



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/>

Phil
3850
1.83

WIDENER



HN UME2 M

Phil 3850.1.83 *Bd. Nov. 1885.*



Harvard College Library

FROM

*Mrs. Ezra Abbot,
of Cambridge.*

4 June, 1885.

III 2270

Der



Philosoph Strauß.

Kritik seiner Schrift:

„Der alte und der neue Glaube“ und Widerlegung
seiner materialistischen Weltanschauung.

Von

Dr. Hermann Ulrich.

(Aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.)

Halle,
C. G. M. Pfeffer.
1873.

~~III. 2290~~

Phil 3850.1.83

1885 June 4,
Gift of
Mrs. Geo. Abbott.

David Friedrich Strauß ist ein berühmter Mann; alle seine Schriften haben so und so viel Auflagen erlebt; die bedeutendsten von ihnen gehören dem theologischen oder richtiger, dem religionsphilosophischen Gebiete an. Es ist daher von hohem Interesse, auch für den Philosophen von Fach, wenn ein Mann, wie er, am Abend seines Lebens mit einem Glaubensbekenntniß hervortritt. Doch interessirt uns natürlich nur die Frage, wie es um die philosophische Begründung und Haltbarkeit dieses neuen Glaubens stehe. Ob und wiefern Strauß in seiner Auffassung des Ursprungs, der Entwicklung, der Bedeutung, der Wahrheit oder Unwahrheit des historischen Christenthums und der kirchlichen Dogmen Recht oder Unrecht habe, diese Frage, da sie eine rein theologische ist, geht uns nichts an. Uns interessirt nur der Philosoph Strauß, und wir haben sein Buch nur gelesen, weil wir von einem Philosophen, von einer wissenschaftlichen Celebrität wie Strauß, voraussetzen zu dürfen glaubten, daß er mit dem Glauben, zu dem er sich bekennt, nicht bloß seinen Glauben, seine subjective Ansicht oder Ueberzeugung meine, — von der es vollkommen gleichgültig ist, wie sie beschaffen seyn möge, — sondern daß er diesen neuen Glauben als eine objective berechnete Form und Fassung der Religion philosophisch dargelegt und begründet haben werde. In dieser Erwartung haben wir uns schwer getäuscht. Wir finden im Gegentheil, daß dem neuen Glauben jede haltbare philosophische Begründung mangelt. Ja wir müssen behaupten, daß die Schrift, mit der wir es zu thun haben, einer philosophischen Banquerott-Erklärung ihres berühmten Verf. ziemlich gleich kommt.

Diese Behauptung, die der großen Zahl der Strauß-Verfehrer und der Anhänger des neuen Glaubens höchst paradox,

höchst keckerisch dünken wird, haben wir streng zu erweisen. Und wir hoffen es zu können.

Wir stellen als Norm oder Maassstab den Satz auf, daß ein Philosoph, der in den wesentlichsten Punkten nicht nur völlig unbegründete, unhaltbare Behauptungen für ausgemachte Wahrheiten ausgiebt, sondern auch vielfach sich selber widerspricht, keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen habe, — ein Princip, das jeder Philosoph und hoffentlich auch jeder s. g. Gebildete gelten lassen wird.

Strauß erklärt zunächst was er oder die „Wir“, in deren Namen er spricht, wollen und nicht wollen. „Wir wollen für den Augenblick noch gar keine Aenderung in der Außenwelt. Es fällt uns nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen, da wir wissen, daß für Unzählige eine Kirche noch Bedürfniß ist. Für eine Neubildung aber (nicht einer Kirche, sondern nach deren endlichem Zerfall einer neuen Organisirung der idealen Elemente im Völkerleben) scheint uns die Zeit noch nicht gekommen. Nur an den alten Gebilden bessern und flicken wollen wir gleichfalls nicht, weil wir darin eine Hemmung des Bildungsprocesses erkennen. Wir möchten nur im Stillen dahin wirken, daß aus der unvermeidlichen Auflösung des Alten sich in Zukunft ein Neues von selber bilde“ (S. 8). Also, nicht für die neue Organisirung der idealen Elemente im Völkerleben, — denn dafür ist die Zeit noch nicht gekommen, — sondern nur für die zukünftige Selbstbildung eines Neuen aus der unvermeidlichen Auflösung des Alten setzt Strauß seine Feder in Bewegung. Aber dies „Neue“ kann, wo es sich um Glauben und Religion handelt, doch nur in einer Neubildung der „ideellen Elemente im Völkerleben“ bestehen, und auf und für diese läßt sich doch nur wirken, wenn man sie neu zu organisiren sucht. Organisiren ist ja im Gebiet des Idealen nur ein anderes, prägnanteres Wort für Bilden; und nicht in der Zukunft, sondern nur in der Gegenwart läßt sich für die Zukunft wirken. Strauß will mithin für die Lösung einer Aufgabe, deren Zeit noch nicht gekommen, für deren Lösung sich also nicht wirken läßt, doch

wirken. Er will dafür „im Stillen“ wirken; und doch veröffentlicht er Schriften, von denen er ohne Zweifel hofft und wünscht daß sie einen lauten Widerhall finden. Das Neue, das er in Aussicht nimmt, ist ein „sich von selber“ bildendes, und doch will er dahin „wirken“, daß es sich bilde, — also wirken für Etwas, das seiner Mitwirkung nicht bedarf und durch sie gar nicht oder doch nur insofern gefördert werden kann, als ihm der Boden bereitet, gesäubert, geebnet wird, also durch Begräbnung und Beseitigung des Alten. Allein auch darin soll sein Wirken nicht bestehen; denn „es fällt ihm ja nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen“. Da nun aber sonach in dieser Willenserklärung immer ein Satz dem andern widerspricht, so stehen wir gleich im Anfang rathlos vor der Frage: was will Strauß eigentlich? wozu hat er sein Buch geschrieben und veröffentlicht?

Im Verlaufe seiner Erörterungen erkennen wir dann freilich bald, daß sein Wollen und Wirken, trotz seiner entgegenstehenden Versicherung, doch nur auf die Zerstörung des Alten gerichtet ist. Das ergibt sich theils aus seiner ausführlichen Polemik nicht nur gegen die orthodoxe, sondern auch gegen jede andre, freiere, rationalistische Auffassung des Christenthums; theils daraus, daß das Neue, das er an die leere Stelle setzen will und „die moderne Weltanschauung“ nennt, im Grunde nichts Neues und überhaupt nichts Positives, sondern die pure Negation des Glaubens, die entschiedene Ableugnung aller „idealen Elemente“ im menschlichen Wesen, der nackte Atheismus und Materialismus ist. —

Jene Polemik geht, wie bemerkt, uns nichts an. Wir überlassen die Antwort auf die Frage, was als Lehre Christi zu betrachten und ob und wie es zu verstehen sey, den Theologen. Wir überschlagen daher den ganzen ersten Theil der Schrift, der die Ueberschrift trägt: „Sind wir noch Christen?“ Es versteht sich ja ohnehin von selbst, daß es von eines Jeden Belieben abhängt, wie er diese Frage beantworten will. Auch ob Strauß sich noch für einen Christen hält oder nicht, ist an

sich, für die Sache des Christenthums, ohne alle Bedeutung. Allerdings erklärt er es für unmöglich, daß ein gebildeter Mensch sich noch zur christlichen Religion bekennen könne; aber damit ist nichts gesagt, da die Wirklichkeit die behauptete Unmöglichkeit unmittelbar widerlegt. Es folgt auch nicht, daß, weil „wir“ keine Christen mehr sind, das Christenthum „unvermeidlich“ zu Grunde gehen müsse.

Nachdem Strauß jene erste Frage mit Nein beantwortet, wirft er die zweite auf: „Haben wir noch Religion?“ Er leitet sie mit einem „Blick auf die Entstehung und erste Entwicklung der Religion in der Menschheit“ ein. Da wir von der „Entstehung“ und der „ersten“ Entwicklung der Religion historisch nichts wissen, so ist der Blick, den Strauß auf sie wirft, ein philosophischer, seine Meinung darüber — wenn sie einen Werth haben soll — philosophisch (psychologisch) zu begründen. Statt aller Begründung aber und statt aller weiteren Untersuchung entscheidet er die Frage von vornherein im Sinne des Atheismus, indem er behauptet: „Gewiß hat Hume Recht, daß nicht der uneigennütige Wissens- und Wahrheitstrieb, sondern der sehr interessirte Trieb nach Wohlbefinden die Menschen ursprünglich zur Religion geführt, und daß als religiöse Motive von jeher weit mehr die unangenehmen als die angenehmen gewirkt haben. Die epicureische Ableitung der Religion aus der Furcht hat etwas unbestreitbar Richtiges. Ginge es dem Menschen stets nach Wunsch, hätte er immer was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan, und müßte er nicht durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, der Zukunft bange entgegen sehen, so wäre schwerlich je der Gedanke an höhere Wesen in ihm aufgefliegen. Er hätte gedacht, es müsse so seyn, und hätte das in stumpfer Gleichgültigkeit hingenommen“ (S. 93). Darauf giebt er uns eine recht hübsche, fast poetische Schilderung des Naturlebens der ersten, eben aus dem Schooß der Natur hervorgegangenen Menschen, um zu zeigen, wie sie aus Furcht dazu gekommen, die Naturgewalten zu personificiren und so ihre Götter sich zu schaffen; damit ist ihm die Frage vorläufig

abgethan. Nur Schade, daß diese Schilderung, welche die Stelle einer Begründung vertreten soll, eben nur Poesie, Fiction ist. Noch heutzutage personificirt das Kind die leblosen Dinge, mit denen es umgeht, aber nicht aus Furcht, — denn es personificirt ebenso wohl die freundlichen, wohlthuernden, wie die feindlichen, Furcht erregenden Gegenstände —; sondern es hält alle Dinge, von denen es eine Wirkung erfährt, für lebendige, beseelte, wollende und handelnde Wesen, weil es noch kein anderes Wirken als ein persönliches, noch keine andere Ursache als eine vom Wollen und Wünschen ausgehende Thätigkeit kennt, und doch (kraft des unbewußt und unwillkürlich sein Denken beherrschenden Gesetzes der Causalität) sich genöthigt sieht, für Alles was ihm geschieht, eine Ursache anzunehmen. — Ginge es dem Menschen stets nach Wunsch, hätte er immer was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan u., kurz, flögen ihm, wie das Sprüchwort sagt, die gebratenen Tauben in den Mund, so ist es wohl möglich, daß er „das in stumpfer Gleichgültigkeit hingenommen hätte“, wie das grasende Rindvieh auf der Weide. Nur wäre er unter diesen Umständen wahrscheinlich kein Mensch geworden, hätte keine „Pläne“ entworfen, hätte nach der Zukunft gar nicht gefragt, sich um die Beschaffenheit der Dinge, um die Gründe und Ursachen der Begebenheiten u. sich gar nicht bekümmert, sondern der Sinnesperception und dem Sinnesgenuß sich überlassend, „in stumpfer Gleichgültigkeit“ in den Tag hinein gelebt — wie eben das weidende Rindvieh. Nicht also die Furcht, sondern die Frage, nach den Ursachen der Erscheinungen, der guten und der schlimmen Naturereignisse, diese unwillkürliche, aus seiner eigenen Natur quellende, wie durch die Naturereignisse und die Naturbedingungen seines Daseyns ihm sich aufdrängende Frage, welche den Menschen erst zum Menschen macht und als Menschen bekundet, ist zugleich die nächste Quelle der Religion. Denn nur weil er die Wirkungen als Wirkungen, als Aeußerungen einer ihm überlegenen Kraft faßt, überkommt ihn das den Thieren unbekanntes Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit, fürchtet und hofft er mit

Bewußtseyn, gewinnt er die Vorstellung einer außer und über ihm waltenden Macht, die theils freundlich, theils feindlich ihm sich erweist. Und weil er, wie das Kind, noch kein anderes als ein persönliches, vom Willen ausgehendes, nach Zweck und Absicht thätiges Wirken kennt, personificirt er die in ihrer Wirksamkeit ihm sich kundgebenden Naturpotenzen und blickt zu ihnen auf als zu höheren Wesen, nicht nur in Furcht und Scheu, sondern auch in Liebe und Hoffnung. Denn es ist eine willkürliche, grundlose Behauptung, daß die ersten, ursprünglichen Gottheiten nur Götter der Furcht und des Schreckens gewesen: wir finden auf allen, auch den niedrigsten Stufen der religiösen Entwicklung ebenso wohl gute, wohlmeinende wie böse, feindlich gesinnte Gottheiten, hier und da nur gute, nirgend nur böse. Das Denkgesetz der Causalität, der Begriff der Ursache, das Bewußtseyn der Abhängigkeit und Bedingtheit involvirt und fordert aber nicht nur die Vorstellung, sondern die Annahme einer letzten, höchsten Ursache, die nicht wieder die bloße Wirkung einer andern ist. Die Vorstellung des Bedingten ist nur möglich durch Unterscheidung desselben von seiner Bedingung, und die Bedingung an und für sich, rein als solche, ist nothwendig unbedingt. Daher bildet sich überall, wo eine Entwicklung der Religion stattfindet, das religiöse Bewußtseyn aus zum Glauben an das Daseyn einer höchsten, unbedingten, absoluten Ursache, die als solche nur Eine und nur sich selbst bestimmende, also geistige Kraft und Thätigkeit seyn kann.

Das Alles ist oft genug in scharfer, logischer Beweisführung dargelegt worden. Strauß ignorirt es. Ihm ist der Monothetismus die Wirkung des in sich abgeschlossenen „Hordenlebens“, an sich kein Zeugniß einer höheren Bildung des religiösen Bewußtseyns, sondern jenachdem höher oder niedriger als der entwickelte Polytheismus (z. B. der Griechen). Er hält an seinem Princip der Furcht so einseitig fest, daß er es selbst in die ethischen Elemente der Religion hineinträgt. „Je weiter nämlich ein Volk in der Gestirnung fortschreitet, desto mehr wird ihm neben der Natur mit ihren Schrecken und Seg-

nungen das menschliche Leben mit seinen verschiedenen Verhältnissen zur wichtigen Angelegenheit. Und je mehr auch im Menschenleben Unsicherheit und Wagniß ist, je Mehreres auch hier von Umständen abhängt, und noch Mehr der menschlichen Macht sich entzieht, desto dringender ist für den Menschen das Bedürfniß, hier Gewalten vorauszusetzen, die seinem eignen Wesen verwandt, seinen Wünschen und Bitten zugänglich seyen. Zugleich tritt jetzt die sittliche Natur des Menschen als mitwirkender Factor ein: der Mensch will sich nicht bloß gegen andre, sondern auch sein höheres Streben gegen seine eigene Sinnlichkeit schützen, indem er hinter die Forderungen seines Gewissens eine gebietende Gottheit stellt“ (S. 57). Sonderbarer Kauz, dieser Mensch! Um seines sinnlichen Wohlseyns willen macht er die Naturgewalten zu Göttern, die durch Gebete, Gaben und Opfer u. zu seinen Gunsten sich stimmen und umstimmen lassen, und dieselben Gottheiten stattet er mit gebietender Macht wider seine sinnlichen Gelüste und selbstsüchtige Willkür aus! Obwohl der Wille des Bösen (die „Willkür“) ein durchaus innerlicher Act ist, der zu seinem äußeren natürlichen Leben und den es bedingenden Naturgewalten gar keine Beziehung hat, begehrt er doch diesen Widerspruch, ohne zu merken, daß es ein Widerspruch ist und daß er damit sich selber nur ein X für ein U macht! Und noch sonderbarer: an diese Illusion, an diese Ausgeburt seiner furchterregten Phantasie glaubt er so festiglich, daß er für sie schweren Leiden sich unterwirft, ja frohen Muthes in den Tod geht, obwohl er sie doch nur um seines leiblichen, irdischen Wohlseyns willen sich selber gemacht hat! —

Ist der Glaube an Gott nur das widerspruchsvolle Erzeugniß der menschlichen Furcht, so kann es natürlich keine Weise für das Daseyn Gottes geben. Strauß wiederholt daher die alte, oft genug widerlegte Behauptung, daß der s. g. kosmologische Beweis falsch sey, weil er über die Welt hinaus, zu einer von ihr verschiedenen Ursache führe. Daraus, „daß jedes einzelne Wesen der Welt seinen Grund in andern einzelnen habe, die für sich wieder in demselben Falle sind“, könne

nicht gefolgert werden „daß nun die Gesamtheit der einzelnen Dinge ihren Grund in einem Wesen habe, das nicht in gleichem Falle sey, das seinen Grund nicht wie jene wieder in einem andern, sondern in sich selber habe“. Das sey ein Schluß, dem jeder Zusammenhang in sich, jede Schlußkraft fehle. Vielmehr „wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem andern hat und so fort in's Unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Accidenzien die einzelnen Weltwesen sind: wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum“ (S. 113). Strauß verwechselt den Begriff der Causalität mit dem Denkgesetze der Causalität. Der Causalitätsbegriff läßt sich, wenigstens mit Hilfe einiger plausibler Drehungen und Wendungen, in den der Substantialität, wie Strauß eben gethan, umwandeln. Beim Denkgesetze der Causalität ist dieß schlechthin unmöglich. Das Gesetz nöthigt uns, wo eine Wirkung (ein Geschehen, ein Werden, eine Veränderung) sich zeigt, eine von ihr verschiedene Ursache anzunehmen, selbst da, wo wir sie nicht zu erkennen vermögen. Die Ursache muß von der Wirkung verschieden seyn, weil sonst nicht Zweierlei, nicht Ursache und Wirkung, sondern nur Einerlei, also keine Ursache vorhanden seyn würde. Kraft dieses Denkgesetzes vermögen wir uns eine unendliche Folge von Ursachen und Wirkungen — an und für sich schon ein unvollziehbarer Gedanke — nicht zu denken, sondern müssen ihr eine Ursache voraussetzen, die nicht wieder bloße Wirkung einer andern, sondern reine, letzte und mithin unbedingte Ursache ist, weil wir sonst nur Wirkungen, aber keine Ursache hätten, eine Wirkung ohne Ursache aber undenkbar ist. Diese reine unbedingte Ursache unterscheidet sich von allen Dingen der Welt nicht dadurch, daß sie „ihren Grund in sich selbst hat“, sondern daß sie eben die Ursache der Welt ist: sie hat überhaupt keinen Grund und keine Ursache, weder in sich selbst noch in einem Andern, sondern sie ist die Ursache von allem Andern,

die alleinige wahre Ursache. Denn das Gesetz der Causalität besagt nicht, daß alles Seyende, sondern daß alles Gewirkte, Geschehene, Gewordene eine Ursache haben müsse. Weil es allgemeines Denkgesetz ist, fällt es dem unbefangenen natürlichen Verstande auch gar nicht ein, an seiner allgemeinen Geltung zu zweifeln; nur die tendenziöse, sophistische, in ihre selbstgemachten Begriffe und Annahmen sich verstrickende Reflexion macht den Versuch, sich ihm zu entziehen, und geräth dadurch nur tiefer in Widersprüche und Ungereimtheiten. So auch Strauß. Denn ein „auf sich selbst ruhendes“ Universum ist eine Ungereimtheit, weil das Universum nicht „ruht“ und als „Universum“ keine Basis haben kann, weder an einem Andern, — denn gäbe es etwas außerhalb seiner, so wäre es nicht Universum, — noch an sich selbst; denn eine Basis, die das darauf ruhende Wesen in sich selbst trägt und selber ist, gleicht aufs Haar dem Zopfe des Freiherrn von Münchhausen, an welchem er sich selber schwebend in der Luft hielt. Und ein „im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes“ Universum ist eine *contradictio in adjecto*, weil was wechselt, sich nicht gleich bleibt, und weil eine wechselnde Erscheinung ohne ein in ihr erscheinendes, mit ihr wechselndes Wesen keine Erscheinung, sondern leerer Schein ist. Außerdem muß doch dieser Wechsel, dieses Entstehen und Vergehen der Erscheinungen eine Ursache haben, und die Ursache muß von ihrer Wirkung verschieden seyn; also muß das erscheinende Universum — und ein anderes als das erscheinende kennen wir nicht — eine von ihm zu unterscheidende Ursache haben! —

Ähnlich ergeht es Strauß mit seiner Widerlegung des teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Er giebt zwar zu, daß das Universum oder, wie es jetzt heißt: die Weltsubstanz „sich in einem unendlichen Wechsel nicht bloß ursächlich, sondern auch zweckmäßig verknüpfter Erscheinungen manifestirt“ (S. 114). Aber die Natur selber belehre uns, „daß die Voraussetzung, nur bewußte Intelligenz könne Zweckmäßiges schaffen, eine irrige sey.“ „Wie nämlich der Instinct der Thiere ein Han-

dein ist, das aussieht, als geschähe es nach einem bewußten Zwecke und doch ohne einen solchen geschicht, so ist dasselbe bei den Hervorbringungen der Natur der Fall“. Wie sie es aber mache, daß dieser Schein entstehe oder daß zwar Zweckmäßiges geschehe und doch nicht nach vorgestellten bewußten Zwecken geschehe, dieses Räthsel habe Darwin glänzend gelöst, und damit für jeden wissenschaftlich gebildeten Menschen alle Teleologie aus der Welt geschafft.

Zu diesem Nachweise indes gelangt Strauß nicht unmittelbar, sondern bereitet ihn vor zunächst durch eine Kritik des Gottesbegriffs in der neueren Philosophie, durch Widerlegung der Beweise für die Unsterblichkeit und durch weitere Erörterungen über das Wesen der Religion, demnächst durch eine summarische Darlegung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse über die Bildung der Welt und den Ursprung des Lebens auf der Erde. Wir folgen ihm auf diesem Gange, um seiner Argumentation ihre volle Kraft zu lassen, und übergehen nur die kritischen Partien, weil wir es für überflüssig halten, diese Kritik, deren Oberflächlichkeit sich jedem Kenner der neueren Philosophie von selbst bekundet, der Kritik zu unterziehen.

Daß Strauß den Unsterblichkeitsglauben für einen Aberglauben hält, versteht sich von selbst: es ist nur consequent, daß der Gottesleugner auch die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Auch versteht es sich von selbst, daß es strenge, zwingende „Beweise“ für die Unsterblichkeit nicht giebt und geben kann. Gleichwohl fordert Strauß solche Beweise, und findet daher, daß die bisher gegebenen — unter denen er die schwächeren auswählt, die stärkeren ignorirt — keine zwingende Kraft haben. Eben damit begeht er wiederum nur eine Begriffsverwechslung. Wo strenge, zwingende Beweise sich beibringen lassen, da nennen wir das Ergebnis ein Wissen; — und ein Wissen um die Unsterblichkeit der Seele hat noch kein besonnener Philosoph behauptet. Es handelt sich nur um den Glauben an sie; und der Glaube muß zwar gute objective Gründe für sich anführen können, — denn sonst wäre er nur eine subjective Meinung

oder ein Aberglaube, — aber für ihn genügen Gründe, die nur darum keine stringenten Beweise sind, weil ihnen Zweifel und Einwendungen entgegenstehen, deren Wichtigkeit von der abwägenden Subjectivität des Einzelnen abhängt. Nur darum ist er Glaube und kein Wissen. Und solche Gründe giebt es und sie bleiben stehen trotz der Strauß'schen Widerlegung, weil sie zum Theil gar nicht von ihr getroffen werden. *)

Strauß schließt seine Diatribe gegen den Unsterblichkeitsglauben mit dem principiellen Worte: „Nichts ist unkörperlich als was nicht ist“. Danach nun sollte man erwarten, daß er seine zweite Frage: „Haben wir noch Religion?“ mit einem ebenso schlichten Nein wie die erste beantworten würde. Consequente Materialisten wenigstens haben noch stets die Religion unbedingt und in jedem Sinne geleugnet. Nicht so Strauß. Er beginnt noch einmal „das Wesen der Religion“ zu erörtern. Er findet, daß Schleiermacher Recht hat, wenn er die Religion von dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ableitet. Er findet aber auch, daß „Feuerbach mit Recht sagt: der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion sey der Wunsch. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Götter. Was der Mensch seyn möchte, aber nicht sey, dazu mache er seinen Gott; was er haben möchte aber sich nicht selbst zu schaffen wisse, das solle ihm sein Gott schaffen. Es ist also nicht allein die Abhängigkeit, in der er sich vorfindet, sondern zugleich das Bedürfniß, gegen sie zu reagiren, sich ihr gegenüber auch wieder in Freiheit zu setzen, woraus dem Menschen die Religion entspringt“ (S. 153). Früher hatten die Epikureer Recht, daß die Religion eine Ausgeburt der Furcht sey; jetzt hat Feuerbach Recht, daß der Ursprung und das eigentliche Wesen der Religion der Wunsch sey. Ist denn aber die Furcht vor Hunger und Noth identisch mit dem Wunsche des Menschen, zu seyn

*) Daß Strauß die aus der Naturwissenschaft entlehnten Gründe für den Unsterblichkeitsglauben, die ich in meiner Schrift: Gott und die Natur (2. Aufl. S. 330 f.) zusammengestellt habe, unberücksichtigt gelassen, konnte ich nicht anders erwarten. Der berühmte Kritiker berücksichtigt natürlich nur die alten berühmten Philosophen.

was sein Gott ist oder als was er seinen Gott sich denkt? Und verträgt sich dieser Wunsch mit dem Gefühl der schlechtthinnigen Abhängigkeit? Ist es nicht eine *contradictio in adjecto*, den Menschen auf den Standpunkt des Thiers, das nur für die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse lebt und sorgt, herabzudrücken, und demselben Menschen in derselben Beziehung (auf die Religion) mit dem Wunsch nach einem höheren Seyn, nach göttlicher Vollkommenheit, Macht und Freiheit auszustatten? Ist es nicht eben so widersprechend, dieselbe Erscheinung aus zwei diametral entgegengesetzten Quellen, dem Abhängigkeitsgefühl und dem Freiheitsbedürfnis, abzuleiten? — Jedenfalls ist der Mensch, wenn er solche Gegensätze in sich birgt, ein solches Doppelwesen ist, nicht auf dieselbe Stufe mit den übrigen Naturwesen zu stellen.

Das erkennt denn auch schließlich Strauß selbst an. Er läßt schließlich doch die Religion als ein auszeichnendes Merkmal des menschlichen Wesens stehen. Nur ist die Religion „in uns nicht mehr was sie in unsern Vätern war“. Sie besteht nicht mehr im Glauben an das Daseyn eines Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele. Ihr Ursprung und ihr Wesen ist vielmehr ein „Erkennen der Welt“, wenn auch nur eines geringen Theils derselben. „Wir nehmen in der Welt einen rastlosen Wechsel wahr; bald aber entdecken wir in diesem Wechsel ein Bleibendes, Ordnung und Gesetz. Wir nehmen in der Natur gewaltige Gegensätze, furchtbare Kämpfe wahr; aber wir finden, wie durch sie der Bestand und Einklang des Ganzen nicht gestört, im Gegentheil erhalten wird. Wir nehmen weiterhin einen Stufengang, eine Hervorbildung des Höheren aus dem Niedrigern, des Feinen aus dem Groben, des Wilden aus dem Rohen wahr. Und uns selbst finden wir in unserm persönlichen wie in unserm geselligen Leben desto mehr gefördert, je mehr es uns gelingt, auch in und um uns das willkürlich Wechselnde der Regel zu unterwerfen, aus dem Niedrigen das Höhere, aus dem Rohen das Zarte zu entwickeln. Dergleichen nennen wir, wenn wir es im Kreise des menschlichen Lebens antreffen, ver-

nünftig und gut. Das Entsprechende, das wir in der Welt um uns her wahrnehmen, können wir nicht umhin ebenso zu nennen. Und da wir uns übrigens von dieser Welt schlechthin abhängig fühlen, unser Daseyn wie die Einrichtung unsers Wesens nur aus ihr herleiten können, so werden wir sie, und zwar in ihrem Vollbegriff oder als Universum, auch als die Urquelle alles Vernünftigen und Guten betrachten müssen. Daß das Vernünftige und Gute in der Menschenwelt von Bewußtseyn und Willen ausgeht, daraus hat die alte Religion geschlossen, daß auch das, was sich in der Welt im Großen Entsprechendes findet, von einem bewußten und wollenden Urheber ausgehen müsse. Wir haben diese Schlußweise aufgegeben, wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Da müssen wir freilich was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen; was herauskommt, muß auch drinnen gewesen seyn. Das ist aber nur die Beschränktheit unsres menschlichen Vorstellens: das Universum ist ja Ursache und Wirkung, Aeußeres und Inneres zugleich. Es ist uns mithin Dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, mit nichten bloß eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, deren wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben. Und noch mehr: da wir die Anlage zu dem Vernünftigen und Guten, das wir in der Welt zu erkennen glauben, in uns selbst wahrnehmen, uns als die Wesen finden, von denen es empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll, so fühlen wir uns demjenigern, wovon wir uns abhängig finden, zugleich im Innersten verwandt, wir finden uns in der Abhängigkeit zugleich frei, in unserm Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freude mit Ergebung“ (S. 136 f.)

Dies „Gefühl für das Universum“ ist die Straußische Religion, der „neue Glaube“, der den alten ersetzen soll. Strauß

selbst bezweifelt zwar, ob „man“ dieß Gefühl noch als Religion werde gelten lassen wollen. Und ohne Zweifel wird „man“ d. h. die große Majorität derer, welche mit dem Worte „Religion“ einen Begriff verbinden, diesem neuen Glauben den Namen absprechen. Aber auf den Namen kommt es ihm nicht an; und darum antwortet er auf die Frage, ob „wir“ noch Religion haben: „Ja oder nein, jenachdem man es verstehen will“. —

Auch uns kommt es auf den Namen nicht an, desto mehr aber auf den Begriff und seine Begründung. Wir bestreiten nicht, daß Strauß jenes Gefühl für das Universum besitzt und an die Richtigkeit der Vorstellungen, aus denen es ihm quillt, glaubt. Aber wir behaupten, daß diese Vorstellungen und Annahmen nicht nur höchst vage und oberflächlich sind, sondern auch sich selbst wie seinen anderweitigen principiellen Behauptungen vielfach widersprechen. Zunächst ist es charakteristisch, daß er, was die Logik unerbittlich fordert, für eine „Beschränktheit unseres menschlichen Vorstellens“ erklärt. Er erkennt an, daß „wir, was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen müssen“, also, wenn die Welt die „Werkstätte des Vernünftigen und Guten“ ist, für dieß gewirkte Vernünftige und Gute auch eine Ursache annehmen müssen; und daß wir auch nicht umhin können, die Ursache als verschieden von der Wirkung, das Aeußere als verschieden vom Innern zu fassen. Aber da diese leidige logische Nothwendigkeit nur eine Beschränktheit unsres menschlichen Vorstellens ist, so ist das Universum doch „Ursache und Wirkung, Aeußeres und Inneres zugleich“. Wir „müssen“ zwar beides unterscheiden und demnach können wir uns Eines und Dasselbige als zugleich Ursache und Wirkung nicht denken; aber da dieß nur Folge jener Beschränktheit ist, so setzen wir uns darüber hinweg und proclamiren die Wahrheit, die wir nicht zu denken vermögen, in zwar inhaltsleeren, aber doch tönenden Worten! Strauß bedenkt nicht, daß man mit demselben Rechte von der Wahrheit eines hölzernen Eisens oder eines viereckigen Triangels sprechen

kann, und daß — was ihm näher liegt — der Dreieinigkeitsglaube, den er so entschieden bestreitet, weil Drei nicht Eins und Eins nicht Drei sey, sich gerade auf ihn berufen und mit dem gleichen Rechte behaupten kann: diese logische Unterscheidung von Eins und Drei sey eben nur eine Beschränktheit unfres menschlichen Denkens.

Die „Entdeckung“, daß in der Welt nicht nur Ordnung und Gesetz, sondern auch eine „Hervorbildung des Höheren aus dem Niedrigeren, des Feinen aus dem Groben, des Milden aus dem Rohen“ statthabe, und daß dieß Höhere, Feine, Milde oder Zarte im Kreise des menschlichen Lebens das „Vernünftige und Gute“ sey, ist die Basis der neuen Straußischen Religion; die „wir“, in deren Namen er spricht, beruhigen sich vielleicht bei dieser Entdeckung. Allein die wissenschaftlichen Forscher und insbesondere die Philosophen haben die leidige Marotte, sich mit bloßen Worten nicht abspesen zu lassen, sondern nach deren Sinn und Bedeutung zu fragen. Und demgemäß fragen wir: was ist jenes „Höhere, Feine, Zarte“, von dem Strauß spricht? Wodurch unterscheidet es sich vom Niedrigen, Groben, Rohen? Und warum nennen „wir“ das Eine „vernünftig und gut“, das Andere unvernünftig und schlecht? Da uns Strauß die Antwort schuldig bleibt, so müssen wir schon darum dieser Begründung der neuen Religion allen wissenschaftlichen Werth absprechen. Höher und Niedriger, Grob und Fein, Roh und Zart sind Bezeichnungen so unbestimmten, relativen, oberflächlichen Inhalts, daß sie ohne genaue Definition durchaus nichtsagend sind. Und warum ist das feine, zarte Eichhörnchen vernünftiger und besser als das grobe, rohe Schwein? der Kolibri besser als die Gule? der Schmetterling besser als der Matkäfer? die Rose besser als die Distel? Der Materialist von Profession, dem Alles blinde Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit ist, hat kein Recht, weder zwischen Höher und Niedriger, Grob und Fein, noch zwischen Vernünftig und Unvernünftig, Gut und Schlecht zu unterscheiden. Was die blinde Nothwendigkeit schafft, ist gleich hoch und niedrig, gleich vernünftig und

unvernünftig, gleich gut und schlecht, weil weder das Eine noch das Andere. Es erklärt sich nur aus der, wie es scheint, unvermeidlich dem Materialismus anhaftenden Oberflächlichkeit und Gedankenlosigkeit, daß er den Widerspruch nicht sieht, der in einer blinden, bewußt- und gedankenlosen, und doch auf die Hervorbildung eines Höheren aus dem Niedrigen gerichteten, mit Vernunft und Güte waltenden Nothwendigkeit liegt. Ein solches Walten setzt ja nothwendig die Unterscheidung des Höheren vom Niedrigen, des Guten vom Schlechten voraus. Das Niedrige muß von Anfang an so angelegt seyn, daß das Höhere aus ihm sich hervorbilden kann; es muß mithin ursprünglich in Beziehung auf dies Höhere gesetzt, gemäß diesem Höheren bestimmt seyn. Wie aber vermag die blinde Nothwendigkeit es so zu setzen und zu bestimmen, da sie doch von dem Höheren nichts weiß, so wenig wie von dem Niedrigen? Wie vermag sie das Unvernünftige zu vermeiden oder zum Vernünftigen heranzubilden, da es für sie einen Unterschied zwischen beiden schlechthin nicht giebt? Das Vernünftige und Unvernünftige läßt sich ja nicht mit Händen greifen; es giebt weder einen vernünftigen noch einen unvernünftigen Stoff; es ist überhaupt nichts Materielles, nichts Erscheinendes, nichts sinnlich Wahrnehmbares, sondern läßt sich nur erschließen aus gegebenen Vorstellungen. Das Vernünftige ist mithin selber Vorstellung, nur Vorstellung, die wir zunächst aus und von unserm eignen Verhalten, unserm Wollen und Denken, Thun und Lassen in dessen ethischen Beziehungen, uns bilden. Das Vermögen, diese Vorstellung aus den Thatfachen des Bewußtseyns abzuleiten und ihr gemäß zu denken, zu wollen und zu handeln, nennen wir Vernunft. Wo kein Denken, Wollen und Handeln in ethischer Beziehung, da ist mithin keine Vernunft, da ist der Gebrauch des Wortes ein Mißbrauch. Von Natur-Vernunft und Natur-Vernünftigkeit wissen wir ursprünglich gar nichts. Wir übertragen sie nur auf die Natur, weil wir ein ähnliches Verhalten der Dinge und Ereignisse, eine ähnliche Ordnung und Harmonie, eine von ähnlichen Motiven ausgehende, auf die Erhaltung des Gan-

gen und die Förderung des Einzelnen gerichtete plan- und zweckmäßige Thätigkeit in ihr zu erkennen glauben. Eben damit aber legen wir der Natur die Vorstellung des Vernünftigen und ein von ihr geleitetes Denken, Wollen und Wirken bei, und von blinder Nothwendigkeit kann nicht mehr die Rede seyn. Der consequente Materialist, der da weiß was er sagt, ist nothwendig Casualist im strengen Sinne des Wortes, d. h. ihm ist die erscheinende Gesetzmäßigkeit, Ordnung, Vernünftigkeit, sowohl in der Natur wie im menschlichen Leben, entweder nur Schein und Illusion, oder das zufällige Ergebnis zufälliger Combinationen von zufällig existirenden Stoffen und zufällig sich begegnenden Wirkungen, die ebenso zufällig jeden Augenblick sich trennen, zerfallen oder anders sich verknüpfen können. Will er nichtsdestoweniger noch Religion haben, so kann er nur den sinnlosen Zufall anbeten.

Und mit welchem Rechte ferner macht Strauß einen Unterschied zwischen Gut und Schlecht? Vom Guten im ethischen Sinne kann nur die Rede seyn unter Voraussetzung der Freiheit des Willens. Und ein von der Natur und ihren Gesetzen schlechthin abhängiges Wesen kann in keinem, wenn auch noch so beschränkten Sinne frei genannt werden. Es ist schon unbegreiflich, wie ein solches Wesen gegen seine „schlechthinige Abhängigkeit“ auch nur „reagiren“ und nach Freiheit streben könne. Jedenfalls ist dieß Streben ein crasser Irrthum, eine trügerische Illusion, jenes Reagiren ein schlechthin ohnmächtiges Attentat. Das Gute in der neuen Straußischen Religion kann mithin nur das Gefühl der Lust, das Angenehme, das Nützliche seyn. Mit ihm fällt dann auch das Vernünftige zusammen, da Strauß ja beide Begriffe identificirt. Darum erklärt er wohl auch nur das Feine, Milde und Zarte für gut, weil er meint, daß dies angenehmer, wohlgefälliger und wohlthuernder sey als das Gegentheil. Die große Majorität der Menschen findet sich nun aber im Groben und Rohen viel wohler als im Feinen und Zarten; sie findet die rohe Ungebundenheit viel angenehmer als die Unterwerfung unter das Gesetz, das Schlechte vielfach

nützlicher als das Gute. Mit welchem Recht also behauptet Strauß, daß das Gegentheil gut sey? Wenn den Straußischen sinnlich materiellen Menschen die im Universum waltende Gesetzlichkeit, Ordnung und Vernunft wehe thut, warum soll er sie dennoch gut nennen? — In Wahrheit ist es wiederum nur ein crasser Widerspruch gegen Strauß's eigne Prämissen, wenn er die „rohe Uebermacht“, die rohe Ungebundenheit für schlecht, die „Ergebung“ an die im Universum waltende Ordnung und Vernunft für gut, ja den Menschen für dasjenige Wesen erklärt, in welchem das Vernünftige und Gute „persönlich werden sollte“, und doch demselben Menschen die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit abspricht. Ein von der Natur und ihren Gesetzen „schlechthin abhängiges“ Wesen kann ihre Macht gar nicht als „rohe Uebermacht“ empfinden, kann gar nicht ihr sich unterwerfen, weder „in stummer Resignation“ noch „mit liebendem Vertrauen“. Denn die Unterwerfung unter das Gesetz ist kein Sich-unterwerfen, kein Sich-ergeben, sondern ein bedingungsloses Unterworfenfeyn, wenn ihr die reale Möglichkeit der Uebertretung des Gesetzes nicht zur Seite steht.

Die consequenten Materialisten, die in der Welt nicht die verkörperte Vernunft und Güte finden, betrachtet daher Strauß als seine Widersacher, wenn sie auch sonst mit seinen Principien vollkommen übereinstimmen. Er bekämpft daher Schopenhauer's und v. Hartmann's Pessimismus mit scharfen Waffen. Er findet in ihm wie in jeder pessimistischen Weltanschauung „den greßten Widerspruch“. Denn „wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor Allem auch sein eignes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut. Der Optimismus mag sich in der Regel sein Geschäft zu leicht machen; darum sind Schopenhauer's Nachweisungen der gewaltigen Rolle, die Schmerz und Uebel in

der Welt spielen, ganz am Plage; aber jede wahre Philosophie ist nothwendig optimistisch, weil sie sonst sich selbst das Recht der Existenz abspricht“ (S. 142). — Diese Kritik ist vollkommen zutreffend. Aber trifft sie nicht auch Strauß's eigne Philosophie und seine auf sie gegründete neue Religion? Ist das Gute nur das Feine, Milde und Zarte, — giebt es dann nicht mindestens ebenso viel Grobes, Rohes und Unzartes in der Welt? Und ist das Gute nur das irdische Wohlbefinden des durch und durch irdischmateriellen Menschen, ist dann nicht Jeder, dem es nach seiner Schätzung überwiegend schlecht oder doch nicht gut genug ergangen, vollkommen berechtigt, die bestehende Einrichtung der Welt für schlecht zu erklären? nicht mindestens ebenso berechtigt wie der Optimist mit seiner entgegengesetzten Behauptung? Macht es sich also Strauß — abgesehen von den innern Widersprüchen seiner Ansicht — nicht wenigstens ebenfalls „zu leicht“, wenn er seinen Optimismus auf die oben angeführten „Entdeckungen“ gründet? —

Nachdem Strauß seine neue Religion zunächst nur im Allgemeinen auf unsre Erkenntniß der Welt und jenes aus ihr quellende Gefühl basirt hat, sucht er im dritten Abschnitt die Frage zu beantworten: „Wie begreifen wir die Welt?“

Er wendet sich sogleich zu dem heiklen, viel umstrittenen Problem, ob die Welt als unendlich oder endlich zu fassen sey. Er entscheidet sich für die Unendlichkeit derselben, — aber wiederum ohne uns zu sagen, was er unter Unendlichkeit versteht. Und doch beruht der alte Streit nur darauf, daß man, ehe man tritt, sich nicht über den Begriff des Unendlichen zu verständigen suchte. Fast man dasselbe in dem bloß negativen Sinne, den das Wort anzeigt, so leuchtet ein: das Unendliche als die Negation des Endlichen, Begrenzten, setzt nicht nur das Endliche, das es negirt, voraus, sondern ist auch an sich selbst nichts als Negation, also = Nichts. Von einem ursprünglichen, an sich Unendlichen — mag es die Gottheit oder die Welt seyn sollen — zu reden, ist mithin eine *contradictio in adjecto*. Das Endliche involvirt freilich ebenfalls eine Negat

tion: es ist zwar ein Positives, Seyendes neben anderm Seyenden, aber mit einer Negation, einer Gränze (Schranke) seines Seyns behaftet, also ein Seyn, das ein Nichtseyn an sich trägt. Das erste Problem ist mithin die Begriffsbestimmung des Endlichen, die Lösung der alten eleatischen Frage: wie kann ein Seyn mit einem Nichtseyn zusammenbestehen? Hätte Strauß dieser Frage gründlich nachgedacht, so würde er gefunden haben, daß sie nur vom Begriff des Unterschieds und der unterscheidenden Thätigkeit, als der Grund- und Urthätigkeit alles Denkens (Bewußtseyns) und der bestimmenden Urkraft alles Seyenden, sich beantworten lasse. Statt dessen proclamirt er ohne weiteres die Unendlichkeit der Welt, und meint das Problem gelöst zu haben, wenn er zwischen „Welt im absoluten Sinn oder dem Universum, und Welt im relativen Sinne, in welchem das Wort einen Plural hat,“ unterscheidet. Darauf hin behauptet er, „daß zwar jede Welt im letzteren Sinne, bis zum umfassendsten Theilganzen hinauf, ihre Gränze im Raume wie ihren Anfang und ihr Ende in der Zeit hat, das Universum aber gränzenlos durch alle Räume wie durch alle Zeiten sich ausgießt und zusammenhält“. Also nicht unsre Erde, sondern auch unser Sonnensystem und jedes andere Theilganze des Universums „sey einmal nicht gewesen was es jetzt ist, und werde einmal als dieses nicht mehr da seyn;“ aber für das Universum „habe es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre, sondern alles Das, wenn es in einem Theil des Alls noch nicht war, so war es in einem andern Theile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort in vollem Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewiger absoluter Lebensfülle sich erhaltend“ (S. 148f.). — Mit diesem wesentlich Kantischen, von ihm durch Eliminirung des Schöpfungs-

und Gottesbegriffs vermeintlich verbesserten (in Wahrheit verballhornten) Gedanken meint er die Sache abgethan zu haben. Aber ist denn nicht ein „gränzenloses“ Ganzes, das aus lauter begränzten Theilen — seyen sie Weltkörper oder Atome — besteht, eine augenfällige *contradictio in adjecto*? Liegt nicht ebenfalls ein offener Widerspruch in dieser Beschreibung eines Ganzen, in welcher zu jeder Zeit, also zugleich ein werdender Theil neben einem bereits gewordenen besteht und bestanden hat? Der gewordene Theil muß doch auch einmal im Werden begriffen gewesen seyn, muß also vor dem eben erst werdenden Theile geworden seyn, und kann mithin als bereits geworden nicht schlechthin gleichzeitig mit dem erst werdenden angefetzt werden. Mit andern Worten: so wenig wir im Stande sind, ein unendliches Ganzes mit lauter endlichen Theilen d. i. eine endliche Unendlichkeit oder unendliche Endlichkeit zu denken, so wenig vermögen wir uns eine im rein negativen Sinne ewige d. h. schlechthin anfangslose Thätigkeit zu denken. Denn die von einer solchen Thätigkeit ausgehende That müßte ebenfalls schlechthin anfangslos seyn, weil eine Thätigkeit ohne etwas zu thun keine Thätigkeit ist. Aber die That vermögen wir uns nur als Folge der Thätigkeit, diese nur als *Präius* der That zu denken. Die That beginnt also nothwendig von und mit der Thätigkeit; eine anfangslose That ist eine *contradictio in adjecto*, weil eine That ohne Thätigkeit, eine Wirkung ohne Ursache. Und folglich ist auch eine anfangslose Thätigkeit eine *contradictio in adjecto*, weil sie, da eine anfangslose That unmöglich ist, eine Thätigkeit ohne That, eine Ursache ohne Wirkung wäre. Wir vermögen uns daher wohl einen Anfang zu denken, der positiv das absolute *Präius* alles Werdens und Gewordenen, alles Thuns und Geschehens ist und eben darum an keinem Andern einen Anfang hat. Da wir müssen ein solches absolutes *Präius* annehmen, weil das Anfangslose, die bloße Negation des Anfangs, das was sie negirt, zu ihrer Voraussetzung hat und somit den Gedanken des absoluten Anfangs selbst involvirt. — Will also Strauß nicht behaupten,

daß eine Endlichkeit ohne Ende, eine That ohne Thätigkeit sehr wohl denkbar sey, so wird er die Unendlichkeit und Ewigkeit seines Universums aufgeben, und das positiv Unendliche als das alle Gränze und Schranke, alle Größe und alles Maas (durch Unterscheidung) Setzende, und das positiv Ewige als das absolute Prius alles Werdens und Gewordenen, alles Thuns und Geschehens und damit der Welt, bestehen lassen müssen. —

Um zu zeigen, wie das Werden einer Welt im „relativen“ Sinne des Wortes, ohne Einmischung einer höheren göttlichen Macht, zu begreifen sey, entwickelt dann Strauß in seiner Weise die bekannte Kant-Laplace'sche Hypothese von der Entstehung und Bildung unsers Sonnensystems.*) Es würde das Maas eines Journalartikels weit überschreiten, wollten wir ihn in dieser Darlegung mit unsrer Kritik Schritt vor Schritt begleiten. Wir notiren daher nur einige naturwissenschaftlich unhaltbare Behauptungen. Es ist unzulässig, aus der Verkürzung der Bahn eines Kometen (des Enke'schen) auf die Bahn der Planeten, deren Verkürzung bisher durch keine zuverlässige Beobachtung gesichert ist, einen Schluß zu ziehen. Denn aus der erwiesenen Thatsache der Theilung des Biela'schen Kometen (im Jahre 1845) ergiebt sich, daß die Kometen unter Umständen an Masse verlieren können. Und da der so getheilte Komet weder 1866 noch 1872 (wo er uns hätte wahrnehmbar werden müssen) wieder erschienen ist, dafür aber zu Ende November 1872 der Fall zahlreicher Sternschnuppen, welche in der früher vom Biela'schen Kometen innegehaltenen Bahn um die Sonne sich bewegten, beobachtet worden ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß der Komet sich in Trümmer aufgelöst hat, daß also unter Umständen von der Stoffmasse, aus welcher die Kometen bestehen,

*) Den Nachweis, daß diese Selbstentstehung und Selbstbildung ohne ein *primum movens et determinans* undenkbar sey, den ich (a. a. O. S. 337 ff.) geführt habe, berücksichtigt er natürlich wiederum nicht. Gleichwohl führt er selbst (S. 158) etnige der Thatsachen an, die der Hypothese entschieden widersprechen, setzt sich aber über sie hinweg mit der gewichtvollen Bemerkung: „Das gehöre zu jenen Ungenauigkeiten in den Naturergebnissen, von denen Kant spreche.“(1)

Theile sich abtrennen können. Mit der Verringerung der Masse verkürzt sich aber nothwendig die Bahn. — Es ist falsch, wenn Strauß weiterhin behauptet: „Die Masse nebelartig ausgedehnten Stoffes, die wir mit Kant und Laplace als relativen Urstoff unsres Planetensystems voraussetzen, werden wir selbst dann, wenn wir sie aus einem vorangegangenen Verbrennungsproceß herkommen lassen, eben vermöge ihrer äußersten Disgregation als vollständig abgekühlt uns vorzustellen,“ und demgemäß anzunehmen haben, daß die zerstreuten Atome „erst mit ihrer Annäherung in Folge der Gravitation Wärme und Leuchtkraft gewonnen haben“. Denn es steht naturwissenschaftlich fest, daß die ponderablen Stoffe — abgesehen von den wenigen perennirenden Gasen — nur in Folge steigender Wärme in Dunstmassen sich auflösen oder in „Disgregation“ übergehen und nur durch anhaltende Wärme darin erhalten werden können. Mit dem Beginn der Abkühlung tritt auch sofort die Gravitation und die chemische Anziehungskraft in entsprechende Wirksamkeit. Der Urstoff als „völlig abgekühlte“ und doch nebelartige Masse ist eine naturwissenschaftliche Unmöglichkeit. — Es ist ebenso falsch, daß einer kugelförmigen, aus dampf- oder tropfbarflüssigen Stoffen bestehenden Masse „die wälzende Bewegung natürlich“ sey. Es ist vielmehr allgemein anerkanntes naturwissenschaftliches Theorem, daß keine ponderable Masse rein von sich selbst, ohne eine sie bewegende Kraft, sich in Bewegung setzt, weder in eine rotirende noch in eine andere Bewegung. —

Mit einer raschen Wendung, mit der Strauß die Entwicklung des Erdkörpers abthut, geht er zu der Frage nach der Entstehung der Organismen oder „Lebewesen“ über (S. 167). Obwohl er einräumt, daß „bei der Schwierigkeit beweisender Versuche eine allgemein anerkannte Entscheidung noch nicht erzielt sey“, entscheidet er sich doch unbedenklich für die generatio aequivoca oder spontanea. Er formulirt die Frage dahin: „ob es möglich sey, daß ein organisches Individuum, wenn auch der unvollkommensten Art, anders als durch Seinesgleichen entstehen könne, nämlich aus chemischen und morphologischen Pro-

ceffen, die nicht im Ei oder im Mutterleibe, sondern in Stoffen anderer Art, in organischen oder unorganischen Flüssigkeiten vorgehen?" (S. 169). Da nach Virchow alle bekannten Thatfachen gegen die spontane Zeugung in gegenwärtiger Zeit sprechen, so nimmt Strauß „die ganz ungewöhnlichen Bedingungen in der Zeit großer Erdrevolutionen“ zu Hülfe, um aus ihnen das Leben, „versteht sich in seiner noch unvollkommensten Form“, wie sie der Bathybius, die Monere zeige, hervorgehen zu lassen. Dieses Hervorgehen besteht in der „besondern Bewegung“ des Stoffes, durch die „ein Theil der Gesamtmaterie von Zeit zu Zeit aus dem gewöhnlichen Gange ihrer Bewegungen heraus in besondere organisch-chemische Verbindungen tritt, und nachdem er eine Zeit lang darin verharret, wieder zu den allgemeinen Bewegungsverhältnissen zurückkehrt“ (Virchow). „Es handelte sich also, fährt Strauß fort, die Sache richtig angesehen, nicht darum daß etwas Neues geschaffen, sondern nur darum, daß die schon vorhandenen Stoffe und Kräfte in eine andere Art von Verbindung und Bewegung gebracht wurden; und dazu konnte in den von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit, bei der ganz andern Temperatur-Mischung der Atmosphäre u. dgl., eine hinreichende Veranlassung liegen“. — Strauß vergißt, daß er wenige Seiten vorher selbst bemerkt hat: „Die heutige Geologie sey geneigt, sich den Hergang der Erdbildung viel ordentlicher, weit mehr in Analogie mit dem, was wir noch jetzt in der Natur sich ereignen sehen, vorzustellen“. Und in Wahrheit ist die heutige Geologie (seit Lyell) nicht nur „geneigt“, sich den Hergang so „vorzustellen“, sondern sie hat bereits so ziemlich dargethan, daß er sich wirklich so ereignet habe. Die Berufung auf „die von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit“ ist also eine nicht mehr zulässige Ausflucht, zumal da es feststeht, daß eine „ganz andere Temperatur“ d. h. ein höherer als der gegenwärtig höchste (tropische) Grad der Wärme, so wie eine „andre Mischung“ der Atmosphäre das organische Leben nicht fördert, sondern im Gegentheil zerstört. Gesezt aber auch,

das Leben bestehe nur in jener „besondern Bewegung eines Theils der Gesamtmaterie“, und für das Eintreten derselben habe in den Verhältnissen der Urzeit eine hinreichende Veranlassung gelegen, so fragt es sich doch, warum nicht die disponible, dazu geeignete Gesamtmaterie, sondern nur „ein Theil“ derselben in diese besondere Bewegung eingetreten sey? Es fragt sich weiter, warum dieser Theil nur „eine Zeit lang“ in den besondern organisch-chemischen Verbindungen verharret und dann zu den allgemeinen Bewegungsverhältnissen wieder zurückkehrt? Außerdem ist es falsch, daß das „Lebewesen“ nur in einer besondern organisch-chemischen Verbindung der Stoffe bestehe. Es fragt sich vielmehr, wie eine organisch-chemische Verbindung verschiedener Atome (des Sauer-, Wasser-, Stick-, Kohlen-Stoffs u.) dazu komme, daß sie lebe? Dazu gehört mehr, als daß diese und diese Atome durch eine besondere Bewegung eine organisch-chemische Verbindung eingehen und eine Zeit lang darin beharren. Zucker, Urin, Cyan, Aethyl u. sind organisch-chemische Verbindungen, aber keine Organismen, keine „Lebewesen“. Jeder, auch der niedrigste Organismus, auch der Bathybius, die Monere, übt bestimmte Functionen: er muß durch eigene Thätigkeit sich selbst erhalten, sich ernähren, gewisse Stoffe von sich abhalten, andere heranziehen, in sich aufnehmen, sich fortpflanzen; — sonst vermag er keinen Augenblick zu bestehen; mit dem Aufhören dieser Selbstthätigkeit hört er selbst und seine Gattung auf zu existiren. Diese Functionen, diese „besondern“ Bewegungen finden sich nur in organisirten, nirgends in unorganisirten Stoffen. Sie, und nicht die s. g. organisch-chemischen Verbindungen gewisser Stoffe, bilden die allgemeinsten, wesentlichsten Merkmale jedes „Lebewesens“ und nur der Lebewesen. Auch sie müssen doch eine Ursache haben. Und da sie „besondere“, von den allgemeinen Bewegungsverhältnissen abweichende Vorgänge sind, da es feststeht, daß die chemischen Stoffe innerhalb der organischen Verbindungen sich anders verhalten als außerhalb derselben, so wird auch eine „besondere“ Ursache, für sie angenommen werden müssen. Möge man diese Ursache Lebenskraft oder wie sonst

nennen, — so lange es dem Chemiker nicht gelingt, in seinem Laboratorium ein Lebewesen, einen Organismus auch nur der allerniedrigsten Art, aus rein unorganischen Stoffen zu erzeugen; wird es nicht gelingen, weder den Unterschied zwischen einem Organismus und einer bloßen chemischen Stoff-Verbindung (sey sie organischer oder unorganischer Natur) noch den Unterschied zwischen einem lebendigen Wesen und einer complicirten Maschine aus der Welt zu schaffen. So lange wird wenigstens Jeder, der nicht das Denkgesetz der Causalität heute anerkennt und morgen verleugnet, an jenem Unterschiede festhalten. —

In der vielerörterten Frage nach der Entstehung der Arten ist Strauß, wie er oben bereits andeutete, ein begeisterter Anhänger Darwin's. Er erkennt zwar an, daß die Darwin'sche Theorie „noch höchst unvollständig“ sey: „sie läßt unendlich vieles unerklärt, und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte; sie deutet mehr auf künftig mögliche Lösungen hin als daß sie diese selbst schon giebt.“ Dennoch ist sie ein großer bedeutungsvoller Fortschritt. Denn Darwin „hat die Thüre geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird. Jeder, der weiß was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der größten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts preisen“ (S. 177). — Seltsam, daß der große Kritiker die Schneide seiner Kritik nie gegen sich selbst, gegen seine Meinungen und Vorurtheile, seine Sympathieen und Antipathieen wendet! Es ist sehr begreiflich, daß der Verf. des Lebens Jesu die theologischen Wunder nicht liebt. Aber ist es gestattet, um dieser Antipathie willen, eine Theorie, die „rechte Haupt- und Cardinalpunkte“ unerklärt läßt, die also in Wahrheit keine Theorie ist, weil sie nach seiner Meinung das Wunder beseitigt, als die größte wohlthätigste Entdeckung zu preisen? Ist es gestattet, zu Gunsten einer solchen Theorie Begriffe zu identificiren, die weit von einander verschieden sind? Gleichwohl thut das Strauß. Infolge jener Antipathie verwechselt er das theologische Wunder — wie das auf der Hochzeit zu Cana zc. —

mit dem naturwissenschaftlichen, d. h. mit der wissenschaftlich unerklärbaren, unbegreiflichen Thatsache. Die ältere Theorie nahm an, daß die verschiedenen Gattungen und Arten der organischen Wesen durch eine in der Natur nicht nachweisbare Kraft, also durch eine übernatürliche Ursache, eine metaphysische Kraft entstanden seyen. Darwin behauptet, daß sie sich auseinander entwickelt, die höheren aus den niederen durch allmältige Umbildung entstanden seyen. Die ältere Ansicht vermag allerdings den Vorgang, um den es sich handelt, nicht zu erklären; sie vermag die Thätigkeit und Wirkungsweise jener metaphysischen Potenz nicht darzulegen. Aber Darwin's Theorie läßt ja ebenfalls „rechte Haupt- und Cardinalpunkte“ unerklärt, und muß außerdem jene „besondere“ Bewegung als die erste Ursache der chemisch organischen Verbindungen unbegriffen stehen lassen. Auch ihr haftet also noch genug Unerklärliches und Unbegreifliches an. Ist alles und jedes Unbegreifliche und Unerklärliche ein Wunder, so sind wir trotz aller Errungenschaften der Naturforschung noch immer von lauter Wundern umgeben. Oder vermag uns Strauß vielleicht zu sagen, wie die Gravitationskraft es macht, in einer Entfernung von tausenden und aber-tausenden Meilen einen Körper in Bewegung zu setzen? (was bekanntlich der große Newton für undenkbar erklärte). Weiß er uns vielleicht Auskunft zu geben „über die Ursache der Verschiedenheit der chemischen Elemente, über die Natur der Kraft, welche die chemischen Verbindungen veranlaßt, über die Gesetze, welche die chemischen Metamorphosen beherrschen“, — Dinge, von denen nach Kekulé (Lehrbuch der organischen Chemie, S. 95) „unsre Chemie keinerlei exacte Kenntniß besitzt“. Kann er uns begreiflich machen, wie es geschehen mag, daß das Licht (die Leuchtkraft) die Aetheratome in transversale Schwingungen versetzt und diese Bewegung in gerade entgegengesetzter Richtung, in longitudinaler Undulation sich fortpflanzt, obwohl die Physik „über die Ursachen der Wellenerregung des Aethers durch die Oberfläche der Sonne und der Fixsterne nichts Gewisses angeben kann“ (Eisenlohr). Oder vermag er uns die so verschieden-

artige Wirksamkeit der Electricität, die Eisenlohr „die unbekante Ursache einer zahlreichen Menge von Erscheinungen“ nennt, zu erklären, insbesondere etwa das Gesetz der inductiven Electricität, „daß der inducirte Strom bei der Annäherung an den primären die dem letzteren entgegengesetzte Richtung zeigt, bei der Entfernung aber vom primären Strom dieselbe Richtung mit letzterem annimmt?“ — Das sind nur einige wenige von den unbeantworteten Fragen, von den unerklärten und unbegriffenen Thatsachen im Gebiete der Naturwissenschaften. Vermag sie Strauß nicht zu lösen, so wird er einräumen müssen, daß fürs Erste, auch für eine „glücklichere Nachwelt,“ noch wenig Aussicht ist, das Wunder in seinem Sinne „zur Thüre hinauszurufen.“

Nach der vorläufigen Hinweisung auf den größten Wohlthäter der Menschheit giebt Strauß eine sehr populäre, höchst oberflächliche Darstellung oder Beschreibung der Darwin'schen Theorie, ohne die vielen und gewichtigen Einwendungen, die gegen sie, auch von naturwissenschaftlichen Autoritäten erhoben worden sind und die er bei J. Huber (Die Lehre Darwin's u. München, 1873) hätte finden können, auch nur zu erwähnen, geschweige denn zu widerlegen. Es ist nicht hier der Ort, das Gewicht dieser Einwendungen abzuschätzen. Wir constatiren nur das völlig unkritische Verfahren des berühmten Kritikers: er nimmt die Darwin'sche Lehre mit kindlichem Vertrauen an; er glaubt an sie trotz der gegen sie erhobenen Bedenken, Zweifelsgründe, Widerlegungen, — gerade wie es die von ihm verachteten und bekämpften „Gläubigen“ gegenüber seinen Einwendungen und kritischen Angriffen machen; er glaubt an sie, theils auf Autorität, theils weil sie zu seinen persönlichen Meinungen und Ansichten paßt! —

Aus der Descendenz-Theorie ergiebt sich nach Strauß von selbst die Abstammung des Menschen von den Affen, wenn nicht von den gegenwärtigen, doch von einem angeblich ausgestorbenen Geschlechte derselben. In populärer Verdolmetschung führt er die Gründe für diesen allerdings consequenten Abschluß

der Theorie an. Er ergeht sich in Zeugnissen für die große intellectuelle Begabung der Thiere oder doch einzelner Geschlechter derselben. Er stimmt Darwin auch darin bei, daß in den höheren Thieren „die Anfänge des moralischen Gefühls“ sich zeigen. Nicht nur die Triebe der Thiere, „die sich auf die Pflege der Jungen, die Sorge, Mühe und Aufopferung für dieselben beziehen“, seyen als „ein Anfaß höherer moralischer Fähigkeiten“ anzusehen, sondern auch „eine Art von Ehrgefühl, von Gewissen, sey bei edleren wohlgehaltenen Pferden und Hunden kaum zu verkennen“. Er fügt zwar hinzu, das Gewissen beim Hunde werde „nicht ganz mit Unrecht auf den Stoß zurückgeführt;“ aber, fragt er, „ob es sich denn beim roheren Menschen viel anders damit verhalte?“ Das heißt, auch das menschliche Gewissen und somit die menschliche Moralität ist auf den Stoß zurückzuführen. Denn daß die ersten, so eben aus dem Affengeschlechte hervorgegangenen Menschen nicht bloß „roher“, sondern sehr roh gewesen seyn müssen, ist ja eine unzweifelhafte Gewißheit, weil eine unabweisliche Consequenz der Descendenztheorie. Indes abgesehen davon, daß sicherlich beim Hunde wie beim Pferde das angebliche Gewissen nur auf Stoß und Peitsche zurückgeführt werden kann, so übersteht Strauß, daß doch der Stoß vorhanden und von irgend Jemand applicirt werden muß, wenn er das Gewissen erzeugen oder erwecken soll. Beim Hunde braucht ihn der Mensch. Wer gebraucht ihn dem Menschen gegenüber? Doch wohl nur ein anderer Mensch. Der erste also, der ihn um das Gewissen in einem andern zu erwecken anwendete, muß doch nothwendig von und in sich selbst, ohne Beihülfe des Stoßs, Gewissen und moralisches Gefühl besessen haben. Die Frage entsteht mithin: warum braucht niemals ein Hund gegen einen andern Hund den Gewissen-erweckenden Stoß? Etwa weil die Hunde nur „eine Art“ von Gewissen besitzen? Aber abgesehen davon, daß uns Strauß diese „Art“, sey sie Species oder Varietät, mit keinem Worte beschreibt, jedenfalls muß er anerkennen, daß das Hundegewissen und das Menschengewissen, das vom Stoß geweckt und geleitete und das von selbst erwachende und sich ent-

wickelnde Gewissen, nicht bloß „quantitativ“, sondern qualitativ verschieden sind. Er hat mithin erst nachzuweisen, daß beide dennoch im Grunde und Wesen identisch seyen. Er hat ebenso erst nachzuweisen, daß die Pflege und Ernährung der Jungen seitens der höheren Thiere, die bekanntlich, sobald die Jungen ausgewachsen (flügge) sind, nicht nur sofort aufhört, sondern in das Gegentheil (Verstoßung, Streit und Kampf um die Nahrung) ausschlägt und damit ihren rein instinctiven Charakter documentirt, dennoch als ein Ansaß des moralischen Gefühls oder höherer moralischer Fähigkeiten anzusehen sey. Solange er das nicht nachgewiesen, werden wir berechtigt seyn, seine Behauptungen zurückzuführen auf jene Vermischung und Verwechslung der Begriffe, welche wie eine endemische Krankheit dem Materialismus anzuhaften und Jedem, der sich ihm ergiebt, zu ergreifen scheint.

Die „Menschwerdung“ des Affen leitet dann den Verteidiger derselben naturgemäß zu der Streitfrage um die Seele hinüber. Strauß bleibt der aufgestellten Fahne des neuen Glaubens getreu: er leugnet unbedenklich jede spezifische Differenz zwischen Leib und Seele. Er meint die Frage, wenn nicht entschieden, doch ihre Lösung dadurch angebahnt zu haben, daß er den Sensualismus proclamirt, alles Denken auf die Empfindung zurückführt, und die Frage aufwirft: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt? Die Bedingungen, den Apparat dazu haben wir im Gehirn und Nervensystem der höheren Thiere und in denjenigen Organen, die bei den niedrigeren Thierordnungen deren Stelle vertreten. Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in Bewegung gesetzt, auf der andern spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor, und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der Gedanke sich in Bewegung der Glieder um. Wenn Helmholtz sagt: „Bei Erzeugung von Wärme durch Reibung und Stoß geht die Bewegung der ganzen Masse in eine Bewegung ihrer kleinsten Theilchen über, umgekehrt bei

der Erzeugung von Triebkraft durch Wärme die Bewegung der kleinsten Theile wieder in solche der ganzen Massen, — so frage ich: ist das etwas wesentlich anderes? ist das Obige nicht die Fortsetzung davon?“ (S. 206 f.) — Helmholtz selbst würde sicherlich auf diese Frage mit einem decidirten Nein antworten. Strauß vergißt, daß das, was wir Wärme nennen, physicalisch, in der unorganischen Natur gar nicht existirt. Das Wort bezeichnet eine bestimmte Empfindung, die unter gewissen Umständen sich einstellt und uns zum Bewußtseyn kommt. Die Physik hat nachgewiesen, daß die Entstehung derselben durch bestimmte Bewegungen der Aether- und resp. der ponderalen Atome (der „kleinsten Theile“ einer Masse) bedingt ist, d. h. sie entsteht, wenn diese Bewegungen einen für sie empfindlichen, von ihnen erregbaren Nerven treffen. Die Wärme setzt mithin ein der Empfindung fähiges, mit Sensibilität begabtes Wesen voraus. Zwischen der Entstehung der Empfindung und jenen physikalischen Bewegungen, die von den Massen auf deren kleinste Theile und von diesen auf jene übergehen, findet sonach nicht die geringste Analogie statt. Die kleinsten Theilchen der Luft, wenn sie durch Compression oder durch die Strahlen der Sonne in jene Bewegungen versetzt werden, empfinden nichts von Wärme, ebenso wenig wie die Theilchen des schmelzenden Eisens oder Silbers. Denn, sagt der berühmte Physiologe Donders, „das Wesen aller Formen von Arbeit und Arbeitsvermögen, die wir kennen, ist Bewegung und Bedingung von Bewegung, und Niemand kann sich eine Vorstellung machen, wie aus Bewegungen, in welcher Weise sie auch immer combinirt seyn, Bewußtseyn oder irgend eine psychische Thätigkeit entstehen könne“. Gesezt also auch, daß die Nerven, wenn sie von jenen Bewegungen getroffen werden, in eine ähnliche Bewegung ihrer kleinsten Theile gerathen, (was keineswegs erwiesen ist), so wäre damit noch immer keine Wärmeempfindung gegeben. Du Bois-Reymond — eine naturwissenschaftliche Autorität, auf die Strauß sich gelegentlich beruft — faßt die Frage, um die es sich handelt, in die Worte: „Welche denkbare Verbindung

besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, ich schmecke süß, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth, und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: Also bin ich?“ Du Bois-Reymond erachtet die Frage ebenfalls für unbeantwortlich, und darum erklärt er: „Es ist eben durchaus und für immer ungreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- u. Atomen, nicht sollte gleichgültig seyn, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie vorher lagen und sich bewegten, wie sie demnächst liegen und sich bewegen werden.“ Nicht erst das Bewußtseyn, die Willensfreiheit, sondern schon „das Problem der Sinnesempfindung“ bildet sonach die unübersteigliche „Grenze unseres Naturerkennens“ (Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Vortrag u. Leipzig, Zeit, 1872, S. 25 f.) Vermag also Strauß nicht zu leisten, was Du Bois-Reymond im Namen der Naturwissenschaft für unmöglich erklärt, vermag er jene Frage nicht zu beantworten, vermag er nicht denkbar zu machen, warum es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff- u. Atomen (aus denen die Nerven wie alle leiblichen Organe bestehen) nicht gleichgültig seyn sollte, ob sie in diese oder jene Verbindung zusammengeordnet werden, so ist der einseitige Materialismus, dem er huldigt, eine wissenschaftlich unhaltbare Hypothese, wissenschaftlich ebenso werthlos wie jede bloß subjective Meinung, jeder beliebige Glaube oder Aberglaube. Denn ist es schlechthin unbegreiflich, wie durch eine mechanische Bewegung oder chemische Verbindung einer Anzahl von Atomen Empfindung und Bewußtseyn entstehen könne, so nöthigt uns das Denkgesetz der Causalität, für die Existenz der Empfindung eine andre, nicht bloß mechanisch und chemisch wirkende Ursache vorauszusetzen. Es nöthigt uns, die mit Empfindungskraft begabten Wesen (Atome) von den übrigen, die nur mit physikalischen und chemischen Kräften ausgestattet sind, zu unterscheiden. Jene brauchen keineswegs rein immateriell zu seyn; sie

können immerhin neben dem Empfindungsvermögen auch physikalische und chemische Kräfte besitzen und den Einwirkungen solcher Kräfte unterworfen seyn; sie können auch unter einander wiederum sehr verschieden seyn; — als empfindende Wesen treten sie doch den empfindungslosen in bestimmtem, unlösbarem Gegensatz gegenüber. Man hat ihnen daher mit Recht auch einen besondern Namen gegeben und sie (im Deutschen) „Seelen“ genannt. Ihr thatsächliches Daseyn widerspricht der materialistischen Hypothese, die nur physikalische und chemische Kräfte kennt, so entschieden, daß nur philosophische Dilettanten, die mit der Logik meist sehr willkürlich umspringen, oder Männer, die von andern als rein wissenschaftlichen Interessen, bewußt oder unbewußt, geleitet werden, ihr noch anhängen können.*) —

*) In seinem „Vorwort als Nachwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: der alte und neue Glauben“ (Bonn, 1873), sucht Strauß die obige Erklärung Du Bois-Reymond's und ihre die Fundamente seiner Doctrin erschütternde Wirkung dadurch abzuschwächen, daß er auf denselben Du Bois-Reymond sich beruft, der ja ausdrücklich anerkenne: nach dem bekannten Forschungsgrundsatz, der einfacheren Vorstellung über die Ursache einer Erscheinung bis zu ihrer Widerlegung den Vorzug zu geben, werde sich unser Denken immer zu der Vermuthung hingezogen finden. daß wenn wir nur erst das Wesen von Materie und Kraft begreifen würden (deren ewige Unbegreiflichkeit nach Du Bois-Reymond die andre oder vielmehr die erste Schranke unsres Naturerkenntens bilde) wir wohl auch verstehen würden, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne“, — und mithin dürfe der Naturforscher, „je unbedingter er jene doppelte Gränze seines Wissens anerkenne, desto freier und unbeirrter durch Dogmen wie durch Philosopheme sich an der Hand der Induction seine Ansichten über die Beziehungen zwischen Geist und Materie bilden“ (S. 27). Du Bois-Reymond spricht sich allerdings gegen Ende seiner angeführten Schrift ungefähr in diesem Sinne aus. Und es versteht sich ja von selbst, daß der Naturforscher, obwohl er weder das Wesen von Materie und Kraft noch Grund und Ursprung der Empfindung zu erkennen vermag, doch an Dogmen und Philosopheme darüber sich nicht zu kehren braucht, sondern unbeirrt von ihnen seine Ansichten über die Beziehungen zwischen Geist und Materie sich bilden darf. Das steht dem Naturforscher wie jedem Andern frei. Allein zunächst fragt es sich, ob diese „Ansichten“ haltbar, ob sie mehr als bloße subjectivc Meinungen, mehr als bloße „Dogmen“ sind. Sodann aber vergißt Strauß, daß Du Bois-Reymond nicht nur das Wesen von Kraft und Materie für schlechthin unbegreif-

Nach diesem langen Spaziergang durch den Umkreis der naturwissenschaftlichen Theorien kommt dann Strauß auf die Erörterung des Zweckbegriffs zurück, um den teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes zu entkräften. Darwin, der die Thüre geöffnet, um das Wunder hinauszurufen, hat auch „den Zweckbegriff — der ja mit dem Wunderbegriff im Grunde in Eins zusammenfalle — aus der Naturerklärung entfernt.“ Der Begriff des Zwecks nämlich, das erkennt Strauß mit den älteren Teleologen an, involvire insofern das Bewußtseyn, als eine zweckgemäße Selbstthätigkeit ohne Bewußtseyn undenkbar sey; und wer daher von einer endursächlichen Thätigkeit rede,

lich erachtet, sondern auch ausdrücklich erklärt, daß „die atomistische Vorstellung“ zwar „innerhalb bestimmter Gränzen“ für den Naturforscher brauchbar, ja unentbehrlich sey, daß sie aber, zur allgemeinen unbeschränkten Theorie erweitert, „in unläßliche Widersprüche führe“ (a. D. S. 9). Diese Erweiterung aber zur allgemeinen, ausschließlichen, nur körperliche Atome und deren physikalisch-chemische Kräfte annehmenden Theorie ist die Grundlage des Materialismus oder richtiger der materialistischen Hypothese, auf die Strauß seinen neuen Glauben gründet. Er braucht nur das erste beste naturwissenschaftliche Lehrbuch aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß die atomistisch-materialistische Naturanschauung dem Naturforscher in der That nur eine „Hypothese“ ist. Jede Hypothese aber ist gerichtet, wissenschaftlich unhaltbar, sobald sich zeigt, daß sie die Erscheinungen, um die es sich handelt und zu deren Erklärung sie erfunden und angenommen wurde, nicht zu erklären vermag oder in unlösliche Widersprüche sich verwickelt. Das ist ein Grundsatz, den der Jünger der Wissenschaft unverbrüchlich befolgen muß, da sonst jedem beliebigen Einsall, jedem willkürlichen Phantasma Thor und Thür geöffnet d. h. die Wissenschaft zu Grunde gerichtet wäre. Vermag also Strauß die Aussprüche Du Bois-Reymond's nicht zu widerlegen, — und er hat auch nicht einmal einen Versuch dazu gemacht, — so muß er einräumen, daß sein neuer, auf die exclusiv-materialistische Hypothese basirter Glaube aller wissenschaftlichen Begründung entbehrt. Seine Vertheidigung zeigt nur, daß ihm jene Aussprüche sehr ungelegen gekommen, und macht den Eindruck des vergeblichen Ringens und Bemühens, ihren vernichtenden Consequenzen sich zu entwinden. Es trifft sich überhaupt unglücklich für ihn, daß der Stern, der ihn leitet, bereits zu erbleichen beginnt und die materialistische Doctrin schon mehr einer Sternschnuppe als einem Stern gleicht. — Im Uebrigen enthält sein „Nachwort“ zc. nur eine Vertheidigung seiner religiösen und theologischen Ansichten gegen die zahlreichen Angriffe, welche sie von den verschiedensten Seiten her erfahren haben. Im Uebrigen geht es uns also nichts an.

die ein Ziel sich setze, einen Plan verfolge, die dazu geeignetsten Mittel auswähle, und einer solchen Thätigkeit doch das Bewußtseyn abspreche, der widerspreche nur sich selbst. Er verwirft daher die Philosophie des Unbewußten, „den Einfall“ E. v. Hartmann's, ein bewußtloses Absolutes anzunehmen, das ganz ebenso wie der bewußte Gott des teleologischen Beweises mit hellsehender Weisheit, nach Plan und Wahl wirke und den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimme. Er bemerkt mit Recht: Damit sey nur ein Wort geändert, und einem angeblich Unbewußten Leistungen und ein Verfahren dabei zugeschrieben, die nur einem Bewußten zukommen können. „Soll, fährt er fort, ein Unbewußtes zu Stande gebracht haben was uns in der Natur als ein Zweckmäßiges erscheint, so muß ich mir sein Verfahren dabei als ein solches denken können, wie es dem Unbewußten zukommt, d. h. es muß als blinde Naturkraft gewaltet und doch etwas zu Stande gebracht haben, was einem Zweck entspricht. Auf die Höhe dieses Standpunkts hat uns die neuere Naturforschung in Darwin geführt.“ Er habe gezeigt, daß das natürliche „Bedürfnis“, der „Kampf um's Daseyn“ allmählig die Organe der Lebewesen so umgebildet, entwickelt, vervollkommenet habe, wie sie am geeignetsten gewesen, das wachsende Bedürfnis zu befriedigen, den Kampf siegreich zu bestehen; und so seyen im Laufe der Jahrtausende immer höhere, vollkommeneren Wesen hervorgegangen, vollkommener, weil befähigter, den Kampf nach allen Seiten unter den verschiedensten Bedingungen und Verhältnissen auszukämpfen (S. 213 ff.). —

Räumen wir ein, die Darwinsche Theorie sey vollkommen berechtigt und begründet (was sie nicht ist), so will uns doch bedünken, daß sie den Zweck- und Wunderbegriff, den sie zur einen Thüre hinauswirft, durch eine andere wieder einführe. Sie ist, rein als Theorie betrachtet, wenigstens in der Fassung, die ihr Strauß giebt, einseitig, inconsequent. Denn ist es nur das im Kampf ums Daseyn hervortretende verschiedenartige Bedürfnis, das die Organisation beherrscht, die Organe allmählig umgestaltet, und so neue Gattungen und Arten erzeugt,

so müssen unter Umständen auch Rückbildungen aus dem Höheren in das Niedrigere eintreten können und eingetreten seyn. Der Vierfüßler z. B., wenn er, etwa nach einer jener großen Ueberfluthungen eines bereits trocken gewordenen Continents, auf sumpfigen, schlammigen Boden gerathen, müßte allmählig wieder in ein Kriechthier sich zurückverwandeln können und zurückverwandelt haben; und das Kriechthier, wenn es auf einem verhältnißmäßig engen, aber von weiten Wassermassen umgebenen Raume zu leben genöthigt, allgemach Hunger zu leiden hätte, müßte die Fischnatur wieder angenommen haben. Die Descendenztheorie kann consequenter Weise nur ein durch die jeweiligen Verhältnisse und Umstände bedingtes Hin- und Herschwanfen zwischen Höherem und Niedrerem, zwischen Bildung und Rückbildung behaupten. (Darwin selbst will daher auch von einem Gesetze nothwendiger Höherbildung und Vervollkommnung nichts wissen). Gleichwohl kennt sie, wie die von ihr angeführten Thatsachen zeigen, nur Entstehung und Entwicklung von immer höheren, vollkommeneren Arten, — ein Proceß, der mit dem Hervortreten einer letzten, höchsten Species (des Menschen) seinen Abschluß findet (und Strauß urgirt gerade diesen Punkt ganz besonders). Sie begeht unwillkürlich diese Inconsequenz, weil die naturwissenschaftlichen Thatsachen, welche die Paläontologie festgestellt hat, sie dazu nöthigen. Damit geräth sie aber unvermeidlich wieder in's Garn der Teleologie, der sie das Garaus gemacht zu haben wähnt. Denn zunächst mußten die ersten niedrigsten Organismen doch so angelegt seyn, daß sie nicht nur überhaupt „variabel“ waren, sondern die Variabilität der einzelnen Exemplare die bestimmte Richtung und Neigung hatte, in einer für den Kampf ums Daseyn geeigneten Weise von ihrem ursprünglichen generellen Typus abzuweichen, also angemessene, dem Bedürfniß entsprechende, mithin zweckmäßig gebildete oder umgestaltete Organe hervorzutreiben. Dasselbe muß von der ganzen Reihenfolge der aus dem Kampf um's Daseyn allmählig hervorgehenden Arten und Geschlechter gelten. Hätte der bloße Zufall gewaltet, so hätten ja leicht lauter un-

geeignete Varietäten entstanden oder die geeigneten Abweichungen an Zahl und Bedeutung so geringfügig gewesen seyn können, daß es zu einer höheren Organisation nie gekommen seyn würde. Die Varietäten ferner mußten so beschaffen seyn, daß sie nicht nur dauernd, ohne Rückbildung, sich zu erhalten vermochten, sondern auch ihre angemessener gebildeten Organe sich von selbst weiter entwickelten und vervollkommneten, d. h. nicht nur ihre erste Bildung, sondern auch ihre Entwicklung mußte eine zweckmäßige seyn. Aber auch die äußern Umstände und Verhältnisse, die äußern Bedingungen der Existenz mußten ursprünglich so bestimmt seyn und mit der Zeit sich in dem Sinne ändern, daß andre und wieder andre Bedürfnisse für die Organismen daraus entsprangen. Sonst hätten ja die durch das Bedürfnis hervorgetriebenen Abweichungen und Neubildungen weder Platz greifen noch Bestand gewinnen können. Es mußte mithin eine der Entstehung und Erhaltung wie der Aufeinanderfolge der sich bildenden Arten entsprechende Reihenfolge der äußern Bedingungen, Umstände und Verhältnisse eintreten. Sonst hätten keine neueren höheren Arten entstehen und die entstandenen sich nicht erhalten können. Auch im geologischen Gebiete, in der Abfolge der Entwicklungsstadien der Erde, kann mithin nicht der blinde Zufall gewaltet haben: dem widerspricht nicht nur die Macht der Thatsachen, sondern auch die Descendenztheorie als Theorie. Denn der Zufall hat weder in sich eine Theorie noch vermag er in eine Theorie gebracht zu werden: der theoretische oder theoretisirte Zufall ist eine *contradictio in adjecto*, in nichts von einem hölzernen Eisen verschieden. Müssen wir sonach eine Kraft annehmen, welche einerseits die Organismen so anlegte, daß sie entsprechend dem jeweiligen Bedürfnisse sich variierten und höher und höher sich umbildeten, entwickelten, vervollkommneten, und welche andererseits die äußern Bedingungen, Verhältnisse und Umstände so einrichtete, daß sie mit der fortschreitenden Bildung und Entwicklung der Arten Hand in Hand gingen, im Einklang mit ihr sich änderten und in fördersamer Weise bei dem ganzen Vorgange mitwirkten, — so denken wir eben damit

eine Kraft, deren Thätigkeit eine endursächliche, zweckmäßige war. Denn wir können nicht umhin implicite anzunehmen, daß die Hervorbildung immer höherer, vollkommenerer Arten das Ziel gewesen, welches jene Kraft bei ihrer Thätigkeit verfolgte, und daß sie gemäß diesem Ziele und seiner endlichen Verwirklichung nicht nur die ersten Keime organischen Lebens, sondern demselben Ziele gemäß auch die äußern Bedingungen, Umstände und Verhältnisse bestimmt und geordnet, also die Mittel zur Erreichung des Ziels zweckmäßig gewählt, hergestellt, verwendet habe. Ist eine solche Thätigkeit nach Strauß selbst undenkbar ohne ein sie leitendes und begleitendes Bewußtseyn, so ist die Behauptung falsch, daß Darwin den Zweckbegriff aus der Naturerklärung entfernt, und was uns als ein Zweckmäßiges in der Natur erscheine, auf das Walten einer „blinden Naturkraft“ zurückgeführt habe. Er hat in der That den Zweckbegriff, wenn auch wider Willen und Wissen, anerkannt und ihn nur aus dem gegebenen End- und Schlusspunkte der organischen Schöpfung in die vorausgesetzten Anfänge, die erste Entstehung und Entwicklung derselben zurückverlegt. *)

Trotz dieser Vorliebe für die „blinde“ Naturkraft und damit implicite für die gefezlose Willkühr des Zufalls, ist Strauß eine entschieden ethische Natur, ein Vertheidiger des Rechts und des Sittengesetzes, der gleichsam contra naturam, nur in der Hitze seines — ursprünglich theilweise berechtigten — Kampfs gegen die orthodoxe Theologie Sensualist und Materialist geworden ist. Das zeigt sich deutlich in dem letzten Abschnitt seines Werks, in welchem er die Frage beantwortet: „Wie ordnen wir unser Leben?“ Hier begegnen wir fast lauter Sätzen, denen wir — wenn auch unter Vorbehalt und abgesehen von ihrer unhaltbaren Begründung — im Wesentlichen beistimmen, na-

*) Ob nicht schon die in der unorganischen Natur waltende Ordnung und Gesetzmäßigkeit die bewusste, planmäßige Thätigkeit einer schöpferischen Urkraft voraussetze, hat weder Strauß noch Darwin erwogen; und doch glaube ich es (a. a. D. S. 420 ff. 510 ff.) auf naturwissenschaftlicher Grundlage klar dargethan zu haben.

mentlich fast Allem, was er über die unsre Zeit so tief bewegenden politischen und socialen Fragen sagt. Hier aber begegnen wir auch den crassesten Widersprüchen gegen seine eignen Prämissen. Wir führen nur einige der auffallendsten an. „Die Geseze des Dekalogs — erklärt er — erkennen wir als hervorgegangen aus dem erfahrungsmäßig erkannten Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft, und darin liegt für uns auch der Grund ihrer unerschütterlichen Verbindlichkeit. Dennoch läßt sich bei diesem Tausche [zwischen dem Ursprung aus dem Bedürfnis und dem aus göttlicher Offenbarung] ein Verlust nicht ganz verkennen: der göttliche Ursprung ertheilte den Gesezen Heiligkeit, unsre Ansicht von ihrer Entstehung scheint ihnen nur Nützlichkeit, höchstens äußere Nothwendigkeit zuzugestehen. Ganz ersetzt wäre ihnen die Heiligkeit nur, wenn sich auch ihre innere Nothwendigkeit, ihr Hervorgehen nicht bloß aus dem geselligen Bedürfnis, sondern aus der Natur oder dem Wesen des Menschen einsehen ließe“ (S. 231). — Also wenn sich dieser ihr Ursprung aus der eigenen Natur des Menschen darthun ließe, so würden sie ebenso heilig zu halten seyn wie wenn sie vom heiligen Willen Gottes herrührten. Das würde indes doch voraussetzen, daß das Wesen des Menschen selbst heilig zu halten, ihm selbst die Heiligkeit in irgend einem Sinne beizumessen sey. Aber in welchem Sinne kommt sie ihm zu? Und wenn sie ihm zukäme, so könnte sie doch nur aus dem geselligen „Bedürfnis“ hervorgegangen seyn. Denn er selbst ist ja durch und durch ein Product des Bedürfnisses. Durch das Bedürfnis im Kampfe ums Daseyn hat er sich ursprünglich von dem Geschlecht des „Uraffen“ abgezweigt. Das Bedürfnis des socialen Lebens ist, wie wir hörten, bei ihm wie bei den Thieren Anfang und Anfang der moralischen Gefühle, der höheren moralischen Fähigkeiten. Vom Bedürfnis ist seine Entwicklung und Vervollkommnung ausgegangen, bedingt, geleitet. Wie also könnte er zu einer Natur oder Wesenheit gelangen, die etwas Höheres wäre als ein unlösbarer Complex mannichfaltiger Bedürfnisse und der zu ihrer Befriedigung geeigneten Fähigkeiten? —

Strauß bekämpft die Meinung Schopenhauer's, daß nur das Mitleid die Quelle der Sittlichkeit sey, und daß es daher Pflichten des Menschen gegen sich selbst nicht geben könne. Er führt dawider das Beispiel eines jungen Menschen an, der mit Fleiß und Ausdauer sich zu bilden bestrebt ist. „Neben der intellectuellen und moralischen Anlage fühlt der junge Mensch in sich auch andre sinnliche Kräfte, die wie jene nach Bethätigung und Entfaltung streben, und das mit einer Gewalt und Heftigkeit, wie sie jener höhere Trieb nicht aufzubieten hat. Wenn er nun gleichwohl diesen sinnlichen Trieben nur insoweit Spielraum giebt, als sie der Entfaltung der höheren Kräfte nicht in den Weg treten, so werden wir dieß ein sittliches Handeln nennen müssen, das sich aus dem Mitleid nicht ableiten läßt, überhaupt nicht als ein sittliches Verhalten des Menschen zu andern, sondern zu sich selbst erscheint“ (S. 235). — Aber wo hat denn der junge Mensch die Kraft her, den übermächtigen sinnlichen Trieben Widerstand zu leisten? Die Triebe sind ja doch nur Folge und Ausdruck der Bedürfnisse; der stärkere Trieb entspricht dem stärkeren Bedürfnisse und umgekehrt. Ein Wesen also, das ganz und gar Product des Bedürfnisses ist, kann, so scheint es, in seinem Thun und Lassen nur von dem jeweilig stärksten Triebe bestimmt und geleitet werden. Oder giebt es etwa doch eine Willensfreiheit, eine Kraft der Selbstbestimmung, die stark genug wäre, den verschiedenen Trieben Einhalt zu gebieten, sie gleichsam zu sistiren, und sich zu entscheiden, ob und welchem von ihnen sie handelnd folgen wolle? — Ja, sagt Strauß, es giebt eine Willensfreiheit. Denn „alles sittliche Handeln des Menschen ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese für's Erste in sich selbst zu verwirklichen, sich, den Einzelnen, dem Begriffe und der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Die in sich gleiche Gattung aber, für's Zweite, auch in allen Andern thatsächlich anzuerkennen und zu fördern, ist der Inbegriff unsrer Pflichten gegen Andre, wobei das Negative, keinen in-

seiner Gleichberechtigung zu beeinträchtigen, und das Positive, jedem nach Möglichkeit hülfreich zu seyn, oder Rechts- und Liebespflichten, zu unterscheiden sind“ (S. 236). — Sonach besitzt der Mensch nicht nur das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, sondern er soll auch „nach der Idee seiner Gattung sich bestimmen“. Strauß proclamirt also ohne Weiteres die so viel umstrittene, namentlich von allen seinen Sinnesgenossen, den Sensualisten und Materialisten, schlechthin gelegnete Willensfreiheit zusammt dem Soll des Sittengesetzes. Aber abgesehen von allem Andern, schon solche bloße Proclamationen sind entschieden unwissenschaftlich. Die Wissenschaft kann und darf Niemanden, auch einem berühmten Manne wie Strauß nicht, gestatten, durch ein *sic volo, sic jubeo* eine wissenschaftliche Streitfrage zu entscheiden. Auch Strauß hatte, wenn er hier mitreden wollte, die Willensfreiheit als Problem zu fassen, und wenn er fand, daß die Frage zu bejahen sey, seine Gründe dafür darzulegen. Er überhebt sich dessen. Er entscheidet die Frage, ohne uns auch nur zu sagen, wie diese Entscheidung mit seinen eignen Prämissen und Grundanschauungen in Einklang zu bringen sey. Und doch ist es eine offenbare *contradictio in adjecto*, einem von der Natur „schlechthin abhängigen“ Wesen das Vermögen der Selbstbestimmung beizulegen. Es ist ein ebenso offener Widerspruch, ein Geschöpf der blinden Naturnothwendigkeit und ihrer Gesetze, einen durch physikalische und chemische Kräfte erbauten und künstlich zusammengehaltenen Mechanismus, ein Entwicklungsproduct der natürlichen Bedürfnisse und der von ihnen ausgelösten Erlebe, mit einer „Idee seiner Gattung“ und mit einer „Bestimmung“ zu beleihen, die das ganze Geschlecht wie jeder Einzelne zu erfüllen „verpflichtet“ sey. Der Darwinismus kennt ja weder Gattung noch Art; er leugnet ja ausdrücklich das Bestehen bestimmter, durch feste Typen (Wesensbestimmtheiten) unterschiedener Geschlechter. Die entstehenden „Lebewesen“ haben nach ihm zwar in dem sog. „Atavismus“ die angeborene Neigung, den elterlichen Typus festzuhalten, aber in der „Variabilität“ die ebenso ursprüngliche entgegengesetzte

Neigung, von diesem Typus (also von der „Idee der Gattung“) abzuweichen. Beide Factoren stehen sich vollkommen gleichberechtigt gegenüber, ja der zweite Factor, der Trieb der Abweichung, der Individualisirung, hat das Recht des Bedürfnisses, das Kriegrecht des Kampfes um's Daseyn, das höchste Recht, das der Darwinismus kennt, auf seiner Seite. Warum also sollte das Individuum — gesetzt auch, es könnte sich für oder wider entscheiden — verpflichtet seyn, zu Gunsten des Atavismus seine Individualität zu verleugnen, seine individuellen Triebe, Gelüste, Begierden zu opfern? — Strauß läßt sich das Alles nicht anfechten. Ja er sagt uns nicht einmal, worin jene Idee der Menschheit bestehe; er redet von der menschlichen Bestimmung, ohne uns eine Definition derselben zu geben. Erst später, gelegentlich, bemerkt er: unter Bestimmung der Menschheit könne doch nur „die harmonische Entfaltung ihrer Anlagen und Fähigkeiten“ verstanden werden (S. 263). Aber es fällt ihm wiederum nicht ein, daß es doch nöthig wäre, uns zu zeigen, wie ein Wesen, welches in einer physikalisch-chemischen Combination von Atomen, den ursprünglichen und alleinigen Träger aller seiner Anlagen und Fähigkeiten, besteht, durch sein Thun und Lassen zur „harmonischen Entfaltung“ dieser Fähigkeiten und Anlagen das Geringste beizutragen, sie zu hemmen oder zu fördern im Stande seyn könne. Wenn eine Maschine — das leuchtet von selbst ein — nicht so construirt ist, daß ihre Theile von Anfang an und mit Nothwendigkeit harmonisch zusammenwirken, so kann kein einzelnes Rad, keine einzelne Schraube oder Feder — also auch kein einzelner Theil des Gehirns oder Nervensystems — die fehlende Harmonie hervorbringen noch die gestörte wiederherstellen. Eine Maschine mit Selbstbestimmung und moralischer Verpflichtung ist so augenfällig eine *contradictio in adjecto*, daß wer es nicht wagt, von einem hölzernen Eisen zu reden, auch von einer solchen Maschine nicht reden darf. —

Aber, wird Strauß vielleicht einwenden, mir ist die Welt ja keine bloße Maschine, kein Product des blinden Zufalls; ich

habe ja ausdrücklich erklärt, daß Alles was wir in und um uns her wahrnehmen, was uns und andern widerfährt, „kein zusammenhangsloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht“, — daß also auch dem Menschen Vernunft beizumessen sey und er ihr gemäß zu leben, zu wirken und zu handeln habe. Das hat er allerdings behauptet (S. 239 u. sonst). Aber er hat uns nirgend gezeigt, wie diese Behauptung mit der „blinden“ Naturgewalt, die nicht nur in der unorganischen Schöpfung herrscht, sondern auch die ersten Keime des Lebens durch eine physikalisch chemische Mischung von Atomen hervorgebracht und unter der Autokratie des blinden Bedürfnisses bis zum Menschengeschlecht hin entwickelt hat, in Einklang zu bringen sey. Wir müssen daher fragen: was ist diese Vernunft? in welcher Weise wirkt sie? und wodurch unterscheidet sie sich von dem Walten des blinden Zufalls? Da wir gezeigt haben, daß das „Feine, Milde, Zarte“ nicht mit dem Guten und Vernünftigen ohne Weiteres identificirt werden könne, so bleibt für die in der Welt herrschende Vernunft nur der Begriff der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit übrig. Auf ihn zieht sich denn auch Strauß am „Schluß“ seiner Erörterungen, wo er wiederum auf seinen neuen Glauben zu sprechen kommt, zurück. „Unser Gott [das Universum], bemerkt er da, zeigt uns, daß zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, daß aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist“ (S. 365). Warum die Verkettung der Ursachen in der Welt mit der Vernunft in Eins zusammenfalle, inwiefern diese Nothwendigkeit vernünftig sey, erfahren wir hier so wenig wie bei der früheren Proclamation des Vernünftigen als des Feinen und Zarten. Und doch ist es offenbar keineswegs nothwendig, daß alle Nothwendigkeit als solche, jede Verkettung von Ursachen auch vernünftig, eine unvernünftige unmöglich sey. Jedenfalls ist und bleibt diese „Nothwendigkeit“ eine „blinde“ Naturgewalt. Denn daß eine geistige,

bewußte Macht die Welt beherrsche und die Ursachen (die wirkenden Kräfte) verkette, leugnet und bestreitet Strauß von Anfang bis zu Ende seiner Schrift. Seine Vernunft unterscheidet sich also vom Zufall nur dadurch, daß sie blinde Nothwendigkeit ist, während der Zufall als blinde Willkühr bezeichnet zu werden pflegt: auch letztere könnte ja, wenngleich nur zufällig, das Feine und Zarte neben dem Groben und Rohen hervorgebracht haben. Allein was trägt es aus, ob blinde Nothwendigkeit oder blinde Willkühr mit oder ohne Vernunft die in der Natur wirkenden Kräfte verkette? Wenn der Mensch von ihnen und ihrer Verkettung „schlechthin abhängig“ ist, so kann von Selbstbestimmung, Freiheit, vernünftiger oder unvernünftiger Willensentscheidung nicht die Rede seyn. Im Gegentheil, die blinde Willkühr könnte einem Wesen, das sie hervor gebracht, eher noch ein ihr ähnliches Vermögen willkührlichen Wollens und Wirkens verliehen haben; die Herrschaft der blinden Nothwendigkeit schließt schlechthin Alles aus, was an Willkühr, Freiheit, Selbstbestimmung erinnert. Es bleibt also bei dem hölzernen Eisen eines „schlechthin abhängigen“ und doch „sich selbst bestimmenden“ Wesens. —

Aber Strauß geht nicht weiter. Im Folgenden schreibt er dieser blindwirkenden Nothwendigkeit nicht nur Vernunft, sondern auch einen Willen zu, und zwar den Willen sich selbst zu erkennen! Nachdem er einen Ausspruch Moriz Wagner's angeführt, der das in der Natur waltende große Gesetz des Fortschritts für das wichtigste allgemeine Resultat der vergleichenden Geologie und Paläontologie erklärt und die festgestellte Thatsache des Auftretens immer höher organisirter Wesen für die tröstlichste aller von der Wissenschaft jemals gefundenen Wahrheiten erachtet, fährt er fort: „In dieser aufsteigenden Bewegung des Lebens nun ist auch der Mensch begriffen, und zwar in der Art daß in ihm die organische Bildungskraft auf unsrem Planeten ihren Höhenpunkt erreicht hat. Da sie nicht weiter über sich gehen kann, will sie in sich gehen. Sich in sich reflectiren ist ein ganz guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfundnen hat sich

die Natur schon im Thier; aber sie will sich auch erkennen“ (S. 240). Eine überraschende Erklärung! Die blind wirkende, unbewusste Natur mit ihrer selbst- und bewußtlosen Vernunft, weil sie nicht weiter über sich gehen kann, geht sie in sich, um zur Selbsterkenntniß und somit schließlich doch zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gelangen! Aber wie kommt sie zu diesem sonderbaren Einfall? Was hindert sie, „weiter“ über sich zu gehen, da sie doch, wie das große Gesetz des Fortschritts zeigt, überhaupt „über sich“ zu gehen vermochte? Und vor Allem, wie macht es diese unermessliche Vielheit der Atome, aus denen die Natur besteht und im beständigen Wechsel der Verbindungen und Lösungen sich producirt und reproducirt, „in sich zu gehen, sich in sich zu reflectiren?“ Kann ein Wasser- oder Sauer- oder Kohlenstoff-Atom oder eine irgend wie verbundene Masse derselben sich in sich reflectiren? Ist diese Reflexion in sich nicht eine Thätigkeit, die nur ein seelisches, geistiges, ein „Sich“ in sich tragendes Wesen zu vollziehen vermag? — Strauß erklärte ja, wie wir sahen, ein selbstbewusstes, nach Plan und Zweck thätiges Walten der Natur für durchaus unnatürlich, und pries Darwin als den größten Wohlthäter der Menschheit, weil er den Zweckbegriff in diesem Sinne ein für allemal beseitigt habe. Und jetzt schafft die Natur den Menschen und reflectirt in ihm sich in sich, um in ihm sich selbst zu erkennen! Aber wenn sie einmal diesen unnatürlichen Entschluß faßte, und wenn sie doch die Macht hatte den Menschen zu schaffen, um durch ihn in seiner Selbst- und Naturerkenntniß ihren Willen zur Ausführung zu bringen, — wäre es denn nicht zweckmäßiger, kürzer und einfacher gewesen, statt diesen weiten Umweg einzuschlagen, unmittelbar selber sich in sich zu reflectiren und so von Anfang an zu der gewünschten Selbsterkenntniß zu gelangen? Denn was hilft ihr diese nachschleppende, ihr Thun und Wirken erst hinterdrein (nachdem es vollbracht ist) erfassende Selbsterkenntniß? Ist dieß Verfahren nicht unvernünftig? Und fällt diese blind waltende, nichts wissende und nichts erkennende, aber doch nach Selbsterkenntniß strebende Natur nicht wiederum unter den Begriff des hölzernen Eisens? —

Strauß scheut indes so wenig den Widerspruch, daß er nicht nur mittelbar und implicite, sondern ganz unmittelbar und ausdrücklich sich selber widerspricht. So eben erst sind wir von ihm belehrt worden, daß die Natur, nachdem ihre organische Bildungskraft im Menschen ihren Höhepunkt erreicht, „nicht weiter über sich gehen konnte,“ und daher in sich gegangen sey. Aber auf der nächsten Seite behauptet er: „Im Menschen hat die Natur nicht bloß überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt; er soll also nicht bloß wieder nur ein Thier, er soll mehr und etwas besseres seyn“ (S. 241). Sie hat also, obwohl sie nicht weiter über sich gehen konnte, doch wenigstens über sich hinaus gewollt! Ja, sie hat es nicht bloß gewollt, sondern das Unmögliche doch möglich gemacht. Denn der Mensch ist da, und er „soll“ und „kann“ nicht nur mehr seyn als wieder bloß ein Thier, sondern der sittlich strebende und handelnde Mensch ist mehr. Zwar kann er „den rohen grausamen Kampf um's Daseyn“, der bereits im Thierreich sattsam losgelassen war, nicht ganz vermeiden, „sofern er noch ein Naturwesen ist;“ aber er soll ihn „nach Maassgabe seiner höhern Anlagen“ zu verebeln, zu mildern wissen. — Der Mensch ist also nicht mehr bloßes „Naturwesen“, er hat „höhere“ Anlagen, und indem er sie harmonisch ausbildet und handelnd bethätigt, erhebt er sich über die Natur. Es ist mithin in der That der Natur gelungen, schließlich über sich selbst hinaus zu gehen; es ist ihr gelungen, von sich selber loszukommen, über sich selber, über ihr eignes Maass, ihre eigne Kraft und Wesenheit hinaus zu gelangen, also übernatürlich zu werden; — kurz sie hat das anscheinend Unmögliche, über sich selbst hinweg, aus ihrer eignen Haut heraus zu springen, glücklich ausgeführt! Wenn sie solcher Leistungen fähig ist, so wird sie freilich auch im Stande seyn, sich selbst zu widersprechen, und das Sich widersprechende nicht nur zu wollen und zu thun, sondern auch zu denken. —

Nachdem so der Mensch zu einem halb natürlichen, halb übernatürlichen oder zu einem „noch“ natürlichen und schon über-

natürlichen Wesen hypostasirt ist, dürfen wir uns freilich nicht mehr wundern, wenn Strauß (S. 259) von „idealen Bestrebungen“ spricht, wenn er (S. 261) behauptet, daß „durch die Obenanstellung des Individuums mit seinen materiellen Bedürfnissen und Anforderungen das höhere geistige Interesse in Gefahr sey;“ wenn er es (S. 265) entschieden mißbilligt, daß „sowohl die Wissenschaft wie der Unterricht in Nordamerika vor Allem auf das Exacte und Praktische, auf Brauchbarkeit und Nützlichkeit gestellt sey.“ — In seinem schönen Eifer für Wissenschaft und Kunst vergißt er, daß es für den Darwinisten und Materialisten „ideale“ Bestrebungen, ein höheres, geistiges, die materiellen Bedürfnisse und Anforderungen überwiegendes „Interesse“, eine „Wissenschaft“, die nach Brauchbarkeit und Nützlichkeit nichts fragt, schlechthin nicht giebt. Ja er vergißt sich so weit, daß er (bei Gelegenheit der Vertheidigung der monarchischen Staatsverfassung gegen die Republikaner) den Satz aufstellt: „Jedes Mysterium erscheint absurd, und doch ist nichts Tieferes, weder Leben noch Kunst noch Staat, ohne Mysterium“ (S. 266). Wir rechnen solche Selbstvergessenheiten dem Menschen Strauß hoch an, aber dem Philosophen Strauß, dem Verkündiger des Glaubens der Zukunft, können wir sie nicht durchgehen lassen, ohne ihn zu erinnern, daß jener Satz die beste Vertheidigung der Religion und des Christenthums involvirt und seinen Argumenten gegen den alten Glauben die Spitze abbricht. Ist nichts Tieferes ohne Mysterium, so ist nicht einzusehen, warum gerade der Religion, dem Tiefsten, zu dem der Mensch vorzudringen vermag, und insbesondere der christlichen Religion das Mysterium, das sie umgiebt, zum Vorwurf gereichen und ein Grund ihrer Austilgung seyn soll. Auch der Gott des neuen Glaubens, das Universum als Urquell aller Vernunft und alles Guten, trägt doch — wie wir nachgewiesen haben — noch recht viel Mysteriöses, Unerklärtes und Unbegriffenes in seinem Schooße. Will aber Strauß etwa zwischen Mysterium und Mysterium unterscheiden und das eine zulassen, das andre verwerfen, so hätte er ein sicheres

Kriterium angeben müssen, durch das sich das wahre Geheimniß vom falschen scheiden ließe. Oder giebt es etwa Grade des Mysteriösen, so daß es, wenn es ein gewisses Maas überschreitet, nicht mehr zu dulden ist? Strauß scheint nicht dieser Ansicht zu seyn. Denn die letzte Gränze alles Mystischen ist doch wohl der Widerspruch; und gerade diese Gränze überschreitet Strauß, wie wir gesehen haben, nur zu oft. —

Die beiden „Zugaben“, die er seiner Schrift angehängt hat: „Von unsern großen Dichtern“ und „Von unsern großen Musikern“, gehen uns nichts an. Wir wollen ihn in seinem ästhetischen Genuß, der ihm die religiöse Erbauung vorzugsweise vertritt, nicht im Geringsten stören; wir bezweifeln nicht seine hohe ästhetische Bildung und haben keinen Grund, sein — u. G. durchweg richtiges — ästhetisches Urtheil, das von neuem Zeugniß für seine tief ethische Natur ablegt, zu bemängeln. (Nur bleibt es wiederum schlecht hin unbegreiflich, wie der Darwin'sche Mensch an der reinen, völlig unnützen und unbrauchbaren Schönheit ein so inniges, begeisterndes Gefallen finden könne!). Wir wollen auch nicht noch darthun, — was leicht genug wäre, — daß der „Ersatz“, den angeblich die neue Religion für die verlorenen Tröstungen der alten, für die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, für den Vorsehungsglauben und die Hoffnung auf ein höheres besseres Daseyn, gewährt und den Strauß am Schlusse seiner Schrift (S. 364 f.) uns darbietet, in Wahrheit kein Ersatz ist. Uns kümmert nicht der Kritiker Strauß, weder der ästhetische noch der theologische, auch nicht der Dogmatiker oder Religionslehrer, sondern nur der Philosoph Strauß. Und von dem glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben, daß seine neue Philosophie — denn auch sie ist eine neue gegenüber seiner früheren philosophischen Weltanschauung — keine Philosophie, weil die durchgeführte Verleugnung aller Logik ist. —

Halle im Pfefferschen Verlage sind erschienen:

- Zur logischen Frage.** Von Prof. Dr. H. Ulrici. (A. d. Zeitschr. f. Philos.) gr. 8. 1870. $\frac{2}{3}$ Thlr.
- Das Ich und das Ding an sich.** Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie von Dr. P. Asmus. gr. 8. 1873. 28 Sgr.
- Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von Prof. Dr. v. Fichte, Prof. Dr. Ulrici und Pfarrer Dr. Wirth. Neue Folge. Band 21—51. gr. 8. 1852—1867. Herabges. Preis à Band v. 2 Heften $\frac{2}{3}$ Thlr.
- Derselben Band 52—56. gr. 8. 1868—1870. à Band v. 2 Heften $1\frac{1}{6}$ Thlr.
- Derselben Band 57—62. gr. 8. 1870—1873. à Band 2 Thlr.
- Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage.** Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre von Adolf Horwicz. 1. Theil. gr. 8. 1872. $2\frac{1}{3}$ Thlr.
- Leben und Philosophie David Hume's.** Dargestellt von Dr. Fr. Jodl. Von der Univ. zu München gekrönte Preisschrift. gr. 8. 1872. $1\frac{1}{3}$ Thlr.
- Ueber den Naturalismus, seine Macht und seine Widerlegung.** Vom Prof. Dr. Erdmann. (A. d. Zeitschr. f. Philos.) gr. 8. 1854. $\frac{1}{3}$ Thlr.
- Preussen und die Philosophie.** Akademische Rede, gehalten vom Prof. Dr. Erdmann. 16. 1854. $\frac{1}{5}$ Thlr.
- Episcopi et Martyris S. Methodii opera et S. Methodii Platonizans.** Ed. A. Jahnius. Pars I: S. Methodii opera recognita et nunc primum plene ac separatim edita. Pars II: S. Methodii Platonizans, sive Platonismus SS. Patrum Ecclesiae Graecae S. Methodii exemplo illustratus. Lex. 8. 1865. 4 Thlr.
- Ueber die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung.** Von Maximilian Drossbach. gr. 8. 1865. $1\frac{1}{2}$ Thlr.
- Conträr und Contradictorisch** (nebst convergirenden Lehrstücken) festgestellt u. Kant's Kategorientafel berichtigt. Eine philosoph. Monographie v. Pastor Knauer. gr. 8. 1868. 1 Thlr.
- Ueber Erkenntniss.** Von Maximilian Drossbach. gr. 8. 1869. $\frac{1}{3}$ Thlr.
- Leibnitz und Newton.** Ein Versuch über die Ursachen der Welt auf Grundlage der positiven Ergebnisse der Philosophie und der Naturforschung. Vom Prof. Dr. Durdik. gr. 8. 1869. $\frac{1}{3}$ Thlr.
- Athenagorae supplicatio pro Christianis imperatoribus M. Aurelio Antonino et L. Aurelio Commodo, armeniacis, sarmaticis, et quod maximum est philosophis.** Cura et studio Dr. L. Paul. 8 maj. 1856. $\frac{2}{5}$ Thlr.
- Platon's Werke** einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt von Ang. Arnold. 3 Theile. gr. 8. 1835—58. 4 Thlr. 16 Sgr.
- Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus,** mit Bezug auf Schellings Werke. Vom Prof. Dr. v. Fichte. (A. d. Zeitschr. f. Philos.) gr. 8. 1857. $\frac{1}{3}$ Thlr.
- Verhältniss des Platonischen Gottes zur Idee des Guten.** Von Dr. C. Stumpf. (A. d. Zeitschr. f. Philos.) gr. 8. 1869. $\frac{2}{5}$ Thlr.
- Kant's Lehre vom radikalen Bösen.** Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. Von Dr. Paul. gr. 8. 1865. $\frac{3}{4}$ Thlr.
- Die Methode der wissenschaftl. Darstellung.** Einfache Regeln, um den schwierigsten Gegenstand klar und erschöpfend zu behandeln. Mit besonderer Rücksicht auf die Interpunction. Von Dr. F. A. v. Hartsen. gr. 8. 1868. $\frac{1}{2}$ Thlr.
- Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung,** vom empirischen Standpunkt. Mit Rücksicht auf Herbart, R. Zimmermann, Lotze, J. H. v. Fichte, Fechner, L. Büchner und Trendelenburg. Von Dr. F. A. v. Hartsen. Mit einem neuen Versuch, Philosophie und Religion zu versöhnen. gr. 8. 1869. $\frac{4}{6}$ Thlr.
- Grundzüge der Wissenschaft des Glücks.** Von Dr. F. A. v. Hartsen. 8. 1869. 8 Sgr.

B07898

STALL-STUDE
CHARGE

MAY

