkten Gültigkeit der Regel zu überzeugen, erkaufte man dieser, durch Außerachtsetzung des Widerspruchs eine wohlfeile Absolutheit. Es ist das ein dogmatisches Absprechen, eine negative Praxis, welche das Objekt als ungehörig ignoriert, aber kein positives Erkennen, kein einsichtsvolles Wissen, das eben durch Vermittlung der Widersprüche sich dokumentiert.

Fordert demnach unsere Aufgabe die Ermittlung des Menschlich-Bernünftigen schlecht hin, so verdienen ein solches Prädikat nur Handlungsweisen, welche ohne Ausnahme allen Menschen, zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen zweckmäßig sind — folglich widerspruchlose und insofern nichtsagende, unbestimmte Allgemeinheiten. Daß physisch das Ganze größer ist als der Teil, daß moralisch das Gute dem Schlechten vorzuziehen, sind solche allgemeine, deshalb bedeutungslose, unpraktische Kenntnisse. Der Gegenstand der Vernunft ist das Allgemeine, aber — das Allgemeine eines besonderen Gegenstandes. Die praktizierende Vernunft hat es mit dem Einzelnen, Besonderen zu tun, mit dem Gegensatz des Allgemeinen, mit bestimmten, besonderen Kenntnissen. In der Physik zu kennen, was Ganzes und was Teil, unterstellt gegebene Erscheinungen oder Objekte. Was moralisch das vorziehbare Gute und was das Schlechte sei, setzt zu seiner Ermittlung ein bestimmtes, gegebenes, spezielles Quantum menschlicher Bedürfnisse voraus. Die allgemeine Vernunft, samt ihren allgemeinen ewigen Wahrheiten ist ein Hirngespinnst der Unwissenheit, welches das Recht der Individualität in heillose Fesseln knebelt. Die wirkliche, wahre Vernunft ist individuell, kann nur individuelle Erkenntnisse zeugen, die nicht weiter allgemein sind, als ihnen ein allgemeines

Material unterliegt. Vernünftig im allgemeinen ist nur das, was jede Vernunft anerkennt. Wenn die Vernunft einer Zeit, Klasse oder Person vernünftig heißt, wovon andermwärts das Gegenteil anerkannt ist, wenn der russische Adelige die Leibeigenschaft und der englische Bourgeois die Freiheit seines Arbeiters eine vernünftige Institution nennt, so ist etwa keine von beiden schlechthin, sondern jede nur relativ, nur in ihrem mehr oder minder beschränkten Kreise vernünftig.

Daß hiermit der hohen Bedeutung unserer Vernunft nicht widersprochen ist, dürfte eine überflüssige Versicherung sein. Wenn die Vernunft auch die Gegenstände spekulativer Forschung, die Objekte der moralischen Welt, das Wahre, Schöne, Rechte, Schlechte, Vernünftige u. s. w. nicht absolut, nicht selbständig zu entdecken vermag, so wird sie doch mit Hilfe sinnlich gegebener Verhältnisse, relativ, Allgemeines und Besonderes, Sein und Schein, notwendige Bedürfnisse und luxuriöse Gelüste wohl zu unterscheiden wissen. Auch wenn wir den Glauben an das Vernünftige an sich ablegen, und infolgedessen keine absoluten Friedensfreunde sind, mögen wir doch den Krieg mit Bezug auf die friedlichen Interessen unserer Zeit oder Bürgerschaft ein heillofes Übel nennen. Erst wenn wir die vergebliche Entdeckungsreise nach der Wahrheit überhaupt einstellen, werden wir das räumlich und zeitlich Wahre zu finden wissen. Gerade das Bewußtsein von der nur relativen Gültigkeit unserer Erkenntnisse ist der kräftigste Hebel des Fortschritts. Die Gläubigen der absoluten Wahrheit besitzen in ihrer Anschauung das monotone Schema ehrbarer Menschen und vernünftiger Einrichtungen. Sie widersetzen sich deshalb allen menschlichen und geschichtlichen Formen, welche ihrer Norm nicht passen und die doch die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf ihren Kopf hervorbringt. Die absolute Wahrheit ist der Urgrund der Intoleranz. Umgekehrt geht die Toleranz aus dem Bewußtsein von der beschränkten Gültigkeit „ewiger

Wahrheiten“ hervor. Das Verständnis der reinen Vernunft das heißt Einsicht in die allgemeine Abhängigkeit des Geistes ist der wahre Weg zur praktischen Vernunft.

b) Das sittlich Rechte.

Dem Wesen nach beschränkt sich unsere Arbeit auf den Nachweis, daß reine Vernunft ein Uding ist, daß die Vernunft Inbegriff der einzelnen Erkenntnisakte ist, welche nur vermeintlich reine, das heißt allgemeine, tatsächlich aber und notwendig immer nur praktische, das heißt besondere Erkenntnisse inbegreift. Wir betrachteten die Philosophie, die vorgebliche Wissenschaft reiner oder absoluter Erkenntnisse. Ihr Zweck erweist sich eitel, insofern die philosophische Entwicklung einen fortwährenden Enttäuschungsakt darstellt, wo die unbedingten oder absoluten Systeme sich als räumlich und zeitlich bedingt erweisen. Unsere Darstellung hat die relative Bedeutung ewiger Wahrheiten gezeigt. Wir erkannten die Vernunft von der Sinnlichkeit abhängig, erkannten bestimmte Grenzen als notwendige Bedingung der Wahrheit überhaupt. In speziellem Bezug auf Lebensweisheit sahen wir die gewonnene Wissenschaft des „reinen“ Erkenntnisvermögens praktisch bestätigt, durch die Abhängigkeit des Weisen oder Vernünftigen von sinnlich gegebenen Verhältnissen. Bringen wir diese Theorie ferner bei der Moral in engerem Sinne in Anwendung, so muß sich auch hier, wo das Rechte und Schlechte streitbar ist, durch die wissenschaftliche Methode wissenschaftliche Einhelligkeit erreichen lassen.

Die heidnische Moral ist eine andere als die christliche. Die feudale Moral unterscheidet sich von der modern bürgerlichen, wie Tapferkeit und Zahlungsfähigkeit. Kurz, daß die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völker verschiedener Moral sind, bedarf keiner Ausführung en détail. Es gilt diesen Wechsel als notwendig begreifen, als Vorzug der menschlichen Gattung, als geschichtliche Entwicklung, und

somit den Glauben an die „ewige Wahrheit“, wofür jedesmal die herrschende Klasse ihre eigennützigen Gebote ausgibt, umzutauschen gegen die Wissenschaft, daß das Recht überhaupt ein purer Begriff ist, den wir vermöge der Denkkraft den verschiedenen einzelnen Rechten entnehmen. Das Recht im allgemeinen bedeutet nicht mehr und nicht minder, als jeder Gattungsname, als zum Beispiel der Kopf überhaupt. Jeder wirkliche Kopf ist ein aparter, entweder Menschen- oder Tierkopf, breit oder lang, schmal oder dick, das heißt eigen oder individuell geartet. Aber jeder aparte Kopf hat doch wieder allgemeine Eigenschaften, Eigenschaften, welche allen Köpfen übereinstimmend angehören, zum Beispiel des Körpers überhaupt zu sein. Ja, jeder Kopf hat so viel Gemeines wie Apaten, nicht mehr eigen als kommun. Das Denkvermögen entnimmt den einzelnen, wirklichen Köpfen das Allgemeine und verschafft sich so den Begriff des Kopfes, das ist den Kopf überhaupt. Wie der Kopf überhaupt das Gemeinschaftliche aller Köpfe, so bedeutet das Recht überhaupt das Gemeinschaftliche aller Rechte. Beides sind Begriffe und keine Dinge.

Jedes wirkliche Recht ist ein besonderes, recht nur unter gewissen Umständen, für gewisse Zeiten, diesem oder jenem Volke. „Du sollst nicht töten“, ist Recht im Frieden, unrecht im Kriege; recht für die Majorität unserer Gesellschaft, welche ihrem dominierenden Bedürfnis die Mucken der Leidenschaft geopfert wissen will, doch unrecht dem Wilden, der nicht soweit gekommen ein, friedliches geselliges Leben zu schätzen, der deshalb das angeführte Recht als unrechte Beschränkung seiner Freiheit empfindet. Für die Lebensliebe ist der Mord ein schimpflicher Greuel, für die Rache ein köstliches Labfal. So ist der Raub dem Räuber recht und dem Beraubten unrecht. Von einem Unrecht überhaupt kann dabei nur in einem relativen Sinne die Rede sein. Die Handlung ist nur soweit allgemein unrecht, als sie allgemein mißlieblich ist. Sie ist der großen Mehrzahl un-

recht, weil unsere Generation mehr Interesse am bürgerlichen Handel und Wandel, als an den Abenteuern der Meerstraße hat.

Wollte ein Gesetz, eine Lehre, eine Handlung absolut recht, recht überhaupt sein, so müßte sie dem Wohle aller Menschen, unter allen Verhältnissen, zu allen Zeiten entsprechen. Dieses Wohl ist jedoch so verschieden, wie die Menschen, ihre Umstände und die Zeit. Was mir gut, ist einem anderen schlimm, was in der Regel wohl, tut ausnahmsweise leid; was einer Zeit frommt, hemmt eine andere. Das Gesetz, welches Anspruch darauf machen wollte, Recht überhaupt zu sein, dürfte nie und niemanden widersprechen. Keine Moral, keine Pflicht, kein kategorischer Imperativ, keine Idee des Guten vermag den Menschen zu lehren, was gut, was böse, was recht, was unrecht sei. Gut ist, was unserem Bedürfnis entspricht, böse, was ihm widerspricht. Aber was ist wohl gut überhaupt? Alles und nichts! Nicht das gerade Holz ist gut, nicht das krumme. Keines ist gut, und jedes ist gut — da wo ich sein bedarf. Und wir bedürfen alles, gewinnen jedem Dinge eine gute Seite ab. Wir sind nicht beschränkt auf dies oder jenes. Wir sind unbeschränkt, universell, allbedürftig. Deshalb sind unsere Interessen unzählbar, unsagbar, deshalb ist jedes Gesetz ungenügend, weil es immer nur ein besonderes Wohl, ein einzelnes Interesse im Sinne hat, deshalb ist kein Recht recht, oder auch alle Rechte: du sollst töten und du sollst nicht töten.

Der Unterschied zwischen guten und bösen, rechten und schlechten Bedürfnissen findet, wie Wahrheit und Irrtum, wie Vernunft und Unvernunft, seine Auflösung in dem Unterschied des Besonderen und Allgemeinen. Die Vernunft vermag aus sich so wenig positive Rechte, absolut moralische Maximen zu entdecken, wie irgend eine andere spekulative Wahrheit. Erst wenn ihr sinnliches Material gegeben ist, wird sie der Zahl nach das Allgemeine und Besondere, dem Grade nach das Wesentliche und Unwesentliche zu erweisen

wissen. Die Erkenntnis des Rechts oder Moralischen will, wie die Erkenntnis überhaupt, das Allgemeine. Aber das Allgemeine ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken, als das Allgemeine eines besonderen, gegebenen, sinnlichen Objectes. Wenn man irgend eine Maxime, irgend ein Gesetz oder Recht, zu Recht „an sich“, zu Recht überhaupt oder im Allgemeinen macht, so vergißt man diese notwendige Beschränkung. Das Recht im allgemeinen ist zunächst ein leerer Begriff, der erst einen vagen Inhalt gewinnt, wenn er als Recht des Menschen im allgemeinen erfaßt wird. Die Moral, die Bestimmung des Rechts hat jedoch einen praktischen Zweck. Lassen wir nun das allgemein menschliche, das widerspruchslose Recht für moralisches Recht gelten, so wird notwendig der praktische Zweck verfehlt. Eine Tat oder Handlungsweise, welche allgemein, das heißt überall recht ist, empfiehlt sich selbst, bedarf deshalb keiner gesetzlichen Vorschrift. Nur das determinierte, bestimmten Personen, Klassen, Völkern, bestimmten Zeiten und Umständen angepasste Gesetz hat praktischen Wert und ist um so praktischer, je begrenzter, bestimmter, präziser, je weniger allgemein es ist.

Das allgemeinste, weitest anerkannte Recht oder Bedürfnis ist seiner Dualität nach nicht rechtlicher, nicht besser oder wertvoller als das kleinste Recht eines Augenblicks, als das momentane Bedürfnis einer Persönlichkeit. Ob wir auch die Sonne hunderte oder tausende Meilen groß wissen, sind wir dennoch frei, sie tellergroß zu sehen. Ob wir auch ein Gebot der Moral theoretisch oder im allgemeinen als gut und heilig anerkennen, sind wir doch in der Praxis frei, dasselbe momentan, stellenweise, individuell als schlecht und nichtsnutzig zu verwerfen. Auch das hehrste, heiligste allgemeinste Recht gilt nur innerhalb gesetzter Schranken, und innerhalb gesetzter Schranken ist auch das kräftigste Unrecht gültiges Recht. Wohl besteht ein ewiger Unterschied zwischen vermeintlichen und wahren

Interessen, zwischen passion und raison, zwischen wesentlichen, dominierenden, allgemeinen, anzuerkennenden Bedürfnissen und Neigungen und zufälligen untergeordneten, besonderen Gelüsten. Aber dieser Unterschied begründet keine zwei getrennten Welten, eine Welt des Guten und eine andere Welt des Bösen. Der Unterschied ist kein positiver, allgemeiner, beständiger, absoluter, sondern gilt nur relativ. Er richtet sich wie der Unterschied von schön und häßlich, nach der Individualität desjenigen, der da unterscheidet. Was hier ein wahres, gebotenes Bedürfnis, ist dort eine sekundäre, untergeordnete, verwerfliche Neigung.

Die Moral ist der summarische Inbegriff der verschiedensten einander widersprechenden sittlichen Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben, die Handlungsweise des Menschen gegen sich und andere derart zu regeln, daß bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem einen das andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei. Der einzelne Mensch findet sich mangelhaft, unzulänglich, beschränkt. Er bedarf zu seiner Ergänzung des andern, der Gesellschaft und muß also, um zu leben, leben lassen. Die Rücksichten, welche aus dieser gegenseitigen Bedürftigkeit hervorgehen, sind es, was sich mit einem Worte Moral nennt.

Die Unzulänglichkeit des einzelnen, das Bedürfnis der Genossenschaft ist Grund oder Ursache der Berücksichtigung des nächsten, der Moral. So notwendig nun der Träger dieses Bedürfnisses, so notwendig der Mensch immer individuell ist, so notwendig ist auch das Bedürfnis ein individuelles, bald mehr und bald minder intensiv. So notwendig der nächste verschieden ist, so notwendig sind die erforderlichen Rücksichten verschieden. Dem konkreten Menschen gehört eine konkrete Moral. So abstrakt und inhaltslos wie die allgemeine Menschheit, so abstrakt und inhalts-

los ist auch die allgemeine Sittlichkeit, so unpraktisch und erfolglos sind auch die ethischen Gesetze, welche man aus dieser vagen Idee abzuleiten sucht. Der Mensch ist eine lebendige Persönlichkeit, die ihr Heil und ihren Zweck in sich selbst, zwischen sich und der Welt das Bedürfnis, das Interesse als Mittler hat, die keinem Gesetz, ohne Ausnahme, längeren und weiteren Gehorsam schuldet, als es diesem Interesse untertan ist. Die moralische Pflicht und Schuldigkeit eines Individuums geht nie über sein Interesse hinaus. Was aber darüber hinausgeht, das ist die materielle Macht des Allgemeinen über das Besondere.

Bestimmen wir als Aufgabe der Vernunft die Ermittlung des moralisch Rechten, so kann ein einhelliges, wissenschaftliches Resultat erzielt werden unter der Bedingung, daß wir uns vorher über die Personen oder Verhältnisse, über die Grenzen einigen, innerhalb deren das allgemein Rechte zu bestimmen sei, dadurch also, daß wir keine Rechte an sich, sondern determinierte Rechte für bestimmte Voraussetzungen suchen, dadurch, daß wir die Aufgabe präzisieren. Die widerspruchsvolle Bestimmung der Moral, die mißhellige Lösung beruht auf dem Mißverständnis der Aufgabe. Ohne ein gegebenes Quantum der Sinnlichkeit, ohne begrenztes Material das Rechte suchen, ist ein Akt der Spekulation, welche überhaupt die Natur ohne Sinne erforschen zu können glaubt. In dem Begehren aus reinen Erkenntnisakten oder pur aus der Vernunft eine positive Bestimmung der Moral zu erlangen, manifestiert sich der philosophische Glaube an Erkenntnisse a priori.

„Es ist wahr“, sagt Macaulay in seiner Geschichte Englands, wo er von dem Aufstand gegen die gesetzlose und grausame Regierung James II. redet, „die Grenze zwischen der gerechten und ungerechten Auflehnung ist unmöglich genau zu bestimmen. Diese Unmöglichkeit stammt aus der Natur des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht und findet sich in allen Teilen der Ethik wieder. Die gute

Handlung ist von der schlechten nicht so genau zu unterscheiden, wie der Kreis vom Viereck. Es gibt eine Grenze, wo Tugend und Laster ineinander übergehen. Wer vermöchte wohl den Unterschied zwischen Mut und Verwegenheit, zwischen Vorsichtigkeit und Feigheit, zwischen Freigebigkeit und Verschwendung genau zu markieren? Wer ist fähig zu bestimmen, wie weit die Gnade über das Verbrechen auszudehnen ist, wo sie aufhört den Namen der Gnade zu verdienen und zur verderblichen Schwachheit wird?“

Die Unmöglichkeit der genauen Bestimmung dieser Grenze urfacht nicht im Sinne Macaulays die Natur des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht, sondern die befangene Anschauung, welche an ein unbegrenztes Recht, an positive Tugenden und Laster glaubt, welche sich nicht zu der Einsicht erhoben hat, daß gut und brav, recht und schlecht immer nur einer Relation des Subjektes, das urteilt, gilt, und nicht dem Objekt an sich. Mut ist in den Augen des Vorsichtigen Verwegenheit und Vorsicht in den Augen des Mutigen Feigheit. Die Auflehnung gegen eine bestehende Regierung ist immer nur den Aufständischen gerecht, den Angegriffenen immer unrecht. Keine Handlung kann recht überhaupt, absolut recht oder unrecht sein.

Dieselben Eigenschaften des Menschen sind je nach Bedürfnis und Verwendung, je nach Zeit und Ort, bald gut, bald schlecht. Hier gilt Winkelzügigkeit, List und Verschlagenheit, dort Treue, Gradheit und Offenheit. Hier führt Barmherzigkeit und Milde, dort rücksichtslose, blutige Strenge zum Zwecke und zur Wohlfahrt. Die Quantität, das mehr oder minder Heilsame einer menschlichen Eigenschaft bestimmt den Unterschied zwischen Tugend und Laster.

Nur insoweit die Vernunft das quantitative Rechtsein einer Eigenschaft, Vorschrift oder Handlung zu ermessen vermag, weiß sie Recht und Unrecht, Tugend und Laster zu scheiden. Kein kategorischer Imperativ, kein ethisches

Soll begründet das wirkliche praktische Recht, umgekehrt findet die Ethik ihre Begründung in dem wirklichen sinnlichen Rechtsein. Der Vernunft überhaupt ist Freimütigkeit keine bessere Charaktereigenschaft als Verschlagenheit. Nur insofern die Freimütigkeit quantitativ, das heißt öfter, häufiger, allgemeiner besser bekommt als Verschlagenheit, ist erstere vorziehbar. Daraus erhellt, daß eine Wissenschaft des Rechts nur insofern der Praxis zum Leitfaden dienen kann, als andererseits die Praxis der Wissenschaft zur Voraussetzung gebietet hat. Die Wissenschaft kann die Praxis nicht weiter belehren, als sie erstlich von der Praxis belehrt worden ist. Die Vernunft kann die Handlungsweise des Menschen nicht im voraus bestimmen, weil sie die Wirklichkeit nur erfahren, nicht antizipieren kann, weil jeder Mensch, jede Situation neu, ursprünglich, original, nie dagewesen ist, weil sich die Möglichkeit der Vernunft auf das Urtheil a posteriori beschränkt.

Das Recht im allgemeinen oder das Recht an sich ist ein Recht ins Blaue hinein, ist ein spekulativer Wunsch. Das wissenschaftlich allgemeine Recht bedarf gegebener, sinnlicher Voraussetzungen, auf deren Grund die Bestimmung des Allgemeinen statt hat. Die Wissenschaft ist keine dogmatische Versicherung, die da sagen könnte: Das oder das ist recht; weil es als Recht erkannt wird. Die Wissenschaft bedarf zu ihren Erkenntnissen einen äußerlichen Grund. Sie kann das Rechte nur erkennen, sofern es recht ist. Sein ist Material, Voraussetzung, Bedingung, Grund der Wissenschaft.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Forderung, die Moral, statt spekulativ oder philosophisch, induktiv oder wissenschaftlich zu erforschen. Wir dürfen keine absolut, sondern nur relativ allgemeine Rechte zu kennen begehren, immer nur Rechte vorher bestimmter Voraussetzungen als moralische Aufgabe der Vernunft bestimmen. So löst sich der Glaube an eine sittliche Weltordnung in das Bewußtsein der

menschlichen Freiheit auf. Die Erkenntnis der Vernunft, des Wissens oder der Wissenschaft schließt ein die Erkenntnis von der beschränkten Rechtsgültigkeit aller ethischen Maximen.

Was auf den Menschen den Eindruck des Heilvollen, Wertvollen, Göttlichen machte, stellte er im Tabernakel des Glaubens als das hochwürdigste Gut aus. Der Ägypter die Raze und der Christ die väterliche Vorforge. So, als sein Bedürfnis ihn anfänglich zu Ordnung und Zucht anführte, begeisterte die Wohlthat des Gesetzes ihn zu einer solch hohen Meinung von der adligen Herkunft desselben, daß er das eigene Machwerk für göttliche Bescherung annahm. Die Erfindung der Mausfalle oder andere wohlthätige Neuerungen verdrängten die Raze aus ihrer erhabenen Stellung. Wo der Mensch sein eigener Herr wird, sich selber Schutz und Schirm, wo er selbst vorsieht, wird jede andere Vorsehung unnütz, mit seiner Mündigkeit eine höhere Vormundschaft lästig. Der Mensch ist ein eifersüchtiger Mensch! Rücksichtslos subordiniert er jegliches seinen Interessen: Gott und Gebot! Mag sich nun eine Verordnung durch ihre treue Dienste eine noch so alte und wichtige Autorität erworben haben, neue, kontradiktorische Bedürfnisse degradieren die göttliche Instruktion zur menschlichen Satzung, das alte Recht zum frischen Unrecht. Die Einschüchterung mittels exemplarischer Strafe: Aug' um Auge, Zahn um Zahn, welche der Hebräer als den Schutzherrn moralischen Wandels gesalbt und geehrt hatte, dem kündigte der Christ ganz frivol den Respekt. Er hatte den Segen der Friedfertigkeit kennen lernen, brachte die ergebene Duldung ins heilige Land, besetzte den leeren Tabernakel mit der sanftmütigen Zumutung, auch die Linke noch hinzuhalten, wenn die Rechte Ohrfeigen satt hat. Und in unserer, dem Namen nach wohl christlichen, jedoch der That nach höchst antichristlichen Zeit, ist die verehrte Duldung längst außer Praxis gekommen.

Wie jeder Glaube seinen besonderen Gott, so hat jede Zeit ihr besonderes Recht. Soweit bleiben Religion und Moral mit der Verehrung ihres Heiligtums in Ordnung; aber arrogant werden die Gesellen, weil sie sich breiter machen als sie sind, weil sie, was zeitweise, was unter gewissen Umständen göttlich und recht, nun auch allen weiteren Verhältnissen als ein Unübertreffliches, Absolutes, Permanentes aufbürden möchten, weil sie mit dem heilsamen Remedium ihrer individuellen Krankheit die Charlatanerie einer Universalmedizin treiben, weil sie übermütig ihre Herkunft vergessen. Ursprünglich diktiert ein individuelles Bedürfnis das Gesetz, und dann soll der allbedürftige Mensch auf dem schmalen Seile dieser Regel tanzen. Ursprünglich ist das wirklich Gute recht, und dann soll nur das gebotene Recht wirklich gut sein. Das ist das Unerträgliche: dem etablierten Gesetz ist es nicht genug, dieser Zeit, diesem Volke oder Lande, dieser Klasse oder Raste recht zu sein; es will alle Welt dominieren, will Recht überhaupt sein, so als wenn eine Pille Medicament überhaupt sein wollte, gut für alles, gut für Durchfall und gut für Hartleibigkeit. Diese düntelhaften Übergriffe heimschicken, dem Hahn die Pfauensfeder ausrupfen, ist Sache des Fortschritts, welcher den Menschen über die erlaubte Grenze hinausleitet, ihm die Welt erweitert, seinen bedrängten Interessen die vorenthaltene Freiheit wiedererobert. Die Übersiedelung von Palästina nach Europa, wo der verbotene Genuß des Schweinefleisches die schlimme Folge von Grind und Krätze nicht mehr nachzieht, erlöst unsere natürliche Freiheit von einer nunmehr sinnlosen, wenn auch ehemals göttlichen Beschränkung. Doch reißt der Fortschritt einem Gott oder Recht nicht die Treppen ab, um sie andern anzuhängen: das wäre Tausch, kein Acquisit. Die Entwicklung verweist die überlieferten Heiligen nicht des Landes; sie drängt sie nur zurück von dem usurpierten Boden des Allgemeinen in ihr besonderes Gehege. Das Kind hebt sie auf und

schüttet dann das Bad aus. Weil die Raze den Heiligenschein verloren, weil sie aufhört Gott zu sein, hört sie noch nicht auf zu mausen, und wenn auch die jüdischen Gebote zeitbestimmter Reinigung längst verschollen, blieb doch die Sauberkeit immer noch in verdienter Achtung. Nur einer ökonomischen Verwaltung des alten Erwerbes verdanken wir den gegenwärtigen Reichtum der Zivilisation. Die Entwicklung ist ebensoviel konservativ als revolutionär und findet in jedem Gesetz soviel Unrecht als Recht.

Zwar spüren die Gläubigen der Pflicht Differenz zwischen moralischem und gesetzlichem Recht; doch läßt ihre interessierte Befangenheit sie nicht zu der Einsicht, daß jedes Gesetz ursprünglich moralisch und jede bestimmte Moral im Verlauf der Entwicklung zum bloßen Gesetz herabsinkt. Ihr Verständnis erreicht andere Zeiten und andere Klassen, nur nicht die eigenen. In den Gesetzen der Chinesen und Lappländer erkennt man chinesische und lappländische Bedürfnisse. Doch weit erhabener ist das Reglement des bürgerlichen Lebens! Unsere heutigen Einrichtungen und Moralbegriffe sind entweder ewige Natur- und Vernunftwahrheiten oder permanente Orakelsprüche eines reinen Gewissens. Als wenn nicht der Barbar auch eine barbarische Vernunft; als wenn nicht der Türke ein türkisch, der Hebräer ein hebräisch Gewissen hätte; als wenn sich der Mensch nach dem Gewissen richten könnte, da sich doch umgekehrt das Gewissen nach dem Menschen richtet! —

Wer die Bestimmung des Menschen beschränkt auf das Gott lieben und dienen, um später ewig selig zu werden, mag die überkommenen Vorschriften seiner Moral gläubig als Autorität anerkennen und demnach wandeln. Wem dagegen die Entwicklung, die Bildung, die irdische Seligkeit des Menschen Zweck ist, wird die Frage nach dem Titel dieser Superiorität keineswegs müßig finden. Das Bewußtsein individueller Freiheit schafft erst die zum beherzten Fortschritt nötige Rücksichtslosigkeit gegen Andermanns

Regel, erlöst uns von dem Streben nach einem illusorischen Ideal, einer besten Welt überhaupt und gibt uns den bestimmten praktischen Interessen unserer Zeit oder Individualität zurück. Zugleich aber söhnt es uns aus mit der bestehenden wirklichen Welt, welche wir nun nicht mehr betrachten als verfehlte Realisation dessen, was sein soll, sondern als Ordnung dessen, was sein kann. Die Welt ist immer recht. Was da ist, soll sein und soll nicht eher anders sein, bis es anders wird. Wo die Wirklichkeit, die Macht, ist per se auch das Recht, das heißt die Formulierung des Rechts. Der Ohnmacht bleibt in Wirklichkeit kein weiteres Recht als erst die Übermacht zu erstreben, um dann ihrem Bedürfnis die verweigerte Geltung zu schaffen. So wie uns das Verständnis der Geschichte die Religionen, Sitten, Einrichtungen und Anschauungen der Vergangenheit nicht nur von der negativen, lächerlichen, verbrauchten, sondern auch von der positiven, vernünftigen, notwendigen Seite zeigt, welche uns zum Beispiel die Vergötterung der Tiere als begeisterte Anerkennung ihrer Nützlichkeit verstehen lernt; so zeigt uns das Verständnis der Gegenwart die bestehende Ordnung der Dinge nicht allein in ihrer Unzulänglichkeit, sondern auch als vernünftige, notwendige Konklusion vorhergegangener Prämissen.

c) Das Heilige.

In dem bekannten Satz: Der Zweck heiligt das Mittel, findet die entwickelte Theorie der Moral ihre praktische Formulierung. Die Maxime diene, zweideutig gesprochen, uns und den Jesuiten zum gemeinschaftlichen Vorwurf. Die Verteidiger der Gesellschaft Jesu bestreben sich dieselbe als eine böswillige Verleumdung ihres Klienten darzustellen. Wir wollen zwischen den Parteien weder für noch gegen sprechen, sondern unser Wort der Sache selbst leihen, den Lehrsatz als wahr, vernünftig begründen, ihn in der öffentlichen Meinung zu rehabilitieren suchen.

Zur Beschwichtigung des allgemeinsten Widerspruchs dürfte das Verständniß genügen, daß Mittel und Zwecke sehr relative Begriffe sind, daß alle besonderen Zwecke Mittel und alle Mittel Zwecke sind. So wenig ein positiver Unterschied zwischen groß und klein, zwischen Recht und Unrecht, zwischen Tugend und Laster statt hat, so wenig vermögen wir zwischen Mittel und Zweck positiv zu unterscheiden. Für sich apart, als Ganzes betrachtet, ist jede Handlung Selbstzweck und die verschiedenen Momente, in welche sich auch die kurzzeitigste Handlung teilt, sind ihre Mittel. In Gemeinschaft mit anderen Handlungen ist jede besondere Handlung Mittel, das mit seines Gleichen einen allgemeinen Zweck erstrebt. Handlungen sind an sich weder Mittel noch Zwecke. An und für sich ist nichts. Alles Sein ist relativ. Die Dinge sind das, was sie sind, nur in und durch ihre Beziehungen. Umstände ändern die Sache. Insofern jede Handlung andere Handlungen neben sich hat, ist sie Mittel, hat sie ihren Zweck außer sich, in der Gemeinschaft; insofern aber jede Handlung abgeschlossen für sich ist, ist sie Zweck, der seine Mittel einschließt. Wir essen um zu leben; insofern wir jedoch während des Essens leben, leben wir um zu essen. Wie sich das Leben zu seinen Funktionen, so verhält sich der Zweck zu seinen Mitteln. Wie das Leben nur der Inbegriff der Lebensfunktionen, so ist der Zweck Inbegriff seiner Mittel. Der Unterschied zwischen Mittel und Zweck reduziert sich auf den Unterschied zwischen dem Besonderen und Allgemeinen. Und alle abstrakte Unterschiede reduzieren sich auf diesen einen Unterschied, weil die Abstraktions- oder die Unterscheidungskraft selbst sich reduziert auf das Vermögen, zwischen dem Besondern und Allgemeinen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung aber setzt Material, Gegebenes, einen Kreis sinnlicher Erscheinungen, etwas voraus, durch welches sie sich betätigt. Ist dieser Kreis auf dem Gebiet der Handlungen oder Funktionen gegeben, mit anderen Worten, ist eine vorherbegrenzte An-

zahl verschiedener Handlungen der Gegenstand, so nennen wir das Allgemeine Zweck und jeden mehr oder minder großen Teil des Kreises, jede besondere Funktion Mittel. Ob irgend eine bestimmte Handlung Zweck oder ob Mittel ist, hängt ab davon, ob wir sie betrachten als Ganzes, in Beziehung zu ihren eigenen Momenten, woraus sie sich zusammensetzt, oder als Teil, in Beziehung ihrer Gemeinschaft mit anderen Handlungsweisen. Im allgemeinen, von einem Standpunkt, welcher alle menschlichen Handlungen totaliter überschaut, welcher die Totalität der menschlichen Handlungen zum Gegenstand hat, gibt es nur einen Zweck: das menschliche Heil. Dieses Heil ist Zweck aller Zwecke, Zweck in letzter Instanz, ist der eigentliche, wahre, allgemeine Zweck, dem gegenüber alle besonderen Zwecke nur Mittel sind.

Nun kann unsere Behauptung, daß der Zweck das Mittel heiligt, auch nur von einem unbedingten Zweck unbedingt gültig sein. Alle besonderen Zwecke aber sind endlich, bedingt. Absoluter, unbedingter Zweck ist nur das menschliche Heil, ein Zweck, der alle Verordnungen und Handlungen, alle Mittel heiligt, solange sie ihm untertan, der sie lästert, sobald sie sich selbst überlassen, ihm nicht mehr dienstbar sind. Das Heil ist, wie wörtlich, so auch tatsächlich der Ursprung und Grund des Heiligen. Heilig ist überall das Heilsame. Dabei ist das Heil im allgemeinen, jenes Heil, welches alle Mittel heiligt, nicht als Abstraktion zu verkennen, deren wirklicher Inhalt so verschieden ist, wie die Zeiten, Völker oder Personen, die an ihrem Heile suchen. Es ist nicht zu verkennen, daß es zur Bestimmung des Heiligen oder Heilsamen bestimmter Verhältnisse bedarf, daß kein Mittel, keine Handlung heilig an sich ist, sondern erst durch gegebene Beziehungen heilig wird. Nicht der Zweck überhaupt, sondern der heilige Zweck heiligt die Mittel. Da aber jeder wirkliche, besondere Zweck nur relativ heilig ist, kann er seine Mittel nur relativ heiligen.

Die Opposition, welche man gegen unsere Maxime ins Feld führt, ist nicht sowohl gegen diese selbst, als gegen eine falsche Anwendung derselben gerichtet. Man versagt die Anerkennung, man erlaubt den sogenannten heiligen Zwecken nur beschränkte Mittel, weil im Hintergrund das Bewußtsein versteckt ist, daß diesen Zwecken nur eine beschränkte Heiligkeit zugehört. Andererseits wollen wir mit der Behauptung des Satzes nur sagen, daß die verschiedenen nominell heiligen Mittel und Zwecke nicht heilig sind, weil irgend eine Autorität, irgend der Ausspruch einer Schrift, eines Gewissens oder einer Vernunft sie heilig nennt, sondern nur dann und darum, nur insoweit, als sie dem gemeinschaftlichen Zwecke aller Zwecke und Mittel, als sie dem menschlichen Heile entsprechen. Unsere Lehre vom Zwecke sagt ganz und gar nicht, daß wir dem heiligen Glauben Lieb und Treu, aber auch nicht umgekehrt, daß wir für Lieb und Treu den Glauben opfern sollen. Sie spricht nur die Tatsache aus, daß wo der oberste Zweck durch sinnliche Dispositionen oder Umstände gegeben ist, alle widersprechenden Mittel schlecht sind, und umgekehrt, allgemein schlechte Mittel durch Beziehung auf ein momentanes oder individuelles Heil momentane oder individuelle Heiligung finden. Wo immer Friedfertigkeit tatsächlich als heilsamer Zweck beliebt wird, ist der Krieg ein schlechtes Mittel. Wo umgekehrt der Mensch sein Heil im Kriege sucht, ist Morden und Brennen ein heiliges Mittel. Mit anderen Worten, unsere Vernunft bedarf zur endgültigen Bestimmung des Heiligen gegebene sinnliche Verhältnisse oder Tatsachen als Voraussetzung; sie vermag das Heilige nicht im allgemeinen, nicht a priori, nicht philosophisch, sondern nur im speziellen, a posteriori, nur empirisch zu bestimmen.

Erkennen, daß das Heil des Menschen Zweck aller Zwecke, Heiliger aller Mittel ist, ferner absehen von allen besonderen Bestimmungen, von allen persönlichen Ideen dieses Heils

und die tatsächliche Verschiedenheit desselben anerkennen, heißt zugleich verstehen, daß die Mittel überhaupt nicht weiter heilig sind, als der Zweck heilig ist. Kein Mittel, keine Handlung ist positiv heilig oder heilsam. Je nach den Umständen und der Relation ist ein und dasselbe Mittel bald gut und bald schlecht. Eine Sache ist nur da gut, wo ihre Folgen gut sind, nur darum, weil das Gute ihr Resultat, ihr Zweck ist. Lug und Trug sind nur darum schlecht, weil ihre Folgen uns schlecht bekommen, weil wir nicht belogen und betrogen sein wollen. Wo es dagegen einem heiligen Zweck gilt, nennt sich das auf Lug und Trug basierte Scheinmanöver Kriegslist. Wer glaubefest die Keuschheit gut heißt, weil sie Gott befohlen hat, mit dem wollen wir weiter nicht rechten; wer aber die Tugend ehrt um der Tugend willen und das Laster scheut des Lasters, das heißt der Folgen wegen, der gibt zugleich zu, daß er die Begier des Fleisches dem Zweck der Gesundheit zum Opfer bringt, mit anderen Worten: daß erst der Zweck das Mittel heiligt.

Der christlichen Weltanschauung sind die Gebote ihrer Religion unbedingt absolut gut, gut für Zeit und Ewigkeit, gut, weil die christliche Offenbarung sie gut heißt. Sie weiß nicht, daß zum Beispiel ihre Tugend par excellence, die spezifisch christliche Tugend der Enthaltbarkeit ihren Wert erst gegenüber der korrupten heidnischen Üppigkeit erhalten hat, gegenüber dem vernünftigen, bedächtigen Genuß aber keine Tugend mehr ist. Sie hat bestimmte Mittel, die ihr ohne Beziehung auf ihren Zweck gut, und andere, die ihr ohne Beziehung auf den Zweck schlecht sind. Sie lehnt sich insoweit mit Recht gegen die quästionierte Maxime auf.

Das moderne Christentum, die heutige Welt hat jedoch diesen Glauben praktisch längst abgetan. Mit dem Munde zwar nennt sie die Seele das Ebenbild Gottes und den Leib einen stinkenden Madensack; mit der Tat aber beweist sie, wie wenig ernst die religiösen Phrasen gemeint sind.

Sie kümmert sich wenig um jenen besseren Teil und schenkt dem geschmähnten Leibe ihr ganzes Sinnen und Trachten. Wissenschaft und Kunst, die Produkte aller Zonen verwendet man zu seiner Verherrlichung, ihn köstlich zu kleiden, leder zu nähren, sorgsam zu pflegen und weich zu betten. Ob man auch im Vergleich zu jenem ewigen Leben verächtlich von diesem irdischen Leben spricht, hängt doch die Praxis sechs lange Wochentage unermüde an seinem Genuß, während man den Himmel kaum Sonntags eine kurze Stunde unaufmerksamer Aufmerksamkeit wert hält. Mit derselben kopflosen Zerfahrenheit geht dann die sogenannte christliche Welt auch mündlich gegen unser Thema an, während sie wirklich die beschimpflichsten Mittel mit dem Zwecke der eigenen Wohlfahrt heiligt, als argumentum ad hominem sogar die Prostitution mit Staatsmitteln toleriert. Wenn die Kammern unserer Repräsentativstaaten die Feinde ihrer bürgerlichen Ordnung mit Standrecht und Deportation niederhalten und dieses Verbrechen an dem vielgepriesenen Spruche, „was du nicht willst, das dir gescheh, das füg auch keinem andern zu,“ mit dem öffentlichen Heile, oder ihre Ehescheidungs-gesetze mit der Privatwohlfahrt motivieren, so finden wir damit tatsächlich anerkannt, daß der Zweck das Mittel heiligt. Und wenn auch die Bürger dem Staat Rechte erlauben, welche sie selbst sich absprechen, so sind das doch auch im Sinne unserer Gegner nur die abgetretenen eigenen Rechte seiner Untertanen.

Allerdings, wer in der bürgerlichen Welt Lug und Trug als Mittel der Bereicherung, wenn auch zum Zwecke anderweitiger Wohlthätigkeit, verwendet, oder wie der heilige Crispinus, Leder stiehlt, um armen Leuten Schuhe zu machen, der heiligt seine Mittel nicht mit seinem Zweck, weil ihm der Zweck nicht, oder doch nur nominell, wohl im allgemeinen, aber nicht im speziellen, nicht im angeführten Falle heilig ist; weil die Wohlthätigkeit nur ein Zweck von untergeordneter Heiligkeit ist, der ihrem

Hauptzweck, der bürgerlichen Ordnung gegenüber nur ein Mittel sein darf, der, wo er sich dieser seiner Bestimmung widersetzt, dadurch auch den Namen eines guten Zweckes verliert, und wie gesagt, kann der Zweck, der nur unter Bedingungen heilig ist, auch nur unter denselben Bedingungen seine Mittel heiligen. Die unerläßliche Bedingung aller guten Zwecke ist die Heilsamkeit, die, mag sie nun auf christliche oder heidnische, auf feudale oder bürgerliche Art gesucht werden, allemal die Forderung stellt, daß dem als wesentlich und notwendig Betrachteten das Unwesentliche und minder Notwendige untergeordnet werde, wogegen im angeführten Falle die mehr geschätzte Ehrlichkeit und bürgerliche Rechtsschaffenheit der minder geschätzten Wohltätigkeit geopfert würde. „Der Zweck heiligt das Mittel“, heißt mit anderen Worten, der Gewinn muß wie in der Oekonomie, so auch in der Ethik das Anlagekapital rentieren. So wenn man die Befehung des Unglaubens einen guten Zweck und die polizeiliche Gewaltmaßregel ein schlechtes Mittel nennt, zeugt auch das nicht gegen die Wahrheit der Maxime, sondern für eine falsche Anwendung. Das Mittel ist nicht heilig, weil der Zweck nicht gut ist, weil die gewaltsame Befehung kein heilsamer, vielmehr ein Zweck des Unheils, der Heuchelei ist; weil das eine Befehung ist, die nicht den Namen der Befehung verdient oder die Gewalt ein Mittel ist, dem hier nicht der Name des Mittels gehört. Wenn uns eine gewaltsame Befehung und ein hölzernes Eisen gleich tolle Sachen sind, wie dürfen wir dann mit solchen Gedankenlosigkeit, solch sinnlosen Wortverdrehungen, solchen dialektischen Kniffen und Sophistereien, gegen eine tatsächlich allgemein anerkannte Wahrheit angehen! Auch die jesuitischen Mittel, Ränke und Intriguen, Gift und Mord sind uns nur unheilig, weil uns der jesuitische Zweck, zum Beispiel die Ausbreitung, Bereicherung und Verherrlichung des Ordens wohl ein Nebenzweck, der sich der unschuldigen Kanzelrede bedienen mag, aber kein unbedingt heiliger

Zweck, kein Zweck à tout prix ist, dem wir Mittel erlaubten, die uns um einen wesentlichen Zweck, zum Beispiel um die öffentliche oder leibliche Sicherheit betrögen. Mord und Totschlag sind uns als individuelle Handlungen unsittlich, weil sie keine Mittel unseres Zweckes sind, weil wir nicht für die Rache oder Raubgier, nicht für Willkür und eigenmächtige Handhabung des Richteramtes, vielmehr für Gesetzhlichkeit und den mehr unparteiischen Entscheid des Staates disponiert sind. Wenn wir uns dann aber als Schwurgericht konstituieren und die gefährlichen Verbrecher mit Strick und Beil unschädlich machen, heißt das nicht ausdrücklich, der Zweck heiligt das Mittel?

Dieselben Leute, die sich rühmen, schon seit Jahrhunderten mit dem Aristoteles, das heißt mit dem Autoritätsglauben gebrochen zu haben und insolgedessen an Stelle der toten, überlieferten, — die lebendige, selbsterkannte Wahrheit setzten, finden wir in dem behandelten Exempel in vollem Widerspruch mit ihrer Tendenz. Bei einem schnurrigen Vorfall, wenn auch vom glaubwürdigsten Zeugen erzählt, bleibt man doch dem Grundsatz der Gewissensfreiheit treu, das heißt, was der Erzähler possierlich und schnurrig nennt, darf der Zuhörer ernst und fatal finden. Man weiß zwischen der Geschichte und ihrem subjektiven Eindruck zu unterscheiden, welcher letztere mehr den Erzähler als seinen Gegenstand charakterisiert. Bei guten Zwecken und schlechten Mitteln hingegen will man die Differenz zwischen dem Objekt und dessen subjektiver Bestimmung, die sonstwo aller Kritik Augenmerk ist, außer acht lassen. Zwecke, wie die Wohltätigkeit, die Befehrung des Unglaubens u. s. w., nennt man ohne weiteres, a priori, gedankenlos gut und heilig, weil sie das anderswo gewesen sind, obgleich ihr lebendiger Eindruck in den angeführten Fällen das gerade Gegenteil aussagt, und wundert sich nachträglich, daß der unrechtmäßige Titel die Unrechtmäßigkeit der Privilegien nachzieht.

Das Prädikat gut oder heilig verdient in der Praxis nur der Zweck, der selbst ein Mittel, ein Untertan des Zweckes der Zwecke, des Heiles ist. Wo der Mensch sein Heil im bürgerlichen Leben, in Produktion und Handel, in ungestörtem Besitz der Güter sucht, schneidet er sich die langen Finger mit dem Gebot, „du sollst nicht stehlen“; wo hingegen, wie bei den Spartanern, Krieg das höchste Gut ist und Verschlagenheit die notwendige Eigenschaft eines guten Kriegers, verwendet man die Spitzbüberei zur Erwerbung der Schlaueit, sanktioniert den Diebstahl als Mittel zum Zweck. Nun den Spartaner schelten, daß er ein Krieger und kein ehrlicher Spießbürger war, heißt die Wirklichkeit verkennen, heißt verkennen daß unser Kopf nicht berufen ist, der Welt faktische Zustände zu replazieren, sondern zu begreifen, daß eine Zeit, ein Volk, ein Individuum immer das ist, was es unter den gegebenen Umständen sein kann und deshalb auch sein soll.

Wenn wir mit dem Satz, „der Zweck heiligt das Mittel“, die herrschende Anschauung auf den Kopf setzen, so ist das keine tadelhafte individuelle Liebhaberei des Paradoxen, sondern die konsequente Anwendung der philosophischen Wissenschaft. Die Philosophie ist hervorgegangen aus dem Glauben an einen dualistischen Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Fleisch, zwischen Kopf und Sinn, zwischen Denken und Sein, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen. Die Vermittlung dieses Gegensatzes stellt sich dar als ihr Zweck oder als Gesamtergebnis der philosophischen Forschung. Die Philosophie fand ihre Auflösung in der Erkenntnis, daß das Göttliche weltlich und das Weltliche göttlich ist, daß sich die Seele zum Leibe, der Geist zum Fleische, das Denken zum Sein, der Verstand zu den Sinnen ganz so verhält, wie die Einheit zur Mannigfaltigkeit oder wie das Allgemeine zum Besonderen. Die Philosophie hat mit der irrthümlichen Voraussetzung begonnen, daß aus der Eins, als dem Ersten,

die Zwei, Drei, Vier, das Mannigfaltige als Nachfolgendes hervorgegangen sei. Sie resultierte mit der Erkenntnis, daß die Wahrheit oder Wirklichkeit diese Voraussetzung auf den Kopf setzt; daß die vielgestaltige Wirklichkeit, die sinnliche Mannigfaltigkeit, das Besondere das Erste ist, aus welchem nachträglich die menschliche Hirnfunktion den Begriff der Einheit oder Allgemeinheit ableitet.

Kein Ergebnis der Wissenschaft steht im Vergleich zu dem Aufwand an Genie und Scharfsinn, welche diese Eine kleine spekulative Frucht gekostet hat. Aber auch keine wissenschaftliche Neuerung findet so alte tiefgewurzelte Hindernisse ihrer Anerkennung. Alle mit dem Ergebnis der Philosophie unbekanntem Köpfe beherrscht der alte Glaube an die Wirklichkeit eines echten, wahren, allgemeinen Heils, dessen Entdeckung alle unechten, scheinbaren, besonderen Heiligtümer zu Schanden mache, während uns die Erkenntnis des Denkprozesses das gesuchte Heil als Sirupprodukt kennen lehrt, das eben, weil es ein allgemeines, das heißt abstraktes Heil sein soll, kein sinnliches oder wirkliches, das heißt besonderes Heil sein kann. In dem Glauben an einen totalen Unterschied zwischen echtem und unechtem Heil manifestiert sich die Unwissenheit über den Hergang geistiger Operationen. Pythagoras setzte die Zahl als das Wesen der Dinge. Hätte der Griechen dies Wesen der Dinge als Kopf- oder Vernunftding erkennen können und die Zahl dann als das Wesen der Vernunft, als den gemeinschaftlichen oder abstrakten Inhalt alles geistigen Tuns bestimmt, so wären all die Zänkereien erspart worden, welche man seither um die verschiedenen Formen der absoluten Wahrheit, um die „Dinge an sich“ geführt hat.

Raum und Zeit sind die allgemeinen Formen der Wirklichkeit, oder die Wirklichkeit existiert bekannterweise im Raume und in der Zeit. Infolge dessen ist jedes wirkliche Heil räumlich und zeitlich und jedes räumliche und zeitliche Heil wirklich. Die verschiedensten Heilsamkeiten sind, insoweit sie

heilsam sind, nur ihrer Weite und Breite, dem Quantum ihrer Ausdehnung, nur der Zahl nach verschieden. Jedes Heil, sowohl das wahre wie das vermeintliche, ist uns durch das sinnliche Gefühl, durch die Praxis, nicht durch die Vernunft gegeben. Die Praxis aber gibt verschiedenen Menschen und verschiedenen Zeiten die widersprechendsten Dinge als heilsam. Was hier Heil, ist dort Unheil und umgekehrt. Der Erkenntnis oder Vernunft bleibt dabei kein weiteres Geschäft, als diese durch sinnliche Empfindung gegebenen Heilsamkeiten, je nach den verschiedenen Personen und Zeiten, an welchen, oder je nach den verschiedenen Graden der Intensivität, in welchen sie erscheinen, zu zählen und also das Kleine vom Großen, das Unwesentliche vom Wesentlichen, das Besondere vom Allgemeinen zu unterscheiden. Die Vernunft vermag uns das wahre Heil nicht autokratisch vorzuschreiben, sondern nur aus einem sinnlich gegebenen Quantum Heilsamkeiten das der Zahl nach häufigste, größte oder allgemeinste aufzuzählen. Das aber ist nicht zu vergessen, daß die Wahrheit einer solchen Erkenntnis oder Zählung auf bestimmter, gegebener Voraussetzung beruht. Also, vergeblich das Bemühen, das wahre Heil überhaupt suchen zu wollen! Praktisch, erfolgreich wird die Forschung nur, wenn sie sich bescheidet, das bestimmte Heil einer bestimmten Partikularität zu erkennen. Das Allgemeine ist nur möglich innerhalb gesetzter Schranken. Darin aber stimmen die verschiedenen Bestimmungen des Heiles überein, daß es überall heilsam ist, das Kleine dem Großen, das Unwesentliche dem Wesentlichen zu opfern, und nicht umgekehrt. Insofern diese Maxime recht ist, ist es ferner recht, daß wir für den guten Zweck des großen Heiles das schlechte Mittel eines kleinen Unheils anwenden oder ertragen; daß der Zweck die Mittel heiligt.

Wäre man liberal genug, jeden nach seiner Fassung selig werden zu lassen, würden sich die Gegner unserer Anschauung leicht von deren Wahrheit überzeugen. Aber statt

dessen folgt man dem gewöhnlichen Wege der Kurzsichtigkeit und macht seinen Privatstandpunkt zum universellen. Das eigene Heil nennt man das allein wahre und das Heil anderer Völker, Zeiten und Verhältnisse ein Mißverständnis, wie jede Kunstichtung ihren subjektiven Geschmack für objektive Schönheit ausgibt, verkennend, daß die Einheit nur Sache der Idee, des Gedankens, aber die Sache der Wirklichkeit Mannigfaltigkeit ist. Das wirkliche Heil ist mannigfaltig und das wahre Heil nur eine subjektive Auswahl, das, wie die schnurrige Geschichte, anderswo auch einen anderen Eindruck machen, ein unwahres Heil sein kann. Wenn Kant oder Fichte oder sonst ein philosophischer Partikulier weit und breit die Bestimmung des Menschen abhandelt und die Aufgabe dann zu seiner und seines Auditoriums vollster Zufriedenheit löst, so sind wir heute doch erfahren genug zu wissen, daß man auf dem Wege spekulativer Forschung wohl seinen eigenen Begriff von der Bestimmung des Menschen definieren, aber kein unbekanntes, verborgenes Objekt entdecken kann. Dem Gedanken, dem Verstand muß das Objekt gegeben sein, seine Arbeit ist das Urteil, die Kritik; er mag unterscheiden zwischen wahren und unwahren Heil, aber sich auch seiner Grenze erinnern, sich erinnern, daß, wie er selbst, so auch diese Unterscheidung persönlich ist, die nicht länger und weiter gilt, als andere von demselben Gegenstand denselben Eindruck empfangen.

Die Menschheit ist eine Idee, der Mensch aber ist allemal eine besondere Persönlichkeit, die ihr eigentümliches Leben nur in ihrem eigentümlichen Element findet, deshalb nur aus persönlichen Motiven sich dem allgemeinen Gesetz unterwirft. Das Opfer der Ethik ist wie das Opfer der Religion nur eine scheinbare Selbstverleugnung zum Zwecke vernünftiger Selbstsucht, eine Ausgabe mit der Absicht größeren Gewinns. Die Sittlichkeit, die ihren Namen verdient und nicht besser Gehorsam benannt wäre, kann nur durch die Erkenntnis ihres Wertes, ihrer Heilsamkeit,

ihres Nutzens zur Ausübung kommen. Aus der Verschiedenheit der Interessen folgt die Verschiedenheit der Parteien, aus der Verschiedenheit des Zweckes die Verschiedenheit der Mittel. Bei minder wichtigen Fragen bezeugen das auch die Vertreter der absoluten Moral.

Thiers erzählt in seiner Geschichte der französischen Revolution von einer besonderen Situation aus dem Jahre 1796, wo den Patrioten die öffentliche Gewalt und den Royalisten die revolutionäre Agitation gehörte, daß da die Parteigänger der Revolution, welche Partisanen der unbeschränkten Freiheit sein mußten, Repressionsmittel verlangten, und die Opposition, die insgeheim mehr der Monarchie als der Republik zuneigte, für unbeschränkte Freiheit votierte. „So sehr werden die Parteien von ihren Interessen regiert“, heißt seine schließliche Bemerkung dazu, als sei das eine Anomalie und nicht der natürliche, notwendige, unumgängliche Lauf der Welt. Wenn es sich dagegen um die fundamentalen Gesetze der bürgerlichen Ordnung handelt, sind die moralischen Vertreter der herrschenden Klasse eigennützig genug, die Abhängigkeit derselben von ihrem Interesse zu leugnen und sie als ewige metaphysische Weltgesetze, die Stützen ihrer besonderen Herrschaft als ewige Stützen der Menschheit, ihre Mittel als die allein heiligen und ihren Zweck als den endgültigen darzustellen.

Es ist eine unheilvolle Betrügerei, ein Diebstahl an der menschlichen Freiheit, ein Versuch zur Stagnation der geschichtlichen Entwicklung, wenn eine Zeit oder Klasse so ihre aparten Zwecke und Mittel für das absolute Heil der Menschheit ausgibt. In der Sittlichkeit dokumentiert man ursprünglich die Interessen, wie in der Mode den Geschmack, um dann nachträglich, wie hier das Gewand, so dort die Handlung dem vorgesezten Muster anzupassen. Die Macht übt dabei notwendig, um des eigenen Lebens willen, die Gewalt aus und zwingt die Widerspenstigen zur Unterwerfung. Interesse und Pflicht sind, wenn nicht gerade

synonyme, so doch nah verwandte Ausdrücke. Beide gehen in den Begriff des Heiles auf. Das Interesse ist mehr das konkrete, gegenwärtige, handgreifliche Heil; die Pflicht dagegen das erweiterte, auch auf die Zukunft bedachte, allgemeine Heil. Wenn das Interesse nach der nächsten faßlichen klingenden Wohlfahrt des Geldbeutels fragt, verlangt die Pflicht dagegen, daß wir nicht nur einen Teil, auch das Ganze, nicht nur das gegenwärtige, nächste, auch das entfernte, künftige, nicht nur das leibliche, auch das geistige Wohl im Auge halten. Die Pflicht kümmert sich auch um das Herz, um die sozialen Bedürfnisse, die Zukunft, das Seelenheil, kurz um die Interessen im großen und ganzen und scharft uns ein, dem Überflüssigen zu entsagen, um das Notwendige zu erlangen und zu erhalten. So ist deine Pflicht dein Interesse und dein Interesse deine Pflicht.

Wenn sich unsere Ideen der Wahrheit oder Wirklichkeit und nicht umgekehrt die Wahrheit unseren Ideen oder Gedanken anpassen soll, so haben wir die Veränderlichkeit dessen, was recht, heilig und sittlich ist, als natürlich notwendig und wahr zu erkennen, und der Persönlichkeit auch theoretisch die Freiheit zu belassen, welche sie praktisch sich nicht nehmen läßt, anzuerkennen, daß sie wie bisher so auch ferner frei ist, das Gesetz nach ihrem Bedürfnis und nicht nach vagen, unreellen und unmöglichen Abstraktionen, wie Gerechtigkeit oder Sittlichkeit, zu gestalten. Was ist Gerechtigkeit? Der Inbegriff dessen, was man für recht hält, ein individueller Begriff also, der bei verschiedenen Personen verschiedene Gestalt annimmt. In Wirklichkeit sind nur einzelne, bestimmte, besondere Rechte und dann kommt der Mensch und zieht aus denselben den Begriff der Gerechtigkeit, wie er sich aus den verschiedenen Hölzern den Begriff des Holzes überhaupt genommen hat oder aus den materiellen Dingen die Idee der Materie. So unwahr, obgleich weit verbreitet die Anschauung ist, daß die materiellen Dinge aus oder mittels der Materie bestehen, so unwahr ist der Glaube,

als seien die moralischen oder bürgerlichen Gesetze aus der Idee der Gerechtigkeit hervorgegangen.

Der sittliche Verlust, den unsere realistische oder, wenn man will, materialistische Betrachtung der Moral mitbringt, ist so groß nicht, als er aussieht. Wir dürfen nicht fürchten, deshalb aus sozialen Menschen gesetzlose Kannibalen oder Einsiedler zu werden. Freiheit und Gesetzlichkeit sind eng verbunden durch das Bedürfnis der Genossenschaft, um deswillen wir genötigt sind, neben uns auch andere leben zu lassen. Wer sich von seinem Gewissen oder anderen spiritualistisch-sittlichen Motiven von gesetzwidrigen Handlungen — gesetzwidrig im weiteren Sinne des Wortes — abhalten läßt, ist entweder nur sehr schwachen Versuchungen ausgesetzt oder ein derart zahmer Charakter, daß die natürlichen und gesetzlichen Strafen mehr wie ausreichen, ihn in vorgeschriebenen Grenzen zu halten. Wo diese ihren Dienst versagen, ist auch die Moral ein Mittel ohne Kraft; sie müßte sonst im geheimen auf den Gläubigen dieselbe Restriktion ausüben, mit welcher die Öffentlichkeit den Ungläubigen zurückhält, während wir in der Tat mehr gläubige Spitzbuben als ungläubige Räuber finden. Daß die Welt, welche wörtlich soviel sozialen Wert auf die Sittlichkeit legt, tatsächlich von unserer Meinung durchdrungen ist, beweist die größere Aufmerksamkeit, die sie dem *code pénal* und der Polizei schenkt.

Auch gilt unser Kampf nicht der Sittlichkeit, selbst nicht einmal einer bestimmten Form derselben, sondern nur der Arroganz, welche eine bestimmte Form zur absoluten, zur Sittlichkeit überhaupt macht. Wir erkennen die Sittlichkeit als ewig heilig an, insoweit darunter Rücksichten zu verstehen sind, welche der Mensch sich selbst und seinen Nebenmenschen zum Zwecke gegenseitigen Heiles schuldig ist. Aber die Art und Weise, den Grad dieser Berücksichtigung zu bestimmen, gehört zur Freiheit des Individuums. Daß dabei die Macht, die herrschende Klasse oder Majorität ihre

speziellen Bedürfnisse als vorgeschriebenes Recht zur Geltung bringt, ist so notwendig, als dem Menschen das Hemd näher ist als der Rock. Daß aber deshalb das vorgeschriebene Recht für absolutes Recht, für eine unübersteigliche Schranke der Menschheit gehalten sei, dünkt uns höchst überflüssig und sogar schädlich für die der Zukunft nötige Energie des Fortschritts.

Inhalt der Internationalen Bibliothek.

(Die fehlenden Nummern sind vergriffen.)

Band

- 1 Dr. Ch. Darwin, Die Darwinische Theorie. Siebente Auflage. Mit Portrait u. Biographie Darwins. Preis geb. M. 2.—
- 2 Karl Kautsky, Karl Marx' ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert. Feste Auflage. Preis gebunden M. 2.—
- 5 Karl Kautsky, Thomas More und seine Kopie. Mit einer historischen Einleitung. 2. verbess. Aufl. Preis geb. M. 3.—
- 6 R. Bedel, Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien. Mit einem Portrait Fouriers und einer Abbildung des Utopianerens. 2. Aufl. Preis geb. M. 2.50.
- 8 I. Stern, Die Philosophie Spinozas. Erstmals gründlich aufgestellt und populär dargestellt. Zweite Auflage. Mit Portrait Spinozas. Preis geb. M. 1.50.
- 9 R. Bedel, Die Frau und der Sozialismus. 43. Auflage. Preis geb. M. 2.50.
- 10 Illagaray, Die Geschichte der Kommune von 1871. Dritte Auflage. Illustrierte Ausgabe. Preis geb. M. 3.—
- 11 Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Sechste Auflage. Preis gebunden M. 1.50.
- 12 Karl Marx, Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends". 3. Aufl. Preis geb. M. 2.—
- 13 Karl Kautsky, Das Erörterer Programm in seinem grundsätzlichen Teile. Sechste Auflage. Preis gebunden M. 2.—
- 14 Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. Zweite, durchgesehene Auflage. Preis gebunden M. 2.50.
- 16 Dr. J. B. Simon, Die Gesundheitspflege des Weibes. Fünfte Auflage. Mit 84 Abbildungen im Text und einer farbigen Tafel. Preis gebunden M. 2.50.
- 17 Franz Mehring, Die Lessing-Legende. Zur Geschichte und Kritik des preussischen Despotismus und der klassischen Literatur. Zweite Auflage. Mit einem neuen Vorwort. Preis gebunden M. 3.—
- 18 Dr. H. Lux, Etienne Cabet und der französische Kommunismus. Mit einer historischen Einleitung und einem Portrait Etienne Cabets. Preis gebunden M. 2.—
- 20 G. Plechanow, N. G. Scherenski. Eine literar.-historische Studie. Mit einem Portrait Scherenski's. Preis gebunden M. 3.—
- 21 Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Entwählung der Wissenschaft. Fünfte Auflage. Preis geb. M. 3.—
- 22 Josef Dietzen, Das Axiom der Logik. Zweite Auflage. Preis gebunden M. 2.—
- 23 Howell, Die Englische Arbeiterbewegung. Zweite Auflage. Preis gebunden M. 2.—

Band

- 24 Karl Marx, Revolution und Konter-Revolution in Deutschland. Preis gebunden M. 2.—
- 26 a, b, c Dr. R. Vodel, Aus Leben und Wissenschaft. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Erste Serie in drei Teilen. 26 a — Leben und Tod. Illustriert. Dritte Auflage. Preis gebunden M. 2.— 26 b — Kleinerer Aufsätze und Vorträge. 3. Auflage. Preis geb. M. 2.— 26 c — Was ist oder Darwin? Eine Schulfrage. Neunte Auflage. Preis gebunden M. 1.50.
- 27 Lindemann (C. Hugo), Städteverwaltung und Municipal-Sozialismus in England. 2. Auflage. Mit einem neuen Vorwort. Preis geb. M. 2.50.
- 28 Gafkon Koch, Kapitän a. D. der Artillerie, Die Armee der Demokratie. Preis gebunden M. 1.50.
- 30 Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Zweite Auflage. Preis gebunden M. 4.—
- 31 Josef Dietzen, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Mit Portrait. Preis geb. M. 2.—
- 32 Josef Dietzen, Kleinerer philosophische Schriften. Eine Auswahl. Preis gebunden M. 2.50.
- 33 I. G. Deuffsch, Begegnung Jahre in Sibirien. Erinnerungen eines russischen Revolutionärs. Mit 7 Portraits und 6 Illustrationen. Siebtes Tausend. Preis gebunden M. 3.50.
- 34 Dr. R. Vodel, Aus Leben und Wissenschaft. Zweite Serie. Mitten im Kampf. Pädagogisches. Aus dem sonstigen Leben. Preis gebunden M. 4.—
- 35 Karl Marx, Theorien über den Mehrwert. Aus dem nachgelassenen Manuskript "Zur Kritik der politischen Ökonomie" von Karl Marx. Herausgegeben von Karl Kautsky. Erster Band. Preis gebunden M. 6.—
- 36 —, Zweiter Band, erster Teil. Preis gebunden M. 5.—
- 37 —, Zweiter Band, zweiter Teil. Preis gebunden M. 5.50.
- 38 Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Preis gebunden M. 1.50.
- 39 Hillgutt, Geschichte des Sozialismus in den Vereinigten Staaten. Preis gebunden M. 3.—
- 40 R. M. Paschkinow, Die Lage der arbeitenden Klasse in Rußland. Eine historische Darstellung an der Hand amtlicher und privater Untersuchungen und der Berichte der Fabrikinspektoren von 1859 bis in die heutige Zeit. Autorisierte Ausgabe von W. Radzinson. Mit einem Portrait Radzinson's. Preis gebunden M. 3.—

