

Lotze's Metaphysik.

Von Prof. Dr. Johann Wolff.

(Schluss.)

Ein Phänomen und ein Zustand — und natürlich auch ihr immanentes Gesetz — können nur sein und nicht sein, weil sie etwas Einfaches sind: sie können also nicht von aussen einen Eindruck erlangen und sich ändern, sich nach diesem richten. Jeder Eindruck wird sie vernichten, aber niemals bloß ändern. Wie der Begriff der Veränderung, so ist auch der Begriff des einfachen Wirkens illusorisch. Denn wenn, wie L. sagt, eine Wirkung in B vor sich geht, also wenn B B_1 wird, sobald unter Einfluss der Bedingung C , A in A_1 sich verwandelt hat, so setzt eben dies voraus, dass das A sich in A_1 verwandelt hat, da dies aber bei Zuständen nicht möglich, so bliebe also nur übrig, gar kein Wirken und keine Veränderung anzunehmen, sondern bloss Succession von Eigenschaften nach prästabiler Harmonie.

Man würde aber einreden: Ja nun, das sogenannte „Ding“ besteht ja nicht aus einem Zustand und dessen Entwicklungsgesetz, sondern aus einem ganzen Complex von Zuständen, die ein Gesetz befolgen. Nun besteht die Aenderung des Dinges eben darin, dass eben einer von den Zuständen verschwindet, und ein anderer an seine Stelle in dem Complex tritt. Sich geändert und einen Einfluss empfangen hat dann dieser Complex. — Ja, aber wie wird bei dieser Hume-Mill'schen Ansicht denn überhaupt der Complex fertig gebracht, was macht denn diese Einheit? Und hiermit heben wir den andern Mangel der L.'schen Ansicht, bezüglich der Forderung der Einheit des Dinges in der Mehrheit der Eigenschaften hervor. Einfach von einem Complex zu sprechen, ist ja leicht; ist aber der Complex bloß gedachte Einheit, wie die sieben Weisen, was geht denn dann

der eine Zustand *a* des Complexes *abcd*, die andern drei mehr an, als einen irgend welchen Zustand in einem andern oder in gar keinem System? Sind sie aber eine reale Einheit, was macht diese denn? Zustände an sich können gar nicht eine reale Einheit bilden. Sagt man, ja sie bilden eine Einheit durch causale Verknüpfung, so leitet uns das dahin, wohin wir die Discussion zurückführen wollten, nämlich eben auf den vorigen Nachweis, dass Zustände nicht in der Veränderung bleiben können, was sie aber bei Wechselwirken müssten. Also diese Art, unserm Argumente auszuweichen, führt auf eben dasselbe zurück.

L. findet also das Wesen eines jeden Dinges, das, was Subject, Permanentes u. s. w. sein soll, in einem Gesetz, dem er das Prädicat „individuell“ gibt. Nun weiss er selbst auch, dass es uns darauf ankommen muss, zu wissen, wie der gesetzliche Verlauf — wie er meint, — der Zustände möglich gemacht wird; oder mit anderen Worten, was in concreto das „Gesetz“ zu bedeuten habe; er merkt also selbst, dass die Lösung des Räthfels durch die Annahme eines individuellen Gesetzes gar keine Lösung, sondern nur eine andere, und zwar höchst undeutliche Formulirung des Problems ist. Er bestimmt es daher, wie man weiss, als das Selbstbewusstsein; nur dann und dadurch sind wir Eins, dass wir um unsere Einheit wissen. Nachdem nun schon im allgemeinen die Gesetzestheorie kritisirt ist, handelt es sich also jetzt um ihren letzten Ausdruck. Lassen wir beiseite die Frage, wie denn das Selbstbewusstsein Gesetz genannt werden könne, so fragt sich, ob denn das Selbstbewusstsein vielleicht besser als es der unglückliche Ausdruck Gesetz glauben macht, die Forderungen erfüllt, die man, und L. mit, an ein Wesen der Dinge stellt.

Erkennen wir zunächst an, dass das Bewusstsein und zwar die Thatsache der Einheit des Bewusstseins der Ausgang und die Gewähr für die Annahme von Substanzen überhaupt ist. Etwas anders aber ist der Satz: die Substanz bestehe in der Einheit des Bewusstseins oder gar in dem Bewusstsein unserer Einheit.

L. hat selbst für die Psychologie den Satz aufgestellt, Einheit des Bewusstseins könne da sein ohne Bewusstsein der Einheit; auf ersteres aber komme es an bei der bekannten psychischen Thatsache der Bewusstseins-Einheit. Hier aber wirft L. beide Dinge durcheinander. Man weiss gar nicht, was L. eigentlich im Sinne hat: wenn er sagt, dadurch, dass wir uns als Eines in dem Wechsel wüssten, seien wir Eins, so hat er die Reflexions-Einheit, das Bewusstsein der Einheit, im Sinne, nicht die Einheit des Bewusstseins oder die

praktische Einheit (wie ich sie in meiner Schrift: „Das Bewusstsein und sein Object“ nannte). Die praktische Einheit besteht eben in einem solchen Zusammenhang der psychischen Phänomene, der nicht durch diese selbst hervorgebracht wird, und der da ist, ohne dass wir seiner als solchen (Zusammenhangs) bewusst sind. — Diese letztere Einheit scheint er wieder im Auge gehabt zu haben, wenn er sich zum Zeugniss für seine Einheit auf die Möglichkeit der Erinnerung beruft. Denn damit ich mich an etwas Früheres erinnern kann, ist nicht nöthig, dass ich um meine Einheit weiss, sondern bloss dass ich es bin, der das frühere Phänomen gehabt hat und das jetzige hat; dass Phänomen *a* in Vergangenheit wie Phänomen *b* in der Gegenwart nicht zu einer (phänomenalen) Einheit gehören (denn als blosser Phänomene können sie das gar nicht, wie ich gezeigt habe), sondern in einer andern gemeinsamen Einheit sind. — Und wiederum hat derselbe L. gesagt, wenn wir nach traumlosem Schlafe wieder auftauchen, dann entstehen wir eigentlich aus dem Absoluten, das den Folgezustand consequent d. h. so also, dass Gewohnheiten und Erinnerungen zu dem früheren Zustand passen, an das Leben vor dem Traum anknüpft. Wenn nun dem so ist, so beweisen ja die Erinnerungen und Gewohnheiten doch nichts für die Einheit, zum wenigsten nichts für die Einheit unseres Wesens, und es bleibt dabei, dass nach L. unser Wesen nur in dem Wissen um die Einheit, in der reflectirenden That besteht. Und von diesem letztern unterhalten wir uns denn doch.

Was ist nun mit diesem reflectirenden Wissen um unsere Einheit gewonnen für Erfüllung der Forderungen, die L. selbst an das Wesen der Dinge stellt? Merkwürdig ist an sich schon der paradoxe Satz: Wissen um die Einheit sei Einheit, während jeder sonst im Leben meint, um sich als Einheit wissen zu können, müsse man Eines sein; merkwürdig ist der Satz auch deshalb, weil er selbst einen Unterschied kennt von Einheit und Bewusstsein der Einheit, den er aber in demselben Athem zu leugnen sucht. Aber vielleicht kann L. an die Enderlösung denken, die er uns zu Theil werden lässt, und sagen, ja wirkliche Einheit sind wir nur im Absoluten. Genug also, bis wir später auch darauf kommen! jetzt bedarf es nur des kurzen Hinweises, dass der Act der Reflexion, des Wissens um die Einheit, doch gar nicht die Pflichten des Wesens erfüllt. — Hat das Wissen um die Einheit ein Object, und zwar ist es ein „Bild“ der wirklichen Einheit, so wird wohl diese das Wesen sein, nicht das Be-

wusstsein derselben. Ist aber das Bewusstsein der Einheit ein rein ideelles Sein ohne entsprechendes Object, was ist denn damit gewonnen? An eine wirkliche Einheit in der Folge der Zustände ist nicht zu denken; denn auch der Reflexionszustand folgt mit den anderen Acten in einer Reihe von Gliedern, von denen keines mit dem andern in einem realen Zusammenhang stehen kann. Von einer Continuirlichkeit der Folge ist nicht einmal die Rede, da die Reflexionsacte sehr sporadisch auftreten, und L. hat ja für manche Fälle unseres (Lotze muss sagen: scheinbar „unseres“ Lebens) dies zugegeben. L. nimmt das Wissen um die Einheit als Ersatz für die wirkliche Einheit, weil und insofern dahinter eine reale Einheit steckt, durch die allein nur das Wissen um eine solche möglich ist. Aber er vergisst dies gleichzeitig wieder und entzieht uns sogleich wieder den Grund, um desswillen man geneigt sein könnte, seiner Meinung zu folgen, indem er die Probe der Einheit für das ausgibt, was sie erproben soll.

Kann ferner das Wissen um die Einheit unserer Zustände, jene Einheit in der Mehrheit gleichzeitiger Zustände darstellen, wie es das Wesen thun soll? Scheinbar, denn das Wissen kann mehrere Objecte umfassen und verbinden. Aber eben wieder nicht an sich, nur insofern es Zustand, Act ist, sondern weil er zugleich Act eben eines und desselben Wesens ist, wie die sogenannten primären Zustände, auf die es sich richtet.

Auch nicht Träger dieser Zustände kann jenes Wissen genannt werden; denn viel eher sind die primären Zustände so zu nennen, (wenn sie überhaupt Träger sein könnten); nämlich weil sie das Erste sind, die Reflexion etwas Accessorisches, Secundäres. — Auf den Unterschied zwischen Subject eines Zustandes und Wissen um diesen Zustand sollte man nicht hinzuweisen brauchen. — Wie denkt sich L. überhaupt das Verhältniss von Zuständen zu dem „Wissen.“ Können diese Zustände, da alle intellectuelle sind, Zustände überhaupt sein, ohne das Wissen, dann können nach seiner Lehre Dinge ohne Wesen sein. Oder vergehen auch die Zustände mit dem Wissen um sie? Gewiss nicht mit dem Wissen der Reflexion; und also kann diese doch nicht das Wesen sein.

Was ist zuletzt, wir kommen da auf die alte Frage zurück, denn jenes Wissen? Ist es doch vielleicht nicht der getrennte Act der Reflexion, sondern jenes einfache Bewusstsein? Aber als solches ist es jedem einzelnen Zustande immanent und kann wieder nicht ein

solches sein, das die Einheit aller Zustände, „unser Wesen“, erkennt. Wir haben also eine ungemein wenig geschützte Lehre vor uns.

Wesen aber ist ferner nicht bloß eine abstracte, wenn auch reale Einheit, sondern eine concrete Natur, und L. selbst sagt, die Kräfte gingen aus der Natur der Dinge hervor und seien verschieden nach dieser; Bedingungen seien nichts Aeusserrliches, sondern griffen die Natur des Dinges an. Und das Wissen um die Einheit der Zustände? Wie sollen die Zustände aus dem Wissen um sie, und zwar noch in qualitativ verschiedener Weise hervorgehen, qualitativ andere intellectuelle Zustände aus dem Wissen, das sich nach ihnen, auf sie richtet?! Ich mag endlich nicht wiederholen, was ich für alle Zuständlichkeit also auch für den Wissensact geltend gemacht habe, dass eine Reaction in ihm nicht möglich ist. Also zum Schluss: So ist es gerade nicht, dass das Wissen um die Einheit, das Wirken, das Für-sich-sein unserer Einheit u. s. w. ist, sondern weil wir Einheit, Substanzen und Ursachen sind, ist überhaupt so etwas möglich, wie Bewusstsein.

Und nach alledem muss L. sagen, nein, auch das Wissen um die Einheit ist nicht das Wesen. Und doch hat er diesem zu Liebe, weil er glaubt, und zwar ernstlich, das Substantielle gefunden zu haben, die Geistigkeit aller „Dinge“ angenommen, d. h. Geistigkeit der Weltzustände.

Warum hat uns denn L. nun so lange hingehalten mit seinen Untersuchungen über Einheit und Wesenheit der Dinge, über ihre Substanz und Wirksamkeit und Veränderlichkeit, wenn das doch Alles Nichts ist? Wozu seine Forderungen dieser Dinge aus den Thatsachen des Bewusstseins, wozu die Modificationen, die er anzubringen sucht in unserm Denken jener Begriffe, und wozu seine stete Vertheidigung gegen Andere, die sie leugneten?

Warum hat uns also L. so lange bekräftigt in dem Glauben, es gäbe Substanzen und was mit ihnen zusammenhängt, ja solche, die aus ihrem Innern Zustände entliessen, die also wirkens- und leidensfähig sind? Warum suchen nach etwas, das gar nicht ist? Man könnte sagen, ja L. hat uns zeigen wollen, wie wir zwar anfänglich es mit den hergebrachten Begriffen versuchen dürfen, ob es geräth, dass wir dann aber uns überzeugen müssen, dass es nichts damit ist. — Aber das war L.'s Meinung nicht; die eindringlichen Untersuchungen nach der eben bezeichneten Richtung hin beweisen das; wirklich glaubt er in dem confusen Gedanken des Selbstbewusstseins

ein Stück Substantialität gerettet zu haben. Und daher kommt es, dass sein System so etwas von Allem hat, von Monismus und Pluralismus bezüglich der Substanz, von Pantheismus und Theismus, von Kant und dem Realismus, vom physischen Influx und von prästabiler Harmonie und Occasionalismus.

Wenn dagegen L. der Meinung war, durch sein letztes Resultat würden seine ersten Ergebnisse als blosse zeitweilige Formulierungen als abgethan verworfen, warum hat er es versäumt zu sagen, dass Herbart z. B. doch Recht hat mit seiner Qualität als Wesen der Dinge, dass jene doch Recht haben, welche Veränderungen in den Dingen und Ursächlichkeit in den Dingen leugneten, und er hätte seine früheren Gegenargumente mit dem Nachweis ihrer Unrichtigkeit zurückziehen müssen.

XI.

Nachdem aber L. dem Skepticismus zu viel zugesprochen, hat er sich zuletzt einem Mysticismus hingegeben, der wie jeder andere solche uncontrolirbar und eben deshalb werthlos ist. Und doch ist man berechtigt, von L. ein einigermaßen klares Endresultat zu fordern. Aber das vermisst man; weder von dem Wesen des Absoluten sagt er etwas, noch ist, zum Theil gerade infolge dessen, das was er nun von dem Verhältniss der „Dinge“ zu dem Absoluten sagt, eine auch nur einigermaßen verständliche Lösung dieses und folglich aller metaphysischen Probleme, die in ihm endigen. — Wenn Wesen der Dinge und wohl überhaupt Begriff der Wesenheit ein Gesetz im Wechsel der Zustände, der intellectuellen Zustände, bedeutet, wenn Existiren überhaupt soviel ist als: „In Beziehung stehen“, so wird es wohl auch so beim Absoluten sein? Oder nicht? Ist das ein solcher „leerer“, „blosser“ Träger? Und wenn wieder das Bewusstsein der Einheit die Einheit ist, ist es so auch beim Absoluten, und wird wohl auch das Absolute einmal von einem Schlafe übermannt, in dem es nicht träumt und deshalb nicht ist? Und was verknüpft denn die interrupten Phasen des Absoluten? Was bleibt überhaupt von der Einheit des Absoluten, warum ist es ein Absolutes und nicht viele? Und wenn die Dinge so ungefähr in dem Absoluten sind, wie Zustände in den Dingen, so werden wohl diese auch die Substanz des Absoluten verändern, wie es bei den Dingen nach L. sein soll; und wenn also das Wesen des Absoluten consequent eine Reihe sich folgender Phasen von Realitäten ist, woher denn nun das Recht, von einem Wesen

zu sprechen? Woher die Verknüpfung zwischen denselben? Bei den Dingen könnte man sich noch trösten; wenn das „Gesetz“ nicht thut, was es soll, nämlich eine verlässliche Einheit hervorbringen, so kann Einer, der versöhnlicher Natur ist, denken: nun in Gottes Namen, dann thut's das Absolute. Und L. selbst hat wohl, wie überhaupt bei allen wichtigen Punkten, auf das Absolute gerechnet. Aber wer verhilft denn nun dem Absoluten zu der Einheit seines Daseins?

Wie kann das Absolute ferner (nach den früheren Ausführungen) als Reihe von — wenn auch selbstbewussten — Zuständen wirken? Und wie kann es insbesondere so wirken, dass es eine Einheit aller Dinge darstellt, worauf die Möglichkeit der Wechselwirkung beruhen soll? — Oder aber: ist die Einheit und Wesenheit des Absoluten eine festere, ist es das, was L. mit dem verachteten „leeren“ Träger bejahen will, nämlich ein solches, das nicht wie ein flüchtiger Zustand gehabt wird, sondern hat? Und warum ist es denn so merkwürdig unmöglich, dass so etwas auch in den Dingen ist, das uns dann der Mühe überheben würde, an einem Orte letzte Hülfe zu suchen, wo man wegen seiner Dunkelheit doch keine finden kann? Wenn ferner die Zustände des Absoluten in diesem sein und sich verändern können, ohne die Substanz selbst auszumachen und zu verändern, warum denn nicht auch Zustände in den Dingen? Ist das ein Widerspruch, so ist es auch im Absoluten nicht möglich; ist es kein Widerspruch, warum kann es nicht in den Dingen geschehen? Oder machen gar die Dinge als Zustände des Absoluten dessen Wesen aus? Alsdann haben wir eben nicht ein Absolutes, und gerade nicht jene Einheit, die Lotze für das Zustandekommen jenes Wirkens „der Dinge“ nöthig zu sein scheint.

Die eine Ansicht, die wir als eine für L. mögliche eben aufstellten, das Absolute sei keine harte Substanz, kein Träger, keine Masse, sondern selbst Zustand, näherte sich ja, wenn auch nicht in allen Ausführungen, einer solchen des Aristoteles, die manche für tief-sinnig halten: das Wesen Gottes sei *νόησις νοήσεως*. Ich muss gestehen, dass es mir immer unmöglich war, mich bis zu dem Grade des Absehens von unsern irdischen Begriffen emporzuschwingen, dass dabei die Grundlagen unseres Denkens erschüttert wurden, auf Grund dessen wir doch zu jener erhabenen Abstraction aufsteigen sollen; denn sind wesenhafte und subsistirende Functionen oder Zustände als metaphysische Existenzen möglich, so logisch subjectlose Prädicate als Form logischer Existenz, und mit dieser Anerkennung

wäre das Widerspruchsgesetz dahin. — Weder L. noch Aristoteles würde uns also einreden können, das Wesen des Absoluten bestehe aus Denkfuntionen, selbst wenn wir darauf verzichten müssten, die Einfachheit und Unveränderlichkeit des Absoluten, um derenwillen Aristoteles wenigstens seine Lehre erfunden hat, in den Formen unseres Denkens nachzuconstruiren.

Bedenklich wird hiermit natürlich die Lehre vom Verhältniss der Dinge zu dem Absoluten. Sind die Dinge intellectuelle Zustände des Absoluten, von ihm gedacht? Also Gedanken des Gedankens, wenn das Wesen des Absoluten auch Denken ist; und wenn nicht: Gedanken eines Wesens, aber ohne eigenes Sein? Und macht die Summe der Weltzustände jenes Absolute aus und bleibt kein Rest, der etwas mehr ist, als diese Summe?

Aber wozu alle möglichen abenteuerlichen Gedanken aufzählen, die L. uns überlassen hat? Nur der Act, wodurch L. glaubt, die Dinge, als eine Art Selbständiges und eine Art Eines und Wirkendes aus dem Absoluten hervorzaubern zu können, bedarf einer Antwort.

Es ist ein charakteristisches Merkmal jeder Mystik, und auch der L.'schen, dass sie nicht recht in Frieden mit dem Widerspruchsgesetz leben will. Wenn dem so ist, wie L. sagt, dass die Seele und jede „Substanz“ aus dem Absoluten als eine seiner Thaten entspringt, und wenn alle Thaten in intellectuellen Zuständen d. h. in Gedanken bestehen, wie kommt es denn, dass das Absolute dadurch, dass es sich selber denkt, ein anderes ausser ihm wird, dass zum wenigsten doch eine gewisse Loslösung von ihm stattfindet? Wenn das Wirken des L.'schen Absoluten folgerecht auch ein immanentes sein muss, denn es gibt nur intellectuelle, innere Zustände, und es gibt nichts ausser dem Absoluten, wie soll nun durch das Wirken des Absoluten, also dadurch, dass etwas Zustand des Absoluten wird, es eben Nicht-Zustand des Absoluten werden? Denn wenn er auch sagt, dadurch, dass ein Wesen sich als selbständiges fühle, sei es dies auch, es ist ja doch nicht so; denn nicht ein irgendwelches Wesen fühlt sich consequent nach Lotze'schen Lehren — sonst wäre es ja da und getrennt von dem Absoluten — sondern das Absolute fühlt ja sich oder einen seiner „Theile“ — wieder ein unglückliches Simile, das uns einschläfert in dem Gedanken, ein Theil-Zustand des Absoluten könne selbständig sein oder werden — das Absolute sage ich, fühlt sich selbst als selbständig und darin soll denn die Selbständigkeit eines Wesens ausser (und doch in) dem Absoluten bestehen!

Und warum fällt es denn dem Absoluten ein, sein Ich, nicht als sein Ich, sondern als weltliches zu fassen und sich selbst zu betrügen? Woher der Gegensatz vom Absoluten und Nicht-Absoluten, wenn Alles in Ersterem besteht, und woher der Gegensatz von Sein und Gedachtsein, wenn alles in Gedachtsein besteht? Dies wäre für das gewöhnliche Bewusstsein ein Widerspruch; L. sucht ihm zu entgehen, freilich, wie das bei Consequenz geschehen muss, um einen neuen aufzustellen. Denn nicht der Gegensatz von Transcendenz und Immanenz, sagt er uns, sei es, der Selbständigkeit und Unselbständigkeit eines Wesens begründe, vielmehr sei zwischen Immanenz in dem Absoluten und Für-sich-sein des Dinges kein Gegensatz.¹⁾ Und wenn man dann fragt, ob denn nicht zwischen Selbständigkeit und Unselbständigkeit ein Widerspruch ist, so antwortet er, nicht das Sein oder Nichtsein im Unendlichen bringe diesen Gegensatz hervor, sondern die Natur (also doch!) und Leistungsfähigkeit (!) des Wesens (des Dinges nämlich! und doch wirkt das Absolute allein!), was das eine oder andere Prädicat dem Dinge zuzieht. — Aber wer wird das als mit den Denkgesetzen vereinbar zugeben, der Zustand eines Dinges hätte die Berechtigung, Nicht-Zustand, selbständig genannt zu werden, wenn er sich oder gar ein anderer ihn als solchen fühlt?

Warum hat L. nicht gesagt, streng nach Hegel, was als Einheit, als Wesen, als Selbständiges überhaupt erscheint, irgendwem erscheint, ist es auch, sondern nur, was **sich** so vorkommt, ist es? Weil es ihm doch nicht so und nicht überall so plausibel schien, dass der Schein an sich schon Wirklichkeit, dass Denken Sein sei; das würde ja auch zu einem Skepticismus führen, der seinem Systeme selbst gefährlich würde. Das **Sich-selbst-erscheinen** vielmehr ist es, was es ihm angethan hat, weil in der auf das Subject zurücklaufenden Thätigkeit das Subject, das er entbehrlich machen will, deshalb nicht so sehr vermisst wird, weil es in dem Object ja doch heimlich enthalten ist. Die gewusste, erscheinende Einheit, Selbständigkeit etc. ist die des Subjectes selbst, das weiss; also nicht Wissen um abstracte Selbständigkeit ist die Forderung, sondern Wissen um die Selbständigkeit eines Subjectes.

Ferner wenn man behauptet, zwei Dinge, die sich in der Gattung des actualen Seins widersprechen (selbständig und nicht selbständig sind), würden in diesem Widerspruch aufgehoben dadurch, dass das eine

¹⁾ Siehe die bei der Darlegung der Lehre citirte Stelle aus Metaphys. S. 190 und Mikrokosmos (erste Auf.) III. 544.

Glied zwar nicht aufhört, Gegensatz (z. B. unselbständig) zu sein, sondern nur aufhört, als solcher gedacht zu werden, so ist damit absolut der Gegensatz von realem Sein und Denken aufgehoben, den alle Menschen aufrecht erhalten, und den, das überlassen wir gleich folgenden Untersuchungen, L. selbst nicht überall verwirft.

Und in der That ist diese Leistung L. möglich geworden durch den vierten, aber eigentlich fundamentalen Widerspruch, der sich nach Hegelscher Art, an manchen Stellen seines Systems zeigt. Es ist der Satz, Denken und Sein sei Eins; jener Satz, der wieder ein Characteristicum ist für alle pantheistischen Systeme von den Eleaten, ja vom jonischen Hylozoismus an bis heute, der aber von jedem in einer besonderen Weise verstanden oder ausgelegt wurde, von den Joniern anders als von den Pythagoräern, von den Eleaten und den Neuplatonikern; von Spinoza anders wie von Hegel und wieder von dem neuern Hylozoismus in seiner unklaren Redensart, Denken und Sein (Ausdehnung) seien nur zwei „Seiten“ ein und desselben Vorganges. L., wissen wir, gab ihm die Gestalt: Qualitäten hätten nur Sinn, wenn sie dem Dinge als empfundene inhärriten; Beziehungen beruhten auf intellectuellen Zuständen¹⁾, Einheit und Permanenz der Substanz, Fürsichsein, Wirkungsfähigkeit beständen im So-gedachtsein. Wer sich als Eines fühlt, als Fürsichseiendes, als „thätigen Mittelpunkt von Wirkungen“, der ist es auch. So besteht in seiner Theorie, freilich im Widerspruch mit manch andern seiner Sätze, nur Gedachtsein.

Und hiermit erklärt sich wenigstens etwas die sehr dunkle und dem Wortlaute nach wieder widersprechende Redensart, die Selbständigkeit erwürbe ein Ding nicht durch ein Heraustrreten aus dem Absoluten, als seiner Bedingung, sondern durch das Selbständig- oder Für-sich-sein träte es eben aus dem Absoluten aus, dieses Für-sich-sein aber bestände eben in dem Wissen um seine Unabhängigkeit (nota bene, die es in Wirklichkeit gar nicht hat). Dies soll wohl heissen: nicht durch ein substantielles Getrenntsein der Dinge vom Absoluten wird der Act des Selbständigkeitsbewusstseins erzeugt, sondern, wie ja die Substanz nur in Gedachtsein besteht, so auch ihre Trennung vom Absoluten nur im Bewusstsein des Getrenntseins. Die Zugabe, dass durch das Bewusstsein der Selbständigkeit diese dann auch nicht nachher als Folge erworben würde, glauben wir L. ganz

¹⁾ Freilich ohne immer den Gegensatz von Realität, besonders beim Absoluten, los zu werden.

gern, nicht aber das andere, dass keine reale Selbständigkeit der gedachten vorausgehen habe.

Aber machen lässt sich gegen eine solche Hartnäckigkeit nichts, als das, was wir soeben gethan haben: 1) zeigen, dass L. gezwungen ist, eine Reihe von Begriffspaaren, die dem gemeinen wie dem philosophischen Denken widersprechend gelten, als real anzunehmen und auch wirklich annimmt; von nun an aber 2) zeigen, dass er selbst sonst die Begriffe in der Bedeutung und in den Gegensätzen zu einander gebraucht, von denen er sich hier glaubt befreien zu können.

Denn besteht nun a) das Fürsichsein des Absoluten auch bloss im Gedachtsein des Fürsichseins, und die Existenz des Absoluten im Wissen um die Existenz, und es gibt gar kein Subject, welches um diese Existenz weiss und um die Selbständigkeit und all seine Zustände, denn wenn es ein solches Subject gäbe, das zwar dächte, aber dessen Existenz doch nicht im Gedachtsein bestände, so wäre ja doch etwas wenigstens, welches seine Unabhängigkeit hätte, ohne dass sie und bevor dass sie gedacht würde. Bildet aber das Wissen um eine Selbständigkeit etc. nicht mehr den Begriff eines selbständigen Wesens, warum hat es denn L. dennoch von den Dingen so angenommen?

b) Wie oft hat nicht L. Klage geführt, man mache Qualitäten und Zustände zu solchem, was für sich sein könne; man mache zu Subjecten solches, was nur als Prädicat bestehen könne. Und was heisst dies anders als einen scharfen Gegensatz aufstellen zwischen dem Für-sich-sein und dem In-einem-andern-sein! Oder wird vielleicht das Verhältniss ein anderes dadurch, dass jene Dinge, die hier in Frage sind, zwar wohl dem Absoluten immaniren, aber doch als für sich seiend gedacht werden? Gewiss eben so wenig, wie bei jener anderen Frage die sich folgenden Phasen des Dinges, L.'s Einheit des Dinges etwas an Zusammenhang gewinnt, wenn sie als solche Einheit gedacht wird, es sei denn, dass man, wie wir sagten, doch heimlich sich stützt auf die reale Voraussetzung des Gedachtseins, nicht aber auf dieses selbst. Denn das ist doch auch ein Satz, der Zustimmung verdient, dass durch das Gedachtwerden die Objecte keine physische Alteration erleiden. Also gewiss werden jene Zustände des Absoluten nicht für sich seiend (Dinge) dadurch, dass sie als solche irgend wem erscheinen.

Ja, erscheinen; und wem erscheinen und als was, trügllich oder untrügllich erscheinen? Sind hier das nicht Begriffe, die immer wieder

Sein und Gedachtsein als strengen Gegensatz des Für-sich-seins und des In-anderm-seins — erscheinen lassen? Und an diesen Begriffen kommt L. nicht herum, es sind solche, „die die Voraussetzungen all' unseres Denkens sind“; und wenn dies so ist, dann wird es auch so bleiben mit dem Gegensatz zwischen Immanentsein in dem Absoluten und Für-sich-sein der Dinge. L.'s Behauptung, zwischen Sein in dem Absoluten und Für-sich-sein der Dinge sei kein Widerspruch, widerspricht also allen seinen sonstigen Lehren. Oder ist vielleicht Grund vorhanden, anzunehmen, anderswo gelte der Gegensatz und zwar als fundamentale Denknöthwendigkeit, und hier nicht? Warum, was macht den Unterschied? Dass das Gedachtsein eines Verhältnisses dieses selbst nicht ändert, sahen wir sonst, und so wird es auch hier sein müssen.

Und so ist die wunderliche Auslegung, die L. der pantheistischen Formel, dass der *ordo rerum* gleich sei dem *ordo idearum*, gegeben hat, nichts weniger als eine consequentere und bessere Lehre als die Spinoza's. Denn jene maskirten Dinge mit dem Pseudonamen der Subsistenz, den man ihnen verleiht, können doch nicht einen Fortschritt bedeuten. Entweder hat Spinoza Recht und alles ist dem Absoluten immanent, oder der Realismus, und dann existiren die Dinge wirklich für sich, und nicht die Voraussetzung, und auch nicht, wie L. meint, das Wesen der Subsistenz ist es, sondern ihre Folge, dass sie (wenigstens einige derselben) sich als für-sich-seiend vorkommen.

Ja, und das ist 3) das Letzte, was ich mir aufbewahrt habe, L. begeht einen Widerspruch gegen sich selbst in einem und demselben Satze. Wenn die Dinge dem Weltgrunde als seine Zustände immanent sind — und zwar wirklich, nicht bloss als immanent gedacht werden, so gibt es also doch ein reales ‚esse in alio‘; und wenn dieses, so nothwendig auch ein reales ‚esse in se‘ (ein Fürsichseiendes); und diese beiden bilden (als Correlativa) nothwendig Gegensätze. Wenn nun L. sagt, nicht das Sein im Absoluten und das Fürsichsein, das Sein ausserhalb desselben, seien Gegensätze, sondern das als Fürsichsein Gedachte sei das wahre Fürsichsein, so begeht er eben den Widerspruch, reale Gegensätze von Immanent- und Für-sich-sein aufgestellt und zugleich geleugnet zu haben. Es bleibt ihm nur übrig, dies anzuerkennen, oder zu sagen, auch das Immanent-sein im Absoluten sei nur Gedachtes.

L.'s Fehler und die relative Schwierigkeit, ihn andern Monisten gegenüber zu widerlegen, besteht darin, dass er Monist hat sein

wollen und doch nicht ganz mit der Welt hat brechen wollen; dass er neben der Einheit eine wenn auch erkünstelte Vielheit will; dass er auch den pantheistischen Satz, Denken und Sein sei Eines, nicht streng durchgeführt hat.

Ein kurzer Rückblick zeigt L.'s Arbeit in diesem Lichte; er hat mehr und mehr die irdische Substanz verflüchtigt, anstatt ihrer selbst aber nur einen Schein derselben aufrecht gehalten, in dem die einzige Realität bestehen soll. Alles wahre Sein (auch ein traditionell pantheistischer Ausdruck!) hat er, dem Wortlaute nach, in's Absolute verpflanzt, ohne aber auch nur im Geringsten von diesem wahren Sein etwas zu sagen, was es für die Welt thut. So sind alle wichtigen metaphysischen Begriffe nichtig; consequent gedacht: es gibt gar keine Wesenheit, nichts Permanentes; es gibt keine Veränderung von Etwas in Etwas, es gibt gar kein Wirken, wenn es Wechselwirkung sein soll, denn jene Wechselwirkung zwischen Zuständen eines Wesens ist keine. Und es gibt selbst, streng nach dem Pythagoräer Lotze, kein ein Absolutes, sondern auch sein Wesen ist eine Harmonie mit Pausen, eine Harmonie von Tönen also, die sich folgen, und von dieser Reihe von auftauchenden und schwindenden Einzelzuständen kann keiner es fertig bringen, selbständig zu werden, ja nicht einmal sich selbständig vorzukommen. — Oder aber das Absolute ist ein Wesenhaftes, Wirkendes, Bleibendes im Wechsel und zu unterscheiden von seinen Zuständen, und dann fallen alle subtilen Speculationen über die Unmöglichkeit des Substanzbegriffs, wie er nun einmal in die philosophische und die weniger vornehme aber immerhin solide Gesellschaft des allgemeinen Bewusstseins eingeführt ist. Denn damit kann L. nicht kommen, dass er sagt, ja die Dinge können das nicht leisten, was das Absolute. Denn ist das Substanz-sein und das Sich-verändern und das Wechselwirken etwas logisch Unmögliches, wofür es L. ausgibt, so kann es auch das Absolute nicht leisten.

Wird L. aber sagen, wie er das gelegentlich gethan hat, ja das Absolute und seine Thätigkeit könne nicht unter unsere Denkgesetze fallen, so wird man ihm entgegnen, dass gerade er dem Absoluten ja eine Menge irdischer Prädicate gegeben und vor allem logische Gesetze auf dasselbe angewandt hat, z. B. doch wohl dies, dass es eben Absolutes und nicht etwas Anderes ist.

Und was soll es denn dem Absoluten schaden, wenn es „unsern“ Denkgesetzen unterworfen ist? Wird es dadurch in seiner Lage ge-

drückter, wenn es idealem Zwange unterworfen ist, und noch gar solchem, den es selbst sich geschaffen? denn die Denkgesetze sind unsere, weil wir sie anwenden, seine aber, insofern er sie als Gesetzgeber dessen, was im Gebiete der Wahrheit sein soll, geschaffen hat.

Was verträgt das L.'sche Absolute sonst nicht Alles! Ewigen Wechsel, Zerstückelung in zahllose schöne und hässliche Formen, und jedenfalls auch die Wehmuth darüber, dass seine eigenen Zustände doch nicht seine sind. ¹⁾

Der Kummer um das Absolute lässt uns aber noch weiter nach seinen Verhältnissen fragen: Was war überhaupt für ein Bedürfniss da, etwas Absolutes anzunehmen (wenn wir absehn von dem was besprochen ist, dass L. eine Substanz haben will, sie aber nicht im klaren Lichte findet, und so im verborgenen Weltgrunde sucht)? Es ist die Ermöglichung der Wechselwirkung. Seltsam! Zur Ermöglichung der Wechselwirkung nimmt er die Immanenz der Dinge in einem (streng einem) Wesen an, wodurch eben gerade — consequent gedacht — die Wechselwirkung aufgehoben wird! Und in der That wirken ja die Lotze'schen Dinge, trotz aller gegentheiligen Versicherungen am Anfang der Untersuchung, eben gar nicht. ²⁾ Warum nähert er sich also nicht der gewöhnlichen Ansicht mit der Lehre, die Dinge seien eben Theile einer einzigen Welt, deren Begriff durch die Gesammtheit der Dinge vollständig erschöpft würde, jene geforderte Einheit sei also nichts ausser ihnen, sondern eben die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Wechselwirkungen, die eben Thatsache ist, und um dies zu sein, keiner weiteren, substantiellen Einheit bedarf, ja sie nicht einmal vertragen kann.

Und so würden wir am Ende unserer Betrachtungen über das L.'sche Absolute und sein Verhältniss zu dem Wesen der Welt, und besonders zu uns den „persönlichen Geistern“, uns doch lieber der andern Ansicht anschliessen, jeder Act des Selbstbewusstseins, weil jeder ein ethisches Moment (wie ein rein logisches und ein ästhetisches) enthalte, sei nicht ein Sichabwenden, sondern ein Sichhinwenden des Wesens in den Functionen zu dem Ursprung und Geber der Gesetze des Wahren, Guten und Schönen.

¹⁾ Die ethischen Bedenken jedes Monismus übergehe ich, weil allbekannt.

²⁾ Sie können es ja nicht als blosse Zustände.

XII.

Noch eine andere Lehre ist es, die sich weit über L.'s System ausdehnt und ihm ein eigenes Colorit verleiht: Die Lehre von der Geistigkeit alles Seienden, von den intellectuellen Zuständen oder Beziehungen, und auch von den „intellectuellen“ Subjecten, soweit und sofern L. selbst davon, wie von etwas von den Zuständen Verschiedenem glaubt reden zu können. Man kann füglich absehen von den Gedanken, die L. zur Vertheidigung aufführt, wenn sie heissen, man wisse sonst nicht, wie die Zustände in dem Subject sein sollen oder was sie für das Subject sein sollen, was das Subject durch sie gewinnen soll, wenn sie nicht intentional, als empfundene, im Subject sind. Dies Nichtwissen ist kein Beweis; denn mag es physische Zustände in physischen Subjecten geben oder nicht geben, in jedem Falle werden wir von dem Wie nichts wissen, weil wir eben aus unserm psychischen Leben nicht heraustreten, also das Wie nur von psychischen Zuständen kennen. Von den physischen Zuständen werden wir daher immer nur im allgemeinen sagen können, dass sie Zustände sind — welchen Begriff wir vom psychischen abstrahiren — statt der specifischen Differenz werden wir aber immer nur die psychische Inhärenz mit der Negation versehen angeben können.

Aber ein tieferes allgemeines Motiv liegt doch vielleicht den L.'schen Ausdrücken unter. Die Zustände müssen nicht äusserlich dem Subjecte angeheftet sein, sie müssen für es und also innerlich in ihm sein. Dies ist nun recht, aber es ist doch nicht unmöglich, dass es eine innerliche Inexistenz in einem Subjecte gebe, die eine blos — aber undefinirbare — physische wäre. Das will sagen, es ist doch möglich, dass der Zustand, wenn er wechselt in der Substanz, auch in dieser eine gewisse Aenderung hervorbringt, aber ohne dass sie als Aenderung von der Substanz empfunden, als Object gehabt wird. Mir will es sogar dünken, dass, wenn die Zustände nur als innere, also als Objecte in dem Subject wären, sie dann eben gerade nicht in sehr inniger Weise darin wären; ich habe schon aufmerksam gemacht auf die psychische Thatsache, dass das (äussere) Object in dem Subject ist, ohne es direct und mit seiner Qualität zu bestimmen. Aber dies nur ist es, worauf es ankommt; die Möglichkeit oder gar die Nothwendigkeit einer physischen Inhärenz ist nicht widerlegt.

Präcisiren wir aber den Gedanken, den L. vage gelassen: sind etwa die intellectuellen Zustände in dem Subjecte wie die von uns

sogenannten rein innern Phänomene, wie Acte des Denkens, Fühlens, Wollens, dann scheint die Innerlichkeit allerdings gewonnen zu haben, aber nur auf Kosten einer unbestreitbaren Aeusserlichkeit; nämlich dann können jene intellectuellen Zustände, die den Qualitäten zu Grunde liegen, gar nicht auf andere Subjecte Eindruck machen, ihnen erscheinen. Denn das scheint mir doch eine feststehende und allgemeine Eigenschaft aller rein inneren Zustände zu sein, dass sie nur auf das Subject wirken, dem sie inhären, dass ihr Wirken nur ein immanentes ist. L. mag sich dann retten durch prästabilirte Harmonie, die er selbst anderswo verwirft.

Geistige Subjecte anzunehmen, hat L. aber ferner einen tieferen systematischen Grund, die Ermöglichung der Einheit im Wechsel. Nur unser Wesen bringt es fertig (Metaphys. S. 185), sich im Wechsel zu erhalten. Dass dieser Grund nichtig, haben wir gelegentlich durch den Nachweis gezeigt, dass durch das Wissen um die Einheit doch nicht die reale Subjectfähigkeit hervorgebracht wird. Aber auch der berechtigte Schluss, nämlich nicht der auf das Wissen um Einheit, sondern der auf ein reales psychisches Subject als das Permanente in den psychischen Erscheinungen, schliesst doch nicht aus, dass auch physische Substanzen dasselbe fertig bringen, zu wirken und im Wechsel zu dauern (sich zu verändern); denn die Möglichkeit des Kunststücks liegt ja nicht in dem „Mit-psychischen-Zuständen-begabt-“ und nicht in dem „Psychische-Substanz-sein“, sondern im Subjectsein überhaupt.

Insofern man gern aber irrthümlich¹⁾ das Ausgedehnte und Nichtausgedehnte mit der Antithese vom Körperlichen und Geistigen gleichwerthig hält, hat noch die Frage nach der Unausgedehntheit der Atome hier einen Beziehungspunkt und wir wollen sie deshalb beifügend erörtern. Warum geht L. im Kampf mit dem antiken Atomismus so weit, allen Keim von Ausdehnung dem Ding zu nehmen? Denn, so paradox es auch klingt, zwischen dem Ausgedehnten, d. h. dem in unsere Anschauung fallenden Ausgedehnten, und dem absolut Unräumlichen gibt es noch ein Mittleres. Würde ich also sagen, es gäbe ein unausgedehntes Räumliches, so würde man leicht einen Widerspruch construiren wollen. Ich würde aber zunächst bemerken, dass Ausgedehntes nothwendig eine Eigenschaft von Vielem, weil

¹⁾ Ich kann mir sehr wohl ein unausgedehntes Wesen denken, das sich dennoch seiner Natur nach von den bewussten Geistern ebensoweit entfernt wie von den Körpern.

theilbar, ist, dass dagegen die letzten Einheiten als Fundamente des Vielen auf der einen Seite keine Ausdehnung oder doch nicht dieselbe wie das Viele, also nicht die anschaulbare, haben können, auf der andern Seite aber, dass sie doch die Grundlage derselben, die Elemente, also ein gewisses Analogon derselben enthalten müssen. Wie aber diese Urräume aussehen, das können wir selbstverständlich nicht wissen. Wie sie sich ferner verhalten zu dem Ort, den das Ding „einnimmt“, kann hier nicht näher untersucht werden. Wenn wir uns aber wenigstens für die Verschiedenheit entscheiden, so geschieht es mit Rücksicht auf die unabhängige Veränderung der empirischen Orts- und Ausdehnungsbeschaffenheit, nicht aber als wenn wir der Meinung wären, der Ort sei, im Gegensatz zu der Ausdehnung, etwas ausser dem Dinge, und dieses träte ein und aus in ihm.¹⁾ Auch die Ortsbeschaffenheit ist im Ding, nicht das Ding im Ort.

Um aber vor den Vorwürfen des Widerspruches sicher zu sein, führe ich den Gedanken weiter aus, dass diese Art Ausdehnung der Elemente freilich nicht so ist, wie das, was wir in der Anschauung immer in Theile zerlegen können. Das Theilbar-sein ist spezifisches Merkmal des Ein-vieles-sein, nicht aber nothwendiges und fundamentales Merkmal des Räumlichen. Das Characteristicum dieses ist Lage und Richtung. Die Berechtigung aber, eine solche Beschaffenheit mit dem angeschauten Räumlichen in Beziehung zu setzen, beruht darauf, dass es wirklich dieselbe Eigenschaft in den Elementen und dem von ihnen Zusammengesetzten ist, dass sie aber in dem Vielen eine Färbung (die Theilbarkeit) erhält, die nicht von ihr, der Qualität, sondern von der Vielheit, der Quantität herrührt. Dass aber die Differenz in der Quantität für unsere Anschauung einen qualitativen Unterschied begründet, d. h. für diesen Fall: dass die eine Qualität überhaupt auch nur anschaulbar ist, die andere nicht, und dass die eine, wenn sie auch anschaulbar wäre, sich uns vielleicht qualitativ anders vorstellen würde, das liegt in der Natur der Sache und hat auch anderswo genug Analogien.

Das andere Bedenken, eine solche elementare Ausdehnung habe keine Berechtigung, da sie nicht ein empirischer Begriff, ist offenbar nichtig; denn jedes System, das die angeschaute Welt auf Elemente zurückführen will, kommt zu solchen unanschau-

¹⁾ L. spricht auch von „Ort“, aber man weiss nicht, wie bei ihm dieser Ort sich zu der Ausdehnung resp. zu den intellectuellen Beziehungen verhält, die der angeschauten Ausdehnung entsprechen sollen.

baren elementaren Qualitäten; bleibt sie bei den angeschauten, so wiederholt sich ja das Problem immer wieder, z. B. wenn ich die ausgedehnten Dinge auf ausgedehnte Atome zurückführe, so erhebt sich ja dieselbe Frage immer wieder mit den ausgedehnten Atomen.

Somit würde uns diese Art elementarer Ausdehnung, die keine Theilbarkeit involvirt, die aber gleichwohl die Grundlage für die Theilbarkeit der empirischen Ausdehnung ist, — wie die Zahl Eins, die streng genommen, untheilbar ist, die Grundlage für die Theilbarkeit der Zahlen, — uns als die Lösung des Problems dünken.

XIII.

Eben führt uns noch die Erörterung der Frage nach der Berechtigung der vergeistigten Materie zu L.'s Lehre von Raum und Zeit, die auch in intellectuellen „Beziehungen“ bestehen sollen.

1) Ein Theil der L.'schen Angriffe auf die gewöhnliche Auffassung des Raumes wie auch der Zeit ist berechtigt, ein Theil nicht, und nicht die Weise, wie er jenen Mängeln abhelfen will. So rügt er mit Recht das Unternehmen, den Raum und die Zeit in einem Etwas bestehen zu lassen, zu dem die Frage nur in einer äusseren Relation stände; es ist allerdings wahr, dass Raum und Zeit das Ding etwas angehen müssen, dass ihre Veränderung von ihm ertragen wird. Das heisst mit einfachen Worten, die Dinge sind nicht im Raume und in der Zeit, treten nicht ein und aus, sondern Raum und Zeit sind Beschaffenheiten des Dinges.

2) L. verwirft die Realität unseres Anschauungsraumes, weil darin alle Raumpunkte gleich, also wohl blös quantitativ verschieden seien; bei dieser Gleichheit sähe man nicht ein, warum ein Ding da oder dort im Raume und in der Zeit einträte — ja es knüpfe sich an diesen Punkt der Widerspruch, die Raum- und Zeitpunkte seien gleich und doch müssten sie unterschieden sein, um Verschiedenes bezeichnen zu können.

Auch hier ist die L.'sche Forderung berechtigt, aber sie ist in dem empirischen Raume erfüllt. L. kämpft gegen eingebildete Mängel. Allerdings ist jeder Raum- und Zeitpunkt von jedem andern qualitativ verschieden, und keiner ist dem andern gleich, absolut nicht. Aber freilich, die qualitative Verschiedenheit ist eben eine solche in der Gattung des Raumes und der Zeit, sie sind räumlich qualitativ verschieden. Der Grund, warum L. und

vielleicht noch Andere die qualitative Differenz unter den Raum- und Zeitpunkten verkennen, scheint mir darin zu liegen: a) Niemals gewahren wir die Raum- oder Zeiteigenschaft allein an einem Subjecte, sondern immer in Begleitung von anderen Qualitäten oder Acten des Dinges. Nun sind wir gewohnt, Raum und Zeit im allgemeinen ausser Acht zu lassen und mehr die Dinge durch die andern Qualitäten zu beschreiben. Denn wenn ich sage, ein Ding war da oder dann, so sagt dies zu wenig, vielleicht deshalb, weil die anderen Qualitäten ungemein mehr Arten haben, als der Raum (jeder Raum hat von jeder Sorte nur eine Art, einen Punkt) und deshalb näher beschrieben werden können, während an derselben Raumart eine sozusagen unendliche Zahl von Dingen, wenn auch nur nacheinander Theil haben kann.

b) Ein und dasselbe Ding kann verschiedene Oerter einnehmen, und verschiedene Dinge ein und derselben Art können (scheinbar)¹⁾ einen Ort und dieselbe Raumgrösse haben, ohne dass das eine, wie wir glauben, die Beschaffenheit des Dinges ändert, das andere sie gleich macht, und deshalb schreiben wir der Raum- und Zeitbeschaffenheit nicht so eine qualificirende Kraft zu, nur lassen wir sie hintendrein, wenn die *κατ' ἐξοχήν* sogenannten Qualitäten doch nicht Alles fertig bringen können, als trockenes Individuationsprincip figuriren, zeigen aber damit gerade, dass unsere erste Ansicht irrthümlich war, und dass sie gerade befähigt sind, in eminenter Weise das Ding zu qualificiren.

c) Der Hauptgrund, warum wir diese beiden Grundeigenschaften, Raum und Zeit, einem noch fundamentaleren Modus der Substanz, der Zählbarkeit nähern, und ihre Differenzen als quantitative fassen, liegt, glaube ich, hierin: Raum und Zeit sind Continua, wie das Zahlensystem, d. h. sie bilden ein System von Beschaffenheiten, worin nach einem unaufheblichen Gesetz immer eine bestimmte Beschaffenheit auf eine bestimmte folgt; und zwar durch unendlich kleine Intervalle immer diejenige, welche der vorangehenden möglichst ähnlich ist. In der Welt kann Weiss auf Schwarz, der Ton *a* auf *c* folgen, aber in Raum und Zeit folgt immer ein bestimmter Orts- und Zeitpunkt auf einen bestimmten andern, der, wie wir sagen, „neben ihm liegt“, d. h. ihm möglichst qualitativ ähnlich ist. So entsteht ein

¹⁾ „Scheinbar“ in dem Sinne, dass ja die verschiedenen Dinge nicht individuell denselben Ort, sondern nur den specifisch gleichen einnehmen, in Consequenz der Lehre von der Inexistenz des Ortes im Dinge.

Continuum in der Raum- und Zeit-Qualität. Nun aber liegt das Motiv, räumliche Beschaffenheiten und ihre Differenzen als bloß quantitativ bestimmt zu betrachten, in diesen besondern Beschaffenheiten des Raumes und des Raum-Continuums: α) Zwei Oerter sind qualitativ verschieden, wie Blau und Roth, wie Ton a und c ; ebenso qualitativ verschieden sind zwei, wenn auch quantitativ gleiche Flächen, die verschieden gelagert sind. Aber die Vereinigung vieler Oerter (qualitativ anderer Räume) zu einem Ganzen ist eine andere, wie die von andern Qualitäten (Farben, Tönen, Geschmacks- und Geruchsqualitäten) zu einem Product. Die Raumtheile geben ein Ganzes, in dem die Theile materialiter und unversehrt enthalten sind. Es ist also ein Raumganzes immer die Summe, und zwar die anschauliche Summe von anschaulich verschiedenen Theilen. Bei den andern Qualitäten bringt die Vereinigung von mehreren, — von räumlichem Nebeneinander derselben ist natürlich abzusehen —, ein chemisches Product hervor, das von den Factoren ganz verschieden ist und in der Anschauung gar nicht einmal als zusammengesetzt erscheint. — β) Nun ist ferner zu bemerken, dass in dem Continuum der Uebergang von einem zum andern Ort immer einen gleichen, infinitesimalen, Unterschied bedeutet. Ein jeder Ort ist von seinem Nachbarn durch die gleiche Differenz verschieden, folglich haben allemal zwei Orte, deren qualitative Lagendifferenz dieselbe ist, auch dieselbe Anzahl Oerter zwischen sich liegen. Somit ist die qualitative Differenz durch eine Quantität überhaupt darstellbar; alsdann aber, weil eben alle irgendwo befindlichen Oerter mit gleicher qualitativer Differenz dieselbe quantitative haben, so kann ein Raum durch den andern gemessen, d. h. angegeben werden, wie vielmal ein Raum in dem andern ist. Diese relative Reduction auf Zahlen (das Messen) ersetzt die absolute Methode, die nicht möglich ist, nämlich die Anzahl der einfachen Elemente eines Raumes, was dasselbe ist, die Anzahl der Oerter, zwischen zwei Oertern zu zählen. Kurzum, eine Zahlangabe ist hier möglich. Da nun aber die Ortsqualität, so wenig wie irgend eine einfache Qualität, definirbar ist, so vernachlässigen wir bei der Ortsbestimmung — dasselbe gilt mutatis mutandis natürlich auch für die Ausdehnung — die Qualität und bestimmen alles durch die Quantität und meinen zuletzt denn auch, es seien hier überhaupt nur quantitative Bestimmungen vorhanden. Dies beruht also auf dem bezeichneten Charakter des Continuums und zwar des Raumcontinuums. Wäre der Raum dis-

continuirlich, und würde infolge dessen auch unser Anschauungsvermögen niemals discontinuirliche Raumpunkte zu continuirlichen ergänzen, so hätten auch dann natürlich zwei discontinuirliche Orte eine qualitativ andere Lage, ohne indess aber durch eine Summe von Oertern getrennt zu sein. Es würde dann also auch ihre qualitative Differenz nicht messbar sein, und niemand würde es einfallen zu sagen, der Raum habe in sich nur quantitative Differenzen. Dasselbe Resultat würde auch herauskommen, wenn das Gesetz des Fortschritts durch (örtlich) gleiche Differenzen nicht überall im Raume statthätte, und natürlich auch nicht angeschaut würde; was dasselbe heissen würde wie: der Raum sei nicht überall gleich continuirlich. Alsdann würde jedes richtige Messen, die Rückführung auf Zahlen aufhören. — γ) Es verdient aber eine Eigenthümlichkeit des Raumcontinuums gegenüber dem Zeitcontinuum als massgebend für diese Frage hervorgehoben zu werden: die Anschaulichkeit. Die Zeit ist messbar, aber nicht durch eine andere Zeit, oder nur indirect, sondern nur durch ihre Wirkung im Raum. Die Zeit ist nämlich zwar ein Continuum, aber nicht ein solches, in dem ein bestimmtes Ganze mit seinen Theilen angeschaut wird. Anschaulich ist in ihr nur ein Augenblick. Deshalb ist auch nicht ein Zeittheil als Maas auf ein Zeitganzes anschaulich abtragbar. Die Zeit ist nicht durch sich messbar.

Aus diesen Ueberlegungen folgt: L. hat gar keinen Grund, das objective Fundament des Raumes und der Zeit in einer vom angeschauten Raum verschiedenen Qualität zu suchen. Sein angeblicher Widerspruch des Gleich- und Verschieden-seins der Raumpunkte ist nichtig, die Raumpunkte sind wirklich qualitativ verschieden, wie bei allen anderen Qualitäten.

Nehmen wir hinzu, dass jede besonnene Metaphysik die Raum- und Zeitbeschaffenheit auch als Eigenschaft in die Dinge verlegt und damit L. zustimmt, wie wir zuerst ausführten, so steht bis jetzt noch nichts im Wege, dass Raum und Zeit objective Qualitäten an den Dingen sind.

3) L. will beweisen, dass Raum und Zeit nicht solche Begriffe wären, wie die von andern Qualitäten, und hegt dabei den Gedanken, sie müssten denn auch auf andere Weise vom Geist erworben sein; das läuft dann auch auf die Annahme apriorischer Formen hinaus. Aber sein Argument ist unrichtig. Das erste, Raum und Zeit seien Unica und nicht auf die Categorien zurückzuführen, hat er ja selbst widerlegt, indem er sie auf intellectuelle „Zustände“

zurückführt, er hält sie also selbst für Qualitäten. — Das andere, sie verhielten sich anders zu den ihnen untergeordneten Arten, ist ein offener Missgriff, auf Verwechslung beruhend. Jeder Raumpunkt ist ganz Raum (nicht der ganze Raum), wie jedes Roth ganz Farbe; alle Exemplare des Raumbegriffs, also alle Raumpunkte setzen den Begriff gar nicht anders, nämlich in ebensolcher logischen Weise, zusammen, wie alle Farbnuancen den Begriff Farbe. Aber daneben setzen die Raumindividuen sich zu einem ganzen Raumindividuum zusammen, und das beruht wieder auf der geschilderten Continuität, und dieses Raumanze, oder den (individuellen angeschauten ganzen) Raum hat L. mit dem Raumbegriff verwechselt. Dass aber die einzelnen Raum- und Zeitqualitäten in der Welt continuirlich sich folgen, bildet doch keinen Unterschied des Begriffs und seines Verhältnisses zu den Arten gegenüber anderen Qualitätsbegriffen. Kein Grund also, von apriorischen Begriffen zu sprechen.

4) Auch L.'s psychologische Theorie ist falsch. Jedenfalls, so heisst es, möge der Raum objectiv existiren oder nicht, wäre die Vorstellung davon nur ein subjectives Gebilde. Dies beruht sowohl für seinen Raum- wie seinen Zeit-Empirismus in der Hauptsache auf vollkommener Verkennung der inneren Zustände. Zunächst a) wenn, wie er meint, ein ausgedehnter Raum¹⁾- (und Zeit-)theil nicht in den einfachen Act eintreten kann, so kommt er auch niemals als Bild heraus; denn die Zeichen, die die Seele veranlassen sollen, hernach das zuerst einfache Bild in eine Ausdehnung auseinanderzulegen, können doch nur solche sein, die zu der Ausdehnung zum wenigsten in Verwandtschaft stehen; es müssen also deshalb dennoch in dem „einfachen“ Acte Ausdehnungselemente sein, d. h. in dem was der Act präsentirt, b) wenn nun denn hernach wenigstens die Seele ein Bild der Ausdehnung hat, — sonst nähmen wir ja gar nicht ausgedehnte Grössen wahr und sprächen nicht davon —, so ist ja doch ein ausgedehntes Bild in dem einfachen Acte, und warum denn nicht von vornherein? c) Vor allem aber hat L. nicht erkannt, und

¹⁾ Ich wähle als Belegstelle hier der Kürze halber den Ausdruck dieser Lehre in dem Dictat der Metaphysik 2. Aufl. S. 58: „Da (nun viertens) entweder die Seele oder doch jedenfalls das Vorstellen kein Raumvolumen ist, sondern eine ganz intensive Thätigkeit, so könnten die Eindrücke der Dinge nicht mit Beibehaltung der räumlichen Lagen, welche die Dinge ausser uns haben, in unser Bewusstsein übergehen, sondern alle diese Eindrücke müssten doch zuletzt so beisammen sein, wie die Töne eines Accords, also ganz unräumlich.“

wir haben das früher schon gesagt, dass das äussere Object (hier das räumliche und zeitliche) in dem Acte ist, ohne diesen und ohne die Seele in seiner ausgedehnten Weise zu bestimmen; der Act bleibt einfach und unausgedehnt, selbst wenn er Ausgedehntes anschaut.

Die andere Frage metaphysischer Natur, wie objectiv Ausgedehntes auf Unausgedehntes wirken könne, um das Bild des Ausgedehnten hervorzubringen, ist freilich eine schwierige; unmöglich aber ist es nicht, dass, obwohl das Seelensubject einfach ist, ihr activer und passiver Kraft- (Empfänglichkeits-) Kreis sozusagen ein ausgedehnter ist. Aber das kann wieder die Kraft nicht, ohne dass das Subject irgendwie an der Ausdehnung Theil nimmt. Dieses Räthsel nun, dass die Seele ausgedehnt sei, — das muss sie in einer Art sein, um im Ausgedehnten zu wohnen —, und doch nach den Forderungen der Bewusstseinsseinheit einfach, hat man, und die Neuplatoniker zuerst, durch das Postulat ausgedrückt, die Seele sei ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile der Ausdehnung, die sie inne hätte; sie sei also nicht durch die unterschiedenen Ortsbeschaffenheiten in eben so verschiedene Theile getheilt. Das käme nun darauf hinaus, dass sie an verschiedenen Orten zugleich sein könne, um dort zugleich zu wirken und Wirkungen zu empfangen. Aber das ist sicher eine Schwierigkeit, die bei andern Beschaffenheiten kein Analogon hat, nämlich dass die Seele in der Raumkategorie zugleich verschiedene Arten derselben Gattung von Beschaffenheit an sich, und zwar nicht etwa an verschiedenen Theilen, haben kann. Diese Schwierigkeit entspricht genau der psychologischen, wie die Seele mehrere qualitativ verschiedene Ortsbeschaffenheiten zugleich empfinden kann, während sie mehrere Farben im einfachen Empfindungsacte, nicht zugleich anschauen kann (natürlich solche, die nicht durch die eben in Frage stehende Anschauung eines mehrtheiligen Raumganzen dazu befähigt sind). Es scheint der Raum gegenüber den anderen Qualitäten bezüglich seines physischen wie psychischen Besitzes eine Ausnahme zu machen, die wir nicht aufklären können.

Die angeführten drei Punkte beweisen aber genügend, dass es nicht richtig ist, dass, wenn der Raum objectiv existirte, wir nothwendig nur ein apriorisches Bild davon haben könnten. L. könnte und müsste dasselbe auch von den Zahlen sagen, und so würde er consequent der vollendetste Skeptiker sein müssen. All' unser Wissen besteht in subjectiven Formen; denn dass er auch nicht

die subjective Nachbildung der objectiven Verhältnisse unter unbekanntem Dingen retten kann, wird noch gezeigt. Also sage ich, folgerecht muss L. auch von den Zahlen empiristisch so sagen: Vier Dinge können nicht als solche in einen Act, z. B. der Vergleichung, treten, denn der Act ist eben einer, und das sind vier. Also müssen die Vier als ein Object in den einfachen Act treten und anfänglich folglich als Eins darin sein; nur müssen in dem Einen Momente enthalten sein, wonach die Seele hernach das Eine in Viere verwandelt. — Aber, erwidern wir, jedenfalls müssen „der Momente“ doch vier sein, oder in dem Act muss etwas Analoges oder Aehnliches sein, wie die Vierfachheit an seinem Objecte. Ein Analogon aber der Vierzahl, das nicht specifisch Mehrzahl ist, ist gar nicht denkbar. Es folgt also: L. muss das gleichzeitige Eintreten von mehreren Objecten in den seelischen Act zugeben, wenn er überhaupt nicht leugnen will, dass wir von Mehrerem nachher Bewusstsein haben, es psychisch besitzen.

Diesem Beispiel habe ich denn nichts mehr zuzufügen: L.'s psychologische Theorie ist offenbar irrig. Raum, Zeit und (Mehr-)Zahl können, so wie sie sind, von der Seele angeschaut werden, auf Grund des von uns beschriebenen Verhältnisses von Act und äusserem Object.

Kein Grund spricht also dafür, mit L. den Boden des Empirischen zu verlassen und zu intellectuellen Zuständen überzugehen.

5) L. hat aber auch in der Ausführung seiner eigenen Ansicht von der theilweise apriorischen und doch theilweise objectiven Raumbeschaffenheit sehr geirrt. Denn wenn es so ist, dass wir von Raum und Zeit nur ein subjectives Bild haben können, so können wir auch nicht ihre Verhältnisse in der objectiven Welt richtig anschauen. Aber L. behauptet allerdings gegen Kant, irgend etwas müsse in den Dingen selbst sein, damit die Raumform zu den Eindrücken, die von den Dingen kommen, passe. Also nimmt er ein Analogon als objectives Correlat unserer Anschauung an. Aber a) wenn dieses Objective wirklich den Namen Analogon verdient, so wird es zum wenigsten auch in den allgemeinsten Verhältnissen mit dem Bilde stimmen. Wenn dem so ist, dann muss wohl das objective Analogon denselben Fehler haben, wie die subjective Anschauung, nämlich, dass die Theile, wie L. behauptet, verschieden und nicht verschieden sind; denselben vermeintlichen Fehler, um desswillen er die Objectivität unserer Anschauung leugnet und sich zu den intellectuellen Beziehungen

als Analogon rettet. Also hilft das nichts. b) Was L. der Rauman-schauung objectiv substituirt, erfüllt gar nicht die Forderung, die er stellt, dass wir in unserm Bild und seiner Veränderung wenigstens die objectiven Verhältnisse erkennen sollen, „dass die Raumform zu den Ein-drücken passe.“ Bisher hat man doch immer geglaubt, und L. glaubt es sonstwo selbst, dass wenn irgendwie es Unterschiede gibt, die grössten die zwischen Ausdehnung und geistigen Zuständen sind. Es genügt nicht, dass die Anschauung blos das Zahlenverhältniss und die Art der Folge, die Continuität, abbilde; denn dann würden wir ja in unserm Bilde von Raum und dem von Zeit gar nichts Verschiedenes an-schauen; denn beide sind Continua; ja sie würden sich nicht von der Anschauung unterscheiden, die objectiv eine continuirliche Zahl von Objecten wäre. Das was ich Richtung und Lage als materiale Be-schaffenheit des Raumes genannt habe (Bewusstsein und sein Object S. 494 u. 510), das muss wenigstens analog in dem Dinge sein, ebenso das, was wir mit einem vom Raum herübergenommenen, blos bildlichen Ausdruck Lage und Richtung der Zeit nennen. Hierauf basirt erst die Möglichkeit der Erkenntniss der räumlichen Verhältnisse. Etwas Analoges aber findet sich nicht in den „intellectuellen“ Be-ziehungen.

L. hat also gar kein Analogon aufgestellt; mit seinem End-resultat entspricht er nicht, sondern widerspricht seiner anfänglichen Forderung. Nimmt man das zuerst Besprochene hinzu, dass L. gar keine Veranlassung hat, von der Objectivität der Raum- und Zeit-anschauung abzugehen, so muss man die L.'sche Raum- und Zeit-theorie ablehnen, und entweder diese Anschauungen von Raum und Zeit, so wie wir sie anschauen, objectiv real sein lassen, oder wenigstens ein Analogon annehmen, aber ein wirkliches, welches die Bedingung erfüllt, dass wir wenigstens die objectiven Verhältnisse der Aussenwelt erkennen. Wer sich von der letzteren Annahme, die selbstverständlich nichts weiter über das Wie der Analoga angeben könnte (die ja doch dem Original verzweifelt ähnlich sehen müssen), einen Nutzen ver-spricht, mag das thun.

Gegen die Rückführung der Zeit auf intellectuelle Bezieh-ungen hat L. selbst sein Gefühl der Bedenklichkeit geäussert, weil selbst die inneren Acte und somit selbst der Schein der Zeit für die wirkliche Zeit spricht. Allein er hat sich darüber hinweg-gesetzt, während ihm sonst wohl das als ein strictes Argument galt, dass eine Realität, deren Erscheinung und Gedachtsein sogar

dieselbe voraussetze, nothwendig objectiv existiren müsse. L. hat ferner durch die Leugnung der objectiven Realität der Zeit der Zuverlässigkeit des inneren Bewusstseins, auf die er selbst so manche letzte Sicherheit gründet, und damit überhaupt jeder Sicherheit einen gefährlichen Stoss gegeben und damit dem Skepticismus ein bedenkliches Zugeständniss gemacht.

Freilich, wenn L.'s Theorie der Entstehung der Zeitan-schauung richtig wäre, dann wäre die Skepsis nicht so gefährlich. Aber so ist es eben nicht, dass wir durch die Erinnerung erst eine Reihe Objecte zusammenbrächten und aus ihnen die Einheit der Zeitan-schauung bildeten. Wenn jedes dieser Objecte nicht etwas Zeit-ähnliches an sich hätte, so würde auch ihre Reihe nicht ein solches ergeben. Dies führt, wenn man den Gedanken näher entwickelt, wie wir hier nicht können, ebenso wie beim Raum, zur unmittelbaren inneren Anschauung von Zeit im einfachen sinnlichen Acte, zu der Empfindung wenigstens einer gewissen Dauer im Acte als des Urelementes der Zeit. Die Leugnung der Realität dieser Art Zeit-Empfindung wäre dann das, was wir befürchteten: ein Schritt zum absoluten Skepticismus.

Ein Bedenken anderer Art knüpft sich hieran. Die Zeitan-schauung sollen wir nach L. nicht durch unmittelbare Empfindung, sondern durch Erinnerung gewinnen. Wodurch unterscheidet sich aber die Empfindung von der Erinnerung, wenn nicht durch ein zeitliches Verhältniss ihrer Objecte? Wie wird, da ja ein Unterschied da sein muss, diese Verschiedenheit durch einen analogen Werth ersetzt werden können?

Und wie wird L. ferner diese anderen Werthe passend und verständlich und ohne seine eigenen Theorien zu stören, einsetzen können für die Zeit in seinen Untersuchungen über Bewegung, über Veränderung und damit über das Wesen der Dinge und dessen Verhältniss zum Absoluten? Ich muss diesen Andeutungen die Kraft zuschreiben, dass sie das, was ich hier für zu umständlich halte, nämlich auf die früheren Capitel die von L. modificirte Zeitan-schauung anzuwenden, unnöthig machen. Wie würde z. B., um nur ein Beispiel zu geben, der Austritt eines Wesens *a* aus dem Absoluten sich unterscheiden von dem eines Wesens *b*, das (nach L.) die Folge jenes *a* sein soll? Wie ohne Differenz der Zeit und selbst mit Zuhülfe-nahme dessen, was L. an ihre Stelle setzen will, worüber wir nunmehr und vor Allem reden wollen?

L. lässt ja allerdings etwas Objectives unsere Zeitanschauung veranlassen: er nimmt also, psychologisch, gewisse Temporal-Zeichen für die Entstehung der Zeitanschauung, metaphysisch gesprochen, gewisse Analoga für die Zeit wohl an. Die objectiven Correlate sollen in ursächlichen Beziehungen zwischen den von uns als zeitlich different (succeedirend) angeschauten Objecten bestehen; sie sollen also unzeitlich sein, ähnlich dem Bedingtsein einer Wahrheit durch eine andere. Ich fürchte, dass jenes Analogon nicht imstande ist, die Last der Zeit auf sich zu nehmen, und dass es der Causalität schwer wird, — wir haben das schon an anderen Orten gesehen —, die Urkategorie vorzustellen.

Man könnte zunächst darauf hinweisen, dass in jenem System von Wahrheiten causales Antecedens und Consequens deshalb zeitlich gleich sind, weil sie an sich gar nicht zwei Dinge, sondern Eins sind. In einem Begriff sind alle anderen enthalten, zwei und mehrere sind sie nur, wenn sie entwickelt, d. h. gesondert gedacht werden, und dann sind auch sie nicht gleichzeitig, sondern succeedirend. Das Simile passt also nicht.

Man kann L. alsdann entgegenhalten, ja wenn auch die Veränderung in dem activen (causalen) Antecedens (der Ursache) und in dem passiven Consequens gleichzeitig vor sich gingen, so wäre der Vorgang ja doch nicht ein zeitloser; denn die Zeit bestehe ja nicht nothwendig darin, dass ihre Theile immer von verschiedenen Dingen gehabt würden; es können auch mehr Dinge dieselbe (nur der Art nach dieselbe) Zeitbeschaffenheit haben, dies nennen wir gleichzeitig, aber nicht zeitlos.

Aber er wird dann antworten, freilich, wenn man da gewöhnliche Ansichten einmal habe und nicht los gebe, dann sei auch ein causales System, in welchem das eine sei, wenn auch das andere (was wir gleichzeitig und nicht succeedirend nennen), immerhin mit Zeit, wenn auch mit gleicher Zeit für jedes Glied, verbunden. Eben diese gewöhnliche Ansicht wolle er aber ja corrigiren. Jene causalen Beziehungen (Bedingtsein des Einen durch das Andere) sollen ja eben die Grundlage der Zeitanschauung auch der Gleichzeitigkeit sein, also doch nicht selbst wieder mit ihr behaftet.

Allerdings nun wird L. so nicht endgültig widerlegt sein, aber schwerlich wird er die weitere Frage ablehnen können: alle Glieder jenes Ganzen, das wir einen Weltaugenblick nennen, stehen doch auch in einem Verhältniss, das wir als ein Zeitverhältniss anschauen

(Gleichzeitigkeit); Lotze gibt einmal dem objectiven Correlat desselben den Namen eines Coordinations-Verhältnisses. Wie nun unterscheidet sich das zeitliche Verhältniss (zwischen a, b, c, d als Glieder von einem Weltaugenblick A) von dem andern zwischen den verschiedenen Weltaugenblicken (zwischen A, B und C), was wir als succedirend anschauen? Ist L.'s Correlat der Zeit bloßes Bedingtsein, so weiss ich nicht, wie das Bedingtsein des Einen von dem Bedingtsein des Andern zu unterscheiden ist. Und doch müsste das der Fall sein, sollte Lotze's Substitut für die Zeit imstande sein, die subjective Form der Zeit derart nach dem objectiven Thatbestand zu modificiren, dass wir in unserer Anschauung nicht reine subjective Form, sondern eine Kenntniss der Verhältnisse der objectiven Welt hätten, also doch von gleich- und verschiedenzeitlich, von so und so langer Zeit u. s. f. Und so müsste L. nicht ein Bedingtsein im allgemeinen, sondern ein specifisch geartetes causales Verhältniss annehmen, das selbst zeitlos, doch die Relationen in der Zeit in uns zur Anschauung kommen liesse. Wenn dies selbst möglich wäre, so sehe ich nicht, was damit wissenschaftlich gewonnen wäre, zu sagen: Der subjectiven Zeit entspricht etwas draussen, das ihr ähnlich, ein Analogon derselben ist — aber wir kennen absolut nichts davon (ausser dass es eine Art causales Verhältniss ist, deren wir ja nun schon viele haben) — wir können etwas derart nicht anschauen, auch nicht denken (denn jedes Denken ist zeitlich und denkt sich und seine Objecte in der Zeit). Aber wie gesagt, es ist dies auch nicht möglich. Jenes Analogon, das L. anzunehmen gezwungen ist, ist eben Analogon, nur wenn es wenigstens die fundamentalsten Eigenschaften derselben mit ihr — der angeschauten Zeit — gemein hat. Und von dieser wird L., nachdem wir gern zugegeben, dass die Anschauung von leerer, fliessender Zeit irrig, aber auch gar nicht nothwendig mit der realistischen Theorie zusammenhängend ist, doch zugestehen, dass die Folge von Theilen (in und mit den Dingen) ein unaufheblicher Charakter der Zeit ist. Die Annahme von Abbildungen objectiver Verhältnisse, folglich die Annahme mindestens eines angeschauten ähnlichen Substrats stellt im Widerspruch mit dem Aufheben desjenigen Verhältnisses, welches in gewöhnlicher Sprache Succession heisst, allgemein vielleicht so heissen müsste: Von der Zeit kann immer nur eine Art existiren, alle anderen nicht; bei allen anderen Qualitäten schliesst die Existenz der einen Art die andere nicht aus (Roth und Gelb, Rechts und Links.)

Hier muss ich nun noch zum Schlusse einen Irrthum L.'s zurückweisen, was in der Reihe der eben sich folgenden Argumente nicht gut ging. Um zu beweisen, dass unser gewöhnlicher Begriff von verfließender, leerer Zeit nichts sei, sagt er, diese Zeit oder der Zeitlauf, an den wir die Geschehisse der Welt gebunden erachten, thut gar nichts zum Eintritt eines Geschehens. Eine Wirkung tritt allemal ein, wenn die Bedingungen gegeben sind, mag dann Zeit verflossen sein oder nicht; und sie tritt nicht ein, wenn die Bedingungen nicht erfüllt sind, auch nach noch so langer Zeit nicht. — Warum sollen wir aber nicht lieber sagen: wenn die Bedingungen einträten, ohne Zeit, dann freilich wäre auch die Wirkung da, ohne Zeit. Aber das ist es eben, dass auch Bedingungen nicht eintreten, anfangen, einen Unterschied von einem vorigen Zustande des Nichtdaseins machen können, ohne Zeit nöthig zu haben. Die Zeit ist dann freilich, und das ist ja lange von uns zugegeben, keine von den bedingenden Dingen und ihren Veränderungen abgelöste, und folglich neben und ausser ihnen zu dem Erfolg beitragende, sondern in ihnen als eine Eigenschaft, auf der, als einer *conditio sine qua non*, ihre Veränderung und ihr Wirken beruht. — Wie leicht hätte L. auch so sagen können, zu einer Wirkung gehören mindestens zwei Dinge. Aber das Zwei sein thut nichts zur Wirkung; sobald die Bedingungen eingetreten sind, erfolgt die Wirkung, ob da die Zahl Zwei zukam oder nicht; also ist die Zahl etwas Leeres und Nichtwirkliches. — Uebrigens hat das genannte Zeit-Argument wieder sein Analogon beim Raume; L. verwendet die Ansicht derart, dass er sagt, Raum als solcher könne nicht wirken, und lässt dies einen bestimmenden Punkt für seine psychologische Localzeichentheorie sein. Ich wiederhole hier nur kurz die analoge Entgegnung; indem ich verweise auf meine Schrift (S. 488 ff.): Raum wirkt freilich nicht als getrennte Realität, weil er eben nicht ausser den Dingen ist, sondern er wirkt, seinem Sein gemäss, in den Dingen.

Wir können also nicht finden, dass irgend ein Einwand gegen die Realität der Zeit von durchschlagender Bedeutung ist. Es muss wenigstens ein Analogon angenommen werden, aber ein ächtes, das unserer subjectiven Zeitauffassung entspricht. Wie aber dies noch von einer wirklichen d. h. der von uns als wirklich angeschauten Zeit zu unterscheiden wäre, das würde man vergeblich erfragen wollen. Alle Versuche, die Zeit wegzudenken und bei der Erklärung die Ausdrücke für zeitliche Verhältnisse zu umgehen, missglücken. Und schon dies muss uns veranlassen, die Zeit als real,

aber als eine Beschaffenheit in den Dingen und mit ihnen wechselnd gelten zu lassen.

Ich kann zum Schluss einen Punkt nicht vorübergehen lassen, aus dem ein fundamentaler Irrthum für die ganze Metaphysik und Erkenntnisslehre Lotze's geflossen ist. Er hängt zusammen mit einem schon erwähnten, alles unser Wissen müsse nothwendig subjectiv sein, und zwar ist es der metaphysische Grund desselben; L. spricht ihn am Ende seiner metaphysischen Vorlesungen so aus: Immer müsse, wenn eine Wirkung auf ein Subject *A* von einem solchen *B* eindringe, diese von *A* in seiner Weise, also rein subjectiv empfangen werden.

Die Folge hiervon nun würde sein, dass das Subject *A* alle Einwirkungen von gleich viel welchen andern Subjecten auf ganz genau dieselbe Weise empfinde. Da das nun nicht der Fall ist, so muss L. doch wenigstens etwas von dem Wirkenden eingehen lassen. Die reine Subjectivität hört schon auf. Wir wollen nun hier nicht untersuchen, ob L. Recht hätte mit der Entgegnung, die quantitativen Verhältnisse der Wirkung gingen in das leidende Subject über. Geht denn nun nichts von der Qualität der Wirkung (d. h. des die Wirkung veranlassenden anderen Subjectes *B*) auf *A* über? Betrachtet man die erfahrbaren Dinge, so ist freilich der Uebergang scheinbar nur ein quantitativer, aber eben deshalb, weil man den qualitativen nicht merkt, und zwar deshalb nicht, weil eben die beiden Naturen als dingliche keine qualitativen Differenzen haben, also das eine auf das andere nicht qualitativ anders wirkt. Nun nimmt die gewöhnliche Meinung, und zwar vielleicht gerade auf Grund des Verhältnisses, das wir hier zu besprechen haben, an, es gäbe zwei Classen von Realitäten, die ihrer Natur nach verschieden seien. Bekanntlich haben dann Philosophen sogleich geschlossen, weil das nun so sei, dass ihre Naturen qualitativ verschieden seien, könnten sie nicht auf einander wirken; vielleicht glaubten sie, es könnte eben eine Qualität *a* von *A* nicht auf das mit Qualität *b* begabte Subject *B* übergehen, ohne dass entweder *a* oder *b* verloren ginge. Das ist auch richtig, wenn angenommen wird, dass *a* in *A* gerade so existirt wie *b* in *B* und wie *a* in *B*; und das ist wieder der Fall, wenn *A* und *B* gleiche Naturen sind, die sie aber der Voraussetzung nach nicht sein sollen. Die Möglichkeit nun, dass einmal ein qualitativ anderes Wesen mit seinen Eigenschaften auf ein Subject wirkt, und dass die Wirkung in ihrer Qualität empfangen wird, ist eben dann gegeben, wenn die Qualität *a* in *B* ist, aber einmal anders wie in *A*, also in der Weise des *B*, und wieder

verschieden von dem b des B . Es muss also das a in B getrennt von b sein. Ferner, wenn a in B sein soll als a , und nicht als eine Modification von b , so muss es so von b und B getrennt sein, dass es mit b nur die allgemeine Weise des Innewohnens hat, inhaltlich aber a und zwar ein specifisch gleiches a wie in A bleibt. Diese Deductionen haben nur den Zweck, eine Thatsache unseres Bewusstseins einzuführen, die eben jene Deductionen rechtfertigt, nicht von ihnen etwa nöthig hat, bewiesen zu werden. Es ist die Thatsache, die, wie ich früher sagte, L. nicht gewürdigt hat, dass das äussere Object nicht ein Zustand im psychischen Subjecte ist, wie das rein innere, sondern davon getrennt ist, und dass es eben deshalb möglich ist, dass ein Zustand zwar in einem andern Subject inhären, beziehungsweise auf dasselbe übergehen kann, ohne seine eigenthümliche Qualität zu verlieren. — Und dieses Verhältniss ist es auch wohl, das uns im allgemeinen rückwärts so schliessen lässt: Weil Einwirkungen von dem psychischen Subjecte so empfangen werden, dass sie in einer gewissen Trennung von ihm bleiben, nicht wie seine eigenen Zustände ihm inhären, so ist das ein Beweis, dass hier eine Art ‚generatio æquivoca‘ vorliegt, eine Wechselwirkung zwischen wesentlich ungleichen Naturen.

Wer also überhaupt eine Wechselwirkung zwischen Geist und Materie und nicht prästabilierte Harmonie annimmt, wer dazu noch objective Verhältnisse subjectiv abgebildet sein lässt, der kann nicht annehmen, dass alle (absoluten) Qualitäten blos subjectiv in der Seele seien. Die Möglichkeit des Eintretens objectiver (physischer) Qualitäten in das heterogene psychische Subject und ihre mögliche inhaltliche Unverändertheit in demselben ist aber gewährleistet durch das Bewusstsein, welches uns die Thatsache und das Wie derselben in der theilweisen Trennung des Objectes vom Subject und dessen inneren Act zeigt. Dass das aber nicht Täuschung ist, und worauf sich die Wahrhaftigkeit in diesem Punkte stützt, habe ich da nachgewiesen, wo ich L. gegenüber den realistischen Substanzbegriff zu vertheidigen hatte.

Mit diesem Einspruch gegen L.'s Lehren wollte ich schliessen. Ich möchte es aber nicht, ohne mir die letzten Worte seines metaphysischen Werkes zu eigen zu machen: „Jetzt schliesse ich meinen Versuch mit gar keinem Bewusstsein der Unfehlbarkeit, mit dem Wunsche nicht überall geirrt zu haben und im übrigen mit dem orientalischen Spruche: „Gott weiss es besser.“