

Fritz Mauthner.

Wörterbuch  
der Philosophie

A-I





**FRITZ MAUTHNER / WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE**





WÖRTERBUCH  
DER  
PHILOSOPHIE

NEUE BEITRÄGE ZU EINER KRITIK  
DER SPRACHE

VON

FRITZ MAUTHNER

ERSTER BAND



MÜNCHEN UND LEIPZIG  
BEI GEORG MÜLLER  
MDCCCCX

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

MEINEM BRUDER

**ERNST MAUTHNER**

ZUGEEIGNET





Lieber Ernst,

*ich möchte Dir dieses Buch widmen.*

*Ich habe mich oft meines treuen und dankbaren Gedächtnisses gerühmt. Darf ich Dich heute an ein Erlebnis erinnern, das etwas mehr als 50 Jahre zurückliegt? Alt genug für solche Erinnerungsfeste sind wir ja geworden.*

*Ich war etwa 8 Jahre alt, Du 13. In unserem Kinderzimmer saßen wir fünf Brüder eines Abends, ein jeder an seinem kleinen Tischchen bei einer Talgkerze, mit unseren Schularbeiten beschäftigt. Ich hatte für den Prüfungstag, für den morgenden Tag also, in ein Heft die Gedichte abzuschreiben, die wir im Laufe des Semesters auswendig gelernt hatten. Eben hatte ich den letzten Vers abgeschrieben, als ich so ungeschickt war, das Tintenfaß anstatt der Streusandbüchse zu ergreifen und es über das Heft auszuleeren. Ich heulte jämmerlich; ich war wohl wehleidig. Der Schaden war freilich kaum wieder gut zu machen, weil meine Schreibfertigkeit damals noch kaum ausreichte, 32 Seiten in einer Nacht zu leisten. Für den Spott brauchte ich nicht zu sorgen. Du aber kamst an mich heran, überblicktest das Unheil prüfend und sagtest dann: „Leg' dich nur ruhig schlafen; ich werde dir die paar Seiten abschreiben.“ Ich tröstete mich schnell, schlief wirklich bald ein, und des Morgens fand ich das dumme Heft in Deiner schönen Handschrift auf meinem Tischchen, neben der herabgebrannten Kerze.*

*Die Menschen ändern sich nicht. Ich habe noch mehr als einmal vom Tintenfass unratsamen Gebrauch gemacht; und Du hast noch mehr als einmal gearbeitet, und mich schlafen geschickt. Ich weiß, ich stehe nicht allein mit solchen Erinnerungen an Deinen Charakter.*

*Mit treuem und dankbarem Gedächtnis möchte ich Dir dieses Buch widmen; die Ruhe, die mir eine Bedingung für meine Arbeit war, verdanke ich Dir und den beiden andern, die Du kennst. Man könnte die Stille, welche Bedingung und Ziel zugleich einer solchen Arbeit ist, noch mit andern Namen rufen: ich verdanke Euch meine Unabhängigkeit, meine Frei-*

## VIII

heit. Die äußere Freiheit, die innere zu suchen. Man könnte anstatt von Freiheit auch von Lebensmöglichkeit sprechen. Aber wir beide lieben die überlauten Worte nicht, nicht wahr?

Ich möchte Dir noch etwas sagen. Man spricht darüber nicht jeden Tag. Als ich vor kurzem 60 Jahre alt wurde, brachte mir die Post allerlei Zeitungsblätter ins Haus, in denen meiner ganzen Tätigkeit mit Achtung und Liebe gedacht war. Auch sonst kommt das mitunter vor. Dann hat mir immer etwas gefehlt: daß ich solche Zeichen guter Meinung nicht mehr unserer Mutter vorlegen kann. Ihr unbestechliches Urteil hätte sich durch keinen Zeitungskram irre machen lassen; aber es wäre ihr doch lieb gewesen, auch von diesem Kinde etwas Freundliches zu hören.

Ich glaube fast, mir ist nicht ganz klar, was ich Dir damit eigentlich noch sagen wollte. So ungefähr: ich gedenke auch der Mutter, wenn ich just Dir dieses ungefüge Buch widme.

Meersburg a. Bodensee, im Mai 1910.

Dein

Fritz.



# EINLEITUNG



## I.

„Das Wörterbuch der Philosophie“, so sollte dieses Buch nach meinem Wunsche heißen. Das Wörterbuch. Freunde, zu deren Charakter nicht eben Angstlichkeit gehört, rieten ab. Ich sollte den bestimmten Artikel weglassen; ich sollte den Schein der Eitelkeit vermeiden, als lebte ich in dem Glauben, das einzig richtige, das einzig wertvolle Wörterbuch der philosophischen Begriffe gegeben zu haben. Der bestimmte Artikel in der Überschrift meines Buches hatte aber einen ganz andern Sinn: Resignation, ein Bescheiden sollte das Wörtchen wie ein Auftakt ausdrücken. Diese wenigen hundert Wörter, deren Bedeutung im Laufe der Zeiten gewechselt hat, an Kraft und Inhalt bald zugenommen, bald nachgelassen hat, nicht selten in ihr Gegenteil umgeschlagen ist, über deren Bedeutung nicht einmal die Philosophen der Gegenwart einig sind, diese paar hundert Wörter, mit deren Hilfe wir eine Erkenntnis der Wirklichkeit noch weniger fassen und erreichen können als mit Hilfe minder abstrakter Wörter: das ist das Wörterbuch unserer Philosophie.

Ich fügte mich; nicht um dem Vorwurfe der Eitelkeit zu entgehen, sondern nur deshalb, weil ein stilgerechter Titel zu verlangen scheint, daß ein wissenschaftliches Buch die persönliche Note des Verfassers nicht schon in der Überschrift anklingen lasse, weil ich vom Leser nicht verlangen kann, daß er den schlichten Titel oder gar sein erstes Wörtchen schon als eine melancholische Äußerung verstehe. Ich muß schon zufrieden sein, wenn mein guter Leser mir auf allen schwierigen Wegen und Seitenwegen dieser Untersuchungen gefolgt ist, und dann mit der stolzen Enttäuschung einer erworbenen *docta ignorantia* ausruft: „Das also ist das Wörterbuch der Philosophie.“

Und werde froh sein, wenn ein ganz guter Leser am Ende des Weges sich sagen muß: die skeptische Resignation, die Einsicht in die Unerkennbarkeit der Wirklichkeitswelt, ist keine bloße Negation, ist unser bestes Wissen; die Philosophie ist Erkenntnistheorie, Erkenntnistheorie ist Sprachkritik; Sprachkritik aber ist die Arbeit an dem befreienden Gedanken, daß die Menschen mit den Wörtern ihrer Sprachen und mit den Worten ihrer Philosophien niemals über eine bildliche Darstellung der Welt hinaus gelangen können.



So sind diese Wortgeschichten und Begriffskritiken neue Beiträge zu einer *Kritik der Sprache* geworden.

Nicht nur darum, weil ich so in diesem Wörterbuche die Ideen meiner *Kritik der Sprache* weiter ausbaue, und weil ich die leitenden Sätze des grundlegenden Werkes öfters zitieren mußte, da ich sie doch als bekannt voraussetzen nicht konnte und nicht wollte, — nicht darum ist dieses Wörterbuch ein persönliches Unternehmen geworden, persönlicher, als sonst Wörterbücher sein dürfen. Persönlich ist die Auswahl der Wörter oder Begriffe geworden, deren Geschichte und Kritik ich vorlege; auf annähernde Vollständigkeit, auf dieses Ideal eines Nachschlagebuchs und Fremdwörterbuchs der Philosophie, mußte ich ja von vornherein verzichten, wenn ich mein Alter und die nachlassende Kraft erwo und dennoch herausbringen wollte, was mir für die Vorschule einer sprachkritischen Erkenntnistheorie wichtig schien; da konnte es nicht ausbleiben, daß unter den Abstraktionen der philosophischen Disziplinen mich die einen zu einer genaueren Behandlung anregten als die andern. Persönlich ist hoffentlich auch die Weltanschauung, wenn ich mich einer solchen rühmen darf, oder meinetwegen die Seelensituation, die mich seit so vielen Jahren einen Kampf zweier Fronten führen läßt: einen Kampf gegen jede Form des Aberglaubens und Dogmatismus, der mich immer wieder in die Nachbarschaft der Aufklärer bringt; nur daß ich die schlimmste Form des Aberglaubens, den Wortaberglauben, den Wortfetischismus, auch dort finde, wo die Schlagworte von religiöser und politischer Freiheit geprägt worden sind. Den andern Kampf also gegen den metaphysischen Materialismus, der nur ein antikirchlicher Dogmatismus ist, übrigens aber geistloser, ärmer als der Dogmatismus der alten Scholastik. Persönlich, ein subjektives Bedürfnis war mir durch Jahre die Tätigkeit an diesem Buche; ich bin aber nicht so skeptisch zu meinen, daß darum Methode und Ergebnisse der Untersuchungen nur einen subjektiven Wert haben. Ich lebe des Glaubens und dem Glauben, daß der skeptische Nominalismus, mit welchem ich die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache überhaupt aufgezeigt habe, ganz besonders die philosophischen Begriffe trifft, und unter ihnen am stärksten die allgemeinsten Begriffe.

Ich habe an den Stücken meiner Arbeit zwischen der Geschichte der Worte und der Kritik der Begriffe unterschieden; da habe ich mich aber noch der gebräuchlichen Terminologie bedient und mit verzeihlicher Schwachheit zwischen dem Äußern und dem Innern eines einzigen Gedankendings eine Scheidewand gesehen, die es im Leben der Sprache nicht gibt. Ich hätte ebenso gut von einer Geschichte der Begriffe und von einer Kritik der Worte reden können.

Für die Methode meiner Untersuchungen ist diese bewußte und einseitige Gleichsetzung von Wort und Begriff, wie sonst meine Gleichsetzung

von Sprechen und Denken, von entscheidender Bedeutung. Der gegenwärtige Inhalt eines Begriffs oder Worts, sein ungefähre und unbestimmt flimmernder Inhalt ist ja gar nichts anderes als der Niederschlag der Wort- oder Begriffsgeschichte; wer vergessene Ereignisse einer Wortgeschichte besser kennen lernt, versteht auch die Nüancen des gegenwärtigen Gebrauchs besser; die Geschichte ist die wahre Kritik jedes Worts. So ist die wirkliche Erdrinde mit allen ihren ausgestorbenen Lebewesen und allen lebenden Pflanzen und Tieren der Niederschlag der Erdgeschichte. So ist die Gestalt und der Bau eines heute lebenden Tieres (wenn die Entwicklungslehre recht hat) das Ergebnis einer besondern Artgeschichte: und die Vergleichungsmöglichkeit zwischen einem Tiere und einem Worte wird noch größer, wenn wir anstatt an den morphologischen Bau an die biologische Zweckmäßigkeit der Organe denken; auch da üben wir etwas wie Kritik, vom beschränkten Menschenstandpunkte aus, und die Dogmatiker des Darwinismus sind geneigt, nützlich zu finden, was ist, d. h. was sie sehen. Hier aber hört die Vergleichungsmöglichkeit zwischen Tiergeschichte und Wortgeschichte doch am Ende auf, und nur etwa eine ähnliche Aufgabe bleibt übrig: da und dort uns von dogmatischem Wortaberglauben zu befreien.

Diese Befreiung habe ich in der Wortgeschichte und in der Begriffskritik in zwei Richtungen angebahnt; über beide Richtungslinien möchte ich in dieser Einleitung einige Rechenschaft geben. Das kann in bezug auf die Begriffskritik mit wenigen Worten geschehen, weil ich da nur den *naïven Glauben* bekämpfe: es müsse ein scheinbar lebendes Wort auch einen philosophischen Nutzen haben, es müsse ein Begriff bei den Worten sein. In bezug auf die Wortgeschichte muß ich aber meine Prinzipien ausführlich darlegen, weil sie in Widerspruch stehen zu der herrschenden Lehre, die immer noch, trotz der Mahnungen der besten Forscher, im Banne der vergleichenden Sprachwissenschaft eine immanente Bedeutung an den Wörtern sucht und so eine gemütliche Freude daran hat, wandernden Fremdlingen allzu gefällig ein Heimatsrecht zu gewähren. *Entlehnung* und *Lehnübersetzung* ist schon früher häufig genug herangezogen worden, um die Herkunft einzelner philosophischer Begriffe zu erklären. Aber das Dogma der vergleichenden Sprachwissenschaft hat gerade die führenden Fachleute bis heute verhindert, zu erkennen, eine wie beherrschende Rolle Entlehnung und Lehnübersetzung in der Geistesgeschichte der Menschheit gespielt haben. Ich habe auf diese beiden Mächte schon (Kr. d. Spr. II, 621 ff. und „Die Sprache“, S. 45 ff.) hingewiesen; ich möchte hier meine Überzeugung so überzeugend wie möglich darstellen; beinahe jeder Artikel dieses Wörterbuchs wird zu einer Stütze dieser Überzeugung dienen können.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Für die Leser dieses Wörterbuchs noch, ohne eine Bitte um Entschuldigung, die kurze Erklärung, daß nur ein Teil der philosophischen Ausdrücke in besondern

## II.

Man wird sich daran gewöhnen müssen, in jeder Wortgeschichte eine Monographie zur Kulturgeschichte der Menschheit zu erblicken.

Sprachgeschichte, Wortgeschichte ist immer Kulturgeschichte, wenn wir den Stoff betrachten; eine besondere Sprach- oder Wortgeschichte gibt es nur für die Form. Ich will in den folgenden neuen Beiträgen zu meiner Kritik der Sprache die Form nur herbeiziehen, wo sie den Stoff deutlicher macht, den Körper der Worte nur befragen, wo der Geist ihn bauen geholfen hat. Und bemerke gleich, daß in diesem Satze Form und Körper einander entsprechen, Körper wiederum und Geist. Es gehört zu den Reizen und zu den Gefahren sprachkritischer Untersuchungen, daß so gut wie jeder Satz ein Beispiel oder ein Probestein der Lehre werden kann und werden möchte.

Die Geschichte einer Anzahl wichtiger oder wertgeschätzter Wörter will ich bieten, ihre äußere und innere Geschichte und so ein Stück geistiger Kulturgeschichte. Bescheidener geworden will ich nur einige Bruchstücke bieten und bin dabei doch treu geblieben dem alten verwagten Plane, eine Revision (nicht Restauration) der Grundbegriffe aller Wissenschaften zu vollbringen. Denn Sprachkritik oder Denkkritik oder Erkenntniskritik wäre nicht die Wissenschaft der Wissenschaften oder das Wissen vom Wissen, wenn sie die Resignation, die sie allen Wissenschaften auflegt, nicht auch von sich selbst verlangen würde.

Wieder komme ich auf das Verhältnis von Denken und Sprechen, das ich so oft in der „Kritik der Sprache“ behandelt und gestreift habe, zu frei und zu ehrlich für die Gegner. Und ich werde von diesem Verhältnis nicht loskommen, wenn ich nicht etwa auf Denken oder Sprechen verzichten will.

Denken oder Sprechen habe ich das Gedächtnis der Menschheit genannt. Denken und Gedächtnis ist in der deutschen Sprache schon in den Wortzeichen nahe aneinander gerückt; nichts ist im Denken, dessen nicht gedacht werden kann, dessen die Menschen (Menschheit ist bislang ein Wortschall für die Menschen) sich nicht erinnern. Und die Worte der menschlichen Sprachen sind die Erinnerungszeichen oder die Namen für die namenlos vielen, ohne Worte zu vielen und namenlosen, menschlichen Erfahrungen. Was nun die Erinnerungszeichen der Menschen zu einer Einheit bindet oder zu einer scheinbaren Einheit, das ist — weil es in

---

Artikeln behandelt worden ist; ganze Gruppen naher Begriffe werden oft im Zusammenhang unter dem wichtigsten Schlagworte erörtert. Diese Schlagwörter sind im Index durch fetten Druck ausgezeichnet; Wörter, von denen nur die Wortgeschichte erwähnt worden ist, sind im Index *kursiv* gedruckt.

der Wirklichkeitswelt nur Individualsprachen gibt und weil die Individuen erst wieder durch das rätselhafte Gedächtnis zu der Täuschung des Ichgefühls kommen — die Übertragung oder Nachahmung oder Entlehnung der Worte und Zeichen zwischen den Genossen einer Familie, eines Stammes, eines Volkes. Und was die Geschichte der Menschen allein zu einer Einheit binden konnte, das ist die Übertragung oder Nachahmung oder Entlehnung von stofflichen und geistigen Werten, für welche *Kultur* der einigende Wortschall ist, zwischen den Menschengruppen, die man Völker und Staaten nennt. Man sollte öfter von Wert- und Wortwanderungen reden als von Völkerwanderungen. Und das ist der Fluch, der bisher auf der Wort- und Sprachgeschichte gelastet hat, daß bald beschränkter Chauvinismus, bald verstiegener Kosmopolitismus (der erste uralte mit seinem Barbarenbegriff, der zweite durch die hübsche christliche Vorstellung von der gemeinsamen Gotteskindschaft in die Welt gesetzt) die einfache Tatsache der unennbar vielen Nachahmungen und Entlehnungen in den Sprachen nicht Wort haben wollte. Der Kosmopolitismus, oder wie man es nennen will, führt nicht zu Geschichte oder Sprachgeschichte, weil alle historischen Undinge in ihm begründet sind, wie: Abstammung von Adam und Eva, die eben so fabelhafte philosophische Grammatik und die Universalsprache der Zukunft. Wenn Kosmopolitismus anders als etwa in christlichem Sinne ein Ideal wäre, so wäre er für Vergangenheit und Zukunft ein zu tiefst unwahres Ideal. Der Chauvinismus aber in Geschichte und Sprachgeschichte ist gerade seit 100 Jahren, seit dem Aufkommen der Nationalitätsidee als Gegensatz gegen den geträumten Kosmopolitismus von Napoleons Weltmonarchie, wirklich und mächtig geworden, doch zum Schaden der Wissenschaft: denn chauvinistisch ist im Grunde auch die Tendenz der genau ebenso alten modernen Sprachwissenschaft, welche die Ursprünglichkeit z. B. der deutschen Sprache dadurch zu retten sucht, daß sie Sprach- und Völkerverwandtschaft annimmt, wo Wanderungen von Wortwerten vorliegen, daß sie den Entlehnungen von Worten wie Diebstählen in der Familie einen gewöhnlichen Charakter gibt. Chauvinistisch ist ihrem Ursprunge nach die Annahme eines arischen Volksstammes; kein Wunder, daß die Hypothese chauvinistische Folgen hatte.

Daß die Nationalitätsidee der politischen Phantasie Napoleons selbst entsprungen war und von seinen Todfeinden seinem Ideenvorrat entlehnt wurde, ist nur ein Beispiel für geschichtliches Geschehen und widerspricht dem Gesagten nicht:

Da wir es nun bei wortgeschichtlichen Untersuchungen mit einem historischen Probleme zu tun haben, so gilt hier alles, was ich an anderer Stelle über das unwissenschaftliche Wesen der Geschichte, über den Unbegriff „historische Gesetze“ und über den Zufall in der Geschichte gesagt habe. Doch in einem einzigen Punkte könnte man, und nicht ganz im

Scherze, in der Geschichte den Dualismus entdecken, den der Welt aufzudrücken menschliches Denken seit Jahrtausenden versucht hat. Der Dualismus, der am deutlichsten in der Doppelung Objekt-Subjekt auftritt, der immer wieder zweimal setzt, was nur einmal ist, der Kant verleitete, das überflüssige Ding-an-sich wirkend hinter das Ding zu stellen, dieser Dualismus versteckt sich ganz einfach in dem Begriffe *Geschichte*. Geschichte als Wirklichkeit ist, was geschehen ist und was noch geschieht; Geschichte als Erkenntnis ist unser Wissen von der geschehenen Wirklichkeit. Prä-historisch nennen wir darum mit Recht die Geschichte im ersten Sinne, von der wir im zweiten Sinne nichts wissen. Was gegenwärtig geschieht, nennen wir mit Auswahl historisch, wenn es Aussicht hat, später einmal noch gewußt zu werden. Weil die Eitelkeit diese Auswahl trifft, darum wird soviel für historisch, für einen „Markstein“ erklärt, wird soviel photographiert und phonographiert, was doch der Vergessenheit geweiht ist.

Beide Tatsachen, die Existenz eines interessanten Geschehens und die Existenz eines Wissens vom Geschehenen, haben nun gemeinsam eine Eigentümlichkeit, die besonders für Sprach- und Wortgeschichte bedeutungsvoll ist: Nachahmung, Entlehnung von Stoffen und Formen, von Worten und Werten, ist alltäglich in der wirklichen Geschichte wie in der Geschichtsschreibung. Weil diese ganze Untersuchung der internationalen Wortentlehnung gewidmet ist, will ich hier nur wenige Beispiele für die beiden Arten der eigentlichen Geschichtsentlehnung geben. Der Ruhm Alexanders hat mehr als einmal zur Nachahmung gereizt. Die Tat des Kolumbus hat eine Periode verwegener Seefahrten eingeleitet. Ältere Tyrannenmörder waren Vorbilder für neuere. Die englische Revolution war ein Vorbild für die französische. Und gar die Taten und Erfolge Cäsars sind für den so ganz anders gearteten Napoleon zum Vorbilde geworden, wobei nicht zu übersehen, daß der Enthusiasmus für römische Tugend, Tapferkeit usw. dem neuen Cäsar die Wege gewiesen hatte. Das Empire ist in Wort, in Geschmack, in Politik und nach Möglichkeit im Kriege eine Übersetzung des römischen Imperiums; es ist bezeichnend für die Schwäche und untüchtige Nachahmung des dritten Napoleon, daß er nur ein Buch über Julius Cäsar zustande brachte. Denn das versteht sich am Rande, daß Worte fast von jedermann, Taten nur von Helden nachgeahmt werden können. (Vgl. Art. *Geschichte*.)

„Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt“ (Goethe). In historischen Charakteren wird Enthusiasmus zur Nachahmung oder Entlehnung.

Auch wer in der Geschichte nur Erlebnisse und Taten der Masse sieht, frei von Heldenverehrung, der müßte auf die Nachahmung achten; denn unausdenkbar groß ist bei der Volksmasse, außer dem Reize und dem Bewußtsein ihrer Massenhaftigkeit, die Gewalt der unbewußten Nach-



zählungsform, die wir Suggestion zu nennen pflegen. Ohne Nachahmung oder Entlehnung von Werten und Worten keine Völkerpsychologie, kein soziales Interesse in der Geschichte.

Die Entlehnung in der Geschichtsschreibung durch Anpassung von Sagen, Anekdoten, geflügelten Worten, biographischen Einzelheiten und biographischen Porträts, die Anpassung alter Züge auf neue Bilder geschieht heute nicht mehr so naiv wie im Altertum und im Mittelalter, weil die Forscher exakt sind, größtenteils nur Material sammeln und erst zum Zwecke künstlerischer Darstellung kopieren.

Das Mittelalter war die Blütezeit ahnungsloser Geschichtsfälschungen durch Entlehnung fremder Züge. Der Grund lag zunächst in der allgemeinen Gläubigkeit und Kritiklosigkeit; sodann aber fehlte dem Mittelalter und wohl allen Zeiten vor dem Aufkommen des Historismus jeder Sinn für das, was man historisches Kostüm nennt. Noch im 17. Jahrhundert spielte man zu Paris Römertragödien im Kostüm, das just Mode war. Es machte mittelalterlichen Stammbaumfabrikanten kein Unbehagen, etwa die Welfen, weil man den Namen mit *catuli* übersetzen konnte, auf die Familie der Catonen zurückzuführen. Geschichte und Geschichtsschreibung werden kopiert, wenn Karl d. Gr. die Fiktion, römischer Kaiser zu sein, sein Handeln beeinflussen läßt, und wenn dann Einhard in seiner Biographie Karls Suetons Biographie des Augustus zum Muster nimmt. Es werden also Porträts entlehnt; aber sogar Selbstbiographien können durch Nachbildung eines entlehnten Ideals gefälscht werden.

Es gibt ein türkisches Volksbuch, die Schwänke Nassr Eddins, der etwas wie ein Hofnarr Timurlenks oder eines anderen Sultans um 1400 gewesen sein mag. Köhler (Kl. Schr. I, 481f.) hat gezeigt, wie diesem Nassr Eddin ältere Schwänke angedichtet wurden und wie diese Streiche dann wieder abendländischen Fürstenhöfen zugeschoben wurden. Nicht nur der internationale Scherz vom Abschneiden des Astes, auf dem man sitzt, geht auf Nassr Eddin zurück. Zur Charakterisierung der Zeit von Timurlenk hat man das Buch benützt und da vielleicht uralte Züge auf die Zeit von Timurlenk übertragen. Und wieder einer von Nassr Eddins Schwänken wird in Mecklenburg von Wallenstein erzählt.

Goethe, der im Westöstlichen Diwan Timur auftreten läßt und die Absicht andeutet, die Gestalt der Gottesgeißel, nicht ohne Anspielungen auf Napoleon, breit auszuführen, wobei die Tragödie erheitert werden könnte, „wenn man des fürchterlichen Weltverwüsters Zug- und Zeitgefährten Nassreddin Chodcha von Zeit zu Zeit auftreten zu lassen sich entschliesse“ — Goethe hat erstaunlicherweise schon den Charakter dieser Wandersagen durchschaut. Er ließ sich die starken Geschichten von einem frommen Prälaten übersetzen: „woraus dann abermals hervorging, daß gar manche verfängliche Märchen, welche die Westländer nach ihrer Weise

behandelt, sich vom Orient herschreiben, jedoch die eigentliche Farbe, den wahren, angenommenen Ton bei der Umbildung meistens verloren“.

Das Mittelalter ist durch seine naive Unexaktheit am besten geeignet, uns die tausendfachen Entlehnungen in Geschichte und Geschichtsschreibung nachzuweisen. Es mag kein Zufall (und darum in meinem Ausdrucke kein Wortspiel) sein, daß vor der Herrschaft des historischen Sinnes es kein Verständnis gab für das Eigentümliche in Kostüm, Sprache, Charakter einer bestimmten Zeit, und daß zur selben Frist auch der Begriff des geistigen Eigentums, der heute bis zur Karrikatur ausgebildet ist, nicht vorhanden war. Und noch eins: das Mittelalter konnte in Kunst und Leben Stil haben, weil es alle Motive unbewußt nachahmte und entlehnte; unsere Zeit hat keinen Stil, weil ihrem fürchterlichen Wissen jede Nachahmung und Entlehnung sofort zum Bewußtsein kommt.

Ob wir es aber wissen oder nicht, die zahllosen Wogen- und Wellenkreuzungen der Nachahmung und Entlehnung tragen uns dennoch. „Alles Gescheite ist schon gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.“ So steht es an der Spitze von Goethes Sprüchen in Prosa, die sich selbst „Eigene und Angeeignetes“ im Untertitel nennen, und deren Herausgeber schwerlich ahnte, daß auch das Eigene selbst eines Goethe am letzten Ende aller Enden ein Angeeignetes ist, wenn man von der Nüance absieht, die die große Persönlichkeit etwa hinzufügt.

So wenig die Wogen- und Wellenkreuzungen des Meeres zu überschauen sind, die nie aus sich selbst entstehen, immer von irgendwoher kommen, sich verstärken und abschwächen, und zusammen das Meer heißen, ebensowenig kann ein Mensch die zahllosen Wogen- und Wellenkreuzungen der Entlehnung überschauen, die zusammen die Kultur heißen. Worte und Gedanken, Motive der Architektur und des Handelns, Hausrat und Heilige, Titel und Novellenstoffe, Waffen und Liebeschwüre, die ganze unentwirrbare Buntheit unserer Welt setzt sich für solche Betrachtung aus einigen, wenigen farbigen Steinchen zusammen, die im Kaleidoskop bald so bald so durcheinander geordnet werden und dem armen menschlichen Auge, weil der Mensch kaleidoskopisch sehen will und muß, den schönen Anblick des bunten Weltalls bieten. Was immer wir herausgreifen, um es so zu betrachten, verwandelt sich in seiner ganzen Geschichte zu ein paar bunten Steinchen im Kaleidoskop, das eine Generation der andern zuschiebt.

Vor Jahrtausenden gab es, über unbekannte Jahrtausende hinweg, die Lampe; jedes Geschlecht glaubte einen anderen Geschmack zu haben und hatte anderes Brennmaterial und jedes Geschlecht entlehnte die Lampenform vom früheren, bosselte da und besserte dort, formte den Docht um, goß (in meiner Jugend) in die Öllampe Petroleum hinein, behielt lange Jahre das Petroleumbecken für die Gaskronen bei, und zog die Drähte des elektrischen Lichts an Gasarmen entlang. Jetzt freilich ist man sich

bewußt, daß das stofflose Leuchtmaterial neuer Stilformen bedarf; und bewußt sind Architekten daran gegangen, den neuen Stil zu erfinden. Und in der prunkvollen Vorhalle der Kaiserloge des Wiener Burgtheaters steht als Lichtträger eine griechische Statue, die Elektra heißt.

Die Architekten, die den neuen Stil erfinden sollen, arbeiten seit Jahrtausenden mit einem Dutzend von Motiven, die eine Zeit der andern entlehnt und es nur bis zu unserer Zeit nicht gewußt hat. Wenn unrecht Gut da nicht gediehe, wenn nachgemachte Motive nicht stehen bleiben könnten, alle Fassaden aller Gebäude der Welt müßten zusammenstürzen.

Der Einsicht, daß es um die Geschichte wissenschaftlicher oder gar philosophischer Begriffe nicht anders stehe, als um die Geschichte von Waffen und Hausgeräten, von Architektur- und Märchenmotiven, stand nun seit jeher der menschliche Geisteshochmut im Wege, der das, was ihn vom Tiero unterschied, die Sprache nämlich, durch die tausend Jahre des Christentums für ein göttliches Gnadengeschenk an den Menschen hielt, nachher immer noch unter christlichem Einflusse für etwas Übermenschliches, Übernatürliches; man wagte nicht zu glauben, daß nichts in den Worten der Sprache enthalten wäre, was nicht Menschen (immer haben nur einzelne Menschen *gesprochen*, nicht Völker) in die Worte hineingelegt hätten. Man redete von den Wundern der Sprache, nicht nur in rhetorischer Übertreibung. Und etwas von dem Glauben an ein übernatürliches Wunder, ein heimlichchristelnder Wortaberglaube, steckt auch noch in dem Dogma von der vergleichenden Sprachwissenschaft, das die ungeheure Bedeutung der Entlehnung und Nachahmung für die Geistesgeschichte, insbesondere für die Wortgeschichten der Sprache nicht zugeben will. Die Zurückschiebung der Sprachentstehung, die Erklärung der Ähnlichkeiten aus Sprachmischung und Entlehnung, das Bekenntnis, von der Urschöpfung einer Ursprache ganz und gar nichts zu wissen, scheint irgendwie gegen irgend eine übertrieben hohe Meinung von der Sprache zu verstoßen; überläßt man auch die alte Legende von der gemeinsamen Abstammung *aller* Sprachen einigen Pastoren und einem Scheinphilologen wie Trombetti, so wird doch die neuere Legende von der gemeinsamen Ursprache der sog. indo-germanischen Sprachen mühsam aufrecht erhalten. Selbst der ausgezeichnete Forscher Johannes Schmidt, der auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft die Vorstellungen von einer Verwandtschaft und von einem Stammbaume meisterlich kritisiert hat, der die indo-germanische Ursprache tapfer eine wissenschaftliche Fiktion genannt hat, macht vor dieser Ursprache doch wieder („Die Verwandtschaftsverhältnisse der indo-germanischen Sprachen“, S. 29) eine verlegene Verbeugung: „Daß eine einheitliche indo-germanische Ursprache einmal vorhanden gewesen sei, ist höchst wahrscheinlich, ja ganz sicher, *wenn* sich erweisen läßt, daß das Menschengeschlecht von einigen wenigen Individuen seinen An-

fang genommen hat.“ Sollte dieses *wenn* ironisch gemeint sein? Wenn die Abstammung von einem einzigen Menschenpaare erweisbar wäre, dann wäre die Autorität der jüdischen Bibel und des Christentums wieder einmal ein bißchen gefestigt, und die Abstammung aller Sprachen von einer einzigen wäre a priori bewiesen.

Die Vorstellung, daß das Sanskrit die Mutter oder die Großmutter aller sogenannten arischen Sprachen sei, ist freilich nur ein unklares Gerede. Als wissenschaftliche Hypothese ist diese Vorstellung bald nach Friedrich Schlegel aufgegeben worden. Schon Bopp ließ diese Orthodoxie fallen, und schon in seiner Erstlingsschrift. Man half sich mit einer anderen scheinbar viel gründlicheren Vorstellung: allen arischen Sprachen liege eine gemeinschaftliche Ursprache zugrunde, die man zwar ebensowenig kannte wie das Urvolk, die man aber in ihrem Wortschatz und in ihrer Grammatik zu rekonstruieren hoffte. Ein Deutscher, Schleicher, war der erste, der die ideale Forderung einer Ursprache aufstellte, wenn er auch von der historischen Realität der Ursprache nicht ganz überzeugt war. Ihm war (ich zitiere hier und im Folgenden Paul Kretschmers vorzügliche Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache) die Aufstellung von Urformen nur ein bequemes Mittel, die jeweiligen Ansichten der Sprachwissenschaft von dem ältesten Zustande auf die kürzeste Formel zu bringen. Seitdem hat man seine Vorsicht außer acht gelassen, wie der pedantische deutsche Darwinismus bei seinen Konstruktionen und Rekonstruktionen die Vorsicht Darwins außer acht gelassen hat. Müßte man der offiziellen deutschen Wissenschaft glauben, so besäßen wir von der Ursprache, vom Urvolk und seiner Urheimat, seiner Urkultur und seiner Urmythologie so sichere Kenntnisse wie etwa von der Sprache, der Kultur, der Topographie und der Religion Roms. Nur daß die gelehrten Arbeiten über die Ursprache, die Urheimat und die Urkultur das gleiche Schicksal haben: jeder geistreiche und fleißige Gelehrte auf diesem Gebiete wird vom nächsten geistreichen und fleißigen Gelehrten widerlegt; in der Zwischenzeit sprechen die Fachmänner, die nicht geistreich und gelehrt sind, die noch nicht widerlegten Behauptungen nach, die langsamen Herren wohl auch die schon widerlegten Ansichten. Nach dem Trägheitsgesetze.

Niemand kann sagen, ob die Ursprache, wenn sie überhaupt historische Wahrheit ist, einheitlich war oder in Dialekte zerfiel, ob diese Dialektunterschiede groß oder klein waren, ob das Urvolk dieser Ursprache in Asien oder in Europa zu Hause war, auf einer russischen Steppe oder auf dem beliebten Hindukusch, ob das Volk klein oder groß war, ob seine wieder so beliebten Wanderungen besonders nach Osten oder besonders nach Westen gerichtet waren. Niemand kann sagen, ob dieses Urvolk seine Ursprache einige tausend Jahre früher oder später irgendwo gesprochen habe. Kretschmer macht sehr gut darauf aufmerksam, daß im Begriffe

urindogermanisch nicht weniger als drei verschiedene Begriffe zusammenfallen: gemein-indogermanisch, altindogermanisch und ursprachlich; das ließe sich so ausdrücken, daß die Wissenschaft für die Übereinstimmungen drei mögliche Ursachen unklar zusammenwerfe, übrigens einige andere Möglichkeiten übersehe. Die Anwendung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs auf solche Fragen gebe ich in anderem Zusammenhang.

Die Zeitbestimmung bei den Vorstellungen Ursprache und Urvolk enthält eine neue Unklarheit, eigentlich eine Sinnlosigkeit. Jeder einzelne Forscher nagelt sich selbst und seine Assoziationen auf eine völlig unbestimmte Zeit fest, von der nur eins gewiß ist, daß sie nämlich unbestimmt ist. Die einzelnen arischen Sprachen kann man zurückverfolgen bis zu Zeiten, die gegen 2000 Jahre auseinanderliegen. Die slawische Ursprache, die germanische Ursprache, die griechische Ursprache sind lauter unwahrscheinliche Konstruktionen. Die Tendenz gegenwärtiger Wissenschaft würde sogar dahin zielen, keine besonderen Ursprachen, sondern ein Gewimmel von Mundarten an den Anfang zu setzen, d. h. in jede vorhistorische Zeit. Und da redet man von einer gemeinsamen arischen Ursprache.

Ebenso steht es um die Konstruktion des Urvolks. Es hätte eine gemeinsame arische Ursprache gegeben haben können ohne ein ethnologisch einheitliches Urvolk, oder ein einheitliches Urvolk ohne eine gemeinsame Ursprache. Man wird sich bequemen müssen, Wortgleichungen in den arischen Sprachen auch in vorhistorischer Zeit öfter und öfter durch Entlehnung zu erklären. Die vorhistorische Ausbreitung der Gleichung *Joch* kann ebenso auf Entlehnung beruhen wie die Ausbreitung der Gleichung *Pfeffer*, die sich historisch vom 4. Jahrhundert v. Chr. an aus Indien (*pippeli*) über Griechenland (*πεπερι*), Rom (*piper*) zu den Germanen, Slawen und Lithauern vollzogen hat. „Nur die verhängnisvolle Neigung, Prähistorisches mit anderen Augen anzusehen als Historisches kann zwischen den beiden Vorgängen einen grundsätzlichen Unterschied erkennen wollen . . . es ist aber von Wichtigkeit festzuhalten, daß auch die sog. urverwandten Wörter nur auf dem Wege der Entlehnung gemein-indogermanisch geworden sind, denn in anderer Weise verbreiten sich Sprachneuerungen überhaupt nicht, als daß sie von einer oder wenigen Personen ausgehend, von Individuum zu Individuum, von Volk zu Volk weitergegeben werden“ (S. 21 bis 23). Kretschmer leugnet auch nicht die Möglichkeit, daß Sprachneuerungen von nicht rein lexikalischer Art sich in ähnlicher Weise verbreiten. „Etwas anders.“ Hat man aber erst die Bedeutung der Entlehnungsmöglichkeit für die partiellen Sprachgleichungen eingesehen, dann ist für so alte Zeiten die Frage nach einem einheitlichen Urvolke wirklich kindisch geworden. Auch die bekannte Tatsache, daß die Sprachwissenschaft in keinem einzigen Falle im Zweifel darüber scheint, ob eine Sprache arisch sei oder nicht, scheint mir der Skepsis nicht zu widersprechen. Das

ist eine Frage der Klassifikation, also menschlicher Übereinkunft. Denken wir an ein jüngeres Sprachengeschlecht, das besser bekannt ist. Das Zünglein an der Wage schwankte, ob Spanisch, ob Französisch eine romanische oder germanische Sprache werden *sollte*; Deutsch hätte leicht eine Mischsprache werden können wie Englisch. Die Klassifikation schwankt nicht, Spanisch eine romanische, Englisch eine germanische Sprache zu nennen. Es wäre gut, diese Lehre auf den *Stammbaum* der arischen Sprachen und der arischen Völker, auf die Hypothese von der Ursprache und von dem Urvolke anzuwenden.

Und dabei bietet die Sprachwissenschaft für solche prähistorische Fragen wenn keine Ergebnisse, so doch Ausgangspunkte und daraus Bestätigungen des Verstandes und des Witzes. Was die Anthropologie durch Schädelmessungen, durch Beachtung der beobachteten und der vermuteten Haarfarbe hinzugebracht hat, das ist nach jahrzehntelangen endlosen Untersuchungen wohl doch endlich der Posse preiszugeben. Von der Einteilung in Dolichocephalen und Brachycephalen ist wirklich weiter nichts übrig geblieben, als die Übereinkunft über die Grundlage von Schädelmessungen, eine Grundlage, die ganz willkürlich und unnatürlich ist, dafür aber auch nicht das kleinste Ergebnis für die Ethnologie geliefert hat. Retzius hat das Maß der Schädelgröße in 100 Einheiten geteilt, wie sein Landsmann Celsius den Abschnitt des Quecksilberfadens in 100 Grade; nur daß beim Thermometer die besseren Forscher nicht vergessen, daß es sich um eine Konvention handelt. Die Unnatürlichkeit der Grundlage hat dann zu natürlicheren Einteilungen geführt, die das menschliche Gesicht zu messen unternahmten; man teilte ein in Prognaten und Orthognaten, in Leptoprosopen und Chamäprosopen, man verlangte größere Präzision und schrieb endlich für jede einzelne Schädelmessung Tausende von Daten vor. Die Disziplin schuf Bücher über Bücher, aber das menschheitliche Wissen ist nicht um einen Punkt vermehrt worden, die menschliche Erkenntnis nicht einmal um eine Hypothese. Geistreiche Gelehrte, die freilich auf dem Gebiete der Kraniologie „Dilettanten“ waren, Ihering und Virchow, hatten zuerst erkannt, daß all die Schädelmesserei nur bequeme Schlagwörter bot zum Zwecke einer vorläufigen Orientierung. Und seitdem gar die Stabilität der Schädelmerkmale mit guten Gründen bezweifelt worden ist, fällt vollends jede Möglichkeit fort, ethnologische Verwandtschaft auf Schädelmessungen aufzubauen. Wenn schon zu einer Eiszeit in Europa Dolichocephalen und Brachycephalen durcheinandergemischt waren, dann darf man jetzt fragen, ob Länge und Breite des Schädels überhaupt irgendwelche Beachtung verdient hatten. Der Versuch, die Stammtafel der Völker nach heller und dunkler Haarfarbe aufzustellen, hat noch rascher Fiasko gemacht.

Nun sind Hypothesen über die Ursprache und das Urvolk die Prä-

missen, auf deren Grund wieder eine andere Gruppe von Forschern zu Schlüssen auf die gemeinsame Urkultur jenes legendaren Urvolkes gekommen ist. Daher die absolute Wertlosigkeit aller dieser Schlüsse. Ich leugne ja nicht den Reiz, den solche Untersuchungen gewähren, wenn sie so gut geschrieben sind wie das berühmte Buch von Hehn. Aber es kommt wirklich nichts dabei heraus, was man ein Recht hätte, der Kulturgeschichte als festen Besitz einzufügen. So oft ein Zusammenhang historisch belegt ist oder doch vernünftigerweise vermutet werden kann, handelt es sich um Entlehnung (got. *alev*, lat. *oleum*); wo die Sprachwissenschaft allein den Zusammenhang erschlossen hat, da wird das Steckenpferd der Urverwandtschaft geritten. Denn die Macht der Entlehnung anzuerkennen, davor haben alle diese Disziplinen eine rätselhafte Scheu; es gibt bereits neben den lokaleren Chauvinismen noch einen neuen arischen Chauvinismus, der es als Schande empfindet, von nicht-arischen Völkern Sachen oder Worte entlehnt zu haben. Fast wie manche Ansteckung zunächst als Schande empfunden wird. Wüßte man mehr von der Geschichte uralter Handelsbeziehungen, so könnte man manches über die Entlehnung von Sachen und Worten daraus folgern; wüßte man mehr von den alten Wegen der Worte, man könnte mancherlei über die alten Handelswege erfahren. Wir wissen aber so gut wie nichts und müssen uns mit amüsanten Polyhistorie begnügen.

Ebenso falsch wie die falschen Schlüsse aus falschen Prämissen auf die Urkultur mußten die falschen Schlüsse auf die Urheimat des Urvolkes ausfallen. Ich bedaure, bei Abfassung meiner Kritik dieser Begriffe (Kr. d. Spr. II, S. 632f.) Kretschmers Buch noch nicht gekannt zu haben; ich hatte den Skeptiker, trotzdem er Fachmann ist, nicht zitiert gefunden. Kretschmer sagt (S. 59): „Wer die Schwierigkeiten ermißt, auch nur die *Urheimat* der Einzelvölker zu bestimmen, wird vorläufig davon Abstand nehmen, die Heimat des hypothetischen Urvolkes feststellen zu wollen.“ Es ist mir versagt, die allerliebsten Verstandesübungen, die die verschiedenen arischen Worte für *Salz*, für *Meer* untersuchen und so zu einer geographischen Bestimmung der Urheimat gelangen, nach jahrelanger Beschäftigung noch ernst zu nehmen. Selbst der strenge Kretschmer hat über solchen Arbeiten das Lachen gelernt; er sagt (S. 67): „Wenn man aus dem Fehlen seines westindogermanischen Namens bei den Indoiraniern schließen wollte, daß diese das Salz nicht gekannt haben, dann müßte man auch aus dem Fehlen einer gemein-indogermanischen Bezeichnung der *Milch* folgern, daß die alten Indogermanen nicht mit Muttermilch gesäugt wurden.“

Die Hypothese einer gemeinsamen Urreligion — ich will es nur gestehen — möchte ich gern aufrecht gehalten wissen, weil die Disziplin der vergleichenden Mythologie sich doch so oder so auch gegen die Aus-

schließlichkeit der neueren Mythologien richtet, die noch Religionen heißen. Aber es geht nicht an. Die vergleichende Religionswissenschaft ist ebenso kurzlebig wie die Hypothese vom Urvolk. Wo die Übereinstimmung auf der Hand liegt wie bei der Verwandlung des griechischen *Ἡρακλῆς* in den italischen *Hercules*, da weiß alle Welt, daß es sich um Entlehnung handelt; ebenso beim Übergang des Christentums ins Abendland, beim Übergang des Buddhismus in den Fohismus. Wo aber vedische Götternamen an griechische oder germanische anklingen, da fabelt man zuversichtlich von einem gemeinsamen Ursprung, trotz Pischel, der den Veden ihr nationales Recht gegeben hat, und trotz Bremer, der die heilige Identität von *Ziu* und *Zeus* bestritten hat. Nicht einmal die Gleichung *Dyaus*, *Zeus*, *Jovis* scheint zu stimmen, weil *dyaus* in den Veden noch *Himmel*, *Tag* heißt und nur poetisch, metaphorisch als Personifikation des Himmels gebraucht wird. Einige religiöse Ausdrücke, die heute etymologisch verbunden werden (*Brahman* = *flamen*, *victima* = got. *veih*s) werden wohl nicht immer etymologisch verbunden bleiben. Wären aber auch die Namensgleichungen sicherer als sie es sind, so wäre damit nichts bewiesen für die Identität der Göttergestalten. Man wird sich daran gewöhnen müssen, Gleichungen wie die der Paare *Perseus* — *Andromeda* und *Siegfried* — *Brunhild* etwa so aufzufassen, wie den Übergang von Märchenmotiven, deren Wanderungen durch Zeit und Raum man ja genugsam studiert hat. Hat man erst Entlehnungen von Märchenprinzen und von Halbgöttern zugegeben, so wird man auch Entlehnungen von Göttern leichter begreifen lernen. „Wanderungen von Kulturen und Sagen brauchten sich nicht auf das indogermanische Gebiet zu beschränken, sie konnten auch über die Sprachgrenze hinweggreifen“ (Kretschmer S. 89). Wie bei der Urheimat: man will eine arische Urreligion konstruieren und kennt doch nicht einmal eine gemeingermanische oder gemeingriechische Religion.

Ganz abgesehen davon, daß Furcht vor der Nacht, Furcht vor Donner und Blitz, Furcht vor der Sintflut den armen Menschen wohl gemeinsam war und die ähnliche Furcht wohl ähnliche Götter bilden konnte.

Linguistisch, ethnologisch, geographisch und mythologisch hat die Lehre von der Urverwandtschaft Fiasko gemacht. Selbst wie eine alte Religion schleppt diese Lehre ihr Dasein nur noch bei der niederen Gelehrsamkeit fort; sie ist wie einst das Heidentum auf die Dörfer gegangen, will sagen in die Kompendien, in populäre Vorlesungen und auf die Gymnasien. Trotzdem schon vor mehr als 30 Jahren Schuchardt den Stammbaum der romanischen Sprachen, Johannes Schmidt den Stammbaum der arischen Sprachen zu Falle gebracht hat. Und war das Bild vom Stammbaum falsch, so ist das Bild von einer Verwandtschaft nicht aufrecht zu erhalten; nur daß den älteren Sprachwissenschaftlern immer noch nicht ganz klar geworden ist, daß Verwandtschaft der Sprachen bestenfalls ein



bildlicher Ausdruck sei. Niemand wird behaupten wollen, daß die Ähnlichkeiten der romanischen Sprachen, von deren Entwicklung man so viel weiß, die gleiche Geschichte gehabt haben wie die Ähnlichkeiten der arischen Sprachen, von deren Entwicklung man wenig weiß. Aber als Beispiel, wie es einmal wenigstens passiert ist, und wie es ungefähr auch anderswo passiren konnte, ist das Verhältnis der romanischen Sprachen, das die Vorstellung von einem Stammbaum ausschließt, unschätzbar. Der große Kritiker der Verwandtschaftslehre war Johannes Schmidt, auch wenn von seiner Wellentheorie oder seiner Stufentheorie einst nicht viel übrig bleiben sollte; er hat dem verstiegenen Gerede von einer Art physiologischer Sprachspaltung ein Ende gemacht und der langsamen Anerkennung der Sprachmischung den Boden bereitet. Man glaubt kaum mehr an die partiellen Einheiten benachbarter Sprachen, noch weniger etwa an eine einstige italo-keltische Spracheinheit, die von einer Zufallsstatistik aufgestellt wurde, weil Keltisch und Italisch einige Gleichungen mehr aufzuweisen schienen als z. B. Germanisch und Slawisch. Und wieder: man hat trotz Mommsen und den beiden Curtius seit Johannes Schmidt kein Recht mehr, eine einstige greko-italische Spracheinheit zu behaupten, da man doch weder eine griechische noch eine italische Einheit konstruieren konnte. Vielleicht findet es einmal ein Forscher der Mühe wert, die Fälle greko-italischer Spracheinheit daraufhin zu untersuchen, was auf Entlehnung, was auf Lehnübersetzung (*senatus* = *γεγονοια*) zurückzuführen sei.

Kretschmer kommt zu dem ketzerischen Schlusse, daß nicht einmal eine gemeingriechische Ursprache zu rekonstruieren sei, daß sie nach Analogie nicht einmal als einstens vorhanden angenommen werden könne. „Die Spracheinheit liegt nicht am Anfang der Dialektentwicklung, sondern an ihrem Ende“ (S. 410). So war es auch bei unsrer hochdeutschen Sprache. Und da liegt der Grundirrtum bei den Versuchen, eine arische Ursprache zu erschließen: „Man hält alle sprachlichen Übereinstimmungen für alt, alle Differenzen für jung“ (S. 413). So würden Germanisten, wenn zwischen ihnen und ihrem Stoffe eine verschüttete Kultur von Jahrtausenden läge, vielleicht dazu kommen, die Sprache Goethes sehr nahe an eine gemeingermanische Ursprache heranzurücken, und Gotisch, Angelsächsisch, Althochdeutsch, Altnordisch historisch aus der Sprache Goethes hervorgehen zu lassen.

### III.

Ich will in dieser Einleitung die entscheidende Rolle durch zahlreiche Beispiele belegen, die die Entlehnung oder die Nachahmung bei der Einführung der Begriffe aus allen Kulturgebieten, aus allen Geisteswissenschaften gespielt hat. Ich will die Wanderungen insbesondere der philo-

sophischen Begriffe aufzeigen und habe darum keinen Raum, auf die Wichtigkeit der Nachahmung für das soziale Leben einzugehen. Ich verweise dafür auf G. Tarde's „Les Lois de l'imitation“, wo (S. 12) gesagt wird: „que l'être social, en tant que social, est imitateur par essence, et que l'imitation joue dans les sociétés un rôle analogue à celui de l'hérédité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps bruts.“ Ich werde selbst vielleicht später einmal noch weiter ausholen und die Bedeutung klar zu legen suchen, welche die Nachahmung (die Nachahmung von Sprachbewegungen, nicht die Klangnachahmung) bei der Entstehung der Sprache gespielt haben muß. Den leitenden Gedanken will ich gleich hier mitteilen.

Das Sprechen gehört zu den Bewegungen der Menschen; es ist trotz der äußersten Kompliziertheit eine so leichte Bewegung, daß es (wenn man von den Berufssprechern absieht) gar nicht als eine Anstrengung empfunden wird. Es ist leicht wie eine Reflexbewegung oder wie eine Instinkthandlung. Es kann aber doch nicht eine bewußte, jedesmal neugewollte Bewegung sein. Bewußte, neukoordinierte Bewegungen sind immer schwer oder anstrengend. Nun weiß man aber, daß auch schwierige Bewegungen durch häufige Einübung beinahe zu Reflexbewegungen werden können. Ein Klaviervirtuose kann die eingeübte Sonate im halben Schläfe noch zu Ende spielen. Nun sind neue Worte, heute wie in Urzeiten, gewiß erst durch den Willen einzelner Sprachgenies erfunden, geprägt, gebaut und koordiniert worden; Freiheit des Willens der Sprache gegenüber — wenn man überhaupt von einer solchen relativen Willensfreiheit reden darf — ist immer nur bei Sprachgenies gewesen. Die große Masse, die ihre Muttersprache nur so eben weiter redet, wie sie ihr vorgeredet worden ist, mit ganz leisen und allmählichen Änderungen, hat keinen freien Willen beim Sprechen. Jeder Mensch ist im Gebrauche seiner Muttersprache ein kleiner Virtuose, dem die komplizierten Bewegungen seiner Sprachwerkzeuge zu Reflexbewegungen geworden sind, zu Instinkthandlungen, wenn man lieber will. Das muß schon ebenso gewesen sein, in wie alte Zeit immer man die Entstehung der Sprache zurückversetzen mag. Und da achte man auf einen entscheidenden Umstand: auch in jener Urzeit konnten die Zeichen der Mitteilung unter den Menschen erst dann unserm Begriffe Sprache entsprechen, als sie durch *Nachahmung* der neuerfundenen Zeichen und durch Einübung, durch gemeinsame Einübung einer Familie oder eines Stammes, beinahe zu Reflexbewegungen dieser kleineren oder größeren Gruppe geworden waren. Wie wir uns die Ähnlichkeit unzähliger Kulturworte nicht ohne Entlehnung erklären können, so können wir uns, wie man jetzt einsehen wird, auch die Entstehung irgendeiner noch so primitiven Sprache der Urwelt gar nicht ohne Nachahmung und Einübung vorstellen. Nachahmung oder Entlehnung ist also durchaus nicht irgendein

seltenes Vorkommnis unter den Kultursprachen, sondern gehört urzeitlich dem Wesen der Sprache an.

Ich habe in diesem Zusammenhange das Wort *Nachahmung* gebraucht, und werde dann wieder, wo von der Herleitung einzelner Wörter die Rede ist, von *Entlehnung* und *Lehnübersetzung* reden; das ist aber wirklich kein Wechseln mit den Begriffen. Nachahmung ist nur der allgemeinere Begriff, den man gern auf die Wiederholung von Kunstprodukten und von Bewegungen jeder Art verwendet; für die Wiederholung oder Nachahmung derjenigen Bewegungen, die das Sprechen ausmachen, ist nur die Bezeichnung *Entlehnung* schon eingebürgert, als terminus technicus, wahrscheinlich darum, weil die Sprachwissenschaft Wert darauf legte, das Entleihen oder Ausborgen als eine unschickliche, tadelnswerte, der Würde einer Hauptsprache nicht geziemende Handlung darzustellen. Man muß sich aber, wenn man von Entlehnungen spricht, womöglich immer bewußt bleiben, daß man einen bildlichen Ausdruck gebraucht hat; die Sprache ist nicht arm und nicht reich, hat keine Bedürfnisse und keinen Überfluß, leiht nicht aus und entlehnt nicht. Auch gibt es nur Individualpsychologie; und in der psychologischen Wirklichkeit gibt es nur sprechende Individuen, die nachahmen, nicht Sprachen und Völker, die entleihen. Das Bild vom armen Manne, der beim reichen Nachbar ein Werkzeug borgt, paßt höchstens auf den Erfinder oder Entdecker, der eine neue Sache bei seinen Volksgenossen einführen will, und nun die Idee oder eine einzelne Form, die Sache oder ihren Namen von dort herübernimmt, wo Idee oder Form, Sache oder Name zu finden war.

Die Geschichte kennt den Begriff der Völkerwanderung; man hat ihn auf die Volksbewegungen eines verhältnismäßig kleinen Zeitraums eingeschränkt. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, daß die Wanderung von Sachen und von Namen für die Kulturgeschichte von ungleich größerer Bedeutung war als die Völkerwanderung, die ein Historiker dem anderen nachschreibt, und von der wir uns heute fast ebenso phantastische Vorstellungen machen, wie die Bilder phantastisch sind, mit denen der alte Wolfgang Lazius seine Bücher *De Gentium Aliquot Migrationibus* geschmückt hat, — daß die Wanderung von Gebrauchsgegenständen und ihren Namen, von Kenntnissen und ihren Begriffen, von Formen und Motiven der Kunst und der Poesie, von Spruchweisheit und von Philosophie zu allen Zeiten das materielle und geistige Leben der Völker in beinahe unerforschlich mächtiger Weise beeinflußt hat.

#### IV.

Für die Wanderungen von *realen Dingen* würden die Forschungen der neueren Kulturgeschichte Beispiele genug bieten, um ein ganzes Buch mit

ihnen zu füllen. Nahrungsmittel und Kleidungsstücke, Krankheiten und Heilmittel, Pflanzen und Tiere, Waffen und Spielgeräte sind oft über die halbe und über die ganze Erde gewandert. Diese Wanderungen bilden den Untergrund für die Wanderungen von Worten. Ich werde mich auf einige der bekanntesten Gebrauchsgegenstände beschränken und nur am Ende einen kurzen Hinweis wagen auf die Fälle, in denen nicht nur handgreifliche Realien aus der substantivischen Welt, sondern sogar scheinbar unabweisliche Wahrnehmungen aus der adjektivischen Welt von einem Volke zu dem anderen hinüberwanderten. Ich fürchte aber, das Wandern der Realien wird zwar weniger überraschen, aber doch mehr überzeugen.

Man könnte unter dieser Gruppe die Neuigkeiten verstehen, die Handel und Verkehr von einem Volke zum andern trugen und die in den allermeisten Fällen, zu Beginn der Einführung wenigstens, mitsamt der fremden Bezeichnung in ihre neue Heimat kamen. Ein Auszug aus der Kulturgeschichte gäbe eine endlose Beispielsammlung. Man kann auch wohl sagen, daß das Tempo dieser Einführungen sich mit dem Tempo der Verkehrsmöglichkeiten gesteigert hat. Heute kommt wohl jedes Jahr einigemale ein neues bisher unbekanntes Ding mit dem neuen Namen in unseren Bereich, um zu bleiben oder um wieder zu verschwinden, und wenn es bleibt, bald nur als technischer Ausdruck eines bestimmten Arbeitsgebiets, bald als ein neues Wort der Gemeinsprache. Früher waren solche Entdeckungen und Erfindungen natürlich seltener; aber *Pataten*, *Gummi*, *Kaffee*, *Tee* sind fast Teile einer Universalsprache geworden. Die Forschung wird dadurch erschwert, daß die Wortgeschichte auf Kenntnis der Kulturgeschichte beruht und die Kulturgeschichte wieder durch Wortgeschichte begründet wird. Trotz aller Unsicherheit lassen sich in Sprachen, deren Ursprünglichkeit einst für ein Evangelium galt, im Griechischen und Hebräischen, viele Dingenlohnungen mit Bestimmtheit annehmen.

Ich denke bei den entlehnten Realien aber auch an die endlose Zahl von Fällen, wo nicht ein bisher unbekanntes Kunst- oder Naturprodukt aus der Fremde herübergenommen wurde, sondern irgendein Ding, eine Tätigkeit oder auch nur eine Farbe oder sonst eine Eigenschaft, mitsamt einer neuen Vorstellung, die in der Fremde an das Ding, die Tätigkeit oder die Eigenschaft geknüpft war. Es ist dann für unseren Gesichtspunkt fast gleichgültig, ob das Neue mit dem Fremdwort, mit einer Lehnübersetzung oder mit einer Umschreibung bezeichnet wurde. *Kaffee* ist Lehnwort oder eigentlich Fremdwort geblieben; im Deutschen wenigstens ist weder Schreibung noch Aussprache einheitlich geworden. *Patate* ist im Englischen Lehnwort aus irgendeiner Indianersprache, in *Kartoffel* haben wir entweder Lehnübersetzung oder bastardierten Bedeutungswandel, in *Erdapfel* und *Grum-*, *Bodebirn* liegt Umschreibung oder Beschreibung vor. Die Römer übernahmen von den Griechen die Sitte, dem Sieger beim Wettkampf oder

beim Gelage eine *corona*, d. h. einen *Kranz* aufzusetzen. Blumenkränze wand man auch wohl anderswo. Aber erst durch die Renaissance wurde Substantiv und Verbum wieder eingeführt, es gab Dichterkronen und *gekrönte* Dichter, wo dann Krone wie im Lateinischen *Kranz* bedeutete. Ja sogar die Pflanzenart, die bei den Griechen einheimisch war, wenigstens in historischer Zeit, wurde sprachlich und real importiert, der *Lorbeer* (eigentlich doch der *laurus* und nicht die *Beere*; der *baccalaureus* gehörte dann wieder als Symbol zu einem bestimmten Titel, zum Baccalaureat, franz. *bachelier*, um im englischen *bachelor* sich zu einer wieder neuen Bedeutung zu wandeln) wurde nach Speidels witzigem Wort das Gemüse des Ruhms, und der gekrönte Dichter hieß von Petrarca bis auf Tennyson *poeta laureatus*. Der wohlfeile Lorbeer brauchte keinen Ersatz. Der *Myrthenkranz*, der irgendwo im Orient nach irgendeiner falschen Beobachtung oder nach einer noch falscheren Volksetymologie zum Symbol des Geschlechtslebens und sodann just der Keuschheit wurde, war in Deutschland als Kraut leichter zu beschaffen denn als Blüte, und so gehen unsere deutschen Bräute unter einem Kranze oder einer Krone von echten Blättern und falschen Blüten. Ganz allgemein wird bei uns zur Osterzeit die *Palme* durch das einzig Grüne der Jahreszeit, das Weidenkätzchen, ersetzt; und weil *Palme*, im Orient der natürliche Pflanzenschmuck, in den Worten Palmsonntag, Palmwoche usw. zu einem Präfix geworden ist, welches gerade diese Festzeit bezeichnet, so werden die ersetzenden grünen Weidenzweige *Palmzweige*. *Palmkätzchen* genannt.

Unerschöpflich für solche Realentlehnungen, auch für Verben ist der Übergang des Christentums zu den abendländischen Völkern. Man mag die Wanderung der Realien des christlichen Kultus und die Wanderung der christlichen Gedankendinge im Buche selbst nachlesen (Vgl. Art. *Christentum*).

Etwas genauer muß man hinhören, um auch die Realentlehnung von Eigenschaftswörtern zu erkennen. Es ist zwar längst bemerkt worden, daß die Bezeichnungen für unsere Farbenskala in den homerischen Schriften, in der Bibel und auch in den heiligen Schriften der Inder zum größeren Teile noch fehlten, daß insbesondere die Farben grün, blau, violett, grau und schwarz sprachlich nicht genau unterschieden wurden; man hatte zunächst den Schluß gezogen, daß der Farbensinn der Menschen sich zum Wahrnehmen der sogenannten sieben Regenbogenfarben erst allmählich entwickelt hätte; neuere Untersuchungen nun haben gelehrt, daß die noch heute lebenden Naturvölker zwar keine Namen für alle uns bekannten Farben haben, die Farben selbst jedoch sehr gut zu unterscheiden vermögen. Wir brauchen den Verfassern der Ilias, der Bibel und der Veden kaum einen geringeren Farbensinn zuzuschreiben, als den heutigen Wilden. Die Wahrheit wird wohl sein, daß Homeros nicht farbenblind war, daß

er den Himmel doch wohl blau und die Wiese grün gesehen hat, wenn seine Aufmerksamkeit auf den Unterschied gelenkt wurde. Noch im Mittelalter nannte man den Regenbogen dreifarbig; und für seine siebente Farbennuance fehlt heute noch ein den anderen Farben gleichwertiges Farbenwort, weil doch *violott*, veiochenfarben, offenbar ganz neu die Farbenempfindung durch den Hinweis auf ein besonders gefärbtes Objekt bezeichnet. Wie wir denn auch für die Modefarben unserer Putzgeschäfte fast ausnahmslos solche gegenständliche Bezeichnungen haben wie *fraisécrairie*, taubengrau, crêmemfarben usw.; weshalb auch eine Modedame im Gebrauche solcher Worte jeden Philologen übertrifft und mir Beispiele aus den Erfahrungen der letzten Saison schenken könnte.

Wir können annehmen, daß die Entwicklung des Farbensinns in alter Zeit keine anderen Wege einschlug als heute. Wanderten da die Realien nicht unmittelbar von Volk zu Volk, so wanderte doch die Regung der Aufmerksamkeit auf ihre Eigenschaften; so wie heute die Modedame in Berlin und Petersburg auf die besondere Farbe des Erdbeersaftes aufmerksam geworden ist und ihn benennen kann, nachdem die Nuance in Paris bemerkt und benannt worden ist.

## V.

Bei den Wanderungen der *Spieler* mischen sich Entlehnungen oder Nachahmungen von Sachen, Worten und Bewegungen. Man denke nur an das *Ballspiel* und seine vielen Formen, man erinnere sich, wie Spielgeräte, bestimmte Bewegungen und außer dem Namen des Spiels auch die herkömmlichen Zurufe während des Spiels aus der Fremde eingewandert sind, oft genug die Zurufe unverändert in französischer oder englischer Sprache. Man denke an die *Tänze*, die vielleicht ursprünglich in Polen (*Polka*, nicht von *polacca*, sondern wahrscheinlich soviel wie *pulka*, Halbschritt) oder Ungarn (*Csardas*, soviel wie *Kneipentanz*) zuhause waren, dann aber mit französischen Regeln ihren Eroberungszug um die Welt antraten.

Von Volk zu Volk wandern die Reize des Spiels und mit ihnen sogar die symbolischen Deutungen der Spielmöglichkeiten; die Spielregeln wandern von Volk zu Volk und mit ihnen die Namen der Spielgeräte und der spielerischen Tätigkeiten, in Entlehnungen oder Lehnübersetzungen. Das berühmteste Beispiel einer solchen Wanderung bietet die Geschichte des *Schachspiels*, aus der ich noch einige Beispiele gebe. (Nach der Dissertation „Die mittelalterliche Schachterminologie des Deutschen“ von Ewald Eiserhardt und anderen allgemeineren Darstellungen.)

Die Erfindung des Schachspiels läßt sich bis nach dem alten Indien zurückverfolgen; ich kann nicht glauben, daß der indische Name *Tscha-*

*turanga*, das Vierteilige, wirklich auf die 4 Waffen des indischen Heeres und auf die nach ihnen genannten 4 Figuren (Fußsoldat, Pferd, Wagen und Elefant) sich bezogen habe; eine Beziehung auf die Vierecke des Feldes würde mir mehr einleuchten. Der indische Name ging als *Tschatrang* zu den Persern, als *Shatrandsch* zu den Arabern über. Unser Name *Schach* ist persisch, nach der Hauptfigur, dem König. Die Spielausdrücke wurden von den Persern, den Arabern, dann über Spanien oder Italien von den abendländischen Völkern bald als Lehnworte übernommen, bald übersetzt.

*Shah* heißt im Persischen König. Alle abendländischen Sprachen übersetzten den Namen der Hauptfigur in ihrer Weise, so daß das ursprüngliche Wort (*Schach*, sp. *xaque*, frz. *échec*, it. *scacco*) für alle Figuren verwendbar wurde und das ganze Spiel neulateinisch *ludus scachorum* heißen konnte, das *Schachspiel*.

Nicht so einfach liegt die Sache bei der *Königin*, die ja in ältester Zeit viel geringere Bewegungsfreiheit hatte, für die Spieler also nicht die gleiche Wichtigkeit wie heute. Im Persischen hieß die Figur *fersan*, der Ratgeber, Feldherr, Wessir. Die Araber übernahmen das Lehnwort, und die Spanier sagten, mit Beibehaltung des semitischen Artikels: *alferza*. Daß dieses Fremdwort, wie man behauptet hat, über *ferge* zu franz. *vierge* geworden, nun weibliches Geschlecht angenommen habe, als die *Königin*, ist eine hübsche Hypothese.

Unser *Läufer* bietet in seiner Wortgeschichte ein wunderliches Gemisch von Volksetymologien und Lehnübersetzungen. Die Figur hieß auf Neupersisch *pil*, der Elefant, auf Arabisch danach *alfil*, das in neulat. *alphilus*, sp. *alfil*, it. *alfino*, altfrz. *ausfin* wiederzufinden ist. Durch Mißverständnis oder durch einen witzigen Einfall (oder durch beides) kam es zu it. *delfino*, frz. *dauphin*; der Kronprinz schien ja der Nächste beim Könige und der Königin. Später hieß unser Läufer franz. *fou*; Littré scheint zu glauben, daß dieser Name frei verliehen wurde, weil der Narr dem Könige nahe stände; er zitiert aus Regnier (Sat. 14): „Elle (la fortune) avance un chacun sans raison et sans choix, les fous sont aux échecs les plus proches des rois“. Wahrscheinlicher ist wohl, daß vom sp. *alfil* die erste Silbe, der Artikel, fortfiel und aus *fil* (vielleicht nicht ohne Bewußtsein des Scherzes) *fou* wurde; Littré bemerkt trotz seiner Ablehnung der Möglichkeit eines solchen Vokalwandels, daß auch aus *fliix fougère* (Farn) geworden sei. Jedenfalls ist die andere Erklärung, die beiden *Elefantenzähne*, die die Figur in der Zeichnung darstellten, hätten an eine Narrenkappe erinnert, nicht ganz so gewagt, wie die, die gleiche Zeichnung hätte in England an eine Bischofsmütze erinnert und so zu der englischen Bezeichnung *bishop* für diese Schachfigur geführt. Sollte wirklich der frühere deutsche Name für diesen schwächsten aller Schach-Offiziere umgekehrt so ent-

standen sein, daß unsere Form von *alfil*, *altvil*, die zweite Silbe eingebüßt hätte? Schwer glaublich. Aber der Läufer hieß lange Zeit der *Alte*; und im Scherze wenigstens steht dafür (Carmina Burana 246) die lateinische Lehnübersetzung *senex*.

Ganz einfach liegt die Sache bei unserem *Rössel*; im Persischen (und Arabischen) hieß die Figur *faras*, das Pferd; die abendländischen Sprachen, anthropomorphischer, nahmen für das Pferd einen Reiter und sagten lat. *equus* (oder *miles*), frz. *chevalier*, it. *cavaliere*, deutsch: *Ritter* (einst gleichbedeutend mit Reiter); nur die Spanier hätten wörtlich *cavallo* übersetzt, sagt die Dissertation. (Das stimmt nicht; erstens heißt das Wort *caballo*; und zweitens nennt der Spanier auch den Reiter *caballo*, in militärischer Sprache: *c. coraza* heißt Kürassier, *c. ligero* heißt soviel wie chevau-léger.)

Für den vierten Offizier, den *roch*, ist die persische Etymologie nicht mit Sicherheit erschlossen; daß *rokk* ein mit Bogenschützen besetztes Kamel bedeutet habe und so zum Namen der Figur geworden sei, muß ich auf die Autorität von Diez hersetzen. War aber dieser Glaube zu der Zeit der neuen Namengebung schon vorhanden, so konnte die geschnitzte Spielfigur gar wohl für einen von Schützen besetzten Turm gehalten werden; wir haben jetzt den Namen engl. *tower*, frz. *tour*, deutsch: *Turm*; zwei davon sind jedenfalls Lehnübersetzungen desjenigen von den drei Worten, das zuerst aufkam.

Interessant ist, daß der unschuldige *roch* zu einem Fluchworte werden konnte. Wie der Ruf *Schach* mißverständlich zu einer Warnung geworden war (worauf gleich zurückzukommen), so gab es auch den Warnruf *Schach-roch*, sobald der Turm, früher der wichtigste Offizier, bedroht war. (Die Deutung, daß es „Schach dem König durch den Turm“ bedeutete, ist offenbar falsch; auch die Deutung, gleichzeitige Bedrohung des Königs und Turmes, scheint mir sprachwidrig; als ich Schach spielen lernte, vor 50 Jahren, wurde ich noch gelehrt: Schach dem König, Schach der Königin, Schach dem Turm zu sagen.) Es scheint wirklich, als ob der Ruf *schachroch* zu *roch* verkürzt, ein Fluchwort geworden wäre; anders lassen sich Stellen wie „das unschuldige Blut Jhesu des Herrn wirt aber nun roch rufen ewiglich“ (Passionsspiel vom Ende des 14. Jahrh.) schwer deuten, man wollte sie denn sehr einfach von *Rache* herleiten. (Das D. W. notiert für „Rache“ die Änderung a in o.)

Was wir heute *Bauer*, etwas altmodisch *Pion*, nennen, das kommt durch Lehnübersetzung aus dem Persischen; dort heißt die Figur zum Unterschied von den hochtrabenden Offizieren *baidak*, Fußsoldat; dies ist genau übersetzt im lat. *pedes*, im sp. und frz. *peon*, im it. *pedona* und im mittelalterlich Deutschen *vende*, Fußsoldat, Kerl; woraus dann, weil man das alte Wort nicht mehr verstand, durch Übersetzung unser *Bauer* ge-



worden ist. Häufig ist in jener Zeit die Redensart „ein roch um ein venden“ geben (der Wolf gar gibt beim Schachzabel, d. i. beim Schachspiel „beidiu roch umb einen venden“, da er ein Lamm zerreißen will) im Sinne von „einen schlechten Tausch machen“.

Bei *vende* darf noch erwähnt werden, daß diese „kleinen Steine“ das gemeine Volk, populares, das *Poveli*, einst (bei dem Schachgelehrten Cesoles vom Ende des 13. Jahrh.) verschiedene Namen hatten, jeder Bauer — wie vielfach noch heute — nach seiner Stellung vor seinem Offizier; so hieß der Bauer vor dem rechten Turm *agricola*, was dann mit *Ackermann* oder *Baumann* übersetzt wurde. Nur die Hypothese, daß von diesem rechten Eckbauern der Name auf die andern Bauern überging, ist überflüssig (trotz v. d. Linde), weil — wie gesagt — die Lehnübersetzung aus dem persischen *baidak* zur Erklärung vollkommen genügt.

Unübersetzt blieb in allen abendländischen Sprachen der Name des Spiels selbst und sein Ziel: den König, den Schah, matt zu setzen. Beide Worte sind international, *Schach* mit nationalen Umformungen, *matt* ganz unverändert. Es ist schon bemerkt worden, daß *Schach*, der Name der Hauptfigur, nachdem er mit *König* usw. übersetzt wurde, für die Bezeichnung aller Steine frei wurde; *scacchi* hießen die Schachfiguren; das Brett, worauf gespielt wurde, hieß deutsch *Schachzabel* (*tabula*), wohl auch verdorben zu *Schafzabel*. (*Zabel* bedeutet überhaupt das Spielbrett, wie *Wurfzabel* das ausruhsame und doch leidenschaftlich getriebene Trietrac; daß *Zabel* außerdem, wohl unter slawischem Einfluß, auch eine der vielen Formen des Wortes *diabolus* war, kommt dabei doch höchstens für Predigerwortspiele in Betracht.) International ist *Schach* auch geblieben als Warnungsruf dessen, der den König bedroht, wobei just der alte Sinn des Wortes, König, offenbar völlig vergessen war, da man auch Schach der Königin, dem Turm zu „tun, sagen, sprechen“ sich gewöhnte. Unklar ist der Zusammenhang mit einem angeblich alten deutschen Worte *Schach*.<sup>1)</sup>

Unklar ist es auch (mir wenigstens), ob das Wort *matt* direkt aus dem Persischen oder indirekt aus dem Arabischen stamme. Einerlei, das Wort

<sup>1)</sup> *Schach* bedeutete Kriegs-, Diebsbeute; davon wohl gewiß das biblische *Schächer*; vielleicht auch *schachern*, mit gestohlenem Gut handeln, *hehlen*. Die Römer besaßen einen ludus latruncularum, ein Räuberspiel, das mindestens manche Ähnlichkeit mit unserem Schachspiel aufwies: zwei Farben (schwarz und weiß oder rot und weiß) für die Parteien, Felder, die gerade und schräge liefen, Steine, von denen die obersten *dux* und *imperator*, die andern *milites*, *latrones*, *latrunculi* (gr. *κρυες*) hießen. Ein Beispiel der spielerischen Etymologie früherer Zeiten mag die Herleitung des Wortes *scachus* aus diesem Spiel der Römer bieten. Die beiden Könige dieses Spiels seien Hercules und Cacus gewesen, die beiden Viehdiebe, der *abactor* und der *abigeus*: *scacco matto* heiße nichts anderes als *Cacus mactus est*. Das *s* hätten die Italiener nur vorgesetzt, weil *cacco* gar zu häßlich klang. Die Fehler der gegenwärtig üblichen Etymologie sind freilich anderer Art.

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

hat Glück gehabt. Bei der Beliebtheit des Schachspiels wurde es ein ganz geläufiges Bild, vom *Mattmachen* des Gegners zu reden; noch bei Luther finden wir die Redensart so gebraucht, daß die Beziehung auf das Schachspiel mehr oder weniger deutlich mit verstanden wurde; als die Anschaulichkeit des Bildes verblaßte, vielleicht weil das Schachspiel weniger gepflegt wurde, blieb das Wort, schon im 16. Jahrhundert, für *geschlagene* Krieger, und heute hört das feinste Sprachgehör nicht mehr, wenn Menschen und Tiere, ja Pflanzen und Kräfte *matt* genannt werden, ein Lehnwort aus dem Persischen oder Arabischen, oder gar eine Metapher aus den Redensarten der Schachspieler heraus. Der Ruf *mât* aus *Schach mât* (der König ist tot) ist ebenso in alle romanischen Sprachen übergegangen, wobei freilich da und dort noch andere Einflüsse mitgewirkt haben mögen; so hat man versucht, das ital. *matto*, das außer *schachmatt* auch unser *matt* (z. B. *oro matto*, *mattes* Gold) bedeuten kann, das aber im Sinne von *töricht*, *verrückt* am gebräuchlichsten ist, auf *madidus* (naß, betrunken) zurückzuführen.

Ich kann es mir nicht versagen, aus der Dissertation von Eiserhardt noch eine Stelle anzuführen. Der fleißige Verfasser unterscheidet ganz gut zwischen Übersetzungen und Entlehnungen; aber so fremd ist ihm und seinen Lehrern die Bedeutung der *Lehnübersetzung* für die Sprachgeschichte, daß er (S. 40) ausdrücklich erklärt: „nur die Entlehnungen haben eigene Bedeutung für unsere Sprache.“

## VI.

Man könnte die unveränderliche Übernahme *technischer* Erfindungen und ihre Anpassung an den Geschmack oder das Bedürfnis recht gut mit Entlehnung und Lehnübersetzung der Bezeichnungen vergleichen, weniger höflich mit Diebstahl und Hellenerei. Und da ist es zu beachten, daß die Kulturgeschichte mit der Zeit ehrlich geworden ist und jetzt ohne Rücksicht auf Nationaleitelkeit dem wahren Erfinder sein Recht zu geben sucht, daß aber die Sprachwissenschaft in unzähligen Fällen sich gegen die Erkenntnis sträubt, mit der Sache sei auch der Name entlehnt oder angepaßt worden. Nur wo die Wortgeschichte ein Ausweichen nicht gestattet, wird Entlehnung oder Lehnübersetzung zugestanden. Und doch ist der Vorgang, den wir heutzutage unaufhörlich beobachten können, keine Eigentümlichkeit unseres Zeitalters der Technik und des Verkehrs; zu allen Zeiten muß es so gewesen sein, ist es so gewesen. Ich gebe ein paar Beispiele aus den verschiedensten Gebieten der technischen Künste.

Die *Architektur* gebraucht fast ausschließlich Worte, die entlehnt sind: aus dem Lateinischen, dem Griechischen, dem Italienischen, dem Französischen, dem Arabischen. Sonst unerklärliche Wörter verraten ihre Her-

kunft, wenn man den Begriff der Lehnübersetzung zu Hilfe nimmt. Unser altes *Kemenate* kommt vom Spätlateinischen *caminata* und bedeutete (nach *caminus*, Feuerstätte, *cheminée*) ein geheiztes Zimmer; davon ist *Stube* (ital. *stufa*, Badestube) offenbar eine Lehnübersetzung; überraschenderweise hat franz. *poêle* eine parallele Wortgeschichte: es bezeichnete ursprünglich einen heizbaren Raum, wahrscheinlich von lat. *pensile*.

Die *Küche* hat eine große Menge ihrer gegenwärtigen Namen (für gute Küche) aus dem verdorbenen Latein der mittelalterlichen Klöster, aus dem *Küchenlatein*. Ich setze die Unzahl von Entlehnungen als bekannt voraus und erinnere nur an wenige Übersetzungen. Aus ital. *cavolfiori*, franz. *choux-fleur* (süddeutsch *Karfiol*) wurde *Blumenkohl*, das dem Österreicher fremd und geziert erscheint. Ganz eingedeutscht ist *Rührei*, doch aber Übersetzung von lat. *ova misculata*, franz. *omelette*. Was die Franzosen *pets de nonne* nennen, heißt am benachbarten Rhein *Nonnenfürzchen*. Ich möchte zwei Vermutungen hinzufügen. Das schwed. *sexa* wird häufig als die *Sechsuhrmahlzeit* erklärt; daß die Zeit nicht stimmt, würde allerdings nicht stören, da sich die Namen der Mahlzeiten, die von der Zeit hergenommen sind, leicht verrücken. Könnte aber *sexa* nicht eine schlechte Aussprache von russ. *zakuska* (*Imbiß*) sein, dieses wieder eine Lehnübersetzung von franz. *goûter*? Sehr wahrscheinlich ist es, daß franz. *assiette* (von lat. *situs*) ursprünglich das bedeutete, was wir jetzt für eine schwer zu erklärende abgeleitete Bedeutung halten: die Lage; sodann die Lage, den Platz bei Tische; als es auf Umwegen, die noch nicht ganz aufgeklärt sind, zu der Bedeutung *Teller* kam, wurde für den Platz bei Tische das neue Wort *couvert* herangezogen, für den gedeckten Platz mit allem Zubehör; und dieses *couvert* haben wir peinlich genau mit *Gedeck* übersetzt.

Die Wortgeschichte des *Kriegswesens* erzählt von unzähligen Entlehnungen, denen man die Geschichte des Kriegswesens selbst ablesen oder abhören kann. Die Namen der Waffen (*fusil* und *Flinte*, *coulevrine* und *Feldschlange*), die Namen der Rangtitel (*Kapitän* und *Hauptmann*), die Namen der Befestigungen (*forteresse* und *Festung*, *parapet*, ital. *parapetto* und *Brustwehr*) deuten gut darauf hin, welche Nation zur Zeit der Entlehnung oder Übersetzung gerade die besten Heereseinrichtungen hatte. Besonders interessant ist das Wort *laden* in seiner militärischen Bedeutung. Man kann nach dem Sprachgebrauche die Ware laden (Steine, Säcke), aber auch das Gerüste, das zur Fortbewegung der Ware bestimmt ist (den Wagen, das Schiff). Das Gefäß, der Behälter wird gefüllt beim *Laden*: der Raum der Kelter, des Hochofens, des Schmelztiegels, der Kanone. Das Füllen der Waffe, das zunächst bei den Geschützen von großem *Kaliber* (Lehnwort aus dem Arabischen, *qalīb* = *Modell*) ein wirkliches Beladen war, machte die Waffe schußbereit; und diesen Sinn hat auch ital. *caricare*, franz. *charger*. Man achte darauf, daß die kriegerischen Italiener schon

vor Einführung der Feuerwaffen sagten: *caricare la balestra*, *l'arco*, den Bogen *spannen*; das alte technische Wort der Soldaten ging unverändert oder in Übersetzung auf die neue Waffe über. (Man vergleiche für einen ähnlichen Übergang des militärischen *intendere* auf die Feuerwaffe den Art. *Absicht*.) Vielleicht besteht zwischen *caricare* und *laden* eine noch viel ältere Beziehung. Wenn eine Last auf ein Vehikel *geladen* wird, so denkt man immer an den Zweck der Fortbewegung; nun könnte *laden* mit *leiden*, ursprünglich soviel wie *leiten*, *reisen* oder reisen machen zusammenhängen, wenn auch nicht so eng wie *caricare* mit *carrus*.

Von den Worten der *Landwirtschaft* sei nur eines angeführt, das vielleicht noch althochdeutsche Lehnübersetzung ist: *Getreide*; trotzdem das Wort im heutigen Sinne zur Lutherzeit noch so neu war, daß oberdeutsche Bibelglossare Luthers *Getreide* durch Korn, Frucht (lat. *fructus*) erklären zu müssen glaubten. *Getreide* wird allgemein als das aufgefaßt, was der Boden getragen hat, der *Ertrag*. Die häufige Anwendbarkeit des Begriffs der Lehnübersetzung läßt mich nun vermuten, daß alle andern Erklärungsversuche für franz. *blé*, altfr. *bled*, verfehlt waren, daß Diez vollkommen im Rechte war, als er franz. *blé*, ital. *biada* von spätlat. *ablatus* oder dem Plural *ablata* herleitete; es wäre dann *blé* eine unverständlich gewordene Verstümmelung, *Getreide* eine heute noch verständliche Übersetzung des lateinischen Wortes.

Ich darf wohl, ohne Widerspruch zu befürchten, auch die *Medizin* unter die technischen Künste rechnen; wem das nicht gefällt, der mag die Beispiele unter eine vornehmere Rubrik einordnen. Und ich will mich mit der Aufzählung von Übersetzungen aus dem Arabischen begnügen, weil es dafür eine übersichtliche Vorarbeit gibt, die von Hyrtl.

Seitdem Hyrtl, der berühmte Anatom und gewissenhafte Philologe, seine wortgeschichtlichen Untersuchungen veröffentlicht hat, kennt man im einzelnen den Einfluß der arabischen Ärzte auf das Medizinerlatein des spätem Mittelalters. Für Hyrtl, dem ich natürlich nur folgen kann, waren fast nur die latinisierten arabischen Ausdrücke von Interesse und nur gelegentlich erfahren wir von Lehnübersetzungen aus dem Arabischen oder dem Hebräischen. Er gibt (S. 43 d. Einleitung) überdies eine ganze Reihe deutscher Ausdrücke aus dem 16. Jahrh., die wieder Lehnübersetzungen der lateinischen Lehnübersetzungen aus dem Arabischen waren.

Ich setze aus dieser Sammlung deutscher Übersetzungen, von denen viele heute noch üblich sind, vorläufig einiges her: *Hirnschale* und *Hirnkasten*, nach *testa*, *theca* oder *olla cerebri* (prov. noch *oulle*), *Mandeln*, *Magenmund*, *Speiseröhre*, *Pfeilnaht* (*sutura sagittalis*), *Herzgrube* (*scrobiculus cordis*), *Herzbeutel* (*marsupium cordis*), *Hodensack* (*bursa*), *Blasenhals*, *Muttermund* (*os vulvae*), *Nasenflügel*, *Zahnfleisch* (*caro dentium*), *Gaumenvorhang* (*velum palati*, jetzt genauer *Segel*), *Kehldeckel* (*coperculum*

laryngis), Stimmritze (*rima glottidis*), Schamspalte (*rima pudendi*), Hirnbalken (*trabs*) usw.

Wäre nun auch ein Teil der Wortgeschichten Hyrtls durch die Forschungen der neuesten Arabisten korrigiert worden, so bliebe doch die Invasion dieser semitischen Ausdrücke und Vorstellungen ein unvergleichliches Beispiel für die internationale Entlehnung ganzer Disziplinen. Besäßen wir nicht so genau die Brücken, die da zu den lateinschreibenden Ärzten des Abendlandes herüberführen, so wäre uns ein großer Teil ihrer Sprache ebenso unerklärlich, wie uns altgriechische Ausdrücke für Tiere, Pflanzen usw. unerklärlich sind, deren Wortbrücken nach Asien vor der historischen Zeit zerstört worden sind. Und wiederum: wenn in der Seeschlacht von Lepanto die Türken gesiegt hätten und dann vielleicht Europa nach Gottes Ratschluß türkisch geworden wäre, so wären heute vielleicht die Brücken nach Griechenland zerstört, unsere naturwissenschaftliche Literatur würde arabisch gedeutet und kaum eine dunkle Sage wüßte von einer Anlehnung an ein altes Volk der Griechen zu erzählen.

Ich will an Bekanntes nur kurz erinnern. Die arabischen Ärzte des 12. und 13. Jahrh. (die in der Geschichte der Philosophie ebenso philosophische Zwischenhändler waren) lasen die klassischen Schriften der griechischen Ärzte nicht in den Originalen, auch ihren vergötterten Galenos nicht; sie mußten sich bei dem Zufallsgange ihrer Kultur an Übersetzungen halten, die von syrischen und alexandrinischen Juden und von nestorianischen Christen hergestellt worden waren und die dann erst auf Befehl bildungsfroher Kalifen ins Arabische übersetzt wurden. Als nun die arabischen Schriften in die Gelehrtensprache des Abendlandes übersetzt wurden, verstanden die Übersetzer gewöhnlich kein Griechisch, das Arabische nicht immer gut und schrieben ein barbarisches Latein. Dazu kommt, daß in Spanien und dann zu Anfang des 13. Jahrh. in Montpellier jüdische Ärzte die Vermittlung übernahmen, und daß die Folgezeit also manches für arabisch hielt, was hebräisch war. Aus diesen historischen Tatsachen ergibt sich die Verhuzung so vieler technischer Ausdrücke, über welche zu klagen Hyrtl nicht müde wird. Für meine Absicht sind die oft abenteuerlichen Wortverstümmelungen ganz unwesentlich. Dagegen möchte ich noch auf zwei Tatsachen hinweisen, die in unserer Sprache an die Zeit gemahnen, da Araber die Lehrmeister des christlichen Abendlandes waren. Materiell ist nicht nur die spanische Sprache, sondern auch die deutsche voll von arabischen Worten aus jener Zeit. Besonders Astronomie, Botanik und Chemie: Zucker, Zibeben, Sirup, Ambra, Elixier, Amalgam, Naphta, Kampfer, Ingwer, Bezoar, Tarif, Alchemie, Alkohol, Alkali, Almagest, Admiral, Algebra, Almanach, Aldebaran, Azimuth, Zenith und Nadir (?), Alambic usw. Geistig ist viel von der eigentümlichen Phantastik der Araber wie versteinert zu uns herübergekommen. Die

Araber bildeten gern neue Begriffe mit Hilfe der Vorstellungen von Vater (*ab*), Mutter (*mum*) und Sohn (*ibn*): der Ehemann hieß *Vater der Frau*, der Hahn *Vater des Wachens*, die Nacht *Mutter der Sterne*, der Pfeil *Sohn des Bogens*, so werden wir weiter finden Fieber als *Mutter der Wärme*, Pupille als *Tochter des Auges* und Hirnhaut als *Mutter des Gehirns*. Und nun einige beachtenswerte Worte aus der Fülle, die Hyrtl bietet.

Schon bei den Römern hieß die *Haube*, mit der Kinder bei rasch verlaufenden Kopfgeburten mitunter auf die Welt kommen: *galea*, bei Mädchen *vitta*. Aus dem Orient stammt diesmal nicht das Wort, wohl aber der Aberglaube an diese Glückshaube oder das *Wunschhütel*. Ein *caput galeatum* war ein Glückskind; heute noch im Französischen: *né coiffé*.

Die Namen der *Schädelnähte* sind Übersetzungen bald aus dem Griechischen, bald aus dem Arabischen. Sogar der Name des griechischen Buchstaben *Lambda* hat sich in der *Lambdanaht* erhalten, wurde aber von Unkundigen wohl auch *sutura lande* genannt.

*Anus* heißt lateinisch sowohl *After* als *altes Weib*; auf den möglichen Zusammenhang möchte ich nicht eingehen. Es fanden sich dann barbarische Lateiner, welche *vetula* für *anus* setzten und auch das *os ani* die *vetula* nannten.

*Retina* ist kein lateinisches Wort, sondern von dem lateinischen Arabisten Gerardus, dem Übersetzer des Canon Avicennae, für den Teil des Sehnervs eingeführt worden, der den Glaskörper wie ein *Netz* umschließt; und wir haben es mit *Netzhaut* übersetzt. Auch die *Linse* (des Auges), die jetzt aus der Anatomie in die Optik übergegangen ist, ist kein sehr altes Wort. Sie wurde im Altertum oft recht poetisch: Seele des Auges, von Galenos auch das Göttliche des Auges genannt, noch bei Vesal, dann humor glacialis oder auch *grando*, das *Hagelkorn*. Am häufigsten wurde sie gutta genannt, der Tropfen; der graue Staar hieß *gutta opaca*, der schwarze Staar, bei dem die Linse ungetrübt bleibt, *gutta serena*. *Linse* (*πρασος, φακωδης*), im Deutschen eher Lehnwort als Lehnübersetzung nach dem lateinischen *lens*, findet sich schon im Griechischen; ist aber noch bei Hippokrates die Bezeichnung für Sommersprossen. Die Frucht *Linse* ist also lateinisches Lehnwort; die Übertragung auf die Augenlinse Lehnübersetzung. (Die Bezeichnungen für die Teile des Gehörgangs sind Lehnübersetzungen aus dem Griechischen.)

Für die Achselvene, wie für die empfindliche, unter einer feinen Haut gelegene Hüftvene haben die Arabisten Ausdrücke wie *vena titillaris, titillicum*; vom *Kitzeln* heißt die Achselgrube jetzt noch im Französischen *chatouilloire*.

Der Ausdruck *Röhre* kommt bei den Alten nicht vor. Die Araber nannten die beiden Stücke des Vorderarms Röhrenknochen, *alsaid* oder *assyd*; die ältern Arabisten übersetzten *Ulna* und *Radius* mit *Canna* oder

*Arundo major* und *Canna* oder *Arundo minor*. *Canna* ist wohl gewiß ein semitisches Wort, hebräisch *qanch*; was nicht hinderte, daß *canna* in den abendländischen Sprachen eine reiche Wortfamilie gründete. (Kanehl, Kanone.) Auch die Knochen des Unterschenkels haben im Hebräischen und im lateinischen Avicenna die Namen großes Rohr (Schienbein) und kleines Rohr (Wadenbein); aber doch schon griechisch (wann?) *αἶλος*, Flöte, für Röhrenknochen, so *αἶλοι ποδῶν* für Schien- und Wadenbein.

Wahre und falsche Rippen ist neuere Lehnübersetzung. Hippokrates nannte die sieben obern Rippen, die sich ans Brustbein anschließen, *συντασ*; Galenos erst nennt sie *γνησίας*, für *γενεσίας*, von *γενος*, was dann durch *ἀληθης*, *ψευδης* ersetzt und mit *wahr*, *falsch* übersetzt wurde, mittelalterlich *costæ verae*, *perfectae*, *completæ*, *legitimæ*, *germanæ*, und *non veræ*, *imperfectæ*, *spuriæ*, *illegitimæ*, *adulterinæ*, *nothæ*, *mendosæ* (eigentlich *imperfectæ*, fehlerhafte, dann wohl mit *mendaces* verwechselt).

Auf *dura* und *πία mater*, als von der arabischen Metapherart herstammend, ist schon hingewiesen; die Hirnhaut wurde *Mutter* des Gehirns genannt. Noch merkwürdiger ist *πία mater*. Man kannte zur Zeit des Galenos nur zwei Hirnhäute, die *μηρυξ σκληρα* oder *παχεια* (*dura*, *crassa*) und die innere zartere *μηρυξ λεπτη* (*tenuis*). Arabisch heißt *tenuis raqiq*. Der Mönch, der den Haly Abbas übersetzte, fand im Wörterbuch für *raqiq* die mönchisch bequemere Erklärung *fromm*, *milde* und so stand und steht für *μηρυξ λεπτη* über das Arabische hinweg die falsche Lehnübersetzung *πία mater*. Wie denn überhaupt die seltsamen Namen der organisch auch heute noch nicht deutbaren Formen der Gehirnteile, gleich den Namen der zufällig sich dem Auge aufdrängenden Sternbilder, alte Lehnübersetzungen sind. Ein altes *vermis* (im Gehirn) ist lateinische Übersetzung von *dudah*; Hirn- wie Herzkammern wurden *thalami* genannt; die Sehhügel wurden bald nach den Hoden, bald nach den Hinterbacken benannt. Als nun die Sehhügel ihren alten Namen *thalami* wiedererlangten und den Schimpfnamen *nates* an das vordere Vierhügelpaar abgaben, lag *auf* ihnen die Zirbeldrüse, von den Testes aus gerechnet, die *glandula* oder *der penis cerebri*. Mit drolligem Purismus, weil ihm das Aufliegen des Penis auf den Nates unziemlich schien, hat Vesal die Teile umgetauft. Nicht für immer.

Die Alten nannten die helleren Teile des Gekröses *lactes*, auch die Hoden der Fische; wir sprechen da noch heute von *Milch*.

Schlüsselbein ist eine unverständlich gewordene Lehnübersetzung von *κλίης*, was ursprünglich *Querbalken*, Riegel hieß, und nicht Schlüssel, mit dem ja das Schlüsselbein auch verzweifelt wenig Ähnlichkeit besitzt. Wir haben das Wort auf dem Umwege über Araber und lateinische Arabisten: *clavicula*.

Der Darm wurde von den Arabern in die bekannten sechs Abteilungen

geschieden; die Anatomen des 14. Jahrh. zählten aber, nach dem Vorgange von Hippokrates, von unten an; wie eben schon Hippokrates den Mastdarm ἀρχος, principium intestinorum genannt hatte; woher vielleicht *Arsch.* Gut lateinisch ist für das *rectum* der Name longanion, von Schylhans mit Arsdarm und Schlechtdarm (glatter Darm) übersetzt; dieses Stück des Schweinsdarms diente schon bei den Römern zum Würstmachen; heute noch ist im Spanischen *longaniza* (Wurst) erhalten.

Das Stück des Duodenums, das *jejunum* heißt, hat seinen Namen (angeblich) davon, daß es nunquam continet, quod accipit, also immer fastet; ist aber schon richtige oder falsche Lehnübersetzung von νηστιας, was von νη ἑσθιασιν hergeleitet wird. Auch das Duodenum selbst übersetzt das griechische δωδεκαδακτυλιος, womit freilich früher etwas anderes bezeichnet worden war. Erst Galenos stellte im Pylorus genau die Grenze zwischen Magen und Darm fest, von πύλη und ὄρεω; es wurde von den Neulateinern und den Italienern mit *portanarius* und ähnlich wiedergegeben, woher unser *Pfortner*.

Der Ringknorpel hatte bis auf Galenos keinen Namen, und das fiel so auf, daß er *cartilago innominata* (ἀνωρυμος), der anonyme Knorpel genannt wurde. Galenos Benennung κρικκοειδης (von κρικκος oder κικκος) ist die Unterlage für die Lehnübersetzung *Ringknorpel*. Die Araber, die eine sehr ungenaue Kenntnis des Kehlkopfs hatten, übersetzten ἀνωρυμος mit lā isma lahon, was nach F. Müllers Vermutung (des orientalistischen Helfers von Hyrtl) zu *Galsamach* verhunzt wurde, welches Wort viele Teile der Larynxgegend vom Gaumensegel bis zum Ringknorpel bedeutete.

Bekannt ist, daß der Adamsapfel seinen Namen von der hebräischen Legende hat, ein Stück vom verbotenen Apfel sei dem ersten Menschen vor Schreck stecken geblieben und als der sog. Adamsapfel zur Erinnerung und zum Zeichen des Sündenfalls zu sehen. Die Griechen nannten das Ding nach dem Vogelkropf, bei Haly Abbas findet sich der Ausdruck *pomum granatum*. Der hebräische Ausdruck tappuach ha-adam, *pomum viri* rührt daher, daß der Vorsprung beim Manne viel stärker wahrnehmbar ist. Nach Hyrtls ansprechender Vermutung erklärt sich die eben erwähnte Legende daraus, daß *adam Mann* bedeutet, aber zugleich den Namen des ersten Menschen.

Die alten Namen der Zähne haben wir aus dem Arabischen: die Schneidezähne, die Lachzähne (*risorii, γελαινοι*), die Weisheitszähne. Allerdings kannten schon die Alten die letzte Bezeichnung: σωφρονοσηδες, dentes sapientiae (die übrigen Zähne im Gegensatz dazu recht albern dentes stultitiae); aber die arabische Lehnübersetzung erhielt sich in der arabischen Form Neguegil oder ähnlich lange bei den lateinischen Arabisten.

Im Mittelalter unterschied man *venae pulsátiles* und *quietae* für Arterien und Venen; die Aorta, als die Haupt-Schlagader (Lehnüb. für v. *pulsatilis*)



hieß auch *vena elevabilis*, womit eine Lehnübersetzung von  $\acute{\alpha}\omicron\gamma\tau\alpha$  ( $\acute{\alpha}\epsilon\iota\gamma\epsilon\iota\nu$ , *erheben*) versucht worden war.

Die *Carotiden* haben ihren griechischen Namen von  $\kappa\alpha\gamma\omicron\varsigma$ , *sopor*, tiefer Schlaf; die Araber übersetzten *sopor* oder das gleichbedeutende hebräische *tardemah* mit *subai*; die Arabisten nannten also die Carotiden arteriae oder venae *subethales*; Vesal, in seiner Weise ein Purist, d. h. ein Gegner des barbarischen Arabisten-Latein führte die Bezeichnung *soporalis* ein. Sehr wahrscheinlich nun, daß von dieser alten Bezeichnung her der Zweig der Arteria *soporalis*, dessen Pulsschlag in regione temporali besonders leicht fühlbar und sichtbar wird, oder die Gegend den deutschen Namen *Schlaf* oder *Schläfe* erhielt; denn an die schlafbringende Wirkung einer Kompression der Carotiden glaubte man fest, eine schmerzstillende kennt man noch immer. In einer lateinischen Übersetzung des Averros heißen sie geradezu arteriae *somni*. Die Bezeichnung *subethales* ist wieder verschwunden, aber doch nicht ganz; in der Provence nennt man eine Kinderkrankheit, die rasch zu völliger Bewußtlosigkeit fhrt, *sub* oder *subeth puerorum*, wohl von der Sarazenenzeit her.

*Brustkorb* scheint Lehnübersetzung eines *crates* oder *cratis costarum* (zuerst bei Lactantius); *crates* war ein Weidengeflecht, ein Korb; die Wortgeschichte ist unsicher, weil die Ähnlichkeit mit einem Korbgflecht doch wohl erst beim Anblick eines Skeletts erscheint.

Im Deutschen, Französischen, Englischen und Niederländischen finden wir ein entsprechendes Wort (*Rute, verge, roede*) für das männliche Glied, die germanischen Worte Lehnübersetzungen von *virga*, das im Altlateinischen nur Zweig heißt und erst als Lehnübersetzung des arabischen al-kamarah Penis bedeutete, aber in diesem Sinne selbst in die modernen Sprachen nicht überging. *Schamteile* usw. ist natürlich Lehnübersetzung des bereits homerischen  $\acute{\alpha}\iota\delta\omicron\varsigma$  ( $\tau\alpha \acute{\alpha}\iota\delta\omicron\iota\alpha$ ). Unzhliche Spitznamen für den Penis gehen in Lehnübersetzungen, Falschbersetzungen und lasziven Spen von Volk zu Volk. *Veretrum*, doch wohl von *vereri*, also Schamteil; bei lateinischen Spamachern finden wir dafür *veru, Bratspieß*.

So wanderten richtige und falsche Beobachtungen der Anatomen und Mediziner auf dem zufälligen Umwege über die Araber zu uns, wissenschaftliche Kenntnis und Aberglaube durcheinander; wir werden noch erfahren, daß *Wahrheit* und *Glaube* (Vgl. Art. *Wahrheit*) eigentlich gar nicht widersprechende Begriffe sind, wir werden also sagen können: die Gegenstände des Glaubens sind es, die mit ihren Namen von Volk zu Volk wandern.

Ich könnte nicht enden mit solchen Belegen, wenn ich nun auch die Wanderungen und besonders die Lehnübersetzungen von Wörtern der Mythologie und Religion, der Mathematik und der Astronomie, also nur der wichtigsten Gebiete des Glaubens und des Wissens aufzählen wollte, wenn

ich gar die Entlehnungen und Lehnübersetzungen der Naturgeschichte (wo die Beispiele von Tier- und Pflanzennamen nicht zu zählen sind) sammeln wollte. Mir ist es ja besonders darum zu tun, die Macht der Entlehnung in den Nationalsprachen überhaupt nachzuweisen, besonders aber die Macht der Entlehnung bei den Ausdrücken der Geisteswissenschaften, vor allem die Bedeutung der Entlehnung für die philosophischen Begriffe. Vorher sei noch der Fälle gedacht, wo nicht einzelne Wörter, sondern gleich ganze Wortfolgen entlehnt wurden, Kunstprodukte der Sprache: politische Schlagworte, Sprichwörter, Scherze, Anekdoten, Novellen usw. Es handelt sich um die unabsehbare Reihe von wandernden Motiven.

## VII.

Reinhold Köhlers unermüdliche Sammelarbeit hat uns eine Fülle von wandernden Märchen, Sagen, Fabeln, Novellen und auch Redensarten geboten. Man könnte einen stattlichen Band aus den Arbeiten Köhlers beschreiben. Die Wanderlust von Sagen und geflügelten Worten ließe aufs neue an der Zuverlässigkeit geschichtlicher Überlieferung zweifeln; hier aber, wo uns die Internationalität der Kulturgeschichte, das endlose Entleihen von Sachen und Worten allein interessiert, sollen nur einige allgemeine Gesichtspunkte und wenige frappante Beispiele aus dem Lebenswerke des prächtigen Köhler entlehnt werden, der wie kein anderer die junge Wissenschaft des Folklore gefördert hat, diese schrecklich gelehrte Bezeichnung für Volkskunde aber ablehnte.

Die allgemeinen Sätze nehme ich aus einer der seltenen Niederschriften Köhlers, in denen dieser bescheidene Forscher einmal das Mikroskop beiseite legte und den Blick in die Weite schweifen ließ: aus der Abhandlung „Über die europäischen Volksmärchen“. Man werde bald gewahr, „daß die Märchen, die nur in Einem Lande, bei Einem Volke vorkommen, verhältnismäßig selten sind, daß dagegen Märchen in weit voneinander gelegenen Räumen in wesentlich gleicher Gestalt sich finden, vielleicht eines in Schottland und in Siebenbürgen, ein anderes in Littauen und in Nepal . . . . die Zahl der nur an zwei oder drei weit entlegenen Punkten gefundenen gleichen Märchen ist verhältnismäßig gering und würde noch weit geringer sein, wenn überall gleich eifrig gesammelt wäre. Bei weitem die Mehrzahl aber der bisher gesammelten Märchen sind solche, die in den meisten, ja zuweilen in allen Ländern, woher wir Sammlungen haben, sich finden.“

Man habe, sonst kluge Leute haben es getan, die Übereinstimmung entweder Folge der Einheit des Menschengesistes oder des Zufalls sein lassen. „Aber diese Annahme ist in den meisten Fällen unmöglich, da die Gleichheiten meist so eigentümlicher Art sind und in einem so eigentümlichen

Zusammenhänge, in einer so eigentümlichen Mischung wiederkehren, daß man mit Bestimmtheit sagen kann, daß sie schon an und für sich nicht, am wenigsten aber in dem Zusammenhang, in dem sie regelmäßig erscheinen, zwei oder mehrere Male unabhängig voneinander sich gestalten konnten; sie können vielmehr nur einmal an Einem Ort und zu Einer Zeit erfunden und müssen das andere oder die andern Male durch Überlieferung oder Übertragung fortgepflanzt sein.“ Besonders wichtig ist die nachgewiesene Wanderung indischer Märchen nach dem Abendlande. Schon vor der Zeit des Islam wurde eine Bearbeitung der Buddhallegende zu einem weitverbreiteten christlichen Volksroman; die eigentlichen Märchen kamen zu uns durch persische und arabische Übersetzungen. Die Zukunft wird vielleicht die meisten abendländischen Märchen auf eine indische Grundlage zurückführen. „Diese Resultate sind abzuwarten, jedenfalls sind aber schon jetzt so viele Märchen auf indische Quellen sicher zurückgeführt, daß wir auch bei den übrigen sehr vorsichtig mit der Annahme sein müssen, sie seien autochthonischen Ursprungs. Ganz besonders aber wird man sich hüten müssen, in jedem deutschen Märchen einen verblaßten und entstellten uralten heidnischen Mythos zu suchen und natürlich auch zu finden, wie dies bisher von vielen deutschen Mythologen nur zu gern geschah.“ Ich berufe mich auf diese Ketzereien Köhlers um so lieber, als es doch Freiheit gibt, wenn so z. B. eins der schönsten deutschen Märchen, das vom treuen Johannes, in Böhmen, im neuen Griechenland, in Italien, in Katalonien und endlich auch in Indien nachgewiesen wird. Es ist dem Chauvinismus gar gesund, zu erfahren, daß die tiefstinnigsten und nationalsten Geschichten eher eingeheimst als heimisch sind. Eine süddeutsche Form der Geschichte von Griseldis gibt gar eine Volksetymologie des Namens: sie heißt Griseldis, von dem griselten (graulichen) Kittel, den sie als armes Maidli trug; da sie verstoßen wird, sagt der Vater zu ihr:

Leg nur an das griselte Kittle  
Und iß mit mir ein Überschüttele.

Die Matrone von Ephesus, ein wahrer Globetrotter unter den Novellen, ist jüdisch, russisch, italienisch und sonst fast überall naturalisiert worden.

Selbst eine so einfache Redeformel wie „und wenn der Himmel wär Papier“ ist von Köhler über den Talmud und Arabien zu den Neugriechen, den Serben, den Italienern, den Franzosen, Deutschen und Engländern begleitet worden; die Originalstelle im Talmud heißt: „Wenn alle Meere Tinte und alle Binsen Schreibfedern und der ganze Himmel Pergament und alle Söhne der Menschen Schreiber wären, sie reichten nicht aus zu beschreiben usw.“

Die Wendung gegen den kulturwissenschaftlichen Chauvinismus findet

sich schon bei Köhler (Kleinere Schriften III. 355): „Ohne irgendwie Gewicht auf meine eigene Ansicht legen zu wollen, nach der allerdings verschiedene Nationen, deren Volkslieder ich einigermaßen zu kennen glaube, uns darin ebenbürtig sind, möchte ich nur fragen, ob der Herausgeber, ob überhaupt irgendjemand die Volkslieder *aller* anderen Nationen genau genug kennt, um sich erlauben zu dürfen, so kurzweg über alle zugunsten von uns Deutschen abzuurteilen.“

Auch die alte Weisheit, daß der Charakter eines Volkes aus seinen *Sprichwörtern* erkannt werden könne, ist nicht mehr wahr. Aus zwei Gründen nicht. Erstens weil Sprichwörter ebensowenig wie Volkssagen vom Volke geschaffen worden sind; zweitens weil Sprichwörter fast immer international sind, von einem Volk zum andern wandern und, richtig oder unrichtig, wie andere Wissenschaft um so gläubiger nachgesprochen werden, je bekannter sie sind. Es wäre übrigens nicht übel, gehört aber nicht zu meiner Absicht, an ein paar hundert der beliebtesten Sprichwörter nachzuweisen, daß ihre Weisheit der Erfahrung schnurstracks widerspricht.

Daß Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten, daß also geformte Weisheit ebenso Kunstprodukte sind wie die sog. Volksepen, demnach nur von individuellen Wortkünstlern in die Welt gesetzt werden können, dafür braucht ein Beweis nicht erst erbracht zu werden; die ganze Rederei über die künstlerische Tätigkeit von Volkseinheiten entstand nach Rousseau und Herder vor etwa 100 Jahren, als der Begriff des Volkstums entdeckt worden war und mit natürlicher Entdeckerfreude maßlos überschätzt wurde. Nicht die vaterlose Entstehung im Volke ist für das Sprichwort wesentlich, sondern die Adoption durch das Volk, durch die Vielen. Der Einzelne spricht den Satz aus, selten aus eigener Kraft, gewöhnlich als Nachsprecher, als Plagiator oder als Übersetzer; und weil die Vielen den Satz gemeinsam hören und so gemeinsam erfahren, wie stark der Eindruck durch Prägnanz oder Reim oder durch ein keckes Bild auf alle war, darum können sie von jetzt ab den Satz einander wie andere Worte zuwerfen. Diese gemeinsame und gleichzeitige Adoption war immer eine Bedingung für die Verbreitung von Sprichwörtern. Ich erinnere daran, daß für das 16. Jahrhundert, wo das Sprichwörtersammeln bei uns begann, populäre Predigten eine Hauptquelle sind; wir können bei dem Zustande der mittelalterlichen Kultur annehmen, daß die christlichen Prediger überall Verbreiter von Sprichwörtern waren. Man achte ferner darauf, daß es den Geistlichen darauf ankam, für die alte Spruchweisheit, die in dem großen Sammelbecken der lateinischen Sprache vereinigt war, eine hübsche Form in der Muttersprache oder in der Mundart zu finden, während es den ersten, humanistischen Sprichwortgelehrten, wie Erasmus und Bebel, umgekehrt darum zu tun war, die mundartlichen Sprichwörter, deren Herkunft sie

selten kannten oder mit deren m6nchslateinischer Fassung sie nicht zufrieden waren, in klassisches Latein zur6ckzu6bersetzen.

Neben den Predigern waren nat6rlich Spielleute und Theaterdichter Verbreiter von Sprichw6rtern, meinetwegen auch deren Sch6pfer. Und man achte darauf, wie heute noch, trotzdem so unendlich mehr gelesen wird als fr6her, Spruchweisheit so viel h6ufiger aus einem Theaterst6ck ins Volk dringt als aus einem Buche. Goethes k6stliche „Spr6che in Prosa“ werden nur von Gelehrten zitiert; der „Faust“ hat hundert gefl6gelte Worte geschaffen. Die momentane gemeinsame Seelensituation, das gemeinsame Erlebnis eines starken Eindrucks durch ein geh6rtes Wort ist in der Kirche und im Theater vorhanden; selbst in Volksversammlungen k6nnen neue sprichw6rtliche Redensarten gepr6gt werden, wenn in erregten Zeiten anstatt der gewerbsm66igen Schw6tzer Redner aus neuen Schichten zu Worte kommen. Ich brauche nicht erst zu sagen, da6 die Begriffe *Spruchwort* und *Redensart* nicht scharf zu trennen sind.

Der zweite Grund daf6r, da6 Sprichw6rter den Charakter eines Volkes nicht erkennen lassen, der Wandetrieb der Sprichw6rter, ist allen denen l6ngst bekannt, die sich mit diesem Gegenstand ernstlich besch6ftigt haben. Ich will diesen Wandetrieb, die internationale Entlehnung von sprichw6rtlichen Redensarten hier nur an einigen Beispielen nachweisen, die auch ohne die Versicherung 6berzeugen d6rfen, da6 sich die Zahl leicht ver Hundertfachen lie6e. Zun6chst einige Parallelen aus der deutschen und franz6sischen Sprache (Sprichw6rter geh6ren zum Sprachschatz); der Leser wird bei vielen an uralte Geschichtsanekdoten oder Fabeln erinnert werden, von denen sie herkommen; von der *Bibel* als gemeinsamer Sprichwortquelle gar nicht erst zu reden: durch seine Abwesenheit gl6nzen (*briller par son absence*); 6ber die Achsel ansehen (*regarder par dessus l'6paule*); ein Stein des Ansto6es sein (*6tre une pierre d'achoppement*); teuer wie eine Apothekerrechnung (*compte d'apothicaire*); Ariadne-Faden; attisches Salz; die Augen gr66er als der Magen (*les yeux plus grand que le ventre*); Splitter und Balken (*paille et poutre*); mit dem linken Beine aufstehen (*se lever du pied gauche*); der Berg hat eine Maus geboren; er trinkt wie ein Loch (*il boit comme un trou*); Damokles-Schwert; Danaiden-Arbeit; dumm wie eine Gans (*b6te comme une oie*); Ei des Columbus; geschw6tzig wie eine Elster; das ist das Ende vom Lied (*c'est la fin de la chanson*); Esel in der L6wenhaut; den Faden verlieren; die letzte Feile (*le dernier coup de lime*); 6l ins Feuer gie6en; mein kleiner Finger hat es mir gesagt; das f6nfte Rad am Wagen; wie Hund und Katze leben; den Mond anbellen; der Punkt auf dem I; die Kastanien aus dem Feuer holen; sieht doch die Katze den Kaiser an (*un chat regarde bien un ev6que*); der liebe Gott spielt Kegel (*le bon Dieu joue aux boules*); auf gl6henden Kohlen sitzen; den Kopf verlieren, waschen, zerbrechen; Krokodilstr6nen

weinen; Löwenanteil; gute Miene zum bösen Spiel machen; die Nase in alles stecken (*fourrer son nez partout*); aus der Not eine Tugend machen; die Ochsen hinter den Pflug spannen; nach der Palme ringen; eine Pferdearbeit; naß bis auf die Knochen; er hat das Pulver nicht erfunden; Ritter ohne Furcht und Tadel (*chevalier sans peur et sans reproche*); der Sandmann kommt (*le marchand de sable qui passe*); er folgt ihm wie sein Schatten; Schwanengesang; einen Stein auf jemand werfen; Tantalusqualen; von der Tarantel gestochen werden; etwas wie seine Tasche kennen; der Teufel soll dich holen; ein armer Teufel; die Trauben hängen zu hoch; unter zwei Uebeln das kleinste; frei wie der Vogel; die nackte Wahrheit; die Wände haben Ohren; alle Wege führen nach Rom; der Wolf in der Fabel; mit den Wölfen heulen; aus den Wolken fallen; das letzte Wort haben; der Zahn der Zeit; zwischen den Zeilen; Zeitungssente (*c'est un canard*).

Ich habe unter diese Stichproben sehr viele Redensarten aufgenommen, weil es mir scheinen will, als ob Redensarten sehr häufig abgekürzte Sprichwörter wären. Man schämt sich etwa, sehr bekannte Sprichwörter oder besonders Fabeln vollständig herzusagen und erinnert an die Weisheit durch ein Schlagwort, das dann durch diese Gewohnheit prägnant wird. So gewinnt schon bei den Griechen (*ὄνος ἰωγας*) der Esel die Bedeutung eines amüsischen Menschen, der Fuchs international die Bedeutung eines Schlaukopfs; „die Brücke kommt“ heißt soviel wie: du lügst. Redensarten sind oft abgekürzte Sprichwörter, Sprichwörter oft abgekürzte Fabeln.

Die Männer, die am Ausgang des 15. und am Anfang des 16. Jahrh. Sprichwörter sammelten, verfolgten, wie gesagt, philologische Absichten, altphilologische. Was aus dem Altertum an Spruchweisheit mundartliche Form angenommen hatte, sollte den Gelehrten und den Schülern wieder in mustergültigem Latein, in anständiger Sprache also, zur Verfügung gestellt werden. Ein solches Schulbuch waren die zu Ende des 15. Jahrh. oft aufgelegten *Proverbia Communia*, aus denen Heinrich Bebel schöpfte, als er 1509 die *Proverbia Germanica* rein-lateinisch herausgab. Aus Bebel's Buche (Ausg. von Suringar) will ich nun einige Proben geben, ohne die Herkunft weiter zurückzuverfolgen; gründliche Belehrung findet man ja leicht in Wanders großem deutschen Sprichwörter-Lexikon.

Mir ist es hier besonders darum zu tun, auf die individuell-künstlerische oder auch nur künstliche Form hinzuweisen, in welcher ein und dasselbe Sprichwort da und dort erscheint. Die Wortform in den französischen und deutschen Zitaten habe ich oft modernisiert, weil es mir auf die Orthographie nicht ankommt. Die niederländische Gestalt, die in unserer Ausgabe fast niemals fehlt, werde ich nur selten abschreiben.

(2.) *Wer viel redt, der lügt viel.* Dyon. Cato: *exigua his tribuenda.*

fides, qui multa loquuntur. Beda: in multiloquio non deerit peccatum. Brant: viel schwätzen ist selten ohn' Sünd. Ferner: die Zunge, die man schwatzhaft fand, oft auch in Lügen ist gewandt usw.

(12.) *Jedem Narren gefällt seine Kappe; cuiuslibet fatuo placet sua clava; Boner: die bischaft si geseit dem Toren, der sin Koiben treit, der im ist lieber denn ein Rîch; Brant: kein Gut dem Narren in der Welt baß denn sein Kolb und Pfiff gefällt; Locherus: nil magis usque placet fatuo, nil dulce videtur quam baculus crispus, quam rustica fistula stulto.*

(16.) *Wenn der Schimpf (Spaß) am besten ist, soll man aufhören; il fait bon laisser le jeu quand il est beau; wann am besten gehet das Spiel, ist aufzuhören das rechte Ziel; wann das Spiel am lustigsten ist, alsdann ist aufzuhören das best; ebenso vielfach mit wechselnden Reimen niederländisch.*

(19.) *Man soll das Eisen schmieden solange es heiß ist; dum ferrum ignitum, cudendum est; Boner: dieweil das Eisen Hitz ist voll, vielbald man es dann schmieden soll; Reinardus: tundatur ferrum, dum novus ignis inest; ferner: wenn heiß das Eisen muß man es schweißen; quand le fer est chaud on le doit battre; wann das Eisen gluhet sehr, so bringt der Schmied den Hammer her; ebenso oft niederdeutsch und niederländisch.*

(27.) *Der Krug geht so lange zum Brunnen bis er bricht; hydria tam diu ad fontem portatur, donec vel tandem frangatur; haurit aquas olla, sed frangit denique colla; zu Wasser ging so lang der Krug, bis daß er sich den Kopf zerschlug; tant va le pot à l'eau, qu'il brise; so lange gaet te water die cruuc dat si breect ende valt aen sticken (niederl. Reinaert de Vos); der Krug als lang zum Wasser geht, bis er zerbricht und nicht mehr steht usw.*

(36.) *International die Sprichwörter, nach denen lange Leute selten weise, rothaarige nicht ehrlich sind; der durch Volksweisheit festgehaltene, durch die bildende Kunst (Judas) gepflegte Aberglaube von der Schicchtigkeit der Rothaarigen wurde meines Wissens erst durch die rothaarige Heldin eines Romans von Sue vernichtet; rotes Haar wurde Trumpf.*

(44.) *Ein schlechter Vogel, der das eigene Nest beschmutzt; Werdea: Nemo suae patriae confingat scandala, nidum defoedans proprium, pessima fertur avis; welcher sein eigen Nest beschleißt, billig ein böser Vogel heißt; Klosterspiegel: es ist ein böser Vogel, der in sein Nest hofiert, und doch tragen's die Mönche nicht aus dem Kloster.*

(51.) *Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist; Reimar: wir haben gehört viellange wohl, daß man den Mann bei seinen Gesellen dicke erkennen soll; kannst du einen nicht erraten, schau auf seinen Kameraden; willst du wissen, wer sei ein Mann, so siehe nur seine Gesellschaft an; dites-moi avec qui vous hantez, et je saurai*

e mme vous vivez; niederl.: Seght ons met wie dat gy verkeert, So heb ik uwen aert geleert; Noscitur ex socio qui non cognoscitur ex se.

(55.) *Besser einen Sperling in der Hand als eine Taube auf dem Dache*; Reinardus: Una avis in laqueo plus valet octo vagis; Est avis in dextra melior quam quatuor extra; besser ein Vöglein in der Hand, als vier die fliegen über Land; usw.

(66.) *Man soll den Dreck ungerührt lassen*; jemehr man den Dreck rührt, je fester er stinkt; qui plus remue la merde plus puit; Stercus olet foetidum, quo plus vertendo movetur; ein Dreck je mehr er wird geschürt, je mehr er cim die Nasen rührt; und so häufig niederländisch.

(71.) *Fällt der Himmel ein, so bleibt nirgends kein Topf ganz*; die Redensart „wenn der Himmel einfällt“ uralte; neu: wenn der Himmel einfällt, kriegen wir alle blaue Nachtmützen.

(82.) *Alter schützt vor Torheit nicht*; Menander: Οὐχ αἱ τοιχες ποιουσιν αἱ λευκαὶ φρονεῖν; Alter hilft für Torheit nicht; die alten Toren die besten als man spricht.

(85.) *Das Gras wachsen hören*; surgentem auscultare avenam; écouter les aveines lever; ita sapiens quod gramina audit crescere; er hört das Gras wachsen, den Klee besonders.

(91.) *Des Herrn Auge macht das Pferd fett (jeist)*; Werdea: Aristoteles fragt nicht ohn Sache (chose-cause), was ein Pferd sehr oder mehr fett mache. Er spricht: das Aug des Herrn, darumb seh der Herr selbst zu saim Pferde; Aristot. Oecon. L. I. c. 6.: Καὶ το τοῦ Περσῶν ἀποφθέρμα εἰς ἂν ἔχοι. ὁ μὲν γὰρ ἐρωτηθεὶς τι μάλιστα ἵππον πιαίνει, ὁ τοῦ δεσποτοῦ ὀφθαλμὸς, ἔφη; ex visu domini fit pulchritudo caballi; Ein Herr seh selber auf sein Pferd, Will er daß es wol gefütteret werd; später aufs Rindvieh übertragen.

(133.) *Das Alter ist auch eine Krankheit*; findet sich bei Menander, Apollodoros, Terentius; schon bei Seneca sprichwörtlich: senectus insanabilis morbus est; Werdea: Pluribus ac variis morbis subjecta senectus cernitur, ac per se morbus et ipsa manet; Mancherlei und viel Krankheit dem Alter ist bereit, auch wird es nicht ohn Sach selber für ein Krankheit geacht; auch niederländisch.

(140.) *Wer's Glück hat führt die Braut heim*; bei Luther und Melanchthon; Cui fortuna favet sponsa petita manet; Cui sors arridet. sponsae concumbit amicae; Dempt gelucke gunt, de geyt myt des bruyt to bedde.

(146.) *Es ist böß, einem Hunde sein Bett zu machen* (weil er sich, sagte die Magd, vor dem Niederlegen einigemal umdreht und man nicht weiß, wo der Kopf und wo der Schwanz liegen wird); Difficile est cani lectum sternere; Il est difficile de faire le lit d'un chien.

(194.) *Macht geht vor Recht*; bei Menander: ὅπου βία παρῆσιν, οὐδὲν ἰσχυεὶ νόμος (oder ähnlich); Werdea: Juri ac justitiae praefertur saepe



potestas; Gewalt geht oft für Recht; Gewalt geht vor Recht, das klagt manch armer Knecht.

(200.) *Langes Haar, kurzer Sinn*; die Frauen haben langes Haar und kurz Gemüte, das ist wahr; Renner: Kurzen Mut und langes Haar haben die Maide sonderbar; Werdea: Vestibus oblongis et sensibus abbreviatis Uti pro libitu femina quaeque solet; Kurze Sinn und lange Kleide tragen die Frauen und die Maide; Ist auch lang der Weiber Schurz, ist doch ihr Sinn und Treiben kurz.

(202.) *Hunger ist der beste Koch*; Werdea: Esuries stomachi fertur cocus optimus esse; der Hunger ist der best Koch geacht, dann von ihm wird kein Speis voracht; auch öfter niederländisch.

(206.) *Armut sucht neue Wege*; schon oft bei Griechen und Römern; Petronius: Mirabile quidem paupertatis ingenium, singularumque rerum quasdam artes famae edocuit; Neu Fünd kommen von armen Leuten; De tout s'avise à qui pain faut; Noid maect nauwe listen, usw.

(222.) *Wenn man den Bogen zu hoch (straff) spannt, so bricht er*; schon sprichwörtlich bei Lukianos und Phaidros; Durch Spannen allzu verwogen sprengt man den besten Bogen; Redditur invalidus, nimium si tenditur, arcus; Spannst du den Bogen zu straff, wird er allmählich ganz schlaff; L'arc toujours tendu se gâte.

(226.) *Unter Blinden ist der Einäugige König*; Borgne est roy entre aveugles; Strabus regnat inter caecos; schon: Ἐν τοῖς τυφλοῖς τῶν τυφλῶν ὁ λαμὼν βασιλεύει.

(233.) *Durch Schaden wird man klug*; Werdea: Damna solent homines data reddere providiores; Quae nocent docent; Après dommage chacun est sage; öfter niederländisch.

(241.) *Stolpert doch ein Pferd mit vier Füßen*; Wenn stolpert ein Vierbein mitunter, ist Fallen von Zweibein kein Wunder; Quadrupes in plano quandoque cadit pede sano; Un cheval a quatre pieds et si chet bien.

(252.) *Wer gern tanzt, mag man leicht pfeifen*; Sat facit indoctus fidicen saltare volenti; Ce qu'on fait de bon cœur, ne grève pas à l'heure; auch niederländisch.

(274.) *Es kommt selten was Besseres nach*; sehr alt; Tout va pis que devant.

(275.) *Mit den Wölfen heulen*; Franck: Wer bei den Wolfen sein will, der muß mit ihnen heulen; Consonus esto lupis, cum quibus esse cupis; Qui est avec les loups, il fault hurler; Willst du bei den Wölfen sein, stimm' in ihr Geheul mit ein.

(282.) *Den Mantel nach dem Winde hängen*; seit Plautus bis auf die Gegenwart überall sehr häufig variiert; eine niederträchtige Weisheit.

(286.) *Das Hemd ist näher als der Rock*; La chemise est plus près que le pourpoint; auch niederländisch.

(296.) *Es flog ein Gans über den Rhein und kam als Gänserich wieder heim;* die Tierspezies und Geographie wechseln; *Bos bos dicitur, terris ubicunque videtur;* Man treibt ein Farren gen Mompelier, kommt doch herwieder nur ein Stier; Führ noch so weit den Ochs herum, immer bleibt er Ochs und dumm; altfranzösisch: *Qui chael vet à Rome, chin se revint;* *It catulus versus Romam, canis inde reversus;* Parisios stolidum si quis transmittit asellum, si fuit hic asinus, non ibi fiet equus; Ein Esel schick wohin du wilt, kein Hengst wird draus, der etwas gilt; Schick den Esel nach Oxford, nimmer wird ein Pferd er dort; *Gaet sent een esel naer Parijs, Gy krijght hem weder even wijs.*

(302.) *Sich selbst eine Rute binden;* Reinardus: *Saepe sui dorsum caesoris virga cecidit;* Mancher bindet selbs ein Rut, die seinem Ars bald schaden tut; Viele binden von euch, lieben Kindern, selber sich die Rute auf den Hintern; *Saepe suis manibus virgam puer ipse paravit, postea quae natibus sit toleranda suis;* Franck: Die Rut hat er ihm selbs auf sein Ars gemacht.

(308.) *Wer zu viel auf einmal will, erhält gar nichts* (gewöhnlich französisch zitiert: *Qui trop embrasse mal étreint;* *Qui tot concite tot pert;* *Amittit totum qui mittit ad omnia votum;* Wer alles will gewinnen, dem alles wird entrinnen; auch niederländisch.

(312.) *Jeder Hund auf seinem Mist für ander drei geherzer ist;* sehr alt, erst vom Hahn, dann vom Hunde; *Dessus son fumier se tient le chien fier;* *In terra domini furit acrior ira catelli;* auch dänisch und niederländisch.

(317.) *Gelegenheit macht Diebe;* schon auf Menander zurückzuführen; Freidank: *State machet manegen diep;* Boner: *Stund und Statt viel Diebe macht;* altfranzösisch: *Grant bandon (Gestaltung) fait grant larron;* Zeit, Ort und Gelegenheit Diebstahl fördern allezeit.

(323.) *Ein Narr macht viel Narren;* sehr verbreitet.

(324.) *Es ist nicht alles Gold, was glänzt* (früher: was da gleißt); Alanus ab Jns.: *Non teneas aurum totum, quod splendet ut aurum;* Pf. Konrad: *iz enist nicht alles gold, das da glizzit;* *Ce n'est pas or quant que reluit;* Gar im Leben du erkennst, es ist nicht alles Gold, was glänzt; auch dänisch und niederländisch.

(333.) *Es weiß keiner, wo den andern der Schuh drückt;* Franck: Ein jeder weiß, wo ihn der Schuh drückt; schon bei Hieronymus, nach Plutarchos: *Et hic soccus quem videtis, videtur vobis novus et elegans, sed nemo scit praeter me ubi me premat;* auch bei Luther; *Quanam parte premat me calceus, indue, discas;* Wer den Schuch trägt, der weiß sein Tuck, wo er ihn am ärgesten druck; *Wo mich zwickt und zwackt der Schuh, selber ich doch wissen tu.*

(341.) *Wer bauet an die Straßen, muß die Leute reden lassen;* bei

Luther und sonst sehr häufig: Wer an der Gassen bauet, der hat viel Meister; schon Sachsenspiegel: ich zimmere, so man säget, bei dem Wege, des muß ich manegen Meister han; Qui édifie en grand place, faict maison trop haute ou trop basse; Frischlin: Wenn einer an ein Straß bauen will, hat er der Widersacher viel; De Brune: Die aen den weghe bouwt of sticht, die wert van yder een bericht.

(347.) *Wer Pech angreift, der besudelt sich* (Jes. Sir. 13, 1); Franck: Wer mit Pech oder Kohlen umgeht, der bescheißt leicht die Händ; Pix dum palpatur, palpando manus maculatur; Wer in dem Peche gern umprudelt, klag nicht, so er die Händ besudelt; Cats: Handelt gy't peck, Gy krijght een vleck; Van het peck, blijft een vleck.

(348.) *Wem nicht zu raten ist, dem ist auch nicht zu helfen*; schon bei Cicero, aber noch nicht sprichwörtlich; Melanchthon: Wem nicht stehet zu sagen, dem stehet nicht zu helfen; Eim Mann, dem nicht zu raten ist, wird geholfen zu keiner Frist.

(360.) *Die Natur zieht stärker denn sieben Ochsen* (sprach der Abt, als er mit der Ursel allein war); Plus tire nature que cent chevaux; niederl.: Natuyr treckt meer dan seven paerden.

(363.) *Wie gewonnen so zerronnen*; Plautus: Male partum, male disperit; bei Cicero schon sprichwörtlich: Male parta, male dilabuntur; Übel gewonnen, übel verschlungen; Quod male lucratur, male perditur et nihilatur; Merke das und fasse es zu Ohren, übel gewonnen, übel verloren; Conquest à gripes et à grapes s'en va à bifas et à bafes; oft niederl.

(367.) *Unkraut vergeht nicht*; ähnlich Erasmus: Malum vas non frangitur (nach: κακὸν ἄγγος οὐ κλάται); Unkraut siehst du selten verderben, da sonst viel guter Kräuter ersterben; Oncruyt en vergaet niet lichtelick; Mauvaise herbe croist soudain; Freidank: Unkraut wächst ohne Saat.

(373.) *Ein Unglück kommt selten allein*; schon Syrus: Fortuna obesse nulli contenta est semel; Burkbart Waldis und Luther: Ein Unglück will nicht allein sein; Nulla calamitas sola; Un mal ne vient pas seul; Après perdre, on perd bien; De Brune: Gheen ongheluck en komt alleen, het wilt gezelschap, groot of kleen.

(380.) *Soviel Köpfe, soviel Sinne*; Franck: Wieviel Köpf, soviel Kröpf; bei Terentius, Persius, Quintilianus: Quot homines, tot sententiae; Tant de gens, tant de sens; De Brune: Zoo veel hoofden, zoo veel zinnen, ist niet buyten, 't is van binnen.

(382.) *Qui cito dat, bis dat*; wird bei uns immer lateinisch zitiert, wenn auch Kirchhofer anführt: Wer bald gibt, gibt doppelt; bei den Römern schon sprichwörtlich: Gratia quae tarda est, ingrata est, gratia namque Quum fieri properat gratia grata magis (Ausonius); nach dem Epigramm: Ὡκταὶ χάριτες γλυκείωτεραι· ἦν δὲ βραδύνη, πᾶσα χάρις κενεή,

*μηδε λεγοιτο χαρις*; Freidank: Die Gabe ist zweier Gaben wert, der schiere gibt, eh man ihr gehrt; *Qui tost donna, deux fois donne.*

(390.) *Eine Krähe hackt der andern kein Auge aus*; bei Horatius, Seneca, Juvenalis als Gemeinplatz, noch nicht als Sprichwort; das Tier wechselt, früher häufig der Wolf: *Quod lupus est lupulum, numquam prius est mihi visum*; Es ist nie kommen in mein Wissen, daß ein Wolf den andern het gebissen; Daß ein Wolf das Wölflin frißt, nie gesehen worden ist; Kein Wolf vor einem Wolf erschrickt, kein Kräh der andern Aug auspickt; schwäbisch: Fürwahr ein seltsam Zeitung ist, wann ein Wolf den andern frißt.

(395.) *Aus den Augen, aus dem Sinn, uralter Erfahrungssatz*: *Non sunt amici, amici qui degunt procul*; genau nach: *Τηλων φιλοι vaiovtes οκ ειν φιλοι* (Athen.); *Longue demeurée fait changer amy.*

(428.) *Die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen*; uralter Erfahrungssatz, sonst noch schärfer gefaßt; schon bei Valer. Max. der Vergleich (nicht Sprichwort) der Gesetze mit einem Spinnennetz: die kleinen Tiere werden gefangen, die starken hindurchgelassen; geht auf Anacharsis zurück; auch bei Juvenalis und Seneca; Brant: Man henkt die kleinen Dieb allein, ein Brems nit in dem Spinnweb klebt, die kleinen Mücklein es behebt; *Ce que truye forfaict, les pourceaux le comparent*; *Gros larron faict le petit prendre* (pendre?); *Kleine Diebe henkt man, vor großen zieht man den Hut ab!* sagte der Bauer, als er vor dem Prälat das Kreuz machte.

(453.) *Eigner Herd ist Goldes wert*; schon bei den Griechen die Redensart: *οικος φιλος, οικος αγιστος*; *Privata domus valet aurum.*

(458.) *Es fällt kein Baum auf den ersten Streich*; früher: Beim ersten Streiche fällt keine Eiche; aber „Eiche“ steht schon, ohne Reimnot, in der ältesten griechischen Fassung: *Πολλαιοι πηγαις δους στερα δαμαζεται*; *Au premier cop ne chiet pas l'arbre*; *On n'abat pas un chesne tout du premier coup*; De Eyck, die vast ghwortelt staat, de eerste slagh niet neer en slaet.

(463.) *Rom war nicht in einem Tage gebaut*; *Sancta die sola non ipsa Colonia facta*; *Rome ne fut pas faicte en un jour*; *Rom ward in einem Jahre nicht erbauet.*

(475.) *Ende gut, Alles gut*; Freidank: Ich schelte nicht was jemand tut, und machet er das Ende gut; *La fin fait tout*; *Finis palmam habet*; *Si finis bonus est, totum laudabile tunc est*; *Totum laudatur, si finis laude beatur*; *La fin loue l'œuvre*; überall häufig.

(480.) *Es jagen nicht Alle Hasen, die Hörner blasen*; von Erasmus auf Varro und direkt auf Seneca zurückgeführt, der sagt, noch nicht sprichwörtlich: *Personam malle quam faciem*; *Non est venator, quivis per cornua flator*; Wer das Jagdhorn blasen kann, ist drum noch kein Jägersmann.

(485.) *Gleich und gleich gesellt sich gern*; so schon bei Franck; altgriech. Sprichwort; Jesus Sir. 13, 19; Cicero: Pares cum paribus veteri proverbio facillime congregantur; Macrobius: Similibus similia gaudent; Es ist nichts so gering und klein, es will bei seines gleichen sein; Gleich und gleich gesellt sich gern, sprach der Teufel zum Benediktiner.

(491.) *Ein gut Wort findet eine gute Statt*; Pred. Salom. 15. 1; 25, 15; Bonne parole, bon lieu tient; Beda: Responsio mollis frangit iram; auch niederl. und skandinavisch; Gratium qui dat Ave, responsum ferto suave; Comme saluerez, resalué serez.

(515.) *Geschenktem Gaul* (Franck: Roß, Pferd) *schau nicht ins Maul*; A cheval donné, ne faut point regarder en la gueule.

(540.) *Viel Hunde sind des Hasen Tod*; Burkh. Waldis: Zwen Hund sein stets des Hasen Tod.

(543.) *Den Stall zumachen*, wenn die Kuh heraus ist; Juvenalis 13, 129: Quandoquidem accepto claudenda est janua damno; Atart est luis clos, quant li chival en est hors; Fermer l'estable quand les chevaux sont sortis; Wenn schon gestohlen ist das Roß, flickt man zu spät am Stall das Schloß.

(551.) *Messer* (*Scheere, Gabel, Licht*) *sollen Kinder haben nicht*; schon bei den Griechen die Redensart: Μη παιδι την μαχαίραν; Ne puero gladium; Werdea: E manibus pueri cultrum sapiens pater aufert; A l'enfant, au fol, au vilain oste le cousteau de la main.

(552.) *Im Wein ist Wahrheit*; schon griechisch: τον οίνον οὐκ ἔχειν πηδάλια; sodann häufig: ἐν οἴνῳ ἀλήθεια oder ähnlich; In vino veritas; Trunkenor Mund redt aus Herzensgrund.

(566.) *Verbrennt Kind fürchtet das Feuer*; Laesus ab igne puer timet illum postea semper; Immer scheut das Feuer die Katze, hat sie sich einst verbrannt die Tatze.

(580.) *Die Gänse gehen überall barfuß*; Brant: Wer sorget ob die Gäns gehn blos, der hat kein Fried, Ruh, überall zu viel Sorg; Il est bien fol, qui veut les oyes ferrer; de Brune: Die zich met alle dingh wilt moeyen, die mach de gansen wel goen schoeyen.

(587.) *Zwischen zwei Stühlen niedersitzen*; dänisch: Mellom two Sthoolae faller Artz paa Jordhe; Entre deux selles le cul à terre; Saepe inter geminas podex petit ima cathedras; niederl.: Tusschen twee stoelen in d'asschen.

Ich brauche nicht noch einmal zu versichern, daß ich diese Liste, wollte ich Wanders „Deutsches Sprichwörter-Lexikon“ zugrunde legen, ohne weitere Mühe verhundertfachen könnte.

Auch Anekdoten, Sentenzen, historische Scherzworte wandern von Volk zu Volk, von Jahrhundert zu Jahrhundert; man könnte fast von Seelenwanderung sprechen. Dem bekannten Buche von Hertslet („Treppenwitz der Weltgeschichte“, 7. Aufl.) entnehme ich einige Beispiele.

Die Sage von Romulus, die schon Plutarchos verdächtig vorkam, weil sie sich so gut für die Bühne eigne, ist der von Kyros nachgebildet; daß Heroen von Tieren gesäugt worden sind, wird oft erzählt. Der Bericht von den drei Horatiern und Curiatern ist ganz und gar einer griechischen Legende nacherzählt. (Die Fabel des Menenius Agrippa, die vom Magen und den Gliedern, ist wie so viele Fabeln altindisch, gehört also nicht in die historische Gruppe.) Die Geschichte von Curtius, den die Erde verschlang, stammt aus Phrygien. Die Kuhhaut der Königin Dido ist da und dort zu finden. Ebenso die Hirschkuh oder der Hirsch, der eine berühmte Quelle oder Furt gewiesen hat; man vergleiche die Gründung von Frankfurt a. M. durch Karl den Großen. Die Weiber von Weinsberg, das Rosenwunder der h. Elisabeth, der Graf von Gleichen, der Hund des Ritters Aubry de Montdidier, — lauter Wandersagen. Man erzählt von Heinrich IV., er habe zu einem Manne, der ihm zum Verwechseln ähnlich sah, boshaft bemerkt: „Eh, compère, votre mère est-elle donc allée dans le Béarn?“ (Wo Heinrichs Vater zu Hause war.) Der Mann habe geantwortet: „Non, Sire, c'est mon père qui y demeura.“ Die überaus witzige Antwort wurde lange vorher (nach Macrobius) dem Kaiser Augustus schon gegeben; und lange nachher wieder dem Herzog Karl August. Ebenso wird die sarkastische Bemerkung von Talleyrands Ende („Je souffre comme un damné!“ worauf Einer erwidert „Déjà?“) von verschiedenen Kardinälen erzählt.

Der Scherz vom Ei des Kolumbus wurde vorher dem Baumcister Brunellesco nacherzählt. Der Eroberer, der beim Betreten des Landes strauchelt und es so deutet, daß er den Boden ergriffen habe (Cäsar: „Teneo te, Africa!“), wandert durch die Jahrhunderte der Geschichte; durch die Jahrhunderte der Kunstgeschichte: der Maler oder Bildhauer, der einen Mord begeht, um ein Modell für den Gekreuzigten zu erhalten. Endlich ist sogar das kühne Pamphlet, das von Moses, Christus und Mohamed als de tribus impostoribus redet, ein Wanderschlagwort, das vielleicht von Averrhoes her stammt.

Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten, Anekdoten, Fabeln und Legenden sind kleine Kunstformen der Sprache, deren Summe auch in unsern Kulturländern den einzigen geistigen Besitz der meisten Menschen ausmacht. Und diese kleinen Kunstformen wandern in ungleich größeren Mengen als diese wenigen Stichproben erkennen lassen, seit Urzeiten von Volk zu Volk. Gibt es doch sogar Ammenlieder, deren Wortlaut sich in hohes Altertum und in alte Sprachen zurückverfolgen läßt. Dabei habe ich die Hauptquelle der Redensarten, die den abendländischen Völkern durch Übersetzung gemeinsam ist und die für Religion und schlagfertige Weisheit eine gemeinsame Seelensituation hergestellt hat, gar nicht erwähnt oder doch nur ganz wenige Proben mitschlüpfen lassen: die *Bibel*.

Wie die christliche Religion, so ist auch die Spruchweisheit der Bibel das ungeheuerste Beispiel einer Wanderung von Wortfolgen durch Lehnübersetzung. Dabei ist das Ansehen der Bibel so groß, ihre Wortfolgen werden so allgemein gleich dem Sonnenlicht für Gemeingut gehalten, daß gerade in diesem Falle die Entlehnung dem Gläubigen gar nicht zum Bewußtsein kommt; Gottes Wort war ja nach Gottes Absicht auch für ihn bestimmt gewesen. Die Evangelisten hätten von ihren Übersetzern niemals eine *Tantième* verlangt.

Die berufsethische Frage, in welchem Maße Kunstprodukte der Sprache, geformte Wortfolgen entlehnt werden dürfen, bekümmert uns hier auch ganz und gar nicht; auch in dieser Frage haben die Moden gewechselt, die wieder Nachahmungen waren wie alle Moden. Neuerdings herrscht die Sucht, Plagiate aufzuspüren, wieder sehr stark, was mit der Übertreibung des Begriffs vom geistigen Eigentum zusammenhängt. Frühere Zeiten dachten so unbefangen wie Molière: „Je prends mon bien où je le trouve“; der weise Goethe, der niemals zu schüchtern zum Entleihen war, ließ an die Spitze einiger von ihm selbst noch herausgegebenen Maximen den Satz stellen: „Alles Gescheite ist schon gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.“ Und sogar dieser, schon erwähnte Satz ist nur eine Verfeinerung eines Zitates aus Terentius: „Nullum est jam dictum, quod non dictum sit prius.“ Goethe lehnt darum (Sprüche in Prosa Nr. 538) das alte Räuberwort des schlechten Gewissens ab: „Pereant, qui ante nos nostra dixerunt;“ er fügt hinzu: „So wunderlich könnte nur Derjenige sprechen, der sich einbildete, ein Autochthon zu sein.“

## VIII.

Redensarten und Sprichwörter, Anekdoten und selbst historische Lebensläufe, Fabeln und Legenden, Volkslieder und Novellen, Religionen und Wissenschaften, unser gesamtes geistiges Eigentum ist nicht autochthon, ist nicht national, wandert durch die Jahrhunderte und die Jahrtausende von Volk zu Volk. Nur die *Sprache* eines Volkes, die doch nichts weiter ist als die Vorratskammer der wandernden Erbweisheit, soll national, soll autochthon sein. Ausnahmsweise, wenn Entlehnung oder Lehnübersetzung gar nicht zu übersehen ist, wird die Tatsache zugegeben; sonst aber redet die Wissenschaft, blind und taub, von einer Verwandtschaft, wo nur immer eine Ähnlichkeit vorliegt oder vorzuliegen scheint. Und doch würden in allen Wörtern einer Sprache, wenn man sie nur weit genug zurückverfolgen könnte, Niederschläge von Redensarten und Sprichwörtern, von Fabeln und Anekdoten nachzuweisen sein, und wo das nicht der Fall wäre, zum mindesten Rückstände von alten Kenntnissen und alten Religionen, von altem Glauben also. Und doch ist eine Sprache in der psychologischen

Wirklichkeit des allein sprechenden Individuums nichts weiter als das bereite Gedächtnis für die zugewanderten Erfahrungen der Menschheit.

Wie wandernde Menschen entweder ihr heimatliches Kleid in der Fremde beibehalten oder das fremde Kleid anlegen, so geht es auch den wandernden Worten; sie kommen in großen Scharen bald als Entlehnungen bald als Lehnübersetzungen von einem Volke zum andern. Die Entlehnungen lassen sich in drei Klassen einteilen; die erste Klasse umfaßt die Wörter, die zu der Wirtsprache ganz und gar übergegangen sind, so daß nur gelehrte Forschung die Herkunft noch erraten kann, übrigens, wie gesagt, lieber von Verwandtschaft redet als Entlehnung zugibt; als Lehnwörter anerkannt sind bei uns aus dieser Klasse z. B.: *Kirsche, Pech, Ziegel*. Der zweiten Klasse gehören die Worte an, die ganz volkstümlich geworden sind, aber irgendwie die ausländische Herkunft erkennen lassen, wie z. B.: *Form, Chaussee, Sauc.* Der dritten Klasse gehört die stattliche Zahl der technischen Ausdrücke an, die aus den Sprachen der Wissenschaften und Künste noch nicht in die Gemeinsprache übergegangen sind; die meisten philosophischen Lehnwörter gehören hierher. Überall gibt es Übergänge zwischen diesen drei Klassen; auch die Begriffe *Fremdwort* und *Lehnwort* sind nicht scharf zu unterscheiden. Wäre es mir um klassifikatorische Arbeit zu tun, so könnte ich auch unter den *Lehnübersetzungen* viele Gruppen unterscheiden, je nachdem das Modellwort Silbe für Silbe übersetzt worden ist oder mit geringerer, mit größerer Freiheit; es wäre nicht schwer, die Lehnübersetzungen der Philosophie zu solchen Gruppen zu ordnen.

Mir aber handelt es sich darum, im bewußten Gegensatze zu der gegenwärtigen Sprachwissenschaft, die ungeheure Menge des Lehngutes vor Augen zu führen, und darum will ich jetzt daran gehen, eine kleine und beinahe flüchtige Sammlung von *Lehnübersetzungen* aus den beiden Kultursprachen vorzuführen, mit denen wir es in den Wortgeschichten der Philosophie zumeist zu tun haben werden: aus dem Lateinischen und aus dem Deutschen. Eine Aufzählung von Fremd- und Lehnwörtern beider Sprachen ist ja wohl nicht nötig; für die deutsche Sprache geben die Fremdwörterbücher eine genügende Vorstellung von der Masse des Lehngutes; und für die lateinische Sprache hat nach den Vorarbeiten von Curtius, Corssen und Saalfeld der fleißige Weise (in seiner Preisschrift „Die griechischen Wörter im Latein“) Fremd- und Lehnwörter gesammelt. Zu den Entlehnungen gehören aber auch die Lehnübersetzungen, und von diesen ist viel zu wenig die Rede; auch von ihnen jedoch gilt das Wort Heins: „Viel entlehnt, viel gelernt.“ Meine eigenen beiden kleinen Sammlungen sollen natürlich nur anregen, die Untersuchung weiter zu führen.

Für das Latein soll auch hier der Satz des Horatius nicht fehlen, der immer zitiert wird, wenn von Entlehnungen die Rede ist: *Graecia*



capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio. Weise hat, trotzdem auch er natürlich sehr viele Ähnlichkeiten aus Urverwandtschaft erklärt, gegen 4000 griechische Fremd- und Lehnwörter im Latein gefunden. Von der erstaunlichen Menge der Lehnübersetzungen wird man sich nun eine Vorstellung machen können, wenn ich mich nur auf den Buchstaben A beschränke, um von der Menge der Lehnübersetzungen aus dem Griechischen eine Probe zu geben; die methodische Arbeit eines Fachmannes würde kaum weniger als 4000 Lehnübersetzungen aus dem Griechischen nachweisen können. Bei einigen Beispielen habe ich gleich angedeutet, daß das entsprechende deutsche Wort wieder eine Lehnübersetzung aus dem Lateinischen ist. Hier meine Probe:

**abactio** = ἐξέλασις, ἀπέλασις (*abactor*, der Viehdieb, auch *abigeus* = ἀπέλατης);  
**abigere**, partum = deutsch: *abtreiben*;

**abjunctum** = (λεξίς) διαλεκτικῆς, die knappe Redeweise;

**abluere** = ἀλάθειν, nicht stimmen;

**abnormitas** = ἀνόρθωμα, das Unverhältnismäßige;

**abauere** = ἀποναινεῖν, *abwinken*;

**abscondere** = ἀπακρυπτεῖν, in der Schiffrsprache: aus dem Gesichte verlieren;

**abstractio** = ἀφαιρέσις (Cicero macht, ad. Att. 6. 1, den Scherz: Cato ἐξ ἀφαιρέσεως provinciam curavit, C. behandelte die Provinz mit abstrakter Nahrung);

**abundantia** = πληρομογή (Überfüllung des Magens);

**abusio** = καταχρησις = *Mißbrauch*, term. techn. der Rhetorik;

**accentus** = προσοδία (= Betonung) von accingere; auch das Zeichen der Betonung;

**acceptio** = ἐπιλήψις, term. t. der Rhetorik: Annahme eines Satzes;

**accidens**, frei nach συμβαίνειν (aber beinflusst von προσπίπτειν) = τὸ συμβεβηκός; Zufall; sodann genau = συμπτωσις, franz. *accident*, der Unfall, im 18. Jahrh. der Zufall;

**acclamatio**, als term. techn. der Rhetorik, dann wohl auch gemeinsprachlich = ἐπιφωνήματα;

**accubitus** = ἀνακλινησιον, Ruhebank, Lehnstuhl;

**accusativus**, casus = ἡ αἰτιατικὴ, scil. πτωσις, falsch oder volksetym. übersetzt;

**acer**, metaphorisch oft als Übersetzung von ὄξύς;

**acervalis** (von *acervus*) genau = σωροειής (von *σῦρος*), der Haufelschluß in der Logik, ein Trugschluß;

**acetabulum**, frei nach ὄξυβατον, die Sauciere (ein Essignapfchen, zum Eintauchen der Bissen); sodann Lehnübersetzung 1. für ein Hohlmaß, 2. für ein Musikinstrument;

**acredula** (von *acris*) = ὀλοφυγόν, ein Tier mit einer scharfen Stimme; Käuzchen oder Grille?

**acroterium**, Lehnwort aus ἀκροτήριον, in der Bedeutung Vorgebirge des Hafens, Landspitze, durch *promunturium* übersetzt (eig. von *prominere*, wovon engl. *prominent*), das wieder an *mons* angelehnt zu *promontorium* wurde (franz. *promontaire*), deutsche Lehnübersetzung *Vorgebirge*;

**acupediis**, = δξυποδός, schnellfüßig;

**acutiangulum** = ὄξυγωνίον, spitzer Winkel; überhaupt *acutus* oft für ὄξύς;

**acyrologia**, Fremdwort (ἀκρολογία); aber puristisch durch *improprum* (dicitio impropria) wiedergegeben; die Genauigkeit der Übersetzung ergibt sich aus *καθώς* = *proprie*, ὄνομα καθόν = *nomen proprium* = *Eigennamen*;

**addubitatio** frei = διαποροσις;

**adductor** = προσάγωγος, Kuppler, Zuführer;

**adiuentio** = παρονομασία, die Erfindung einer Notlüge, einer Ausflucht;

**adunatio** = ἐρωσις;

**adurere**, besonders von Frostschaden = ἀποκατεῖν;

**aequalis** (von *aequare*), im Sinne von gerecht, leutselig = griech. *κοινός* (deutsch mundartl. *gemein*), *aequiclinatum* = ὁμοιο-

πειρασι, in der Rhetor. Anwendung d. gleichen casus; *aequidicti* (versus) = *ισολεκτοι*; *aequilibrium* = *ισονομια* = Gleichgewicht; *aequinoctium* frei nach *ισημερια*; *ο ισημεριος* = *aequator*; *aequipollens* = *ισοδυναμος*; *aerarius*, lapis = *(λιθος) χαλκιος*; *aeripes* = *χαλκιπους*; *aesculator*, frei nach *χαλκολογος*, der Geldinnehmer; *aetologia* (*αιτιολογια*), von Puristen mit *causarum inquisitio* übersetzt; *affaber* = *εντεχνος*, kunstreich; *affabulatio* = *ειμυθιον*, die Nutzanwendung oder Moral einer Fabel; *agere*, in der Redensart *ferre et agere* = dem uralten *φερειν και αγω*, fortschaffen, bes. ausplündern; *agglutinatio* = *προσκολλησις*, die Anhänglichkeit; *agnasce* = *επιγενεσθαι*, geboren werden, nachdem schon ein Erbe da ist; davon *agnatus* = *επιγονος*, sowohl Nachgeborener als Agnat; *Epigone* (despektierlich) nur deutsch seit Immermann; *agnominatio* = *παρονομασια*, jetzt ein Wortspiel, bei den Alten eine geachtete rhetor. Figur; *aleatorium* = *κυβερτηριον*, Spielhaus; *algificus*, genau = *ψυχροποιος* (vom Schrecken); *alimenta* = *τροφια* oder *θρεπτηρια*, der Lohn der Amme für Nahrung und Aufzucht; der Bedeutungswandel ist lehrreich, nach dem jetzt die Amme den Vater des eigenen Kindes auf *Alimente* verklagt; *alibudo* = *τροφη*; *aliquis*, wie griech. *τις* für einen ungefähren und dann wieder für einen sehr hohen Wert (auch franz. *il est quelqu'un*); *allocutio* = *παρρησια*, *Zuspruch*; *amittes* (von *amissus*) frei = *εισθητικια*, Holschichte; *alternatio* = *επαλληλοτης*, term. techn. der Rhetorik, Häufung gleicher Buchstaben; dann = *παρλληλοτης*, Häufung gleicher Ausdrücke; *altitudo* (animi) frei = *βαθυτης*, etwa doch unser *Hochmut*; *amarus* = *πικρος*, von der reizbaren Gemütsart, bitter; *amaritudo* = *πικρια*, von widrigen Tönen; *ambidexter* = *αμφιδεξις*, der beide

Hände wie die Rechte geschickt brauchen kann (wobei *ambi* Lehnwort); *ambijarius* = *διφρασιος*, *doppelsinnig*; *ambiguitas* = *αμφιβολια*; *ambitus* = *περιδος*, in der Rhetorik; *amicre* = *περιβαλλεσθαι*, Umwerfen des Obergewandes; *amicorium* = *περιβολαιον*, Umhang; *amittere* = *αποβαλλειν*, wegwerfen, verschleudern; *amneses* = *περιποταμιοι*, die an Flüssen liegenden Städte; *amare*, *φιλειν*, lieben, in vielen Nuancen parallel; auch *Ερος* wurde mit *Amor* übersetzt; *amplexatio*, *amplexio*, mehrfach für *επιπλοκη*; *amplitudo*, frei nach *πλατυτης*; *anastrophe* = *αναστροφη*, die Umkehrung, wofür Puristen *reversio* sagten; *Anguifer* oder *Anguiferens* = *Οφιοτοχος*, der Schlangenträger der Astronomie; *angulus*, in vielen Doppelworten der Geometrie Übersetzung von *γωνια*; *anhelatio*, frei nach *ασθμα*; davon *anhelator* = *ασθματικος*, der Asthmatiker; *animatus* = *ψυχροθεν*; *animula* = *ψυχριον*, mein liebes Herz, *Herzchen*; *annihilatio* usw. = *εξουθενωσις*; *anomalia*, Fremdwort (*ἀνωμαλια*), übersetzt mit *inacqualitas*; *ante-canem*, Versuch den Namen, *Προκνον*, des Vorläufers des großen Hundes, zu übersetzen; *ante* häufig Übersetzung auch vor Adjektiven gebrauchten griech. *πριν*; *anticipatio*, *antecapta* (informatio) = *προληψις*; *antelodium* = *προλογος*; *anteloquium*, Vorwort, *Vorrede*; *ante-passio* = *προπαθησια*, das Vorleiden, die Voranzeige einer Krankheit; *ante-occupatio* = *προκαταληψις*, rhet. term. techn.; *antidotum*, Lehnwort; von dem gleichbedeutenden Lehnwort *antipharmacon* (*αντιφαρμακον*) wurde die Lehnübersetzung *remedium* gebildet; deutsch *Gegengift* scheint mir uralte Lehnübersetzung von *antidotum*; *antonomasia* (*αντωνομασια*), puristisch *pronomination*; *aparetiis* (*απαρκτησις*), der Nordwind,

übersetzt mit *septentrio*; *apeliotes* (ἀπeliotes), Ostwind, puristisch *subsolanus*;

*apophasis* (ἀποφασis), *cataphasis* (καταφασis), Fremdworte, rein lateinisch *negatio* und *affirmatio*;

*aposiopesis* (ἀποσιωπησις) rhet. term. techn., puristisch: *reluctantia*;

*apparatorium*, ἐξουσιοθηριον, Zurüstungsanstalt für Leichenmahle;

*apparitio*, ἐπιφανεια, die *Erscheinung* Christi;

*appetitio*, *appellitus*, quae est ὁρμη graece (Cic.); noch Galilei quält sich vergebens nach einem wissenschaftlich brauchbaren Ausdruck für den Begriff Antrieb; und wir haben immer noch keinen;

*appositum* = ἐπιθετον;

*apprehensio*, übersetzt καταληψis, im Sinne von Krankheitsanfall, bes. Bewußtlosigkeit;

*aquam terramque petere* = ἤν και ἕδαρ αἰτων; die Redensart kam mit der Sitte, Unterwerfung zu fordern, aus Persien nach Griechenland; *Aquarius*, ὕδρομορος, der *Wassermann*; *aquiducus*, ἕδρομογωγος, wasserziehend; *aquifuga*, ἕδρομοφοβος *wasserscheu*; *aquilex*, frei nach ἕδρομονομιων, der *Wassersfinder*; schon im Altertum ein *Ruten-gänger*, *Rhabdomant*;

*armatura* (die *Waffengattung*), *armicustos* (*Waffenträger*), *armidoctor* (*Fechtmeister*), *armifactor* (*Waffenschmied*), militärische Ausdrücke nach ὁπλις, ὁπλοφυλαξ, ὁπλοφυλακος, πους;

*arsis* (ἀρσις) in der *Metrik*; *Übersetzungs-*

*versuche*: *sublatio*, *elatio*, *elevatio*; wir haben uns auf *Hebung* geeinigt;

*articulus*, *Lehnwort* aus ἀρθρον, *Knoten*, *Glied*, sodann *Lehn-Doublette* für den *grammat. Begriff*;

*arti-*, *ars* häufig = τεχνη, *Geschicklichkeit*, z. B. *artificialis* = ἐντεχνος;

*asinus*, die *Eselschelte* in sprichwörtlichen Redensarten schon von den Römern aus griech. Fabeln entlehnt;

*assimilis*, προσομοιος; *assimile* = παρομοιον;

*assumentum*, frei nach ἐπιθήματα;

*asteismus*, das *Fremdwort* ἀστεισμος, von ἄστυ, die *Stadt*, besonders *Athen*, davon ἀστειος, fein, *höflich*; genau entsprechend *urbanitas*, *urbanus*;

*atramentarium*, μελανδοχειον, *Sache* und *Name* wohl aus dem *Orient* herübergekommen; *Tintenfaß* ist frei übersetzt; ital. *calamajo* (slaw. *kalamar*) von dem *Schreibwerkzeug*;

*atriensis*, διαταριος, διαταρχης, *Haus-hofmeister*;

*attonitus*, βλητος, vom *Schlage* gerührt; aber schon *attonare*, ἐμβροτω, *betäuben*;

*auctio*, ursprünglich = ἀξησης;

*audientia* = ἀκροασis, das *Anhören*; *auditorium* = ἀκροατηριον; vielfach in der *Schulsprache*;

*augurium*, *auspicium* (von avi-) = οἰωνοιστηριον, οἰωνοσκοπειον;

*aurifodina* = χρυσορυχια, *Goldgrube*; *aurilegulus* = χρυσειλεκτης.

Zu den ungefähr 8000 *Lehnwörtern* und *Lehnübersetzungen* rechnet man noch die *Wörter*, deren *Entlehnung* in *altrömische* Zeit zurückreicht und deren *Herkunft* darum nicht mit *Sicherheit* nachgewiesen werden kann; dann wird man ein *Bild* haben von dem *ziffermäßigen* *Verhältnisse* des *Lehngutes* in der *lateinischen* *Sprache*; wird sich ein *Bild* machen können von der *Entlehnung* der *Dinge* und der *Gedankendinge*, die den *Römern* aus *Griechenland* gekommen waren; kein *Gebiet* der *Kultur* und der *Sprache* ist ohne diese *Entlehnungen*: *Familienleben*, *Staatswesen*, *Religion* und *Kriegskunst*, *Kenntnis* des *Tier-*, *Pflanzen-* und *Mineralreichs*, *Wohnung*, *Kleidung* und *Nahrung*, *Handel* und *Verkehr*, *Wissenschaften* und *Künste*, *Spiele* und *Schulbetrieb*, — die *Bedeutung* der *Entlehnungen* an *Sachen* und *Worten* ist immer *unterschätzt* worden, ist nicht zu über-

schätzen. Nicht ganz so eindeutig ist die innere Beziehung der lateinisch redenden Menschen zu der griechischen Sprache zu bestimmen. Eine kümmerliche Sprachwissenschaft und eine lächerliche Etymologie verhinderten auch nur eine klare Fragestellung; doch gab es schon im alten Rom zwei Parteien, von denen die eine die lateinische Sprache beinahe für eine griechische Mundart erklärte, von denen die andere wie mit modernem Nationalstolz alte Entlehnungen leugnete, neue Entlehnungen bekämpfte. Aus dieser zweiten Partei gingen die lateinischen Puristen hervor, deren bewußter Arbeit wir die meisten Lehnübersetzungen aus dem Griechischen verdanken.

Diese puristischen Neigungen sind nicht zu allen Zeiten der Römer gleich stark gewesen. Wir werden gut daran tun, wenn wir die innere Beziehung des Römers zu der griechischen Gastsprache deuten wollen, uns nicht an eine einzige Parallele aus der neueren Zeit zu halten. Das Verhältnis des Latein zum Griechischen erinnert bald an die feindliche Invasion französischer Wörter in die deutsche und holländische Sprache, besonders im 17. Jahrhundert, bald doch wieder an die friedlichere, organischere Art, in der die englische Sprache (ihrem Wortschatze nach) halb französisiert wurde. Ja sogar an das Verhältnis der altfranzösischen Sprache zum Vulgärlatein und dann wieder an das Verhältnis der neufranzösischen Sprache zum Gelehrten-Latein müßte erinnert werden.

Diese psychologischen Beziehungen der Menschen, welche eine bestimmte Muttersprache reden, zu der Sprache eines anderen Volkes, aus der sie Sachen und Wörter entlehnen, sind den gegenwärtigen Sprachforschern ebenso bekannt wie mir, vielfach besser als mir, wo es sich gar z. B. um Entlehnungen des Neupersischen und Spanischen aus dem Arabischen, des Russischen aus dem Türkischen handelt. Aber niemand hat bisher aus diesen Beziehungen die Lehre gezogen, die grundstürzend wirken müßte auf unsere Auffassung vom Leben und von der Geschichte der Sprache. Man hat die Sprache einen Organismus genannt, und bildlich wenigstens hält man an dem Vergleiche mit einem Organismus fest; überall da, wo man immer noch von einer Verwandtschaft der Sprachen fabelt. Es gibt keine Verwandtschaft von Sprachen. Die Sprache ist kein Organismus. Wenn man vom Leben der Sprache spricht, soll man das Bewußtsein von der Kühnheit dieser Metapher nicht verlieren. Sprache ist eine Bewegung, die zum Zwecke der Mitteilung Zeichen hervorbringt. Die Teile der Sprache, die Wörter, gehören nur der psychologischen Wirklichkeit an, nicht der körperlichen. Nur bildlich darf man sagen, daß Wörter sich verbinden, daß ein Wort das andere erzeuge. Alle Wörter sind Bewegungen; man ahmt nur die Bewegungen der Volksgenossen lieber und leichter nach, als die Bewegungen der Fremden. Wörter sind keine Körper; weil aber die Wörter Zeichen für Sachen oder Sinneseindrücke

sein sollen, darum sind die Menschen trotz ihres Widerwillens gegen die fremden Bewegungen, der sich *Purismus* nennt, immer wieder gezwungen gewesen, ihre Sprache durch Entlehnungen zu bereichern. Wie die Sprache nur *zwischen* den Menschen entstanden ist und besteht, so sind die Sprachen *zwischen* den Völkern entstanden. Es gibt keine autochthonen Sprachen.

Die schöne Freude an dem blühenden Leben der eigenen Muttersprache, die nationale Selbsttäuschung hat seit alter Zeit zu den puristischen Bestrebungen geführt, die die eigene Sprache liebevoll wie ein Kind oder wie eine Blume vor schädlichen Einflüssen schützen wollen. In Rom gab es Puristen (Cäsar, Cicero) wie in dem Deutschland des dreißigjährigen Krieges. Die Puristen kämpften mitunter, wenn sie Politiker waren, auch gegen die Entlehnung fremder Sachen und fremder Sitten; zumeist aber wandte sich ihr Zorn gegen die fremden Wörter, und sie mühten sich ab, die fremden Sachen und Sitten und Gedanken wenigstens mit den Zeichen der Muttersprache auszudrücken. So entstanden zu allen Zeiten die Lehnübersetzungen, deren Bedeutung für die Wortgeschichte uns hier beschäftigt. Wer die Sprache ernstlich und wörtlich für einen Organismus hält, der mag bei den Lehnübersetzungen (alle Übersetzungen sind am letzten Ende Lehnübersetzungen) vielleicht gar an die Erscheinung des mimicry denken oder an den älteren Aberglauben, daß schwangere Frauen sich an fremden Männern *versehen* können.

## IX.

Alle Völker haben in Zeiten schwerer Bedrängnis ihren Patriotismus zunächst und am bequemsten dadurch zu beweisen gesucht, daß sie die zudringlichen Fremden aus ihrer Muttersprache hinauswarfen; so befreiten sich die Neugriechen von türkischen, die Rumänen von slawischen, die Tschechen von deutschen Eindringlingen. In Deutschland war die puristische Bewegung niemals stärker als in den Zeiten der schwersten Not: um 1640 und um 1810. Die Bewegung zur Zeit des dreißigjährigen Krieges war übrigens selbst wieder eine Entlehnung; die Führer des damaligen deutschen Purismus hatten sich die Anregung aus den Niederlanden geholt; so Schottel und Harsdörffer, von denen manche kühne Neubildung her stammt (z. B. *Anmerkung*, *Rechtschreibung*, *Umschreibung*), die heute der vertrautesten Gemeinsprache angehört. Vom Standpunkte des Nationalgefühls kann die Tätigkeit dieser Männer nicht genug gerühmt werden; und die Liebe zur Muttersprache wird vielleicht die jetzt herrschende Nationalitätsidee noch überdauern. Auch die Bedeutung des Purismus für das, was unsere Liebe als Schönheit unserer Sprache empfindet und was der Sprache vielleicht immanent ist, soll nicht unterschätzt werden.

Geschmacklose Übertreibungen des Purismus (Zesen im 17. Jahrhundert, Campe um 1800) haben dann mitunter unsere besten Männer und Schriftsteller gegen die Sprachreiner aufgebracht. Ich nenne nur die beiden, deren Verdienst um die Reinheit und Schönheit der deutschen Sprache groß genug ist. Goethe hat einmal ärgerlich gemeint, Reinigung ohne Bereicherung sei oft geistlos; und der deutscheste Germanist, Jacob Grimm, wettete einmal los (Klein. Schrift. I. 347): „Deutschland pflegt einen Schwarm von Puristen zu erzeugen, die sich gleich Fliegen an den Rand unserer Sprache setzen und mit dünnen Fühlhörnern sie betasten. Ginge es ihnen nach, die nichts von der Sprache gelernt haben und am wenigsten die Kraft und Keuschheit ihrer alten Ableitung kennen, so würde unsere Rede bald von schauerhaften Zusammensetzungen für einfache und natürliche fremde Wörter wimmeln.“

Man würde aber irren mit dem Glauben, daß eine so klare Einsicht in die Gefahren eines übertriebenen Purismus erst nach dem glückhaften Gelingen einer deutschen Nationalliteratur möglich war, daß in den schlimmsten Zeiten, da der deutschen Sprache, die wir lieben, Romanisierung oder Vernichtung drohte, nur in unbedingter Reinheit eine Rettung zu liegen schien. An der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts, als das Literatendeutsch fast noch unschöner war als während des dreißigjährigen Krieges, sah Leibniz ebenso klar, was not tat, wie hundert Jahre später Goethe und Grimm. Leibniz hat in seinen „Unvorgreiflichen Gedanken“ schöner als irgend jemand vor ihm die Bestrebungen der Fruchtbringenden Gesellschaft verteidigt; aber auch er ist ein Gegner des konsequenten Purismus. Er ist der Meinung nicht, „daß man in der Sprach zum Puritaner werde und mit einer abergläubischen Furcht ein fremdes aber bequemes Wort als eine Todsünde vermeide, dadurch sich selbst entkräfte, und seiner Rede den Nachdruck nehme; denn solche allzu große Scheinreinigkeit ist einer durchbrochenen Arbeit zu vergleichen, daran der Meister so lange feilet und bessert, bis er sie endlich gar verschwächt, welches denen geschieht, die an der Perfectie-Krankheit, wie es die Holländer nennen, darniederliegen.“ Und er zitiert ein hübsches Wort der Pflgetochter von Montaigne: „Was diese Leute (die Rein-Dücker) schrieben, wäre eine Suppe von klarem Wasser, un bouillon d'eau claire, nämlich ohne Unreinigkeit und ohne Kraft!“

Bei allen Kämpfen für und wider den Purismus ist von den Fremdwörtern die Rede; bezüglich der eingebürgerten Lehnwörter besteht unter den besonnenen Streitern eine Art Waffenstillstand; die Lehnübersetzungen werden, wenn sie gelungen sind oder Glück gehabt haben, gar nicht als fremdes Lehnwort betrachtet. Für die Wanderung der Begriffe sind aber die Lehnübersetzungen noch bedeutungsvoller als die Fremd- und Lehnwörter. Die wissenschaftlichen und besonders die philosophischen Begriffe werden

um so schwerer als Scheinbegriffe erkannt, wenn sie in der Kleidung unseres Landes und unserer Zeit auftreten. Das Elend oder die Fremdheit der wissenschaftlichen, besonders der philosophischen Terminologie wird durch den äußeren Schein verhüllt; aber darüber soll nicht vergessen werden, daß unzählige brauchbare Begriffe erst durch die Übersetzung vertraut geworden sind, daß jedes Volk bei dem andern tief verschuldet ist. Auch für Deutschlands Verhältnis zu anderen Ländern, namentlich zu Rom und Frankreich, gilt das schon erwähnte Wort, das der Römer auf Griechenland geprägt hat: *capta ferum victorem cepit*. Die folgende Sammlung könnte gewiß leicht vielfach so groß gemacht werden; sie gibt noch keine genügende Vorstellung von dem durch Übersetzung eingewanderten Lehngut. Aber auch wenn ich bei einigen Wörtern, bei denen ich Lehnübersetzung annahm, geirrt haben sollte, von meinem leitenden Gedanken verführt, so bliebe noch genug übrig, um die Sprachwissenschaft zu zwingen, ihre Vorstellungen von den Prinzipien der Wortgeschichte zu revidieren. Im Wörterbuche selbst werde ich den Einfluß der Lehnübersetzung bei sehr vielen philosophischen Begriffen nachzuweisen suchen; die folgende Liste behandelt Wörter aus allen Gebieten der Sprache. (Vgl. Paul, Deutsches Wörterbuch.<sup>2</sup>)

## X.

**A b c:** die Namen der Buchstaben dürfen in einer solchen Liste nicht fehlen; entlehnt ist bei vielen Buchstaben der Name, bei allen die äußere Form, und oft hat die Entlehnung der Form auf die Aussprache nachgewirkt (man denke besonders an *u*, *v* und *w*); entlehnt ist natürlich auch die Reihenfolge wie die Zahl der Buchstaben, entlehnt die Bezeichnung Alphabet;

**abberufen**, in der ältern Rechtssprache = *appellieren*; wie heute noch allg. üblich *Berufung*;

**Abend**, angelehnt an das spätlat. *vigilia* = Vorabend, weil bei den Juden der Festtag mit dem Sternenaufgang des Vorabends begann, daher Weihnachtsabend, heiliger Abend, nordd. das abscheuliche Sonnabend; *Abendland* frei nach *Okzident* (Gegensatz zu *Morgenland* = *Orient*);

**abgeissen** = *abrupte*;

**Abgeschmack**, früher = *dégout*;

**Abgott**, heute etwa soviel wie Götze, einst als *Abgötter* und schon im got. in Form und Bedeutung Übersetzung von *ādso*;

**abkürzen** = *abbreviare*;

**ablehnen** = *decliner*, une invitation;  
**Abmessung**, von Lessing und Kant für *Dimension* gebraucht;

**abordnen**, genau = *deputare*;

**Abrede** (in *Abrede* stellen) = *dédire*;

**abschätzig** = *déprécié*;

**Abschlag** = *rabat*;

**abstimmen**, bei Goethe zuweilen ein Gegensatz zu *beistimmen*, nach dem untergegangenen *déchanter*;

**Absud**, nach *decoctum*;

**Abteil**, offiziell für *coupé* eingeführt, aber nicht durchgedrungen;

**abtreiben** = *abigere* (*fructum*);

**abtun** = *défaire*;

**abziehen**, im 18. Jahrh. häufig für *abstrahieren*;

**Abzucht**, Umdeutschung von *aquaeductus*, wobei vielleicht einiges Mißverständnis mitsprach;

**Adamsapfel**, in vielen christlichen Sprachen nach gemeinsamer Legende der bekannte Teil des Kehlkopfs;

**albern**, sicher aus *al* und *wär*, ganz aufrichtig, schon mhd. = *einfältig*, das wieder vollkommen = *simple*;

**allmächtig** = *omnipotens*, und viele andere Zusammensetzungen mit *all*;

**anbeißen**, noch bei Luther im Sinne von einem Imbiß nehmen, ist in die slaw. Sprachen übersetzt worden, z. B. russ. *zakuska* (sollte das so schwer erklärliche schwed. *sexu* nicht dieses slaw. Wort sein?);

**anbeten**, *adorer*;

**ander**, im 18. Jahrh. häufig dem franz. *nous autres* nachgebildet, z. B. *una andere Laien*: *ändern*, frei nach *alterare*;

**angehen**, *es geht an*, wohl = *ça va*;

**Angelstern**, früher, noch bei Schiller, Übersetzung von *Polarstern*;

**anhängig**, vom Prozeß schon *atlat*: *judicio. causa pendente, reus pendet*;

**Anhang** = *appendix*;

**Anmerkung** genau = *adnotatio*;

**Anpassung** = *adaptatio*;

**anschauen** usw. = *intueri* usw.;

**Ansicht**, zuerst mhd. *anesiht*, dann im 18. Jahrh. wieder nach *inspectio, inepicium* gebildet;

**anspielen**, *Anspielung* = *allusio*;

**Ansprache**, *Anspruch*, wohl aus einer juristischen Bedeutung von *indictio*;

**Anstalt** = *institutio, institutum*;

**Antlitz**, doch wohl nicht ohne Anklang an *προσωπον*;

**antworten**, von Leibniz und dann auch von Goethe im Sinne von *entsprechen* wie *répondre*;

**anwünschen**, Versuch einer Übersetzung von *adoptieren*;

**anzeigen**, vielfach im Sinne von *indizieren*: das ist nicht indiziert = es empfiehlt sich nicht;

**Anzeige**, im 18. Jahrh. frei nach *indictum*, wofür jetzt aber *Anzeichen*;

**anziehend** = franz. *attirant*, man vergleiche *attrait*;

**Apfelsine** = *pomme de Sine*;

**Armutzeugnis** = *testimonium paupertatis*;

**ärschlings**, schon bei Hans Sachs, woher es Goethe übernahm; auch *ärschen* entsprechend franz. *à recule, reculer*; auch die durch Goethes Götz literarisch gewordene, sonst überaus gröbliche Aufforderung schon altfranz. *je li ferai mon cul baisier*;

**artig** = *gentil*, von *gentilis* = von ebener Art;

**auffassen** geht auf *capere* zurück;

**aufheben**, in der Redensart: *die Tafel aufheben* wie in andern modernen Sprachen aus der Zeit, wo die Tischplatte wirklich nach dem Essen weggeräumt wurde.

**aufklären**, mit seiner ganzen kleinen aber einflussreichen Sippe, entspricht dem franz. *éclairer*; *la raison éclairée* = *Aufklärung*; die deutsche Überschätzung des Wortes führte dann nur bei uns zu dem Hohnworte *Aufklärer*;

**aufliegen**, veraltet *steuern*, eine Schuld aufliegen; *Auflage* = *impôt*, russ. *налог*; *aufgelegt* frei nach *disponiert*;

**Auflösung**, von Sterbenden nach *disolutio* = *Abspannung der Seele*;

**Aufnahme**, im Sinne von Gedeihen doch wohl = *inceptio*, wobei der Gegensatz *Abnahme* mitwirkte;

**aufziehen**, (eine Uhr) nach *rémonter*, aus der Zeit, wo noch Gewichte wieder hinaufgezogen wurden;

**Auge**, vielfach international für Augen des Würfels, der Pflanzen, auch Fettaugen der Suppe;

**Ausbruch** = *eruptio*;

**Ausdruck**, früher noch genauer *Ausdrückung* = *expressio*, ebenso *Eindruck* = *impressio*;

**Ausflucht** = *effugium*;

**aushalten** = *entretenir*;

**auslegen**, genau = *exponere*;

**ausnehmend**, genau = *eximie*;

**ausschließen** = *excludere*;

**außerordentlich**, genau = *extraordinarius*;

**Ausstellung** = *expositio*, slaw. *wystawka*;

**Auswicklung**, noch bei Kant für *Entwicklung* = *evolutio*;

**Auswurf** = *ejectamentum*;

**Auszug**, wie vieles in der Lotterie aus dem Italienischen = *estratto*; früher auch Verdeutschung für *Extrakt* im Sinne von Quintessenz: „du Auszug aller tödlich feinen Kräfte“;

**Bahn**, im Sinne eines breiten Tuch- oder Zeugstreifens (franz. *pan*, aus dem Dtsch.), wohl Übersetzung von *Tapet*;



auf die *Bahn* bringen = auf das *Tapet* bringen;

**Bankbruch**, *bankbrüchig* (das Adjektiv schon im 16. Jahrh., das Substantiv neuerdings zuerst von Campe vorgeschlagen) = ital. *bancorotto*;

**barmherzig**, dessen erster Teil höchstwahrscheinlich auf *biarmen* zurückgeht, *barmen* = *miserere* (*arm* = miser); jedenfalls gibt es schon ein got. *armahairts*, das genaue Übersetzung von *misericors* ist;

**Barte**, neu über das nld. = franz. les *barbes de baleines*, oder dtisch. und franz. aus dem Ndl.; ebenso *Bart* des Schlüssels = franz. *barbe*;

**befinden**, sich = *se trouver*;

**befriedigen**, eigentlich *pacare* = *pagare*;

**begehen**, von kleinern Tieren, nach *coire* gebildet;

**begeistern**, früher *begeistern* = *inspirare*;

**beglaubigen**, früher *beglauben* von *accredere*, franz. *accrediter*;

**begnadigen**, früher *begnaden* = *graciere*;

**begnügt**, bei Goethe = *satisfait*; *Genugtuung* noch genauere Übersetzung von *satisfactio*;

**begreifen**, seit Wolf eingebürgerte Übersetzung von *concipere*, mit der ganzen Sippe; *Begriff* = *conceptus*;

**begründen**, häufig dem Sinne von *fundare* nachgebildet;

**Beichte**, ursprünglich *bijicht*, aus *be* (*bi*) und *jehen*, behaupten, bekennen, also Übersetzung von *confessio*;

**Beischläferin** = *concubina*;

**beiseite** = *aparte*;

**Beisitzer** = *assessor*;

**belieben**, in der Redensart *wenn's beliebt* u. dergl. = *pluit-il*;

**bequem**, eigentlich = *kömmlich*, *bekömmlich* entspricht genau dem lat. *conveniens*;

**Beruf** = *vocatio*;

**beschaulich** übersetzt genau die *vita contemplativa*;

**Bescheid**, früher jedes gerichtliche Urteil = *resolutio*;

**Beschluß** = *conclusio*;

**Besitz** = *possessio*; im 18. Jahrh. gern *sich besitzen* im Sinne von *sich beherrschen*, nach *se posséder*;

**besitzen** wird zwar mit großem Scharf-

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

sinn für ein nationales Wort erklärt, ist aber doch wohl alte Lehnübersetzung von *possidere*, *disizzan* schon in der ahd. Urkundensprache;

**beschränkt** = *borné*;

**Besuch**, im 18. Jahrh. *einen Besuch geben* nach früherem *donner une visite*;

**betagen**, bis ins 18. Jahrh. = *ajourner*;

**beträchtlich**, früher mit einer ganzen Sippe nach *respectabilis*;

**Beugung** = *flexio*;

**bewegen**, früher sehr häufig in der übertragenen Bedeutung von *movere*; *Beweggrund* = *Motiv*; man beachte auch in der Mechanik die Proportion: *κίνησις, motus, Bewegung*;

**bewußt** = *consciens*, dazu die Sippe;

**bißchen**, von Bissen, franz. *morceau* vom spätlat. *morsellus* (*morsellus terrae* = un *morceau de terre*);

**Blatt**, in der Übertragung auf Papier u. dergl. dem lat. *folium* nachgebildet;

**blau**, in mancherlei Bedeutung (blaues Wunder, auch wohl die blaue Blume der Romantik) dem franz. Gebrauche (*contes bleues*) nachgebildet; *Blaustrumpf*, *bas-bleu*, *blue stocking* ist international;

**Blumenkohl** = *cavoli-fiori* = *choux-fleurs* steht hier nur als Beispiel unzähliger Übersetzungen kuchenlateinischer Neubildungen;

**Blumenlese** = *florilegium* = *ἀνθολογία*;

**Blut**, die ganze Sippe aus der Humoralpathologie wie warmes, kaltes, leichtes, schweres, böses Blut ist aus dem Galenos übersetzt;

**Bock**, noch bei Luther Übersetzung für lat. *aries*, wofür jetzt etwa *Sturmbock*; *Ramme* geht auf älteres *Ramm* (Schafbock) zurück;

**Bohemerwib** bei Schiller für Zigeunerin = *bohémienne*;

**Brauch** = *usus*;

**brennende Frage** = *question brûlante*;

**Brief**, bekanntlich eine kurze Urkunde, aus lat. *breve*; in der Bedeutung *epistola* herrschte lange die angelehnte Übersetzung *Sendbrief*, *Sendschreiben*;

**Bruch**, in vielen Bedeutungen, bes. medizinisch Übersetzung von *fractura*; aber *Bruchstück* nach *fragmentum*;

**Bruder**, nach der Mönchsrede *frater* Titelübersetzung; von den Mönchsorden weiter und weiter auf Verbindungen ausgedehnt wie Freimaurer, Geistliche (*Amtsbruder*), Soldaten (*Waffenbruder*), Studenten (*Saufbruder*, *Korpsbruder*);

brüsten, sich = *se rengorger*;

**Bube**, im Kartenspiel die gleichen Bezeichnungen; franz. *valet*, engl. *knight*; *Bube* = *Knecht*; seltsamerweise die Bedeutung Schurke ähnl. im engl. *knave*;

**Bürger** macht als Übersetzung von *civis* alle Wandlungen des politischen Begriffs durch, von *civis romanus* bis *citoyen*; die ganze Sippe ist reich an Lehnübersetzungen: *bürgerliches* Recht = *jus civile*, *Bürgerkrieg* *bellum civile* usw.;

**Busen**, in Meerbusen wohl an das lat. *sinus* angelehnt; *Busen* hängt wohl enge mit *Bausch* zusammen;

**Credo**; das Anfangswort des Bekenntnisses ist zu einem Substantiv für das Bekenntnis geworden und als Fremdwort von uns übernommen wie andere substantivierte Anfangsworte: *Dies irae*, *doremi*, *Stabat mater*, *Pateroster* (*Vaterunser*);

**darlegen**, *darsetzen* = *exponere*;

**Darre** (Rückenmarks-), ital. *seccatojo*, lat. *tabes*;

**Dasein**, seit Wolf für *existentia*, *to u sivat*;

**Ding**; die Proportion *Ding* (eigentlich Verbindung); *Sache* = *causa*; *chose* ist offenbar; sehr merkwürdig die Ähnlichkeit von *Dingsda* und *chose*;

**Doppellaut** = *diphthongus*;

**Dreieck**, und ähnlich sehr viele andre Ausdrücke der Geometrie („*Erdmessung*“ ist aber ganz was andres geworden) aus *triangulum* (früher *Dreiangel*), das wieder *τριγωνον* übersetzt;

**Durchmesser** = *Diameter* (*διαμετρος* sc. *γρομμην*);

**echt** (von *ehe* = Gesetz) war ursprünglich eine genaue Übersetzung von *legitimus*, z. B. ein echter Sohn;

**Einbildung** = *imaginatio*;

**Einfluß** usw. = *influxus* usw.;

**einführen**, einleiten = *introducere*;

**einhellig** = *consonans*;

**Einherrschaft**, von Goethe für *Monarchie* versucht;

**einscheiden**, im 18. Jahrh. für *engainer*, „wieder in die Scheide stecken“ gewagt; *rengainer* sagen die Franzosen bildlich für: ein Wort, das schon auf der Zungenspitze sitzt, unterdrücken;

**Eisenbahn** = *chemin de fer* = *ferrovia*;

**Elend**, sehr schön eigentlich *die Fremde*; und *elend* könnte recht gut eine uralte Übersetzung von *captivus* sein, das zu *chétif* genau den gleichen Bedeutungswandel durchgemacht hätte; aber *captivus* hat bei späteren Autoren schon die Bedeutung *verkrüppelt*, *schlecht*;

**empfangen** für die Befruchtung des Weibes genau nach *concupere* gebildet;

**empfehlen** = *commendare* von *mandare*, *anvertrauen*, *befehlen*;

**empfindsam**, findet sich schon früher; ist aber zuerst mit Bewußtsein von Lessing für Bode's Übersetzung des Sterneschen *sentimental* (*journey*) vorgeschlagen und so eingebürgert;

**endlich** hat mit *Ende* die Übertragungen des Begriffs vom Raume auf die Zeit (nicht umgekehrt) mitgemacht, übersetzt im 18. Jahrh. das Adjektiv *finitum*, *fini* (*unendlich* = *infinitum*); *endlich* = *enfin*;

**Endursache** = *causa finalis*;

**entarten** = *degenerare*, schon vor Darwin völlig in unserem Sinne;

**entdecken** = *découvrir*;

**entfalten** = *explicare*;

**entgegenen**, von Goethe gern, wie sonst *begeggen*, nach franz. *rencontrer*, im Sinne von *entgegengehen* gebraucht;

**enthaupten** = *décapiter*;

**entscheiden**, von Goethe einmal für franz. *dégainner* gewagt;

**entsetzen** = *destituere*;

**entsprechen**, uns ganz geläufig; aber Wieland wird von Lessing (im 14. Literaturbriefe) belobt, weil er diese schweizerische Übersetzung für *respondere*, *répondre* gebraucht (das *spondere*, in *respondere*, empfanden schon die Lateiner als *sprechen*, trotzdem die Ähnlichkeit mit *versprechen* natürlich nur deutsch ist; man beachte

eine Stelle in den Briefen des Seneca: *tibi non rescribam, sed respondeam*, ich werde nicht schriftlich, sondern mündlich antworten);

**entstirnt**, von Klopstock nach *effronté* gewagt, ohne Erfolg; eiserne *Stirn*;

**entwerfen**, nach *projicere* (*projeter*) über *projectare* erst gebildet, als das Wort in der Geometrie den Sinn von *projizieren* angenommen hatte;

**entwickeln** = *evolvere*;

**erfahren**, nach *experiri* (natürlich nicht von *perire*, sondern aus dem griech. *πειρα* entstanden) in sehr alter Zeit gebildet, als *fahren* noch die allgemeine Bedeutung *sich bewegen* hatte;

**Erfindung** = *inventio* (seit Opitz);

**Erfolg**, doch wohl Übersetzung von *successus*, das schon lat. die zeitliche Aufeinanderfolge und den guten Fortgang bedeuten konnte;

**erhaben**, erst im 18. Jahrh. nach *ex-celsus* gebildet, obgleich *celsus* den gleichen Sinn hatte; aber *erheblich*, *unerheblich* in der Kanzleisprache nach *relevant*, *irrelevant* übersetzt;

**erhören**, *unerhört* = *inaudium*;

**erkennen**, 1. im Sinne von *beischlafen* nach dem Hebräischen, 2. im Sinne von *dankbar anerkennen*, auch *erkennlich* nach dem franz. *reconnaître*;

**erobern**, man denke an *superare* und beachte die Gleichung *ober* = *super*;

**erörtern**, hängt jedenfalls mit *τοπος* zusammen;

**Errungenschaft**, ein 1848er Wort, nach *acquisition*; schon im Lat. bezeichnete *acquirere* besonders ein mühevoll Erworben;

**erschauen** usw. = *apparere*;

**erschöpfen**, in wirklichem wie in figurlichem Sinne = *exhaustire*, *épuiser*;

**unerschütterlich** = *inébranlable*;

**erst**; man beachte, daß es von *eins* ebensowenig eine Ordnungszahl gibt als von *unus*; daß *erst* ebenso eine Art Superlativ von *ehe* ist, wie *primus* von einem alten Adverb *pris*; dann wird die Vorstellung nicht mehr befremden, daß *erst* eine sehr frühe Übersetzung von *primus* sein könnte; dazu halte man noch die

Sippe: *Fürst* und *princeps*, *Erstling* und *primitiae* (engl. *firstling*), *Erstgeborener* und *primogenitus* usw.;

**erstrecken**, sich = *porrigere*, *extendere*, *s'étendre*;

**ersuchen** = *requirere*, engl. *to request*;

**erteilen** = *impertire*, von *in-pars*, engl. *noch to impart*;

**erübrigen** = *reliquum habere, facere*;

**erwägen** = *perpendere*; die ganze weit verzweigte Sippe ist in Erwägung zu ziehen: lat. *pensare*, wovon franz. *penser*, *ponderare*, wovon engl. *to ponder*; auch *deliberare*;

**erweichen**, nach *mollire*, *molliare* (*mouillé*), besonders: *Wrichtier* für *molluscum*;

**erzählen**, entspricht dem ital. *raccontare*, franz. *raconter*, dessen *conter* von *computare*, *zusammenzählen* (*putare* in *putzen* als Lehnwort erhalten), nur im Franz. als *compter* und *conter* getrennt, nicht in der Aussprache; man halte dazu *zurechnen* = *imputare*;

**erziehen** = *educare*, von *ducere*, *ziehen*, wie auch *Herzog* = *dux* usw.;

**Eselsbrücke** = *pons asini*, *pont aux ânes*, zu der Eselsschelte des mittelalterlichen Schulunterrichts gehörig; wenn wirklich zuerst ein Buch Buridans so genannt wurde, wäre es eine Bosheit der rückständigen Wortrealisten gegen den kühnen Schüler des Nominalisten Occam gewesen;

**Fall**, als Übersetzung von *casus* in der Grammatik;

**Falte**; *vervielfältigen* = *multiplicare*; *einfältig* = *simplex*;

**Feder**, international für *Stahlfeder*: *plume*, *pen*;

**Fegefeuer**, *purgatorium*; *feigen* = *reinigen*, *läutern*;

**feien**, erst vor etwa 100 Jahren gebildet nach it. *fatare*, franz. *féer*;

**Feige zeigen** (man denke an *Ohrfeige*), nach *faire la figue*; bekannter ist ital. *far la fica*;

**fein**, im neueren Sprachgebrauch von franz. *fin*, ital. *fino* beeinflusst;

**fern**, in Zusammensetzungen für *tele-*; **Finsterling** = *Obscurant*;

**Fliegengott** = dem *Baalzebub* der Septuaginta;

**Flügel**, als Seitenteil eines Gebäudes, eines Heeres durch Übersetzungen von *ala* international;

**Fluß**, früher als Übersetzung von *rheuma* sehr verbreitet; jetzt noch in den sinnlos gewordenen Zusammensetzungen wie *Schlagfluß*;

**folgen**, in vielen logischen Anwendungsweisen (*Folgesatz*, *folglich*, *folgerecht* für *konsequent*, *folgern*) nach lat. *sequi*;

**Frau**, vielfach angelehnt an *dame, domina*, weil das Wort ursprünglich den Sinn *Herrin* hatte; alte Übersetzung z. B. *unsere* (liebe) *Frau* = *notre Dame*;

**fromme Wünsche** = *pia desideria*; Goethe gibt einmal *pietas* oder *Pietät* mit *Frömmigkeit* wieder;

**Fronleibnam** genau = *corpus Domini*;

**Fruchtenlebung**, *Nießbrauch* = *usus fructus*;

**Füllhorn** = *cornu copiae*;

**Fürwort** = *pronomen*;

**schwarzgallig** = *melancholisch*; früher auch substantivisch: *Schwarze Galle*;

**gebrechlich**; schon im Adjektiv mischen sich wenig bewußt die Bedeutungen: 1. *zerbrechlich* von *brechen*, *fragilis*, 2. *mangelhaft*, *kränklich*, *unvollkommen*. von *Gebrechen*. *Gebrechlichkeit*, *fragilitas*, zumeist im Sinne von *Unvollkommenheit*, schon bei Eckhart und Kaisersberg. Kant: *gebrechliche Erkenntnis* (der Menschen von der Gottheit), *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur. Wohl nach ihm Kleist: „um der gebrechlichen Einrichtung der Welt willen“. Rückert: „unserer Sprache Gebrechlichkeit machte gar oft mich stützen“. Frailty, thy name is woman (Schlegel: Schwachheit, dein Nam' ist Weib), hatte Wieland übersetzt: *Gebrechlichkeit*, usw.;

**Gedeck** = *couvert*;

**Gefahr laufen**, nach *courir risque* gebildet;

**ist's gefällig?** = *plait-il?*

**Gefühl**, in ganzen Gruppen nach *sentiment* gebildet;

**Gegend**, wohl eher nach dem älteren *contrada*, als nach dem jüngeren *contrée*;

**Gegenfüßler** = *Antipode*; **Gegensatz**, in der Musik ursprünglich = *Antistrophe*; **Gegenstand**, nach vielen besseren Versuchen (*Gegenwurf* = *objectum*) Übersetzung eines *obstantia*; **Gegner**, ursprünglich im Prozeß, = *adversarius*; **Gegenüber**, unter dem Einfluß von franz. *vis-à-vis*. substantivisch gebraucht, auch grammatisch verändert;

**Gehör geben** = *Audienz* geben;

**Gelst**; der Sprachgebrauch übersetzt nacheinander hebr. *ruach*, griech. *πνευμα*, lat. *spiritus*, franz. *esprit*; *libre penseur* wird zu *Freigeist*, *bel-esprit* zu *Schöngeist*; in *Salmiakgeist* usw. wieder spätlat. *spiritus* im Sinne von *Essenz*;

**geläufig** = *coureusement*;

**Gelegenheit**, ursprünglich = *situation*; dann, neuerdings, Übersetzung von franz. *occasion* im Sinne von *Gelegenheitskauf*;

**gemein**, wohl nicht *verwandt* mit *communis*, sondern daraus entlehnt; später vielfach wieder als Übersetzung benutzt: *gemein machen* = veröffentlichen (*publizieren*) = *communizieren*; *Gemeinwesen* = *res publica*; *Gemeingeist* = engl. *public spirit*; *Gemeinspruch* (früher *Gemeinort*) = *locus communis*;

**geneigt** = *inclinatus*, *penché*;

**Genugtuung** = *satisfaction*;

**Geschichte**, die *Einzahl* unter dem Einfluß von *historia*; besonders aber *Naturgeschichte*, jetzt sinnlos geworden, nach *historia naturalis*;

**Geschlecht**, oft Übersetzung von *genus*; **Geschmack**, als term. techn. der Ästhetik Übersetzung von franz. *goût*;

**Geselle**, wer mit dem andern den *Saal* (eigentlich: den *Flur*) teilt, also genaue Übersetzung von ital. *camerata*, franz. *camarade*, engl. *comrade*; es ist also von seinem Modellwort *Kamerad* verdrängt worden;

**Gesicht**, vielfach mit *vue* übereinstimmend (*en vue*); zweites Gesicht übersetzt *second sight*;

**Gesinde** (von mhd. *sint* = Weg) hat eine überraschende Proportion zu *comitatus*; *comes* (der desselben Weges geht) hatte schon im Altertum (*comites*) den Sinn, den wir durch die Lehnübersetzung *suite*, *Gefolge* hervorheben; daß der Bedeutungs-

wandel *comes* zu *comte*, Graf, gemacht hat, stimmt gar nicht übel zum vornehmen Gebrauch der Lateiner: die *comites* sind das Gesinde der Könige;

**Gestirnung**, Versuch einer Übersetzung von *constellatio*;

**Getreide**, doch wohl Übersetzung eines alten *ablata*, *Ertrag*, wovon franz. *blé* herkommt;

**Geratter** = *compater* (*compère*);

**geviert** = *quadratus*;

**Gewalt**, höhere = *vis major* = *force majeure*;

**Gewerbe**, wohl in sehr alter Zeit gebildete Übersetzung von *industria*; *gewerbig* südw. heute noch = *betriebsam*, *industrieux*; *industrius*, eigentlich *indu-starius*, *inständig*;

**Gewicht**, schon im lat. *pondus* auch figürlich, wonach unser ein *Mann von Gewicht*; *unwägbar* = *imponderabilis*; für die Gewichtseinheit und (engl.) Münzeinheit direkt als Lehnwort übernommen: *Pfund*, *pound*; dann wieder *Zehnpfänder* = *ten-pounder*; auf einem andern Wege engl. wie franz. *livre*;

**gewiß**, früher auch *sicher* als Übersetzung von *certus*. franz. *certain*, eigentlich einer, dessen Identität mir nicht gewiß ist;

**Gewissen** (mhd. *diu gewizzene*) nach lat. *conscientia* gebildet;

es gibt = *datur*;

**glauben**, ursprünglich = *credere*, *kreditieren*; in religiösem Sinne dann vielleicht an *credo* angelehnt;

**gleichgültig**, eigentlich = *aequivalent*;

**gleitende Reime** (z. B. fliehenden, ziehenden) = *versi sdruccioli*, aus der italienischen Poetik übersetzt;

**Glück**, bei guten und schlechten Dichtern sehr oft zur Übersetzung der personifizierten *Fortuna* geworden;

**Gnadenstoß** = *coup de grace*;

**gotisch**; bemerkenswerter Fall, daß ein deutsches Wort als Lehnwort in die romanischen Sprachen übergang, um viel später als französisches Lehnwort ins Deutsche zurückzukehren; oder vielmehr: der deutsche Volksname erlitt im Romanischen einen Bedeutungswandel, der dann als bastardierter Bedeutungswandel zurück-

kehrte; die Goten waren dem italienischen Mittelalter die Zerstörer Roms; *Gotico* war *barbarisch*, *roh*; zur Renaissancezeit empfand man in Italien insbesondere den Spitzbogenstil, den man für deutsch hielt, als roh und barbarisch, gekünstelt, abgeschmackt, veraltet (im Gegensatz zur damals ganz modernen Nachahmung der Antike), und nannte ihn den *gotischen* Stil; die Frakturschrift, die eckige Mönchsschrift, die noch vor kurzem die Moderschrift des ganzen gelehrten Abendlandes gewesen war, hieß jetzt, nach Wiederaufnahme der Antiqua, die *gotische* Schrift, wohl gemerkt, ursprünglich nur bei den Romanen; Fischart beweist in seiner Bearbeitung des Gargantua, da er (1575) die Worte Rabelais „il lui apprenait à écrire gothiquement“ mit „man habe ihn *gothisch* schreiben gelehrt“ übersetzt, daß er unter *gotisch* ganz ehrlich die gotischen Schriftzeichen des Ulfilas versteht. In dieser tadelnden Bedeutung von *barbarisch* oder *abgeschmackt* war das Wort in der französischen und englischen Literatur üblich und Übersetzungen führten es so bis weit ins 18. Jahrhundert der deutschen Sprache zu; so wurde langsam im Deutschen der Name der Altvordern zum Schimpf; trotzdem bestand die Wortverbindung *gotische Baukunst* weiter fort, und wenn auch der Sinn ursprünglich: *barbarische, geschmacklose* Baukunst war, so kam der Bezeichnung doch allmählich die Änderung des Kunstideals zugute. Der junge Herder, unter dem Einflusse von Rousseau, empfand schon 1769 das *gotische Große*. Um dieselbe Zeit bewundert auch Möser das Kühne und Prächtige der *gotischen* Stücke. Und bald darauf schreibt der junge Goethe (1772) in Straßburg den flamboyanten Aufsatz: „Von deutscher Baukunst“. Zu beachten: Das Wort *gotisch* war durch den Bedeutungswandel so schimpflich geworden, daß Goethe den Terminus *gotische Baukunst* nicht glaubte brauchen zu können. Er ist sich dessen bewußt: „Unter die Rubrik *gotisch*, gleich dem Artikel eines Wörterbuchs, häufte ich alle synonymischen Mißverständnisse, die mir von Unbestimmtem, Ungeordnetem, Unnatür-

lichem, Zusammengestoppeltem, Aufgeflicktem, Überladnem jemals durch den Kopf gezogen waren. Nicht gescheiter als ein Volk, das die ganze fremde Welt barbarisch nennt, hieß alles *gotisch*, was nicht in mein System paßte.“ Also dürfe das Werk des hl. Erwin nicht *gotisch* heißen: „Das ist Deutsche Baukunst, unsere Baukunst, da der Italiener sich keiner eigenen rühmen darf, viel weniger der Franzos.“ So übersetzt Goethe mit *deutsch* das doppelt falsch gebrauchte *gotisch*, um seinen Sinn ins Gegenteil zu verkehren.

**Gott**; ich glaube es überzeugend nachgewiesen zu haben, daß nicht *Götze* von *Gott* herkommt, sondern *Gott* ursprünglich den Sinn von *Götze* gehabt hat, welches Lehnübersetzung des biblischen *conflatile*, *zawetor*, hebr. *pesel*, das gegossene Bild ist (vgl. Art. *Gott*):

**groß**, wo es einen mächtigen Eroberer fast wie ein Titel bezeichnet, eine Übersetzung des Brauchs, der im Abendlande bei Alexander dem *Großen* beginnt; Karl der *Große* ist genau nach Alexander *Magnus* gebildet, franz. *Charlemagne* wird zum Eigennamen; Alexander selbst erhielt den Eigennamen offenbar in Nachahmung orientalischer Sprache nach dem Titel des Perserkönigs, der griech. *μεγας βασιλευς* hieß; *großherzig* = *magnanimus*; *großsprecherisch* = *magniloquens*;

**Grund**, vielfach an *fundus* angelehnt; *gründen* = *fundare*; *von Grund aus* = *funditus*; *Großgrundbesitz* = *Latifundienbesitz*; *zugrunde gehen* = *andar a fondo*;

**Grünspan** = *viride Hispanicum*;

**Sauregurkenzeit**, nach niederländ. *kommerkertijd*;

**gut**, im einzelnen schwer zu erkennen, in welcher Sprache das Modell zu suchen; *bon* (im Bankwesen), *abonner*, *vergüten*, *Guthaben*; *Gutsele*, *bonbon*; aber *höchstes Gut* = *summum bonum*;

**Haar**, *auf ein Haar* = *to a hair, to a pile*; *Haarspalterei* = *hair-splitting*; *Haarstern* = *ζουητης* = *stella crinita*;

**haben**; die Verwendung von *haben* und *sein* als sog. Hilfsverben, fast gleichmäßig in den romanischen und germanischen

Sprachen muß ein gemeinsames Modell haben;

**halb**, in vielen Zusammensetzungen = *hmu* = *semi* = *demi*;

**Halle**, neuerdings unter englischem Einfluß für einen geschlossenen Saal;

**Hals über Kopf**, nicht ganz = *head over heels*; *Halsberge* = *necklace*;

**Hand**, international für Handschrift; *kurzerhand* = *brevi manu*; *Handstreich* = *coup de main*; *Handschrift* = *manuscriptum* (seit Zesen);

**Hang** = *inclinatio* = *penchant*; *κλίμα*, die Neigung des Himmels zur Erde, im Lat. ebenfalls durch *inclinatio* wiedergegeben;

**harmlos**, Nachbildung von engl. *harmless*;

**Haupt**, wohl Lehnwort, nicht mit *caput* verwandt; Zählen nach *Kopfszahl* überall; *Hauptgut* = *Kapital*; *Hauptstadt* = *Kapitale*; *Hauptort* = *chef-lieu*; *Hauptstück* = *Kapitel*; *Hauptstück* (oberstes Stück der Säule) = *Kapitell*;

**Haus**, von vornehmen Familien international; *Oberhaus*, *Unterhaus*, frei nach englischem Modell, mit der Sache der Name;

**heben**, aus der Taufe, Entlehnung aus alter Zeit, wo noch untergetaucht und gehoben wurde;

**Heide**, ursprüngl. adj. *heiden*, wohl trotz aller Einreden Lehnübersetzung von *paganus*, dies wieder vom hebr. *am haerez*; bezeichnete im späteren Mittelalter besonders die Mohammedaner; daher *Heidekorn* (früher *Heidenkorn*), Buchweizen = *blé sarrazin*;

**Heiland**, uralt für *salvator* = *σωτηρ*; *Heiltum* für *Sanktuarium*, Reliquie, versucht;

**Heim**, als Substantivum dem engl. *home* nachgebildet;

**Heischesatz**, im 18. Jahrh. für *Postulat* üblich;

es heißt, nicht alt für *on dit, si dice*;

**Heißsporn** = *Holspur*;

**Held**, eines Romans, erst seit dem 18. Jahrh. nach dem Sprachgebrauch der französischen Poetik, die natürlich zunächst an die *Heroen* des Epos dachte;

**heldunkel**, techn. Ausdruck der Maler = *clair-obscur* = *chiaroscuro*;

**Herkunft** usw. = *Provenienz*;

**Herr**, verrät sich durch alten Komparativ als Übersetzung von *senior, seigneur*; in Titulaturen vielfach entlehnt; *herrjemine*, wohl aus *Herr Jesu Domine*, wobei irgendein Scherz vergessen oder verloren ist;

**Herz**, die Vorstellung, daß es der Sitz des Mutes ist, international entlehnt, wer weiß woher; Farbe im Kartenspiel = franz. *cœur*; *cor meum* (schon bei Plautus) = *mein Herz*; im Sinne des Innersten (*Herz* der Salatstaude, des *Salatkopfes*) auch franz. (*cœur d'un chou* = die *Herzblätter*) und engl. *core*; *Herz* übrigens wohl Lehnwort;

**heute**, *hju tagu* = *hodie, hoc die*; vgl. auch *heuer, hju jǎru*;

**Himmel**, aus der antiken Vorstellung die völlig sinnlos gewordenen Redensarten vom dritten, vom siebenten *Himmel* entlehnt; *himmelweit* = *toto coelo*; *himmelman* = *in coelum* (meinetwegen *caelum*);

in **Hinsicht** = *au regard* = *in riguardo*;

**Hintere** = *le derrière*; *Hinterwälder* = *backwoodsman*; *Hintergedanke* = *arrière-pensée*;

**Hirnschale** = *testa, theka cerebri*; und so sind fast alle deutschen Wörter der Anatomie Lehnübersetzungen aus dem Lateinischen, das einst aus dem Griechischen, später aus dem Arabischen übersetzt hatte (vgl. *Einleitung* S. XXXVII f.);

**hirnverbrannt**, neu für *cerveau brûlé*;

**hoch**, international und uralt für die Lage der Töne; neu international der Titel *Hoheit, Altesse, Highness*;

**Hof**, mit der ganzen Sippe nach *cour* geformt: *Hof halten, machen*; *Gerichtshof*; *höflich* = *courtois* = ital. *cortese*, einst der Lieblingsausdruck der feinen Welt (aus *höfisch* wurde *kübsch*); *Hofmann* = *courtisan*, zu *Höfling* und im Femininum noch weiter heruntergekommen; *hofieren* (im Sinne: seine Notdurft verrichten) wohl ein derber deutscher Spaß: zu *Hofe* gehen;

**Hölle**, da das Wort älter ist als das Christentum der Germanen, doch wohl eine Lehnübersetzung von *infernum*;

**Honigmonat** = *lune de miel*; beides nach engl. *honeymoon*;

**hören**; offenbar *Hörensagen* = *hear-say* = *oui-dire*; *hört* eine läppische Entlehnung des *hear* im englischen Parlament; *hörig* = *cliens*, im Lat. Lehnwort aus griech. *κλίσσις*;

**Humor**, Lehnwort aus dem Lat.; aber Betonung aus dem Franz., Bedeutung aus dem Engl. entlehnt;

**Hunds(stern)tage** = *dies caniculares*; eine ganze Menge von Wörtern, die aus der Sternkunde in die Gemeinsprache eingedrungen sind (*Wagen, Bär, Tierkreis*), sind ebensolche Übersetzungen;

**Hure**; *merere* entspricht so gut dem nd. *heuren*, um Sold dienen, daß *Hure* recht gut eine Übersetzung von *meretrix* sein könnte;

**Ich, Ichheit** von den Mystikern und dann von Fichte für den erkenntnistheoretischen *Egoismus* gebraucht; *Ichsucht* von Jean Paul für den moralischen;

**ihr** als Anrede; die gegenwärtige Höflichkeitsmode verlangt, daß die angededete Person in der Mehrzahl anstatt in der Einzahl und in der dritten Person anstatt in der zweiten gedacht werde; die Anwendung der Mehrzahl ging im Deutschen, geht noch in andern modernen Sprachen auf einen spätlateinischen Gebrauch zurück, auf den Plural der Majestät, der vielleicht (weil mitunter mehrere Kaiser zugleich regierten) ursprünglich ein Plural der Bescheidenheit war und sich erst später zum byzantinischen Plural ausbildete; zwischen Privatpersonen kam die Mode erst viel später auf, das *Ihrzen* des Geistlichen z. B. läßt sich aus Beichtformeln erst im 12. Jahrhundert nachweisen; hinter der Anrede in der dritten Person steckt wohl das Mitverstehen eines Titels, wie im Italienischen; Fürstlichkeiten anzureden, ohne die Syntax gröblich zu verletzen, ist im Deutschen eine Kunst, die schwer zu lernen ist;

**inständig** = *instans*; früher ebenso *instehend* im Sinne von *bevorstehend*;

**Irrsterne** (bei Luther *irrige Sterne*), jetzt auch *Wandelsterne* = *Planeten*; *irren* hieß ursprünglich, man denke auch an franz. *Juif errant*, unstedt umherschweifen;

**Kammer**, franz. der Gebrauch: *Zimmer* eines Fürsten und fürstliche Angelegenheiten: *Kammermusik*, *Kammerherr* usw.: franz. auch *Kammer* (erste und zweite) für das engl. Ober- und Unterhaus; *Dunkelkammer* neuerdings für *camera obscura*;

**keck**, früher lebhaft, lebendig; *Quecksilber* (früher *Kecksilber*) = *vivum argentum*, franz. *vi-argent*; Lessing empfiehlt für *Quecksilber* die Neuerung *Triebsilber*, nach dem Muster von *quick-sand* = *Trieb-sand*;

**Kegel**, ziemlich spät als Übersetzung von *conus* eingeführt;

**Kelch**, Lehnwort aus lat. *calix*, aber im Sinne von *Blütenkelch* nach dem griech. Original *καλὸς* gewandelt;

**Kern**, noch im 18. Jahrh. in Büchertiteln für *compendium* = *nux*;

**klein**; *meine Kleine* = *ma petite*; *Kleinigkeiten*, im 18. Jahrh. = *petite poésie* als Buchtitel beliebt; zur selben Zeit *Kleinmeister* = *petit-maître*;

**Klemmer** oder (süddeutsch) *Zwicker*, nordd. *Kneifer* oder *Nasenquetscher*, Übersetzungen zur Auswahl für *pince-nez*;

**Klinggedicht**, im 17. Jahrh. eingeführt für *Sonette*;

**Knie**; auf die Knie jemand's legen, von Goethe genau nach Homeros gewagt, im Sinne: von jemand abhängig machen;

**Knüttelvers**; nach der Bedeutung undenkbar, daß es Übersetzung von *versus rhapsodicus* sei; ich glaube nachgewiesen zu haben, daß es vielmehr Übersetzung des *macaronischen Verses* ist (vgl. Art. *Poesie*);

**Kohl**; *Blumenkohl* = *cavolo fiore*, wofür man in Oesterreich und auch vielfach südwestdeutsch *Karfiol* sagt;

**kosten**, bekanntlich zwei ganz verschiedene Worte von *gustare* und *constare*, *gouter* und *coûter*; *cela coûte* im 18. Jahrh. häufig übersetzt *das kostet*, ohne Preisangabe; zur selben Zeit *kosbar* = *précieux*, im Sinne von *affektiert*;

**Kranz**, international für den Siegespreis mit der Sitte entlehnt; ähnlich das Lehn- und Modellwort *Krone*;

**Krebs**, die Übertragung auf das Sternbild und auf die Krankheit aus dem Lat. übernommen;

**Kreis**, im Sinne einer geschlossenen Gesellschaft als Übersetzung wie als Lehnwort (*Zirkel*) nach franz. *cercle*; *Zirkelschluß* frei nach *circulus vitiosus*; *Wendekreis* = *circulus tropicus*;

**Kuckuck**; wenn man sich von der Suggestion nicht täuschen läßt, daß der Vogel diesen Ruf wirklich ausstoße, wirklich diese beiden Silben artikuliere, so entdeckt man, daß da sogar eine Klangnachahmung entlehnt worden ist;

**Kunde**, nach den holl. Puristen für *scientia* ins Deutsche aufgenommen;

**laden**, ein Geschütz laden, später ohne Objekt, nach *charger*, *caricare* übersetzt;

**Langmut** = *longanimitas*;

**läßlich**, frei übersetzt nach *venialis*, *péché véniel*;

**Laune**, beruht auf Entlehnung des Aberglaubens oder der geheimnisvollen Lehre, daß der *Mond* die Stimmung beeinflusse; *unter dem Monde* = *sublunaris*;

**Läuterung**, im 18. Jahrh. als Übersetzung von *Katharsis* versucht;

**Lebensbeschreibung** = *Biographie*;

**Leber**, in vielen volkstümlichen Wendungen (über die Leber kriechen) von der uralten Vorstellung entlehnt, die Leber sei der Sitz der Leidenschaft;

**leiden**, vielfach direkt und indirekt Übersetzung von *pati*; der *Leidende* = der *Patient*; *Leidenschaft* = *passion*; *Mitleid* = *compassion*; *leidlich* = *passable*;

**Leiter**, übertragen Tonleiter = *scala*;

**lesen**, für das Lesen einer Schrift doch wohl keck nach *legere* übersetzt; der Abschütz bei den Alten *lus* wohl die Lettern wie gute Erbsen zusammen;

**Liebhaver**, früher Übersetzung von *amateur*, *Dilettant*;

**Linie**, im Militärwesen und in der Genealogie nach franz. *ligne*;

**links**, jetzt *linkisch* = franz. *gauche*;

**Linse**, Lehnwort nach *lens*, dann aber für die *Linse* im Auge, für die *Wasserslinse*, für die optischen Gläser doch wieder Lehnübersetzung;

**Gottlob** = *laus deo*;

**lösen**, wirklich und figurlich einen Kno-



ten auflösen, international nach *solvere*; dazu *lösende Mittel* = *solventia*;

**Löwenanteil** = *pars leonina* (ebenso *societas leonina*, *contrat-léonien*) nach der international gewordenen Fabel des Aisopos; **Löwenherz** = engl. *lionhearted*;

**Löwenzahn** = *leontodon*; in der populären Botanik unzählige Übersetzungen der offiziellen Pflanzennamen;

**Luchs**, sein scharfes Gesicht international sprichwörtlich;

**Luder**, ebenso wie *Aas*, internationales Schimpfwort (*charogne*, *Charib*); vielleicht hatte auch *Aas* wie *Luder* zuerst die Bedeutung Lockspeise;

**Luft**, freie Luft wohl = *air libre*; *lüften* = *aérer*;

**machen**, Geld *machen* = *make money*; *Mache*, neue Bildung nach *Facon*; *Macher* = *faiseur*; *gemachter Mann* = (aber nicht ganz) *homme fait*;

**Macht**, im politischen Sinne = *puissance*;

**malerisch** = *pittoresco*;

**man**, doch wohl wie franz. *on* (*Mann* = *homo* = *homme* = *on*); *Männin* im Sinne von Weibchen bei Luther, nach dem *virago* der Vulgata gebildet;

**Maß**, in vielfacher Verwendung = *modus*, *moderare*, *moderation*;

**Maus**, als Bezeichnung des starken *Muskels* der Hand Neuübersetzung aus *mus*;

**Mehrzahl**, freie Übersetzung von *pluralis*, *Mehrheit* von *Majorität*;

**Meister**, Parallelbildung zu *maitre* von *magister*, aber dann wieder für den Begriff der Meisterschaft teils dem ital. *maestro*, teils dem franz. *maitre* nachgebildet; *meisterhaft* = franz. *magistral*; *maitriser* = meistern;

**Milchstraße** = *via lactea*;

**minderjährig** = *minorenn*;

**Mißbündnis**, öfter für *Mißheirat* = *mesalliance*; *mißheilig* = *dissonans* wie *mißlautend* = *consonans*;

**mitt**, wohl Lehnwort nach *medius*; schon ahd. *mittermo himile* = *in medio coelo*; häufig für Zeitbezeichnungen, z. B. *Mittag*, eigentl. *mittentage*, wie *meridies* eigentl. *medidies*; *Mitte* und *Mittel* häufig

im Sinne von Zwischenstufe, Zwischenglied wie *milieu* (*medius locus*); *Mittel* (zum Zweck) = *remedium*; *moyen*, *mittelmäßig* = *mediocris*; *mittelländisch* = (hie und da) für *binnenländisch*, wie lat. *mediterraneus*, wogegen *mediterraneum mare* bei uns (außer *mittelländisches*) auch *Mittelmeer* heißt; *Mittelzeit*, jetzt *Mittelalter* = *medium aevum*;

**Mutter**, durch bastardierten Bedeutungswandel häufiger Ersatz für *mater*: *Schraubenmutter*, *Gebärmutter*, *matrix*;

**Nabel**, von Voss als Übersetzung des homerischen *ὀμφαλός* geradezu für Schildbuckel gebraucht;

**nach**, im Sinne *unmittelbar hinter*, in vielen Sprachen entsprechend: *Nachgeschmack* = *arrière-goût*, *after-taste*; *arrière-faix* = *afterbirth* = *Nachgeburst*; *Nach-saison* = *arrière-saison*; oft durch *hinter* ersetzt: *Hintergedanke* = *arrière-pensée*;

**Nachtschatten** = engl. *night-shade*;

**naekt**, international etwa für *nackte Wahrheit*;

**Name**, ursprünglich Lehnwort, dann Lehnübersetzung in besondern Bedeutungen: für ein Volk (*nomen Romanum* = was Römer heißt), für den berühmten Namen (einen Namen *machen*, *haben* = *nomen habere*);

**Nase**, in figürlicher Verwendung (*Nase hoch tragen* usw.) international;

**Natur**, als Lehnwort anerkannt, weil es durch undeutsche Betonung, Fremdwort geblieben ist; trotzdem *nachher* vielfach an lat. und franz. Redensarten wieder neu angelehnt: Gegensatz von *Kultur*; *nach der Natur* zeichnen; *Mutter Natur*; *natürlich* als Adverbium international; *natürlich* = *illegitim* (*natürlicher Sohn*) nach franz.; man könnte auch *natürliche Ehe* sagen;

**nehmen**, eine Mahlzeit, ein Glas Wein, wohl nach franz. *prendre*;

**nervös**, jetzt Fremdwort; in der alten Bedeutung (*sehnig*, *kräftig*) wurde *nerveux* durch *nervig*, *nervicht* wiedergegeben;

**Nestel**; einem die *Nestel knüpfen* = *nouer l'aiguillette*, einen zeugungsunfähig machen, nach entlehntem Aberglauben;

**neu**, vielfach international: Testament, Zeit, in Büchertiteln (*nouvelle Héloïse*), auch: ein *neuer* Horaz usw.; *Neuerer* = *novator*; *neugierig* = niederländ. *nieuwbegeerig*; *Neuheit* = *nouveauté*; *Neuling* = *homo novus*;

**Neustadt**, ursprünglich ein *Appellaticum*, das dann bei vielen Wörtern zum übersetzten Eigennamen wird; *Neapolis*; *Novograd* über Neuenburg aus Neufchâtel;

**nichts**; die Übereinstimmung zwischen *nicht* (*nie wicht*), *nikit* (*ne filum*) und *ne pas* (*passum*) ist so groß, daß man geneigt wird, an eine freie Lehnübersetzung zu denken;

**Niederlande** = *pays-bas*;

**Nonnenfürzeben** = *pets-de-nonne*;

**Nordsee**, früher *Norrlereer*; vom niederländischen Gesichtspunkte gesehen und so herübergekommen; Gegensatz: *Zuidersee*, Südsee; deutsch war: *Westersee*. Gegensatz: *Ostersee*, Ostsee;

**Nuß**, Wissenschaft in einer *Nuß* = *in nuce*;

**Ochseauge**, landschaftlich für Dachfenster = *œil-de-bœuf*;

**Offensünder**; *rekorat*, aus durch Luthers Übersetzung als *Zöllner* in der Bibelsprache so vertraut, war schon in der Ital., dann auch in der Vulgata durch *publicani* falsch wiedergegeben worden; die deutschen Theologen des Mittelalters sahen aus dem Zusammenhange, daß Sünder gemeint wären, beachteten außerdem das offenbar zugrunde liegende Wort *publicus* und kamen so für *publicani* zu der grausamen Lehnübersetzung *offensuntari*, die sich in der Form *Offensünder* noch in der anonymen deutschen Bibel findet, die unmittelbar vor dem Erscheinen von Luthers Übersetzung wieder neu aufgelegt wurde;

**öffentlich**, in vielen Verbindungen langsam zu einer Lehnübersetzung von *publicus* geworden;

**oh** mag eine gemeinenschliche Interjektion sein, die Verbindung mit dem Genetiv („oh des armen Papiers, das ich verschwenden muß“, Lessing) aber sicherlich gelehrte Lehnübersetzung aus dem Lateinischen;

**Orden**, ursprünglich Lehnwort, dann zur Lehnübersetzung verwandt für die ganze Gruppe von *ordo*, *ordre*: Kloster-, aber auch Ritter-, Sprachverbesserer- (*Palmen-*), Freimaurer-Orden;

**Ort**, eigentlich Spitze, später (jetzt längst nicht mehr) vielfach Übersetzung von *ortex*, in Logik und Rhetorik; jetzt nur noch etwa in der Astronomie;

**Pforte**, die hohe, für den Hof des Sultans internationale Übersetzung aus dem Türk. (Arab.);

**Plan**, im Sinne von Entwurf erst im 18. Jahrhundert aus dem Französischen übernommen, wo *plan* auch einen Grundriß (zur künftigen Ausführung) bedeutete; wird vom Sprachgefühl nicht als Fremdgut, sondern als Übersetzung empfunden, vielleicht wegen des Nasals im Franz.;

**Platz**, ebenso Lehnwort aus franz. *place*, dann in vielen Bedeutungen wegen der ungleichen Aussprache und Länge als Übersetzung empfunden;

**Preis**, zuerst aus franz. *prix* aufgenommen für *ausgesetzten Preis*, Lohn, Lob (*preisen*); dann erst, seit dem 17. Jahrh. noch einmal und zwar jetzt als Übersetzung aufgenommen im üblichen Sinn der Pro-a: Geldwert; ein hübscher Fall von *Lehn-Doublette*;

**Presse**, ebenso eine *Lehn-Doublette*; wie lat. *pressura* (von *premere*) bedeutete franz. *presse* die Tätigkeit und das Ergebnis des Drückens, auch die Maschine, also Gedränge, Kelter; nachher besonders die Buchdruckmaschine, ihr Erzeugnis als Ganzes, die Presse als achte Großmacht; und wurde so in Deutschland rezipiert;

**Puls**, international fast gleiche Übernahme des Bedeutungswandels von der Erscheinung des Blutschlages (*pulsare* von *pellere*) zu der Körperstelle, an der sie leicht zu beobachten ist;

**Punkt**, Lehnwort mit nachfolgender Anlehnung an besondere Redensarten: *springender Punkt* = *punctum saliens*; schon altlat. *punctum* (eigentlich: Stich) soviel wie Abschnitt, daher *Punkt für Punkt*;

**Puppe**, mit seiner ganzen großen Sippe noch nicht klargestellt; nicht, wie es

mit *puer*, wie mit *pupa* (Brustwarze) zusammenhängt; die Anwendung auf den Übergangszustand der Insekten aus franz. *poupée*; die Metapher *Pupille* (weil man in der *Pupille* des andern sich selbst wie ein *Püppchen* sieht) ist schon lateinisch, *pupula* eine Lehnübersetzung von *κορη*;

**Quartier**; im Franz. geht der Weg des Bedeutungswandels ganz genau nachweisbar von *Viertel* über *Stadtviertel* zu *Wohnung*, *Unterkunft*; wer in der Schlacht den Besiegten nicht erschlug, mußte ihm natürlich, als einem Gefangenen, *Unterkunft* bieten, daher *donner quartier* = das Leben schenken, Pardon geben (*Sans-Quartier* = erbarmungslos); davon unser *Quartier geben*, um *Quartier* bitten halbe Lehnübersetzung, die unser Sprachgefühl, im Vergleiche mit *Pardon*, als eine ganzes empfindet;

am **Rande**, sich verstehen; irgend eine alte Redensart der Kanzleisprache nannte in *margin* solche Erledigungen, die kurz am Rande der Eingabe mit zwei Worten notiert werden konnten;

**Rat**, als Bezeichnung eines Kollegiums, das ratschlagt, und eines Titels aus lat. und franz. *consilium* (griech. *βούλη*), *conseiller* entlehnt;

**rauchen**, wohl Übersetzung von *fumare*, da es zuerst hieß: *Tabak trinken*;

**Raum**; es ist doch wohl auch Lehnübersetzung, wenn das deutsche Wort, das irgendetwas Unausgefülltes bedeutete (engl. *room*), am Ende herangezogen wurde, um den von Philosophen und Mathematikern seit tausend Jahren durchgearbeiteten Begriff *spatium*, franz. *espace* in allen Anwendungen wiederzugeben;

**Rechnung**, seine Rechnung wobei finden = *trouver son compte*;

**recht**, zuerst Entlehnung, dann aber wieder vielfach Übersetzung von *rectus* = *ὀρθος*; *rechter Winkel*, *Glaube*; *Recht-Schreibung*: = *ius* (Doktor *beider Rechte* = *utriusque juris*);

**rein**, 1. Übersetzung von hebr. *koscher* = fehlerfrei, also: zum Opfer, zur Speise geeignet; 2. nach lat. *purus* = nur (aus

*reiner*, aus *purus* Bosheit); *reiner Gewinn* = *gain pur*;

**Ringelgedicht**, Versuch einer Übersetzung von franz. *rondeau*, engl. *roundel*;

**rinnen**, von der Zeit, aus der Technik der Wasser- und Sanduhr entlehnt;

**Roche** (*Turm*) vgl. Art. *Schach*;

**Rolle**, Lehnwort aus *rotula*; nachher im Sinne von Register und in der Theatersprache als Doublette an franz. *rôle* angelehnt;

**romantisch**, hat eine fast unentwirrbar verwickelte Geschichte; lehnt sich in der Bedeutung zunächst an den franz. Gebrauch (*romanhaft*, und doch wieder *volkstümlich*), dann (*romantische Landschaft*) an den englischen; den literarischen Begriff *Romantik* entlehnen später die Franzosen wieder von uns;

**Rose**, in der Übertragung auf Architektur und auf die *Windrose* international;

**rot**, in vielen Zusammensetzungen von Tiernamen international; die parallelen Zusammensetzungen mit deutsch *rot*, engl. *red*, franz. *rouge* könnten einen Bogen füllen;

**ruchbar** wohl = *famosus*, *ruchlos* = *infamis*, und zwar alte Lehnübersetzungen; niederd. *rucht* = mhd. *ruoft* = *fama*; Voss sagt *ruchbare* für berühmte Völker; jetzt noch *Ruf* = *Anschen* = *fama*; weil unverständlich geworden, durch *gut* erklärt: er hat einen guten Ruf, früher: er hat *Ruf*;

**rühren**, Grundbedeutung: in Bewegung setzen; es scheint sehr alte Übersetzung von *movere*, das schon altlat. ergreifen, *rühren* heißen konnte;

**Rückzug** = *ritirata* (dies auch Euphemismus für *Abort*);

**rund**, schon lat. ein Wort der Rhetorik, *rotundus* = wohl abgerundet, glatt; aber im Sinne einer ungefahren, bequemen Zahl (*runde Summe*) und wieder im Sinne von sittlicher Offenheit (*runde Erklärung*) dem Franz. nachgebildet: *chiffre ronde*, il est tout *ronde*; auch der militärische Ausdruck *Runde* franz.;

**Rüsttag** = *παροικιον*;

**Sache**, sehr auffallend, daß die Bedeutung sich aus der ursprünglichen: *gerichtlicher Streit* parallel entwickelte mit franz.

*chose* aus lat. *causa*, zuerst *Ursache*, dann *Rechtsfall*;

sozusagen = *pour ainsi dire*;

**Salz**, im Sinne geistiger Würze nach dem Lat. (*urbani sales*, *humanitatis sal*, Cic.), wo es schon Lehn-doublette aus griech. *ἀλάς* ist;

**sauer**, in vielen botanischen Namen, Zusammensetzungen, international z. B. *Sauerklee*; *Sauerampfer* = *rumex acetosa*;

**Schamteile**, uralter Euphemismus, schon bei Homeros *αἰδώς*;

**scharf**, vielfach an *acutus* angelehnt;

**Schatten**, im Sinne von Erscheinungen der Toten einfach gelehrte Übersetzung einer antiken Vorstellung;

**Schatz**, im Sinne von Liebeln wohl aus ital. *tesoro*; Schiller übersetzt Diderots obszönes *bijou* mit *Schätzchen*; *Sprachschatz* = *thesaurus*; Anlehnung der altfriesischen Bedeutung *Vieh* (*schet*) schwerlich an *pecunia* angelehnt;

**Scheide**, *vagina*, Schwertscheide und *cunnius*; nur daß lat. die Beziehung auf das weibliche Glied offenbar eine grob scherzhafte Metapher;

**scheinbar**, früher = *sichtbar*, dann, im 18. Jahrh. im Sinne von *wahrscheinlich* = *verisimilis*;

**scheitelrecht** = *vertikal*; vom gleichen *vertex* lat. (über *vertebra*) *vertebrata* = *Wirbeltiere*;

**Schiff**, international die Übersetzungen von *navis* für Schiff der Kirche; *Schiffchen* (des Webstuhls) = franz. *navette*; *Schiffbruch* = *naufrajium*;

**schildern**, nach niederl. *malen*, daraus: mit Worten beschreiben;

**Schlafwandel** = *Somnambulismus*; *Schlaf* nach *venae soporales*;

**Schlag**, häufig an franz. *coup* angelehnt, aber gewöhnlich frei übersetzt; so *Schlagfluß* nicht genau *coup de sang*; *Schlaglicht* = *coup de jour*, *de lumière*; Gegensatz: *Schlagschatten*;

**Schlange**, ihre Falschheit internationales Bild, bei uns wohl biblisch;

**Schleier**, nehmen, für Nonne werden, international;

**schließen**, sehr oft an *cludere*, *cludere* angelehnt; besonders *concludere* usw. *schlie-*

*ßen* in der Logik; *excludere* = ausschließen usw.; wohl auch *Schlüssel*, alte Übersetzung von *clavis*; dazu auch *Schloß*; Luftschlösser, früher auch *spanische Schlösser* = *châteaux en Espagne*; in der Musik *Schlüssel* = ital. *chiave* das Zeichen für die Tonart;

**Ohrenschmaus**, internation. Geschmacklosigkeit;

**Schweißfliege** = ital. *smerdajuolo* (ursprünglich *schmeißen* = *scheißen*);

**schmelzen**, im 18. Jahrh. bei Dichtern sehr häufig für *gerührt sein* = franz. *fondre* (en larmes);

**schmerzhaft**, früher = *dolorosus* (mater);

**schmieren**, im Sinne von bestechen = *graisser* (la patte);

**Schnecke** = *helix* für viele Schraubelinien, besonders für Wendeltreppen;

**Scholle**, an die Scholle gebunden = *glebae ascriptus*, *attaché à la glèbe*;

**schön**, ursprünglich wohl Lehnübersetzung von lat. *belle*, hübsch; als Partikel gewann es einige Verwendungen von *jam* (*es ist gut*), *sofort* und durch spätere Lehnübersetzung das ganze Bedeutungsgebiet;

**schön**, sehr oft an franz. *beau* angelehnt: die *schöne Welt* = *beau monde*; eine *Schöne* = *une belle*; die *schönen Künste* = *beaux arts*; *schöne Wissenschaften* = *belles lettres*; *Schöngeist* = *bel-esprit*; *schöne Seele* (mit seiner Modestippe) = *belle âme*; eine *Schönheit* (schöne Frau) = *une beauté*; zu *Hunden*: *mach' schön* = *fais le beau*;

**Schoß**; die Gelegenheit beim Schoß fassen (bei den Vorderhaaren), international;

**Schoß**, metaphorisch: Schoß der Erde, wohl an lat. *gremium* angelehnt;

**Schrift**, internationales Lehnwort, dann Übersetzung nach *scribere*, *γράφειν*; mit ungeheurer Sippe; Entscheidung zwischen Entlehnung und Übersetzung oft schwer zu treffen: *écrivain* und *Skribler* (?); *heilige Schrift* = *Sainte Ecriture*; *Handschrift* = *manuscriptum*; *umschreiben* = *circumscribere*; *Aufschrift* = *ὑπογραφή* (*inscriptio*); *Vorschrift* = *praescriptum*; *unterschreiben* = *subscribere*; schon gotisch *bo-karais frei* = *Schriftgelehrter*;

**Schuld**, von *sollen*; Bedeutungsentwick-

lung parallel mit *faute* (*falloir* = sollen); *anschuldigen* = *incolpare*; *entschuldigen* = *exculpate*; *meine Schuld* = *mea culpa*; deutsch die Vorstellung der Ursache, so daß mhd. von minen Schulden heißen kann durch *mein Verdienst*;

**Schule**, natürlich Lehnwort, nachher Übersetzung von Bezeichnungen für Systeme oder Richtungen der Philosophie, Kunst, Literatur; auch *hohe Schule* usw. der Reitkunst nach franz. *haute, basse école*;

**Schwänngesang**, international, nach antikem Glauben;

**Schwanz**, erst von *schwänzen* („mit Schlepp und Steiß“, Goethe) abgeleitet, ursprüngl. Übersetzung von *queue*, Schleppe; erst spätmhd. = *cauda*, *Schwanz*; gemeinsam in vielen sprichwörtlichen Redensarten: das Pferd beim *Schwanz* zäumen = *brider son cheval par la queue*, *le venin est à la queue* = das Gift sitzt im *Schwanz* usw.; in vielen naturhistorischen Namen: *Rotschwänzchen* = *rouge-queue*, *queue de renard* = *Fuchsschwanz* usw.;

**Schwarzwald** = *forêt noire*; natürlich zuerst deutsch, weil es früher jeden Tannenwald bezeichnete; schon früh in *silva nigra* übersetzt; also: Übersetzung aus dem Deutschen; ebenso: die *schwarzen Berge* = *crna gora* = *Montenegro*;

in der *Schwebe* = in *suspensio*;

**Schwester**, in übertragener Bedeutung internationale Lehnübersetzung: *Nonne*, *Diakonissin*;

**schwimmen**, in der Theatersprache: seine Rolle nicht auswendig wissen = franz. *nager*, unsicher sein;

**Schwindel**, im Sinne von: Betrug, keine Übersetzung, sondern das eingedeutschte engl. *swindle*; aber doch wohl Zusammenhang mit mhd. *schwinden* = ohnmächtig werden, *tabescere*; daher *Schwindtsucht* = *tabes*;

**Geschworener** usw., mit der Sache aus engl. *juror*, *jury* entlehnt; franz. *juré*;

**Schwulst**, sohlich wie figürlich = *enfure*, *Geschwulst*;

**Seele**, international nach *anima* in vielen nähern und weitern figürlichen Bedeutungen: seit Luther allgemein für älteres *Mut* oder *Herz*; Mittelpunkt eines Unter-

nehmens (*âme*); Einwohnerzahl (biblisch); *Seele einer Kanone* usw. = *âme du canon*, ital. *anima della canna*; *Seelenverkäufer* = nl. *zielverkooper*;

**sein**, im Existenzialurteil (Gott ist) eine Lehnübersetzung aus lat. *esse*;

**Seite**, in vielfacher Verwendung = franz. *côté*;

**selbst**, in vielen gekoppelten Übersetzungen für *autos*; Selbstbildung nach *Auto-didakt*; *Selbstquäler* = *Heautontimorumenos*; *Selbstherrscher* = *Autokrat*; *Selbstlauter*, im Gegensatz zu *consonans* gebildet;

**setzen**, mit seiner weitverzweigten Sippe an die Sippe von *ponere* angelehnt: *composer*, *compose* im Franz. und Engl. = setzen der Musiker und Buchdrucker; *compositio* = *Zusammensetzung*; *exponere* usw. = *aus-, auseinandersetzen*; *opponere* = *entgegensetzen*; *postponere* = *nachsetzen*; *praepositus* (*prévit*) = *Vorgesetzter*; *propositus* (*Propst*) dasselbe; *ad propositum* = *à propos*; *transponere* = *umsetzen* usw.; in philosoph. Sprache bloß *ponere* = (den Fall) *setzen*, behaupten, z. B. *posito* = *gesetzt* den Fall; wird später als Übersetzung von franz. *mettre* empfunden und zu neuen Lehnübersetzungen verwandt; auch *sitzen*. *Sitz* = *seoir*; *sied bien* = *sitzt gut*;

**sicher**, wie *gewiß* = franz. *certain*; früher Lehnwort aus lat. *securus*, dann wieder *Sicherheit* (kaufmännisch) nach ital. *sicurtà* gebildet;

**sichtbar** (für Besuch) nach franz. *visible*; auf *Sicht* (kaufm.) = ital. *a vista*; *Rücksicht* = *respectus*;

**sieben**, nicht nur biblisch die abergläubischen Vorstellungen, die sich an die Siebenzahl knüpfen; lat. *septem miracula*; griech. *oi hepta*, die 7 Weisen; formelhaft: die *sieben* Sachen; ein *Siebenschläfer*, wegen der Formelhaftigkeit der Zahl vergessen, daß es ursprünglich 7 Jünglinge waren; so wagt Goethe: *ein heil. Dreikönig mehr*; dann: ein Buch mit *sieben* Siegeln, nach Off. 5. 1:

**Singrün**, eigentlich *Singrün* (wie *Sin-flut*, immerwährende, allgemeine Flut) = *Immergrün* = *semperflorium* oder *sempervivum*; dies puristisch für *aiζoon* = *ἀειζών*;

**Sinn**, nicht mit *sensus* verwandt, sondern davon entlehnt; nachher oft zur Übersetzung von *sensus* und franz. *sens* benützt; also Lehn-Doublette;

**sittlich**, langsam zum Ersatz von *moralis* geworden; früher Plural die *Sitten* = *mores*;

**sonder**, neuerdings häufige Übersetzung von *extra* in Doppelworten: *Sonderzug*, *Sonderdruck*;

**Sonntag**, mit der ganzen Gruppe der Wochentage altheidnische Lehnübersetzungen aus dem Lateinischen, gegen die das Christentum nicht aufkommen konnte; *Pfingstag* (Donnerstag) Lehnwort nach dem griech. *πεντηκ*, wohl aus gotischer Zeit; *Samstag* Lehnwort aus dem Hebräischen;

**Sonnenwende** in der Astronomie frei nach *solstitium*; in der Botanik genau = *ἡλιοτροπικόν*;

**Spannkraft**, neue, freie Übersetzung von *vis elastica*, welches schlechte Wort von *ἐλαστικός*, *ἐλατήρ*, Antreiber, *anspannen*;

**Speckstein** = *Pierre de lard*;

**Spiegel**, Lehnwort aus lat. *speculum*; nachher zur Übersetzung von *speculum* in Büchertiteln benützt: *Sachsenspiegel*, *Fürstenspiegel*, *Dilettantenspiegel*;

**Spiel**, in *Schauspiel* usw. häufig als Übersetzung von *ludus* verwandt; *spielen* (nachahmen) = *jouer*; *Wortspiel* = *jeu de mots*; *Spielraum*, erklärende Übersetzung von *jeu*; *Spielmann*, wohl Übersetzung vom Lehnwort *Gaukler* = *joculator* = *jongleur* = engl. *juggler*;

**Spilling**, eine Art gelber Pflaumen; da *spenel*, ahd. *spēnala* (österreich. *Spennadel*, *Stecknadel*) wohl ursprünglich Dorn hieß, ist *Spilling* Lehnübersetzung von (*prunus*) *spinosa*; wenn's nicht einfach Lehnwort ist, wie tschech. *špendlík* für die gleiche Frucht aus dem Deutschen oder dem Lateinischen;

**spinnen**, *spinnen* der Parzen internationale Entlehnung; vom behaglichen Schnurren der Katze auch ital. *filare*;

**Spitze**, für *dentelle* frei übersetzt; für dasselbe *dentelle* in Architektur, auch *dentelure* (*dentelle* im Buchdruck), genauer *Zahnschnitt*; *spitziger Winkel* = *angle aigu*; *spitzige Nase* = *nez pointu*; *spitzige Worte*

= *paroles piquantes*; *Spitz* (leichter Rausch) wie franz. *être en point de vin*;

**Sporn**, allgemeine Entlehnung aus den Gebräuchen der Ritterzeit: den *Sporn* geben, donner de l'éperon; *gestiefelt* und *gespornet* = *botté et éperonné*; auch vom Hahn und von Pflanzen international;

**Sprache**, in allen wissenschaftlichen Bedeutungen international; *Sprecher*, mit der Sache aus dem engl. Parlamentarismus übernommen (*speaker*);

**Sprung**, metaphor. parallel entwickelt: *Gedankensprung*; *natura non facit saltus*;

**Staat**, natürlich das lat. *status*; nachher wieder von den parallel entwickelten nld. und franz. Worten stark beeinflusst; die *Staaten* = die *Stände*; der *Staat*: *état*; *conseil d'état* = *Staatsrat*, *homme d'état* = *Staatsmann*, *coup d'état* = *Staatsstreich*; aber *états généraux* = *Generalstaaten*; im 18. Jahrh. noch *Staat machen auf jemand* = *faire état de quelqu'un*; den alten *Staat* und die alten *Stände* übersetzt das Lehnwort *Staat* und hat die *Stände*-Verfassung doch in mancher modernen Bedeutung überlebt: der *dritte Stand* = *tiers état*; wieder anders in *Standpunkt* = engl. *stand-point*; etwas anders franz. *point de vue*, das wir genau durch *Gesichtspunkt* wiedergeben;

**Stangenrecht**, mundartlich soviel wie *Gantrecht*; schon Adeling vermutete eine wörtliche Übersetzung nach lat. *jus subhastationis*, von der alten Art, etwas bei einem aufgesteckten Spieße, *sub hasta*, zu versteigern; das D. W. ist wieder so ängstlich, nur eine Beeinflussung zuzugeben;

**Statt**, eigentlich die bestimmte Stelle; *statthaben* = *avoir lieu*, *stattgeben*, schon lat. *locum dare*, wie *locum habere*; *Statthalter* = *lieutenant* = *locum tenens* (*lieutenant du roi*, *Königsleutnant*); *anstatt* = *au lieu*;

**stechen**, im Kartenspiel, in der Kupferstecherei manche Übersetzungen von *pointer*; man denke auch an *Stichprobe*;

**Steg**, an der Geige = ital. *ponicello*;

**stehen**, vielfach an ital. *stare* angelehnt; *stehen lassen* = *lasciare stare*; es *steht mir zu* = *sta a me*; bei jmd. *stehen* = *stare con*; wohl auch im Sinne von: zu ver-

kaufen sein, jetzt noch: teuer zu *stehen* kommen;

**Steinöl** = *Petroleum*;

**Stelldichein** = *rendez-vous*, mit grammatischem Ersatz der Mehrzahl der Anrede durch die Einzahl;

**Stelle**, die man aus einem Buche zitiert, schon lat. *locus*, wobei die *loci communes* der alten Rhetorik vorschwebten, die *τοτοι*;

**Stern**, im Sinne von Glück und Unglück internationale Entlehnung aus uraltem Sternaberglauben; franz. *étoile* im Sinne von Glanzpunkt der Gesellschaft geben wir durch engl. *star* wieder;

**Stil**, in allen Übertragungen aus lat. *stilus* (Lehnwort aus dem Griech., Schreibgriffel) international;

**Stimme**, im Sinne der einzelnen Meinungsäußerung bei Majoritätsbeschlüssen, internationale Lehnübersetzung; *vox populi. vox Dei*;

**Stoff**, seit Aufkommen des Materialismus deutscher Ersatz für *Materie*, aber auch für *Material*; *Materie* bedeutete immer *Material*, wie denn auch in diesem Falle das Adjektiv (*materialis*) einen verständlicheren Sinn gibt als das Substantiv;

**Strahl**, Grundbedeutung: *Pfeil* (in den slawischen Sprachen noch das Verbum *striliti*, schießen, wovon *Strelitzen*, vielleicht Lehnübersetzung von *sagittarii*); nach antiker Vorstellung sandte der Donner, die Sonne Pfeile aus, davon *Wetterstrahl*, *Donnerstrahl*, *Blitzstrahl*, die in Emblemen unserer Elektrizitätsgesellschaften immer noch als *Pfeile* dargestellt werden; Luther empfand das entlehnte Bild noch, wenn er übersetzte: er schoß seine *Strahlen* (Vulg.: *sagittas*);

**Streich**, neben Schlag Übersetzung von *coup*: *Handstreich* = *coup de main*, *Staatsstreich* = *coup d'état*;

**Stube**, hängt natürlich aufs engste zusammen mit engl. *stove*, ital. *stufa* Öfen; eigentlich *geheizte Stube*, vielleicht *Badestube*, also wohl Lehnübersetzung von *Kemenate*, der Raum mit einem *Kamin*, franz. *cheminée*, was den Raum um den Herd bedeutete, wo man sich wärmen konnte;

**Stück**, in *Theaterstück*, *Musikstück*. und dgl. an franz. *pièce* angelohnt;

**Stuhl**, in der metaphorischen Anwendung: *heiliger Stuhl*, *Lehrstuhl*, neben *Sitz* (Bischofssitz) nach franz. *siège*; *Gerichtsstuhl* oder *Landstuhl* für Gerichtshof ist veraltet; vielleicht *Gesäß* Übersetzung eines veralteten *siège*. der Hintere;

**stumpf, Winkel** = *obtusi-angulus*; auch *stumpf* in metaphorischer Bedeutung = *obtus*, Gegensatz zu *aigu*;

**Tafel**, natürlich Entlehnung aus lat. *tabula*, aber nachher doch Lehnübersetzung nach franz. *table*, im Sinne von *Éstisch*, Mahlzeit usw., also: Lehn-Doublette;

**Tag**, ursprünglich nur die helle Hälfte der Periode einer Erdumdrehung, so noch im Gegensatz zur Nacht wie natürlich überall; aber Ausdehnung auf die ganze Periode von 24 Stunden wohl gelehrte Anlehnung an *diecs*; *Tag* im Sinne von *Gegenwart* (*Tagesgespräch*, *Heid des Tages*, *Tagesbefehl*) Anlehnung an den entsprechenden Gebrauch von franz. *jour*;

**Tapet, Tapete**, Entlehnung aus lat. *tapetum*, *tapete* (griech. *ταπις*, wer weiß aus welchem Orient), Belag des Bodens, der Wand, des Tisches; aufs *Tapet* bringen, *kommen*. Lehn-Doublette nach franz. *sur le tapis*, wobei die Beibehaltung des Geschlechts (gegen *die Tapete*) zu beachten;

**Taugenichts** = *vaurien*;

**tausend**, international, schon lat., für unzählig: *Tausendfuß* = *mille-pied*; *millefeuille* = *millefolium* (Schafgarbe);

**Teil**, häufig zur Übersetzung von *pars* (Anteil) und *parti* (Partei) benutzt; *teilnehmen* = *participare*; franz. *prendre part*;

**Tier**, ursprünglich: vierfüßiges wildes Tier wie engl. *deer*; dann langsam Übersetzung von *animal*;

**Tinte**, Lehnwort nach mlal. *tincta* von *tingere*, nachher als Terminus der Maler Lehn-Doublette für franz. *teinte*, it. *tinta*;

**tot**, metaphorisch: *totes Kapital* nach ital. *denaro morto*; er ist ein *toter Mann* (dem Tode sicher verfallen) = *c'est un homme mort*; international: *tote Sprachen*;

**Trabant**; hat eine schwer entwirrbare Geschichte; kommt zuerst im 15. Jahr-

hundert vor, als Bezeichnung für arge Söldner aus Böhmen; ich glaube, es liegt ein verwickeltes Gemisch von einer slavischen Lehnübersetzung und einer vermeintlichen Entlehnung aus dem Deutschen vor; *tráva*, Gras, bezeichnet im Polnischen (*strawa*) Viehfutter, in russischen Mundarten alles Eßbare; *travanti* konnte also in Böhmen recht gut die *fouragierenden*, verwüstenden Soldaten bedeuten; die Endsilbe *ant* mögen die Böhmen für deutsch gehalten haben, sie bildeten *parchant* nach *Bankert*, wie wir *Marktfierant*, Lieferant sagen; die weitere Geschichte von *Trabant* ist bekannt;

**getragen**, technischer Ausdruck des musikalischen Vortrags, Lehnübersetzung von ital. *portato*; ich gebe bei dieser Gelegenheit das Beispiel einer Lehnübersetzung des Ital. aus dem Franz.: *portafasci* = *portefaix*; *portafoglio* = *portefeuille*; *portamonete* = *portemonnaie*; *portasigari* = *portecigares*; *portastendardo* = *porte-étendard* (Fahnenjunker); *portavoce* = *portevotz* usw. usw.;

**traurige Gestalt**, Ritter von der. international, literarisch nach Cervantes;

**treu**, metaphorisch seit dem 18. Jahrh., häufig nach franz. *fidèle*, aber memoria *fidelis* (festes, *treues* Gedächtnis) schon lat.; un miroir. une copie, une traduction *fidèle*;

**Trieb**, wohl Lehnübersetzung von *instinctus*;

**Trommel**, nach zufälliger Ähnlichkeit häufig Anlehnung an lat. *tympanum* (dessen wilden Bedeutungswandel bis zu *timbre* es nicht mitmacht) und franz. *tambour*: *Trommelfell* = *tympan* oder *tambour*; *Tympanitis* = *Trommelsucht*;

**Trotz**, für mein Sprachgefühl identisch mit *Trost*, das schon gotisch und dann bei Luther als Übersetzung von *fiducia* und *expectatio* zu finden; wir könnten es mit dem nordd. *die Traute* verjüngen, womit das Vertrauen und mundartlich auch die Kühnheit (sich *getrauen*) ausgedrückt werden kann;

**Tugend**, lehnt sich an *virtus* nicht so genau an wie *virtus* an *ἀρετή* (wobei Ableitung von *ἀρετή*, *ἀρετή*, *ἀρετή* doch wohl gelehrte Volksetymologie; Zusammenhang

mit *ἀρετή*, *rüsten*, viel ansprechender); aber wenn lat. *virtus* eine falsche Lehnübersetzung war, so stammt die Bedeutung *Kraft* doch schon aus dem Lat. und ging im franz. *vertu* zu der weiten Bedeutung *Eigenschaft* über; les *vertus* des plantes, la *vertu* magnétique, wurde im 16. Jahrhundert durch die *Tugenden* wiedergegeben, so noch altertümelnd Goethe;

**tun, Tat**; bei dem Alter und der Ausbreitung des Begriffs ist es sehr schwer, Anlehnung glaubhaft nachzuweisen; aber: *in der Tat* klingt eher mlat. oder franz. (*de fait*) als deutsch; *Tatsache* ist so neu, daß es recht gut nach dem Modewort *factum* gebildet sein könnte; man vergleiche auch die Übersetzungen mit *machen*;

**Übeltat**, genaue Übersetzung von *malefactum*; dazu die entsprechenden Übersetzungen von *malefacere*, *malefactor* und die von *benefacere*, *beneficium* usw.; man achte darauf, daß *Wohltat* ebensowenig ein reiner Gegensatz zu *Übeltat* ist, wie *beneficium* zu *malefactum*;

**über**, ist in Lehnübersetzungen leicht zu übersehen, weil nicht immer *super* zugrunde liegt oder *trans*; wir werden es auch als Übersetzung von griech. *ἐν*, lat. *per* und *circum*, finden, und von allen wieder andere deutsche Übersetzungen; *überflüssig* usw. = *superfluous*; *übergehen* oft = *transire*; *Oberfläche* frei nach *superficies*; *überschreiten* = *supergrèdiri*; *Übertreibung* frei nach *superlatio* = *ἐπιβολή*; *überzählig* = *supernumerarius*; *übrig sein* = *super esse*; sehr häufig sind im Lat. Zusammensetzungen mit *super* Lehnübersetzungen griech. Idiotismen, z. B. *superquartus*, *superquintus* = *ἐπιτεταρτος*, *ἐπιπεμπτος*, d. h.  $1\frac{1}{4}$ ,  $1\frac{1}{5}$ ; *übertragen* = *traducere*; *übersetzen* = *transferre*; *Umformung* = *transfiguratio*; *Überläufer* = *transfuga*; *Übergang* = *transitio*; *Übersendung* = *transmissio*; *Übersiedelung* = *transportatio*; *überrheinisch* usw. = *transrhennanus* usw.; *surcharger* = *überladen*; *surcroît* = *Zuwachs*; *surmesure* = *Übermaß*; *surveiller* = *überwachen*; *Überschrift* = *superscriptio* = *ἐπιγραφή*;



Umstand, genaue Übersetzung des spätlat. *circumstantia* (franz. *circonstance*) = griech. *περιστάσις*;

Unbill, doch wohl nur im neuen Sprachgefühl an *billig* angelehnt, in Wirklichkeit Negation von *Bild* und mhd. oft im Sinne von *ungeheuer, unerhört* (Wolfram, Parzival IX, 176), also doch wohl alte genaue Lehnübersetzung von *informis*; übrigens würden die deutschen Lehnübersetzungen mit *un-* ein ganzes Buch füllen;

usw., früher u. dg.; bei Harsdörfer wird ausdrücklich erwähnt, es seien die Anfangsbuchstaben von *und dergleichen*, „ist gesetzt anstatt des *etc.*“; also selbst der Gebrauch der Anfangsbuchstaben wird entlehnt; *et cetera* ist wieder eine Lehnübersetzung von *καὶ τὰ λοιπά*; ebenso viele andere Abkürzungen durch Anfangsbuchstaben; d. i. gleich i. e.; a. a. O. gleich l. c.; w. S. g. u. gleich t. s. v. p. usw.;

unterbrechen = *interrumpere*; *unterhalten*, in bestimmtem Sinne = *entretener*; *unterliegen* = *succumbere*; *unternehmen* = *entreprendre* (erst seit dem 18. Jahrh.); *untersagen* = *interdicere*; *unterwerfen* = *subicere* (die eigenen Wege des Bedeutungswandels von *subjectum* und *sujeet* an anderer Stelle);

Urständ, alte Lehnübersetzung von *ἀναστασις*, die, als sie der Gemeinsprache unverständlich geworden war, durch *Auf-erstehung* verjüngt wurde;

Urteil, ursprünglich nur der Richterspruch; wurde später zur Übersetzung aller Bedeutungen von *judicium* mitverwandt; Etymologie nicht sicher und nicht klar; mir kommt es gar sehr wie eine uralte Übersetzung von *διακρίσις* vor, nur daß mir (trotz *discernere*, *unterscheiden*) das beweisende lat. Zwischenglied fehlt;

Vater, in sehr vielen Verwendungen an lat. *pater* und *patria* angelehnt: *Erzväter* = *Patriarchen*; *Stadtväter*, wohl eine scherzhafte Übersetzung, oder ursprünglich eine schulmeisterlich ernste, von *patres* (*conscripti*); *Vaterland* frei nach *patria*; *Vater-unser*, buchstäblich erhalten = *paternoster*; *Vater* für *Gott* international abendländisch; *verbinden* usw. = franz. *obliger* usw.;

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

verbrechen, doch wohl an lat. *corrumperere*, *corruptor* angelehnt;

Verfall, kaufmännisch = ital. *scadenza*; vergegenwärtigen, genau gleich lat. *representare*;

vergleichen, sowohl im Sinne von *be-gleichen* als gegeneinander *abwägen*, dann = lat. *comparare* (*par* = *gleich*);

verkennen = *méconnaître*;

einverleihen, Lehnübersetzung von spätlat. *incorporare*; Lehn-Doublette von dem alten Lehnwort *Körper*: *verkörpern*;

verlieren, in vielen Redensarten an franz. *perdre* angelehnt, wozu nicht manchmal umgekehrt: den Kopf, Zeit, eine Wette, einen Prozeß, eine Schlacht *verlieren*; im Spiele *verlieren* schon lat.; ebenso *verloren* = *perdu* = *perditus*;

vergehen = *perire*;

Vertauschung = *permutatio*;

verfolgen, vielfach = *persequi*;

vergeben = *pardonner*;

viel; *vervielfältigen* genau nach *multi-plicare*; Lessing tritt für das ältere *ver-vielen* ein: „Wasser vermehrt sich; alle Blumen vervielen sich; einige Blumen vervielfältigen sich“;

vier, in manchen Anwendungen, die freilich auch ohne Entlehnung erklärt werden können, internationale Redensart: alle *Viere* von sich strecken, unter *vier* Augen, zwischen seinen *vier* Wänden; *Vierfüßler* = griech. *τετραποδός*; *Vierung*, Versuch einer Übersetzung von *Quadrat*; mehr Glück hatte *Gewiert*;

Volk, doch wohl Lehnwort aus *vulgus*; während aber das Fremdwort (*vulgär*) mehr und mehr die große Menge, den *Pöbel*, bezeichnete, wandelte *Folk* seine Bedeutung, ursprünglich *Kriegerschar*, zu der von *populus*, einer durch gemeinsame Sprache oder politischen Verband geeinigten Nation; so haben sich die beiden lateinischen Worte im Wandel gekreuzt: *vulgus* wird im *Folk* aus *Pöbel* zu einem hohen Begriff, der gerade jetzt fast ein Ideal ausdrückt, *populus* wird im *Pöbel*, was einst *vulgus* war;

voll, Lehnübersetzung in Doppelwörtern: *Vollmond* = *plenilunium*; *Vollmacht* = mlat. *plenipotencia*;

**vor**, sehr oft Übersetzung des lat. *prae*: *Vorhaut*, erst von Luther frei gebildet, nach lat. *praeputium* (er wußte, daß es ein lat. *putium* oder *putis* nicht gab, daß griech. *προσθιον* schon Vorhaut hieß, Demin. von *προσθη* = *penis*); die figürliche Anwendung auf moralische Unreinlichkeit (arges Wippen: *praeputium cordis vestri*) ist nur biblisch; *Vorsitz* = *praesidium*; *Vorschung* = *providentia*; *Vorschrift*, im 18. Jahrh. öfter für unser *Fortschritt* = *progressus*; *vornehm*, *ausnehmend* = *eximius*; *Vorwurf*, alter Versuch, *objectum* zu übersetzen; *unvorgreiflich*, direkt nach dem griech. *ἀπροληπτικός*, vom term. techn. *προληπτικός*;

**wahrscheinlich**, seit dem 17. Jahrh. dem lat. *verisimilis* nachgebildet; übrigena wahrscheinlich *ähnlich* über *einlich* Lehnübersetzung von *similis*;

**Wald**, seit dem 17. Jahrh. gern als Buchtitel (Poetische, kritische *Wälder*) dem mlat. *silva* nachgebildet;

**wälzen**, rollen machen; *Umwälzung* = *Revolution*;

**Wandelstern** = *planetes*;

**Wasser**, in Verbindungen wie gebranntes *Wasser*, kölnisch *Wasser* dem lat. *aqua*, dem franz. *eau* entsprechend; *Wasserleitung* = *aquae ductus*;

**Wechsel**, kaufmännisch = ital. *cambio*;

**Welt**, uralt, dann vom Christentum als Zeitlichkeit herabgesetzt; aber in den Redensarten ein Mann von *Welt*, große *Welt*, viel *Welt* haben, Übersetzung des franz. Modeworts *monde*; *Weltbürger*, im 18. Jahrh. Modewort = *Kosmopolit*;

**Weltweishelt**, ist vielleicht erst später als die *sieben Weltweisen* entstanden; die *sieben Weltweisen* vielleicht Parallelbildung zu die *sieben Weltwunder* = *septem miracula mundi*;

**Wendung**; ich habe keinen Beleg, aber gewiß direkte Übersetzung aus dem griech. *τροπος*, im Sinne des lat. *tropus*, Redefigur;

**Wenigkeit**, im Zeitalter der deutschen Nachahmungen des *roi soleil* erst häufig aufgekommene Lehnübersetzung (meine *Wenigkeit*) des spätröm. *mea parvitas*;

**werfen**, häufig lat. *jacere*, franz. *jeter* nachgebildet: *jeter à la tête* fast gleich; an den Hals *werfen*; einst *jeter le faucon*, den Falken *werfen*; *jeter une draperie*, Falten *werfen*; *verworfen* = *abjectus*; *Gegenwurf*, von Meister Eckhart für *objectum* gebraucht; *Auswurf* = *ejectio*; *Entwurf* muß irgendwie mit *Gegenwurf* (*objectum*) und dann wieder mit *projectum* (lat. oft = *objectum*) *zusammenhängen*;

**Wesen**, noch auffallender *Wesenheit*, gelehrter und trotzdem geglückter Versuch (von Schottel), griech. *ουσια*, lat. *essentia* durch den alten Infinitiv von *sein* widerzugeben; *wesentlich* = *essentialis*, die Sache, im Gegensatze zu ihren zufälligen Eigenschaften; *Wesen* erhält so, parallel mit dem franz. *un être*, die Bedeutung einer Sache, eines Dings und kann nun zur Übersetzung von *res* benützt werden: das *gemeine Wesen* (heute: das *Gemeinwesen*) = *res publica*;

**wider**, für und *wider* = *pro* und *contra* = *le pour et le contre*; *wieder*, das gleiche Wort; auf *Widersehen* = *au revoir*; *Widerchrist*, bei Luther für *Antichrist*; *Widerspruch* = *contradiction*; *Widerpart*, im Franz. nur Terminus der Musik *contrepartie*, *Gegenstimme*; *widerrufen* = *revozierien*; *Widerschlag*, nicht (nach Paul) Übersetzung von Reflex, sondern von *contrecoup*; *Widersinn* = *contre-sens*; *widerstehen* = *resistere*;

**wissen**: die Proportion *wissen* — *gesehen haben* könnte an eine vorhistorische Lehnübersetzung oder Lehdoulette denken lassen; die franz. Redensart: *je ne sais quoi* scheint zweimal ins Deutsche übersetzt worden zu sein, einmal vor 700 Jahren mit *neizwer* (*ni weiz wer*), dann neuerdings mit *ich weiß nicht wer*, was;

**Wiss-Künstler**, ein erfolgloser Versuch von Leibniz, das Wort *Mathematiker* genau zu übersetzen, nach der Holländer Beispiel; schon Schottel hatte (1663) *weiskünstlich* für *mathematicus* vorgeschlagen;

**Witz**; früher die *Witze* = *scientia*; erst im 18. Jahrh. wird *Witz* zur Übersetzung von franz. *esprit* benützt, um gegenwärtig sich zu einer Äußerung des *esprit* zu spezialisieren, wohl über *witzig* hinweg;

**wohl**, häufig für *bene, bien*, z. B. **wohl-gemerkt** = *nota bene*;

**wohlwollend** = *benevolens*, aber *bös-willig, malevolus*, beides buchstabengetreu;

**Wort**; international für das gegebene Wort: *Wort halten, geben, Ehrenwort* (*tenir parole, donner, parole d'honneur*);

**Würde** = *dignitas*; **würdigen**, ursprünglich soviel wie *werten*, im 18. Jahrh. gera intransitiv gebraucht = franz. *daigner*; **herabwürdigen** mitunter = *dédaigner*;

**Wurzel**, übersetzt in der Anatomie, in der Mathematik, neuerdings auch in der Sprachwissenschaft lat. *radix*;

**Zacke**; **Dreizack** = *tridens*;

**Zankapfel** = *Apfel der Eris*;

**Zauber**, wahrscheinlich zuerst *Geheim-schrift*; sicherer die Entsprechung franz. *charme* (*charmen*) und ital. *incanto*; in allen drei Sprachen die Bedeutung von über-natürlicher Beschwörung zu natürlichem Reiz gewandelt;

**zeichnen**, häufig gibt es *signare* wieder; **zeichnen** kaufmännisch = *signer*; **ausge-zeichnet** frei nach *insignis*;

**Zeit**, als abstrakter Begriff wie *Raum* der internationalen Philosophensprache an-gehörigen; **Zeit** = *Welt* als Gegensatz zur seligen *Ewigkeit* ist christlich; **Zeit** (z. B. mitteleuropäische) als Zeitmaßstab modern astronomisch; international auch durch Übersetzung der Gebrauch in der Gram-matik;

**Zelle**, internationale Bezeichnung für das kleinste noch organische Gebilde;

**zerstreut** = *distract*;

**Zerknirschung** = *contritio*;

**anzetteln**, genau = *tramer*;

**Ziffer**, bekanntlich die arabische Be-zeichnung für *Null*, woraus dann Bezeich-nung für die arabischen Zahlzeichen wurde; im Franz wurde die Form mehr geändert, die Bedeutung beibehalten (*zéro*); im 18. Jahrh. wurde versucht, *zéro* mit *Ziffer* zu über-sezen. ein besonders komplizierter Fall einer Lehn-Doublette;

**Zirkel**, Lehnwort aus lat. *circulus*, früher allgemein für *Kreis*, wie jetzt noch in *Zirkelschluß*; nur der vornehmste *Kreis* von Personen um den Fürsten herum, bei Hoffestlichkeiten, verlangt das Fremdwort *cercle*;

**Zufall**, von Paul nicht ganz richtig auf *casus* zurückgeführt; zugrunde liegt offenbar das scholastische *accidens* (dem Sinne nach ganz genau, der Form nach etwas frei nach *συμβεβηκος*) von *acci-dere* (*vorfallen, zustoßen*), eigentlich: was an einer Sache nicht notwendig, nicht wesentlich ist; ganz scharf: eine Abschwä-chung des Existenzbegriffs; im 18. Jahr-hundert häufig (durch Lehnübersetzung von franz. *accident*) im Sinne von *Un-fall*; seltsam die Reihe: *per accidens, par accident, perhaps* (von *happen = accidere*), *per Zufall*;

**Zwieback** = *biscuit*.

## XI.

Die großen Beispiele von *Übersetzungen* ganzer Kulturen, von der Völkerwanderung der Kulturen, bieten Gelegenheit genug, den Vorgang zu studieren; aber die Wissenschaft hat gegenüber dem Vorgang immer wieder die Augen geschlossen, hat auch in neuer Zeit entweder Kultur-geschichte getrieben und sich dann zu wenig um die Wanderung der Be-griffe gekümmert, oder hat Sprachwissenschaft getrieben und sich dann mit einseitiger Entdeckerfreude auf den Lautwandel in der Wortgeschichte geworfen. Wie aber, oft genug bis ins kleinste nachweisbar, die Begriffe übernommen werden, bald in der Form von Fremdwörtern, bald in der

Form von Lehnübersetzungen, das wurde von den Einen gar nicht gesehen, von den Andern aber zu wenig beachtet.<sup>1)</sup>

Zwei Arten solcher Kulturwanderungen gilt es besonders zu unterscheiden: die Wanderung von Realbegriffen und die Wanderung von ganz abstrakten, religiösen oder philosophischen, Vorstellungen. Für die erste Art bietet die Aufnahme des antiken Naturwissens durch die Araber ein frappantes Beispiel.

Das größte Beispiel der zweiten Art von Wanderung ist die Aufnahme der christlichen Lehren und der aristotelischen Philosophie durch das Abendland.

Man stelle sich nur lebhaft die Seelensituation des Bischofs Ulfilas vor, da er seinen Goten die Kulturmasse des Christentums in ihrer Sprache zu übermitteln beschlossen hatte. Ihm war beides geläufig: die griechische Sprache des Neuen Testaments und die Mundart seines Volkes, die wir ja erst durch ihn und nur durch ihn als eine Schriftsprache kennen gelernt haben. Wenn wir heute eine wahre oder erfundene Erzählung, etwa aus dem Französischen, ins Deutsche übersetzen wollen, so ist die Aufgabe einfach die: die geläufigen Vorstellungen aus der einen Sprache so wiederzugeben, daß durch die deutschen Worte beim Leser die genau entsprechenden Vorstellungen wieder erweckt werden; und das ist möglich, ja leicht, weil die beiden Gemeinsprachen durch Herkunft aus gemeinsamen Kulturquellen, durch ein Jahrtausend lange gegenseitige Beeinflussung allmählich bei den gleich gebildeten Individuen beider Völker fast die

---

<sup>1)</sup> Der breite Betrieb der vergleichenden Sprachwissenschaft hat sich, trotz eindringlicher Warnungen, mit fast mechanischer Methode auf das Studium des Lautwandels festgelegt, und schwört heute noch darauf, daß es Gesetze dieses Lautwandels gebe; das Studium des ungleich wichtigeren Bedeutungswandels galt in den letzten Jahrzehnten nicht für streng wissenschaftlich. Die Vernachlässigung dieses entscheidenden Teils der Sprachgeschichte war eine der Hauptursachen für die sonst rätselhafte Erscheinung, daß so gründliche Forscher die Macht der Lehnübersetzungen übersehen konnten. Vor kurzem hat E. M. Meyer, der eine Deutsche Bedeutungslehre vorbereitet, eine sehr anregende Studie über *Bedeutungssysteme* (Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 43. S. 352 f.) veröffentlicht und da die *Übersetzung* fremder Ausdrücke in der Wortgeschichte „noch lange nicht genügend gewürdigt“ genannt; er hat nur wenige Hinweise auf die Rolle der Lehnübersetzungen zu Buchen gehabt: außer meiner Schrift „Die Sprache“ nur noch zwei kleine Aufsätze aus Kluges Zeitschrift und eine nur ganz gelegentliche Äußerung von Heinzel (Stil der altgermanischen Poesie S. 1).

Unter den Männern, die tapfer den Kampf gegen das Dogma vom allein seligmachenden Lautwandel aufgenommen und die großen Gesichtspunkte von Curtius, Brugmann und Delbrück festgehalten haben, sind besonders die Brüder E. und W. Meyer zu nennen. Nur schade, daß in einer so rein historischen Disziplin immer wieder nach Gesetzen geforscht wird.

Über die Prioritätsfrage, wer zuerst auf die Macht der Lehnübersetzungen hingewiesen habe, möchte ich mich nicht einmal lachend äußern.

gleiche Seelensituation hervorgerufen haben. Das französische Original und die deutsche Nachbildung unterscheiden sich am Ende nur durch die sprachliche Form, fast gar nicht durch den Vorstellungsinhalt; kennt der deutsche Leser überdies auch noch z. B. das Pariser Leben, in dessen Milieu die Erzählung spielt, so kann er aus der Übersetzung die Vorstellungen des Originals fast ohne Rest aufnehmen. So war das Verhältnis zwischen dem gotischen Bischof und der Bibel nicht. Schon die einfache Erzählung der historischen Vorgänge verschob sich absichtslos, weil der gotische Barbar eine andere Seelensituation hatte als der jüdische Barbar, und weil beide den Hintergrund der römischen Kultur, vor dem in der Provinz Judäa die Ereignisse des N. T. sich abspielten, anders sahen. Es ist bekannt, wie noch viel später im Heliand Jesus zu einem deutschen Lehnsherrn, einem ritterlichen, umgeformt wurde. Immerhin konnte Ulfilas bei der Wiedergabe der Erzählungen in unserem Sinne zu übersetzen glauben. Handelte es sich aber um Wiedergabe eigentlicher Glaubenssätze, selbst in der wenig dogmatischen Form der Evangelien, so fand Ulfilas in seiner gotischen Mundart die entsprechende Seelensituation nicht vor und war gezwungen, Wort mit Wort, Silbe mit Silbe wiederzugeben. Genau so wie hundert Jahre später das Christentum den Franken und Alemannen in Lehnübersetzungen gepredigt wurde. Ich brauche die Bibel nur aufzuschlagen. Jesus spricht zu Martha (Ev. Joh. 11, 25): *Εγω ειμι η αναστασις και η ζωη, ο πιστευων εις εμε, κων αποθανη, ζησεται.* (Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich gläubet, der wird leben, ob er gleich stirbe.)

Auferstehung, Leben, Glauben wird *übersetzt*. Die Vorstellung *Auferstehung* war aber ganz gewiß nicht in der Seele eines Goten, bevor die Lehnübersetzung *us-stass* (*Urständ*) für *αναστασις* nicht gebildet und den Goten gepredigt worden war.

Zur Karrikatur wird ganz gewiß die Lehnübersetzung religiöser Formeln da, wo neuerdings Missionare das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis in Sprachen übersetzen, die der Originalsprache noch ferner stehen als die gotische Mundart der griechischen Sprache stand; wo diese Missionare mit ein paar Brocken der betreffenden „Wildensprache“ die Lehnübersetzung der abstrusesten Vorstellungen vornehmen. Adelung hat in seinem Mithridates gegen 500 solcher Lehnübersetzungen des Vaterunsers gesammelt; man hat seitdem tapfer weiter darauf los übersetzt. Ich zweifle nicht daran, daß nur wenige Missionare die erforderlichen Sprachkenntnisse hatten, und daß eine Kritik dieser Übersetzungen Greuel zutage fördern würde. Einerlei: verknüpften die „Wilden“ mit den gepredigten Formeln ungefähr die hergebrachten Vorstellungen, so war ja das Christentum bei ihnen eingeführt.

Nicht viel anders konnte es um die Übersetzung philosophischer Sätze

stehen, wie sie um das Jahr Tausend herum Notker Labeo, der gelehrte Benediktiner von St. Gallen, versuchte. Zwar die Übersetzung eines feinen Traktätchens, wie es die fünf Bücher des Boëthius *De consolatione philosophiae* darstellen, ließe sich noch mit den erzählenden Stücken der Evangelien vergleichen; es ist nicht die gleiche Seelensituation bei dem Minister aus dem 5. und bei dem Mönch aus dem 10. Jahrh., aber doch die Möglichkeit, mit den entsprechenden Worten ähnliche moralische Vorstellungen zu verbinden. Und gleiche Menschlichkeiten. Wie aber eine unüberbrückbare Kluft zwischen der, wenn ich so sagen darf, geistigen Grundstellung der gotischen Sprache und der Seelensituation im Denken und Sprechen der Evangelisten war, so auch zwischen der althochdeutschen Sprache des Notker und der geistigen Grundstellung des Metaphysikers Aristoteles. Notker Labeo muß ein genialer Übersetzer gewesen sein; ich erwähne nur *skidunga* für *differentia*, *selbwaltigi* für *liberum arbitrium*, *geskiht* für *casus* (Wechsel für den grammatischen *casus*), *anderlichi* für *alteratio*, *machunga* für *causa*, *unspaltig* für *individuum*, *widerwartig* (noch bei Goethe *widerwärtig* in diesem Sinne), *widarchetig*, *gaginstalt* für *contrarium* und *oppositum*, *wist* für *substantia* (*ὄντα*), *daz kemeina* für *genus*, *daz sunderiga* für *species*, *stupf* für *punctum*. Gelangt er aber in seiner Übersetzung der Kategorienlehre zu Abstrusitäten, die seit zweitausend Jahren bis heute noch niemand eigentlich verstanden hat, so ist die althochdeutsche Sprache wohl ebenso hilflos, wie es die gotische gegenüber den Dogmen war.

Ich wähle zur Illustration eine Stelle aus dem 2. Kap. der Kategorien: *eorum quae sunt, alia de subjecto quodam dicuntur, in subjecto vero nullo sunt. Ut homo de subjecto quidem aliquo homine dicitur, in subjecto vero nullo est.* (Nach Kirchmann: „Von dem Seienden wird manches von einem Unterliegenden ausgesagt, aber ohne daß es in einem Unterliegenden ist; so wird z. B. der Mensch von einem unterliegenden einzelnen Menschen ausgesagt, aber er ist in keinem unterliegenden Menschen.“) Notker, der ja den lateinischen Aristoteles vor sich hatte, übersetzt silbengetreu: *Sunelicin dero wesenton dingo werdent kesprochen fone demo underin, tiu doh ne sint an demo underin, noh in demo underin. Also mennisko gesprochen wirdit fone demo underin, etelichemo menniskin, an demo er doh ne ist.*

Zwölfhundert Jahre nach Ulfilas geht Luther daran, dem deutschen Volke eine deutsche Bibel zu schenken. Sehen wir einmal ab von der unvergleichlichen Bedeutung, die seine Arbeit für die Sprache und das Leben der Deutschen gewann; betrachten wir einmal nur die Seelensituation des Übersetzers Luther bei seiner Arbeit. Die christlichen Begriffe waren dem Volke durch eine Einübung von tausend Jahren geläufig geworden, auch die Scheinbegriffe. Verstanden oder unverstanden, als Fremdwörter, als Lehnwörter oder als Lehnübersetzungen gehörten die

Begriffe der deutschen Sprache an. Luther konnte glauben aus dem Hebräischen und dem Griechischen übersetzen zu können, wie man etwa heute ein wertvolles französisches Buch ins Deutsche übersetzt. Und weil er mit seiner Arbeit eine Tendenz verknüpfte, den Kampf gegen die alten und oft fälschenden Übersetzungen im lateinischen Texte, so konnte er an entscheidenden Stellen die Übersetzungsworte so wählen, wie es seiner Tendenz entsprach. Sehen wir auch davon ab, daß seine Übersetzung so mitunter ein heimlicher Kommentar wurde, eine Paraphrase anstatt einer Metaphrase. Im ganzen und großen wurde seine Bibelübersetzung eine *tractatio*, während die Übersetzung des Ulfilas eine *versio* gewesen war. Wir werden gleich sehen, warum auch zwischen diesen beiden Begriffen nur ein relativer Unterschied besteht. Uns genüge es für jetzt, bemerkt zu haben, daß Ulfilas neue Begriffe durch Lehnübersetzung einführen mußte, seine Sprachkraft für die Prägung neuer Wörter einsetzen, daß Luther seine Sprachkraft viel freier der Verbindung eingedeutschter, bereiter Wörter zuwenden konnte.

Ganz ähnlich dürfte das Verhältnis sein zwischen einem Notker, der die philosophischen Begriffe der Antike mühsam und silbengetreu in eine Barbarensprache übersetzte, und den Männern, welche, wieder gegen 800 Jahre später, eine deutsche Terminologie für die Philosophie schufen: etwa Thomasiaus und Wolf. Wieder waren die Begriffe der Philosophie durch tausendjährige Einübung Gemeingut wenigstens der Gelehrten geworden, in der lateinischen Gelehrtensprache, verstanden oder unverstanden, auch die Scheinbegriffe; und für viele der lateinischen Ausdrücke hatte die Technik des gelehrten Unterrichts langsam deutsche Ersatzwörter gefunden; man erklärte, schon zur Zeit des lateinischen Vortrags, den jungen Leuten schwierige Termini durch Wörter der Muttersprache, man verdeutlichte oder verdeutschte sie ihnen, — wie nachher Wolf und noch Kant die deutschen Ausdrücke häufig durch Beifügung der lateinischen verdeutlichten, fast hätte ich gesagt: verdeutschten. Namentlich Wolfs Tätigkeit ist sehr beachtenswert.

Die ganze Bedeutung Wolfs für die Wortgeschichte in der deutschen Philosophie zu erkennen, hindert uns der Umstand, daß die Wörterbücher zumeist nur die Gemeinsprache im Auge haben und sich namentlich um die Lehnübersetzungen der alten technischen Ausdrücke früher nur wenig gekümmert haben. Dazu kam, daß Wolf, dessen Ansehen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kaum seinesgleichen hatte, zur Zeit der Abfassung unserer großen Wörterbücher nicht mehr für voll angesehen wurde; trotz seiner häufigen Anstrengungen, sich Leibniz gegenüber als einen selbständigen Philosophen durchzusetzen, galt er allgemein, und im ganzen mit Recht, für einen unfreien Schüler von Leibniz. Wie groß sein Einfluß auf die deutschen Popularphilosophen und dann auf Kant gewesen

war, das wurde übersehen. Noch Jacob Grimm mußte sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er in den von ihm selbst noch herausgegebenen Bänden des D. W. den Mann kaum zitiert hatte, dem die wissenschaftliche Sprache der Deutschen mehr verdankte als irgend einem andern; im ersten Quellenverzeichnis fehlt der Name Wolf völlig, im zweiten findet sich nur eine der kleineren deutschen Schriften. Erst die Nachfolger Grimms haben mit so ungleichem Erfolge, wie sie ungleich waren an Fähigkeiten, den Versuch gemacht, das Hinüber und Herüber der philosophischen Begriffe, die schwankenden Beziehungen zwischen der Gemeinsprache und der Philosophensprache mitunter an Wolf anzuknüpfen. Und Wolf selbst, der doch selbstbewußt genug auch von den sprachlichen Vorzügen seiner Bücher spricht, glaubt noch, fast hundert Jahre nach den französischen Schriften des Descartes, den Gebrauch der deutschen Sprache in der Weltweisheit fast entschuldigen zu müssen.

Für sein bewußtes Verhältnis zu der ältern Terminologie gibt die wichtigsten Aufschlüsse seine „Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben“ (1726). In der Vorrede verspricht er viel. „Man findet z. E. die Ursachen, warum ich Deutsch, und zwar rein Deutsch, geschrieben; man findet die Regeln, nach welchen ich mich in den deutschen Kunst-Wörtern geachtet; man findet erwiesen, daß ich dadurch meine Schriften nicht dunkel gemacht, noch auch den Wörtern eine andere, als die gewöhnliche, obwohl eine abgemessene Bedeutung beigelegt.“ Die Erwartungen des heutigen Lesers werden so gespannt, aber nicht ganz befriedigt; daß seine Feinde ihren Schülern nur *lac ignorantiae* gespendet hätten, er aber die wahre Weisheit, das mag gern geglaubt werden; aber die Prinzipien seiner Übersetzungskunst werden nicht deutlich vorgetragen, weil sie ihm selbst nicht deutlich sein konnten.

Er habe von der Weltweisheit in deutscher Sprache geschrieben, weil auf seiner Universität auch der Vortrag in den Collegiis in deutscher Sprache geschah; weil die Studenten, was lateinisch vorgetragen wird, nicht so wohl verstehen, als wenn es ihnen in ihrer Muttersprache vorgetragen würde; diejenigen müßten auch berücksichtigt werden, die das Unglück gehabt „in ihren Schuljahren in der Latinität versäumt zu werden“ (S. 25); auch Unstudierte sollten sich aus diesen deutschen Schriften erbauen können. Wolf wollte reines Deutsch schreiben. „Ich habe mich nicht allein von ausländischen Wörtern enthalten, die man heute zu Tage in unsere deutsche Sprache häufig mit einzumengen pfeget, sondern auch alle Redensarten vermieden, die unserer deutschen Mundart nicht gemäß und bloß Übersetzungen von Redensarten sind, die man aus fremden Sprachen entlehnet.“ Unsere deutsche Sprache sei nicht arm. „Ich habe gefunden, daß unsere Sprache zu Wissenschaften sich viel besser schickt als die



lateinische, und daß man in der reinen deutschen Sprache vortragen kann, was im Lateinischen sehr barbarisch klingen“ (S. 27). Er habe zum ersten Male deutsche Kunstwörter in die Philosophie eingeführt, aber die ältern Kunstwörter, wo sie zufällig vorhanden waren, habe er beibehalten. So *gedenken* für *concipere*. Er habe nicht aus dem Lateinischen übersetzt, sondern die Worte gebraucht, als ob es gar keine lateinischen Kunstwörter gegeben hätte. Die *Ontologie* nenne er nicht die *Dinger-Lehre*, sondern die Grund-Wissenschaft; die *propositio identica* nenne er einen *leeren Satz*. Besondern Wert habe er auf die Gleichförmigkeit im Gebrauche der Wörter gelegt.

Es ist auch Wolf nicht erspart geblieben, daß er der idealen Forderung, seine Kunstwörter immer nur im Sinne seiner eigenen Definition zu gebrauchen, nicht treu geblieben ist; in seinen lateinischen wie in seinen deutschen Schriften gebraucht er manche Ausdrücke recht ungenau. Aber sein Bestreben, keine buchstäblichen Lehnübersetzungen zu bieten, also frei zu übersetzen, sind doch sehr merkwürdig und müssen auffallen, wenn man erst durch seine eigene Regel auf die Mühe aufmerksam geworden ist, die er sich gegeben hat. Für *definitio* sagt er *Erklärung*, für *analysis* *Zergliederung*, für *principium* *Quelle*.

Vom Standpunkte des Patriotismus und der Sprachästhetik können die deutschen Schriften Wolfs kaum hoch genug eingeschätzt werden; wem es eine Notwendigkeit war, philosophisch zu denken und dabei deutsch zu denken, der konnte es in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erst von Wolf lernen. Aber Wolfs Arbeiten in deutscher Sprache sind nur die praktische Ausführung eines viel weiter gehenden Programms, welches sein ungleich größerer Lehrer Leibniz als ein Arbeitsprogramm für die zu begründende Berliner Akademie der Wissenschaften (wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1698 oder Ende 1697) rasch hingeworfen hatte, welches erst nach Leibnizens Tode als die erste seiner deutschen Schriften veröffentlicht wurde, zuerst von Gottsched, der ein ebenso wackerer magister Germaniae war wie Wolf, nach Gebühr gewürdigt; natürlich meine ich die schon erwähnte Schrift: „*Unvorgreifliche Gedanken*, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache“. In einem Briefe nennt Leibniz diese Schrift viel hübscher: *Dissertatiuncula extemporanea de Linguae Germanicae cura*. Ich halte mich nun lieber an Leibniz als an Wolf, um, mit bewußter Außerachtlassung des patriotischen und des ästhetischen Standpunktes, einmal an die Frage heranzutreten, ob das philosophische Denken durch Übersetzung der Wörter in die Muttersprache wirklich soviel gewinne, wie seit einigen hundert Jahren geglaubt wird. Um die Frage zu untersuchen: worin besteht das Wesen der Übersetzung, insbesondere der Übersetzung philosophischer Ausdrücke?

In den Paragraphen 10 und 11 behauptet Leibniz, daß die deutsche

Sprache für die *Ausdrückung* der psychologischen, ethischen, politischen, logischen und metaphysischen Begriffe sich mindestens so gut eigne wie die lateinische; „weil alles, was der gemeine Mann treibet, wohl in Teutsch gegeben, so ist kein Zweifel, daß dasjenige, so vornehmen und gelehrten Leuten mehr fürkommt von diesen, wenn sie gewollt, auch sehr wohl, wo nicht besser in reinem Teutsch gegeben werden können. Nun wäre zwar dieser Mangel bei denen logischen und metaphysischen Kunstwörtern noch in etwas zu verschmerzen, ja ich habe es zu Zeiten unser ansehnlichen Haupt-Sprache zum Lobe angezogen, daß sie nichts als rechtschaffene Dinge sage, und ungegründete Grillen nicht einmal nenne (ignorat inepta). Daher ich bei denen Italienern und Franzosen zu rühmen gepfleget: Wir Teutschen hätten einen sonderbaren Probiertestein der Gedanken, der andern unbekannt; und wann sie denn begierig gewesen etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes; aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine teutsche Sprache nicht an.“ Es wäre Sache einer besonderen Untersuchung, die Stimmung zu ergründen, aus der heraus der internationale Mann die prächtige Schrift schrieb; hier handelt es sich nur darum, die Richtigkeit des Glaubens zu prüfen, daß die modernen Nationalsprachen für die Behandlung philosophischer Gegenstände geeigneter seien, als die lateinische Gelehrtensprache es war. Es versteht sich von selbst, daß uns der Gebrauch der Muttersprache auch für die Wissenschaften als der einzig mögliche erscheint; eine Unzahl von Dingen und Gedankendingen läßt sich ja in klassischem Latein gar nicht ohne Paraphrase oder Umschreibung bezeichnen. Und noch einmal: der patriotische und der ästhetische Standpunkt bekümmert uns hier nicht. Aber just die Begriffe der Philosophie scheinen mir um nichts *rechtschaffener* zu werden dadurch, daß wir sie aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzen, wie die Lateiner sie aus dem Griechischen übersetzt hatten. Die Franzosen haben in ihrer Sprache den alten Begriffsunterschied von *version* und *traduction* beibehalten (Vgl. den lesenswerten Artikel *Traduction* der „Encyclopédie“); *version* bezeichnet die silbengetreue Wiedergabe eines Textes, die authentische Übersetzung einer heiligen Schrift so gut wie eine Schulübersetzung, die auf Schönheit keinen Anspruch macht; *traduction* soll ein fremdes Literaturprodukt zwar genau, aber im Geiste der Muttersprache wiedergeben. Im Deutschen haben wir diesen Begriffsunterschied kaum (es ist nicht üblich, zwischen *Übersetzung* und *Übertragung* zu scheiden); auch beschäftigen sich die Schriften über Übersetzungskunst fast ausschließlich mit ästhetischen Fragen und solchen der Poetik; kaum daß Schopenhauer (Parerga II. S. 602) auf die Ungleichheit der Assoziations-

sphären als auf den Grund der Mangelhaftigkeit aller Übersetzungen hingewiesen hat, die nach ihm nur wie Kopien eines Gemäldes wirken, nach einem strengerem Urteile wie die Rückseite einer Stickerei. Ich möchte aber zeigen, daß die Lehnübersetzungen philosophischer Begriffe immer nur Versionen sind, niemals Traduktionen sein können, daß also diese Lehnübersetzungen ihren Erfindern selbst nur durch die Modellwörter verständlich sind, den Schülern und der Nachwelt jedoch durch häufige Einübung zwar geläufiger werden können als die Modellwörter, aber um nichts verständlicher.

Die Lehnübersetzung gehörte entweder schon vorher der Gemeinsprache an, oder sie wurde aus Wörtern der Gemeinsprache neu zusammengesetzt; auf diese beiden Möglichkeiten (Ausnahmen sind äußerst selten) lassen sich auch die Fälle zurückführen, in denen die Übersetzung mehr eine Erklärung, eine Umschreibung, eine Interpretation ist, wie die Übersetzungsarbeit von Wolf nach seiner eigenen Meinung. Ist das Wort neu gebildet worden (z. B. *Gegenstand*), so ist das Wort doch offenbar nur durch sein Modellwort zu erklären; die Einübung kann es zu einem Worte der Gemeinsprache machen, aber niemals kann dieses Wort nur darum vorstellbar werden, weil seine Silben schon vorher der Gemeinsprache angehörten. Ist aber ein sinnfälliges Wort der Gemeinsprache zur Übersetzung benützt worden (z. B. *Zweck*), so muß sich der philosophische Schriftsteller, der es technisch gebraucht, zu den alten Bedeutungen des Worts die neue bildliche Bedeutung hinzumerken, und muß sich wohl hüten, das Bild für eine Definition zu halten, aus einer Metapher Schlüsse zu ziehen. Auch der Begriff der Gemeinsprache ist ja relativ. Es gibt keine Sprache, die zwischen *allen* Menschen eines Volkes geläufig wäre; und Sprache ist ja nur *zwischen* den Menschen. Die philosophischen Begriffe gar nicht einmal immer zwischen allen philosophierenden Menschen, sie sind oft nur zwischen den Philosophen einer bestimmten Schule.

So glaube ich in Kürze angedeutet zu haben, warum die Lehnübersetzungen der philosophischen Begriffe der Erkenntnis weniger nützlich waren als sonst die Einführung der modernen Nationalsprachen in die Wissenschaften. Durch den Gebrauch von Lehnübersetzungen wurden die schwierigen Begriffe nicht leichter, die verschwommenen nicht schärfer, die Scheinbegriffe erhielten keinen Wirklichkeitswert. Nur eins wurde gewonnen: Sprachkritik konnte einer lebenden Sprache gegenüber erfolgreicher einsetzen als einer toten Sprache gegenüber. Und Sprachkritik konnte es endlich zum Bewußtsein bringen, daß wir immer noch ahnungslos scholastisch sind, wenn wir die überlieferten Termini, einerlei ob im Original oder in Übersetzungen, im Vertrauen darauf gebrauchen, daß immer ein Begriff bei dem Worte sein müsse, bei einem Worte der Philosophie erst recht.

## XII.

So viel über die Prinzipien, die bei der Wortgeschichte überhaupt und besonders bei der Geschichte philosophischer Begriffe eingehalten werden müssen. Wäre die Geschichte eines philosophischen Begriffs in jeder seiner Anwendungen, im Sprachgebrauch jedes philosophischen Schriftstellers, genau zu übersehen, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, so wäre die Kritik des gegenwärtigen Wortinhalts in der Geschichte des Begriffs schon mitenthalten. Eine solche vollständige Wortgeschichte müßte natürlich außer den sichtbaren Erscheinungen des Laut- und Bedeutungswandels auch bei jedem Schriftsteller den bewußten Willen im Gebrauche des Wortes huchen können. Wir werden aber (vgl. Artikel *Geschichte*) erfahren, daß die Ergebnisse der Disziplin, welche sich Geschichtswissenschaft nennt, um so unsicherer, ja unwahrscheinlicher werden, je mehr sich der Bericht von einer bloßen Chronik äußerer Veränderungen entfernt, je mehr der Bericht sich einem Verständnisse der Helden der Geschichte, einem Eindringen in ihren psychologischen Willen zu nähern sucht; selbst wenn Eroberer oder Staatslenker ihre Motive einmal ausdrücklich ausgesprochen haben, ist dieser Äußerung nicht zu trauen, weil Lüge oder Fälschung gar wohl zu ihren Motiven oder Handlungen gehören konnte. Bei den Helden der Philosophiegeschichte läge die Sache an sich günstiger, weil Lüge oder Fälschung wohl der Beherrschung der Menschen dienen kann, niemals aber dem eigenen Fortschreiten in der Erkenntnis. Der psychologische Wille beim Wortgebrauch der großen Philosophen ist also in den Fällen mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erschließen, wo der Schriftsteller den Gebrauch eines bestimmten Wortes mit Bewußtsein geändert und seine Motive klar und bestimmt angegeben hat. Diese Fälle sind aber seltener, als man zu glauben geneigt ist. Ein scharfsinniger Universalkopf wie Leibniz konnte die Begriffe vieler Wissenschaften untersuchen, weil seine wertvolle Lebensarbeit gerade in der höheren Kritik der Vorstellungen und Begriffe bestand, die zu seiner Zeit Geltung hatten; der Begründer aller Sprachkritik, Locke, konnte grundsätzlich die Grenzen der Wortmacht aufzeigen, weil er als Engländer vom Nominalismus herkam und die Psychologie der Sprache zum Mittelpunkte seiner Lebensarbeit gemacht hatte. Horne Tooke, der Tapfere, dem von Einigen sogar die Autorschaft der Junius-Briefe zugeschrieben wurde, hat nicht mit Unrecht gesagt, Locke hätte seinen *Essay on human Understanding* besser nennen können: *A Grammatical Essay or a Treatise on Words, on Language*. Aber die eigentlichen großen Philosophen, die den Menschen ein neues Weltbild schenkten, indem sie ihre ganze Geisteskraft einer besonderen Gruppe von Erscheinungen oder Begriffen zuwandten, ihr ganzes inneres Licht in diesem einen Brennpunkte sammelten, — diese außerordentlichen

Männer hatten gar keine Zeit, den Stall des Augias zu reinigen, den gesamten Wortvorrat der Sprache, in der sie schrieben, vorher auf seine Brauchbarkeit zu prüfen. Sie nahmen das Erbteil ihres Volkes und der Menschheit, die Sprache, einfach cum beneficio inventarii an und bestritten die Kosten ihres Denkens von diesem Erbe, ohne sich viel um die Herkunft und um die Prägung und um die Schönheit der Wortmünzen zu bekümmern. Spinoza, Hume, Kant waren keine *Historiker der Sprache*; keine menschliche Geisteskraft ist groß genug, um zugleich die Architektur eines neuen Weltsystems zu schaffen und daneben die Kleinarbeit der Wortkritik zu leisten. Erwin von Steinbach hat die Steine für sein Münster nicht selbst behauen können. Ich weiß, was man mir entgegenhalten kann.

So haben uns gerade die stärksten Philosophen, die Helden der Gedankengeschichte, der Mühe nicht enthoben, die Begriffe zu untersuchen, die sie unbesehen in ihren Sprachgebrauch aufgenommen und dem gegenwärtigen Sprachgebrauch überliefert haben. Die Arbeit muß immer wieder aufgenommen werden: zwischen brauchbaren Begriffen und Scheinbegriffen zu unterscheiden.

Was ist das: ein *Scheinbegriff*? Dieses Wörterbuch wird viele Begriffe, die in allgemeinem Ansehen stehen, als Scheinbegriffe denunzieren. An Beispielen fehlt es mir also nicht. Dennoch ist es nicht leicht, allgemein auszusprechen, wodurch sich ein brauchbarer Begriff von einem Scheinbegriffe, ein richtiger Begriff von einem falschen, ein lebendiger Begriff von einem toten unterscheidet. Mit diesen Gegensatzpaaren habe ich schon einige Gründe der Schwierigkeit genannt. Der bloße Schein der Brauchbarkeit ist eben nicht immer aus der gleichen Ursache zu erklären. Und auch die Falschheit oder der Tod eines Begriffs ist jedesmal nicht so einfach festzustellen. Die Falschheit kann dem Begriffe von Anfang an angehaftet haben, kann aber auch im Verlaufe der Wortgeschichte entstanden sein, braucht nicht erst von einem wissenschaftlich und kritisch fortgeschrittenen Geschlechte erkannt worden sein; ein Begriff kann tot gewesen sein von Anfang, der Tod kann aber auch nach kürzerem oder längerem Leben des Wortes eingetreten sein, unbemerkt für den Sprachgebrauch. Ganz scharf sind die Grenzen nicht zu ziehen, weil alle diese Begriffe relativ sind. Die Begriffe *absolut* und *Phlogiston* waren von Anfang falsch, weil eine genaue Aufmerksamkeit den Widerspruch mit den Tatsachen der Erfahrung von jeher hätte aufdecken können. Der Begriff *Heze* wurde erst falsch, als der Begriff *Teufel* gestorben war; mit dem Scheinbegriff *Teufel* konnte das gottlose Weib keine fleischliche Verbindung mehr eingehen. Der Begriff *Teufel* wiederum war lange genug lebendig und starb erst, als die menschliche Erkenntnis sich überzeugt hatte, daß weder ein *Teufel* noch irgendwelche seiner Wirkungen in der Wirklichkeitswelt zu beobachten wären. Dem Tode verfallen sind aber

noch ganz andere Begriffe als so ein Fabelwesen mit Hörnern und Klauen; die obersten Begriffe der Physik sind gezeichnet wie Bäume im Wald, die dem Beile des Holzhauers verfallen sind. Ein totgeborener Begriff scheint mir der der Imponderabilien gewesen zu sein.

Man hüte sich davor, Abstraktionen, besonders die dünnen Abstraktionen im Verdachte zu haben, daß sie Scheinbegriffe seien. Dieser Versuchung unterliegen nicht nur Banausen; selbst Leibniz hat in der nominalistischen Stimmung, in der er die berühmte Vorrede zu seinem Nizolius schrieb, allzu schnell scholastische und abstrakte Worte zugleich verurteilt. „Ein Philosoph nehme selten andere Dinge wahr als die übrigen Menschen; man solle beim genauen Philosophieren lieber konkrete Wörter gebrauchen als abstrakte; nur im exoterischen Vortrage haben abstrakte Wörter ihren Nutzen. Metaphysische Kunstwörter muß man wie Schlangen und Ottern fliehen. Lieber Popular- als Kunstworte! Sie sind wie das Rotwelsch.“ Ich glaube, daß Leibniz wohl nur die bildkräftige Sprache empfehlen und vor den verblaßten Metaphern der philosophischen Kunstsprache warnen wollte. Der verblaßteste und leerste aller philosophischen Begriffe, der Begriff des *Seins*, ist darum noch lange kein Scheinbegriff.

Ich muß nun aber den Hinweis etwas korrigieren, der besonders tote und falsche Begriffe für Scheinbegriffe erklärte. Es bedarf keines Wortes um klar zu machen, daß der Tod oder das Sterben von Begriffen ein bildlicher Ausdruck sei, hergenommen von der Vorstellung, die Sprache sei ein Organismus; es ist eigentlich ein schlechtes Bild, ganz schlecht die Anwendung auf die philosophischen Begriffe; auch darum schlecht, weil Begriffe (wie *Teufel*) für die Wissenschaft und für die gebildeten Kreise schon tot sein können, die in der Sprache weiter Volkskreise, die in der Gemeinsprache noch lustig fortleben; Begriffe gar wie *Stoff* und *Ursache* leben noch in der Sprache der Wissenschaft fort und tragen das Zeichen des Todes erst für kleine Denkergruppen. Und was nun die falschen Begriffe anbelangt, so werden wir lernen (vgl. Art. *falsch*), daß die Sprache mit feiner Unterscheidung nur Urteile gern falsch nennt, Begriffe also nur darum falsch nennen kann, weil in allen Begriffen Urteile versteckt sind; daß die Sprache dagegen das Wort *Schein* am liebsten auf täuschende Sinnesempfindungen anwendet. Deshalb hatte Herbart ganz recht, da er einmal sagte: „Dieser Schein, als Schein, hat Wahrheit; das Scheinen ist wahr. Nun liegt es im Begriff des Scheins, daß er nicht in Wahrheit *das* sei, *was* er scheint.“ Man muß sich schon bewußt werden, daß auch Wörter und Worte nur Zeichen sein sollen, wie Sinnesempfindungen Zeichen von etwas Seiendem sind, um jetzt zu verstehen, daß Begriffe nur falsch genannt werden, insofern sie ein unrichtiges Urteil mitenthalten, daß aber diese Begriffe Scheinbegriffe sind, falsche Vorstellungen erwecken, aber bei alledem doch sind.

Wenn nun der Ausdruck *tote Begriffe* bildlich ist und die Unbrauchbarkeit solcher Wörter im sogenannten Organismus der Sprache bedeutet, wenn also alle *toten Begriffe* im Grunde falsche Begriffe sind, wenn man den Ausdruck *Schein* gut nur auf Sinnesempfindungen anwendet, wenn die adjektivische Welt die Welt der ehrlichen, d. h. nur normal täuschenden Sinneseindrücke ist, wenn wir diese normalen Täuschungen (wie das Wahrnehmen von Tönen und Farben) niemals einen bloßen Schein zu nennen berechtigt sind: so gelangen wir auf diesem Gedankenwege zu einer neuen Auffassung der Scheinbegriffe. Wir werden erfahren und es oft einprägen müssen, in immer neuer Form, daß unsere allezeit materialistische Sprache nur eine adjektivische Welt kennt, daß die substantivische Welt der Dinge eigentlich ganz und gar auf Hypothesen aufgebaut ist. Wir können diese dinglichen Hypothesen vorläufig, solange wir unsere Sprache sprechen, gar nicht entbehren; wir nennen die Realbegriffe, deren Individuen uns mit ihren adjektivischen Wirkungen umgeben, deren Individuen unsere Sinne wahrzunehmen scheinen, niemals Scheinbegriffe. Der Artbegriff *Pferd* läßt sich so wenig verifizieren wie der Artbegriff oder der Individualbegriff *Teufel*; doch die Wirkungen des angenommenen Dings *Pferd*, ja sogar die Wirkungen des Artbegriffs *Pferd* lassen sich verifizieren. Und so gehen auch von den höheren Begriffen, die darum keine Scheinbegriffe sind (Säugetier, Tier, Organismus, Körper), Wirkungen auf die unserer Sprache allein zugängliche adjektivische Welt aus. Scheinbegriffe sind also substantivische Begriffe, von denen irgendwelche adjektivische Wirkungen nicht ausgehen.

Unsere Begriffskritik wird nachzuweisen haben, daß viele unserer philosophischen Begriffe solche Scheinbegriffe sind. Substantivische Begriffe also, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, (um es richtiger auszudrücken): wovon adjektivische Wirkungen nicht ausgehen; denn das ist ja eben die Gefahr der Scheinbegriffe, daß sie von keiner Realität abstrahiert sind, und dennoch *sind*, in der Sprache oder im Denken der Menschen sind, als Vorstellungen, und so, als Vorstellungen, Motive des Handelns werden können, sehr häufig zu Mord und Totschlag geführt haben (Religionskriege, Hexenverbrennungen), mitunter auch zu erfreulichen und nützlichen Handlungen. Die Zerstörung von Scheinbegriffen, die Aufdeckung ihrer Falschheit ist also nicht nur ein theoretisches Bedürfnis für die menschliche Erkenntnis, sondern in sehr vielen Fällen auch ein praktischer Vorteil, weshalb der Sprachkritiker es sich gefallen lassen muß und mag, zu den Aufklärern gerechnet zu werden. Bei seinem großen Geschäfte, das die Erlösung von dem Glauben an die Sprache heißen kann, ist die Befreiung vom Aberglauben an die Scheinbegriffe immerhin ein guter Nebenerfolg.

Schopenhauer hat den Begriff der Scholastik auf die ganze Zeit von Augustinus bis Kant ausgedehnt wissen wollen (W. a. W. u. V. I. S. 500);

wobei er freilich die antischolastischen Engländer rein vergessen hat. Seine Ausdehnung der scholastischen Zeit ist aber sonst nicht unberechtigt, wenn man alle Philosophie, die sich zur Theologie in das Verhältnis einer Magd stellt, Scholastik nennen will. Sieht man jedoch das Wesen der Scholastik in ihrer Knechtschaft unter den Worten des Aristoteles, in ihrem Wortaberglauben, der allen Scharfsinn ihrer besten Männer zu einer unfruchtbaren Begriffsspalterei verurteilte, der zwischen den höchsten Ideen, den abstraktesten Begriffen und Scheinbegriffen keinen eigentlichen Wertunterschied wahrnehmen ließ, — dann gibt es heute noch, auch unter den materialistischen Naturforschern und unter ihren energetischen Gegnern, lebendige Scholastiker, dann gibt es heute noch scholastische Begriffe (*Stoff, Atom, Energie, Kraft, Form, Ursache* usw.); und die Sprachkritik darf nicht müde werden, immer wieder die neuesten Scheinbegriffe zu bekämpfen, denen in der Wirklichkeitswelt nichts entspricht, von denen adjektivische Wirkungen nicht ausgehen, die aber trotzdem auf die psychologische Wirklichkeit des Denkens Einfluß haben. Die Sprachkritik darf nicht ermüden, trotzdem sie erkannt hat, daß die psychologische Macht der Scheinbegriffe nicht nur möglich, sondern notwendig ist durch das Wesen der Sprache: daß die Begriffe der Philosophie — weil die Philosophie dort anfängt, wo das Erfahrungswissen aufhört — in den höchsten Regionen oft schwanken müssen zwischen der Gefahr des Scheins und der Gefahr der Mystik.

---



## A.

$A = A$ . — Der Buchstabe A ist, weil die Alphabete aller in Betracht kommenden Sprachen mit ihm anfangen, zu der Ehre gelangt, Symbol für jeden Gegenstand des Denkens zu werden. Der allgemeinste Satz nun, der allgemeinste, lautet in dieser symbolischen Darstellungsweise:  $A = A$ . Der Satz gilt für so unzweifelhaft wahr, daß er von der formalen Logik gern zum Ausgangspunkte genommen wird, wie er denn auch in der alphabetischen Ordnung an der Spitze steht, weil er ein Produkt des traditionellen Alphabets ist. Und weil er so unbedingt gewiß scheint, darum muß auch jede Philosophie gewiß sein, die logisch aus ihm herausgesponnen wird. Wie denn Fichte seine Wissenschaftslehre aus ihm herauszuspinnen versuchte.

Nur daß sich nichts aus ihm herausspinnen läßt. Es sind nämlich zwei Fälle dieser identischen Gleichung möglich; in dem einen Falle, in dem der vollständigen Tautologie, ist der Satz wirklich richtig, aber so leer, daß er außerhalb der Logik schon den Verdacht des Blödsinns erregen müßte; in dem andern Falle, wo auf den beiden Seiten des

Gleichheitszeichens nur gleiche Werte stehen, wo zwei Werte gleich genannt werden, weil für das menschliche Interesse ein Unterschied nicht besteht oder nicht nachzuweisen ist, da ist durch Berufung auf  $A = A$  dem Betrüge oder der Selbsttäuschung Tür und Tor geöffnet. Wer dem Indianer Messing für Gold gibt, weil Gold ein gelbes Metall sei, wer die Gleichheit aller Menschen verkündet, weil der Australneger auch ein Mensch sei, der zieht die praktische Konsequenz aus dem Satze  $A = A$ . Jeder Fälscher zieht diese Konsequenz. Der Fabrikant von künstlichem Mineralwasser, sein bezahlter Sachverständiger und das zahlende Publikum, sie alle schließen: das künstliche Wasser enthält genau die gleichen Bestandteile wie das natürliche, die beiden Flüssigkeiten sind also gleichwertig, nach dem Satze  $A = A$ . Ich habe aber schon einmal (Krit. d. Sprache III. S. 282) gelehrt, daß auch der Satz  $A = A - b$  wahr sein könne; wenn wir entscheiden wollen, ob eine totgeborene Menschenfrucht ohne Kopf, ob das (noch nicht gefundene) Zwischenglied zwischen Affe und Mensch ein *Mensch* sei, so hängt unsere Entscheidung

nicht von der Wortbedeutung ab, sondern die neue Bedeutung von unserer Entscheidung.

In der Natur gibt es nicht einmal Identität der identischen Dinge, sobald Zeit und Raum mit zur leibhaften Natur gerechnet werden. Wir Menschen nur sehen, wie von Zeit und Raum, von kleinen Ungleichheiten ab, und reden von Gleichheit oder gar von Identität.

In der Wirklichkeit gibt es keine Gleichheit; in der lebendigen Natur gibt es Identität nicht. Der Satz  $A = A$  ist so wahr, daß er in der ganzen Welt auf nichts paßt als auf sich selber. Er ist das principium identitatis absolutae, das Prinzip ist aber auch nur auf ihn selbst anwendbar. Überall sonst gibt es nur eine identitas relativa. So ist dieser Kardinalsatz ein schönes Symbol für die Tauglichkeit der menschlichen Sprache, die Natur sprachlich zu erkennen. Die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, das Symbol der ewigen Wahrheiten oder der Tautologien.

**Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia.** — Eine Binsenweisheit, die genau genommen nicht einmal wahr ist. Doch warum sollte man nicht auch einmal uralte Binsensätze genau nehmen.

Der Sinn ist: was existiert, muß auch möglich gewesen sein; was möglich ist, muß nicht immer zur Existenz gelangen. So gefaßt, ist der pedantische Satz eine Banalität, ja eine versteckte Tautologie, weil er nur die Menschenbegriffe Wirklichkeit und Möglichkeit um-

schreibt. So banal der Satz ist, ist er aber doch nur im Kreise des Physischen richtig, wenn man Mathematik mit zum Physischen rechnet. Nicht alle Permutationen und Kombinationen des Würfelspiels und der Mischung der Elemente werden durch Zufall wirklich, weil sie möglich sind. Wissenschaft und List der Menschen erfährt durch das Experiment, was in Wirklichkeit möglich ist. Schon da hört ein geschultes Ohr, daß Möglichkeit gar kein ontologischer Begriff ist, sondern nur ein logischer. Der Kreis des Möglichen ist größer als der Kreis des Wirklichen. Da das Mögliche aber Gradunterschiede hat, Grade der Wahrscheinlichkeit, die Wahrscheinlichkeit aber weder in der Logik, noch in der Ontologie steckt, sondern in der psychologischen Erwartung des Menschen, so ist der Wert des Satzes ab esse etc. auch im Physischen nicht erheblich. Ein Luftschiff war noch vor wenigen Jahren möglich, d. h. denkbar, aber bis zur Grenze der Unmöglichkeit unwahrscheinlich; jetzt ist es wirklich.

Der Grundfehler des Satzes ab esse usw. liegt in dem Worte consequentia. Es handelt sich gar nicht um einen logischen Schluß. Es gibt keine logische Brücke zwischen dem Sein oder der Wirklichkeit und der Psychologie der Erwartung oder der Wahrscheinlichkeit. Die Algebra der Logik, welche die Wahrscheinlichkeit mit in Betracht ziehen will, löst die alte Logik in Atome auf.

Und völlig unrichtig ist der Satz in seiner entscheidenden zweiten Hälfte, wenn man ihn auf mensch-

liches Handeln anwenden will. Wahrhaftig, a posse ad esse geht der Weg. Ja, sogar die consequentia. Der Sportsmann, der Virtuose, der geniale Erfinder erreicht sogar Ziele, weil sie unmöglich scheinen. „Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt.“ Hat nun ein Genie die Möglichkeit eines neuen Weges durch ein unerhörtes Beispiel bewiesen, so findet er Nachahmer in der gewöhnlichen Umgebung. Die Besteigung des Montblanc wird alltäglich, weil sie möglich ist. Es hat sich als möglich erwiesen, daß ein Napoleone Buonaparte sich zum Kaiser machte; der kleine Louis Napoléon wird auch Kaiser. Für das menschliche Handeln ebnet das posse dem esse den Weg.

**Abhängigkeit.** — Das Wort „abhängen“ (schon Grimm beklagt, daß der Sprachgebrauch sich gegen die richtige Form *abhängen* entschieden habe; übrigens werden auch *dependere*, herabhängen, und *dependere*, abwägen, bezahlen, miteinander verwechselt) hat in der gewöhnlichen Anwendung seiner Ableitungen *abhängig* und *Abhängigkeit* eine schielende Bedeutung bekommen. Wir haben uns nur so sehr daran gewöhnt, *dependere* mit abhängen wiederzugeben, daß wir glauben, uns etwas dabei zu denken. Und doch ist uns sogar im Lateinischen das Bild ganz unanschaulich, das die Zurückführung eines Dinges oder Ereignisses auf ein anderes durch *dependere* ausdrückt. Eine alte Metapher davon scheint *sprachliche Abstammung* zu sein, so wenn Ovidius

sagt: *augurium dependet origine verbi hujus (augustus)*, Augurium stamme von *augustus* ab. Auch an das Herabhängen eines Kettenteiles könnte man denken, da die Römer schon die *concatenatio* kannten, Augustinus schon die *concatenatio causarum*.

Im Französischen, wo es zwei ganz verschiedene *dépendre* gibt, das eine von *dependere*, das andere von *dependere* gebildet, hat sich der Bedeutungswandel sehr reich entwickelt; *dépendance* hat oft den Sinn einer Nebensache, les *dépandances* sind für den Juristen Nebenkosten oder Nebenumstände, für den Schweizer das Nebenhaus; vor allem aber bedeutet *dépendance* die Abhängigkeit, die Unselbständigkeit einer Person. Und dies ist ein Teil des Begriffs, den *dependentia* in der nachscholastischen Zeit ausgebildet hat; sehen wir genauer zu, so ist die *dependentia*, ob sie nun *cognoscitiva* oder *objectiva* ist, ob sie *relativa* oder *effectiva* ist (die *dependentia effectiva* umfaßt übrigens in ihren Unterabteilungen noch einmal alle Arten der Abhängigkeit) nur ein anderer und matterer Ausdruck für das Verhältnis einer notwendigen Wirkung zu ihrer Ursache. Die ganze Zeit, in der der Begriff sich entwickelte und blühte, glaubten nur einzelne kühne Geister wie Spinoza an eine allgemeine *concatenatio* oder Bedingtheit oder Notwendigkeit; man sprach zwar davon, daß alles *dependent* sei, mit alleiniger Ausnahme des independenten Gottes, merkte aber gar nicht, daß ein Atheist oder Pantheist die unbedingte Not-

wendigkeit alles Geschehens ebenso ausdrücken konnte. Unter Abhängigkeit gewöhnte man sich eben etwas zu verstehen, was von etwas Anderem beeinflußt wurde; dem Begriffe der Notwendigkeit wich man schielend aus. Man sah noch nicht die gleiche Stärke der vier Wurzeln des zureichenden Grundes; man war geneigt, ganz besonders die Notwendigkeit des menschlichen Handelns zu leugnen, stellte die Lehre vom freien Willen auf, und da man die Beeinflussung des menschlichen Handelns doch nicht ganz leugnen konnte, so beliebte man für dessen relative Unfreiheit den schwächeren Begriff Abhängigkeit. *Abhängig* mochte der Mensch sein, aber beileibe nicht unfrei, nicht *determinirt*. Die Landesreligion brauchte den freien Willen, das *liberum arbitrium indifferentiae*, für ihre Lehre vom Sündenfall, der Zurechnung usw.

So kam Schleiermacher, ein christlicher Theologe, aber an Spinoza geschult, dazu, seine berühmte gewordene Definition aufzustellen: Religion sei „das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl.“ Ein Widersinn, wenn er gesagt hätte: Religion sei das Bewußtsein oder *Wissen* von einer schlechthinnigen Abhängigkeit oder einer unbedingten Notwendigkeit. Denn just diese Lehre der allgemeinen Verkettung von Ursache und Wirkung macht dem Wunderglauben der Religion ein Ende; ein Gott, der von Anfang an durch die Kausalität alles Geschehens gebunden war, mag noch ein Gott für Philosophen sein, ist aber kein Gott mehr

für das christliche Volk. Klare Einsicht in die Kausalität führt geradenwegs zum Atheismus, der sich auch Pantheismus nennen mag. Das unklare *Gefühl* aber einer schlechthinnigen oder unbedingten Abhängigkeit ist, wenn es nicht das frohe Gefühl eines resignierten Zuschauers ist, allerdings ein Gefühl der Hilflosigkeit, dem Angstgefühl nahe verwandt, das nach dem alten Worte: *primus in orbe Deos fecit timor* (nach Petronius) die Religion und ihre Götter gemacht hat.

Nur ein Zufall ist es, daß schon ein guter Römer die Dependenz an den Gottbegriff geknüpft hat; Seneca sagt einmal (de ben. IV, 7), Gott sei nichts anderes als das *Fatum*, dieses nichts anderes *quam series implexa causarum*, Gott selbst aber *prima omnium causa, ex qua ceterae pendent*. Die Stelle (die übrigens natürlich nur griechische Sätze wiedergibt) fängt übrigens ganz Spinozistisch mit einer Gleichsetzung von Gott und Natur an. *Quid enim aliud est natura quam Deus?*

**Absicht.** — Es war zu erwarten, daß ein so abstrakter Begriff wie *Absicht* Entlehnung von dem gleichbedeutenden *intentio* oder doch Anlehnung aufweisen würde; trotzdem kann der Zusammenhang überraschen.

*Tendere* entspricht in seiner ganzen Bedeutungsgruppe unserem *spannen*; *intendere* heißt schon bei den Lateinern *zielen*: *tela*; die Geschütze bedienen: *tormenta intendere*; den Pfeil nach dem Ziele abschießen: *sagittam intendere*; dann *metapho-*

risch: seine Aufmerksamkeit, seinen Geist auf etwas richten, anstrengen, anspannen, überhaupt etwas vorhaben, als Ziel vor sich haben, beabsichtigen; *intentio* ist die gespannte Aufmerksamkeit, der Eifer, das Vorhaben, die Absicht. Ich will das Wort in seinen romanischen Verzweigungen nicht verfolgen, so interessant die Geschichte mancher Formen (*intendant, entendre, entente, intensiv*) auch wäre.

*Spannen* hatte ursprünglich die Bedeutung *befestigen*, anbinden, anknüpfen (das Schicksal an einen Stern); Zugtiere wurden an den Wagen gespannt, gefesselt; auch auf ein Folterwerkzeug wurde man gespannt; so wurde *intendere arcum* schon ahd. mit *spannen* übersetzt; es wurde militärtechnischer Ausdruck und nach Erfindung des Pulvers auf die neuen Schußwaffen übertragen: eine Büchse spannen. Nicht mit Unrecht: die Auslösung der Energie erfolgt dort nach dem Spannen der Sehne, hier nach dem Spannen des Halms. Eine Bildervermischung war es, als Schiller sagte: „Alle Augen, alle Pfeile des Spottes sind auf mich gespannt.“ Übersetzte so *spannen* das soldatische *tendere* und *intendere*, so nahm es auch die metaphorischen Bedeutungen von *intendere* an: die erhöhte Tätigkeit einzelner Teile, die Anstrengung leiblicher und geistiger Kräfte, der Aufmerksamkeit, des Willens; die Verstärkung der Energie machte einen sachlichen Bedeutungswandel durch: eine Feder spannen, das Wasser spannen (durch Stauung), die Dämpfe spannen (im

Kessel durch Überhitzung). Endlich wurde das lateinische *intentus, intente* durch *gespannt* übersetzt; auch bildete sich mundartlich die Redensart *auf etwas spannen*, etwa: verlangend lauschen, also: etwas beobachten mit der Absicht es zu besitzen. Für das Fremdwort *Intention* aber gab es bis ins 18. Jahrhundert hinein kein deutsches Wort. Das Verbum *abschen* hatte jedoch inzwischen für die neue Feuerwaffe die Bedeutung von *intendere* gewonnen: richten, zielen. Es kam darauf an, daß ein einzelner Mann die schwere Hackenbüchse tragen, *abschen* und abschießen konnte. Ja, das Metallstückchen, wonach man sich beim Zielen richtet, wonach man den Gewehrlauf richten konnte, das Visier (der Diopter bei Meßinstrumenten) hieß das Absehen, noch bei Goethe, und nun bedeutete *das Abschen*, wie *intentio* die Bemühung nach einem Endzwecke. Aus diesem substantivischen Verbum bildete sich erst im Anfang des 18. Jahrhunderts, wie gesagt, die neue Wortgestalt *Absicht*, sowohl für das Visier der Büchse als für den Endzweck einer Handlung. Der gelehrte Sprachgebrauch jener Zeit wird am deutlichsten durch einen Satz von Walch (1740) belegt: „Wenn man gleich das lateinische Wort *finis* auch im Teutschen durch Absichte zu geben pfeget, auch *finis* und *intentio*, so eigentlich durch das teutsche Wort Absicht ausgedruckt wird, vor einerley gebraucht werden; so ist doch in der Sache selbst ein Unterscheid, indem der *finis* gleichsam das Objectum in der Intention ist.“

Ich setze als bekannt voraus, daß lat. *tendere*, *intendere*, *intente*, *intentio* Lehnübersetzungen oder Anlehnungen an griech. *τείνειν*, *ἐπιτείνειν*, *ἐπιτεταμένως*, *ἐπιτασις* (*τοπος*) sind; doch ist es wohl nur Zufall, wenn die deutsche Bezeichnung *Absicht* im griech. *σκοπος*, Intendant und Ziel (von *σκοπεῖσθαι*, umherblicken) sein Original zu haben scheint.

Nach dieser flüchtigen Wortgeschichte schon kann es nicht überraschen, wenn *Absicht*, als es das scholastisch bearbeitete Wort *intentio* übersetzte, alle Unklarheiten und Schiefheiten des Modellbegriffs mit übernahm. Die eigentlich scholastischen Distinktionen (vergl. Art. *Intention*) gingen freilich auf das deutsche Wort nicht über, weil sie im 18. Jahrhundert kaum mehr lebendig waren; aber der theologische Begriff der *intentio*, wie ihn Augustinus und Thomas gefaßt haben, steckt immer noch in dem ganz vulgären Worte *Absicht*: es ist der Endzweck, der bewußt gewollt wird, im Gegensatze zu den Mitteln, die zu dem Endzwecke führen. Chr. Wolf gebraucht das Begriffspaar „Absicht und Mittel“, wo wir „Zweck und Mittel“ sagen würden (Vernunft. Ged. § 910). Nun liegt es auf der Hand, daß es allein von der Richtung unserer Aufmerksamkeit, der gespannten, abhängt, ob wir ein Mittel zum Zwecke als Absicht empfinden, oder gar eine Absicht nur als ein Mittel. Am Ende kann jede Absicht zu einem Mittel werden, vor einer höheren Absicht. Die letzten Absichten stammen aus dem Wollen oder dem

Charakter des Individuums; und die Theologen zerbrachen sich ihre Köpfe nicht wenig, um die Zurechnung, die doch auf die letzte Absicht des Täters geht, mit der Gerechtigkeit Gottes, dessen Allmacht diesen Charakter so gewollt hatte, in Einklang zu bringen.

Es wäre gut gewesen, wenn das Strafrecht, das mit dem Absichtsbegriffe alltäglich operiert, mehr von diesen theologischen Subtilitäten gelernt hätte. Als ob die *Absicht* einer *strafbaren* Handlung leichter zu definieren wäre als die Absicht des Sünders. Soll eine Beleidigung z. B. bestraft werden, so muß der Richter den *animus injuriandi*, die Absicht zu beleidigen, beim Schuldigen vorgefunden haben. Worauf aber ging der bewußte Wille des Täters? Auf einen Zweck oder auf ein Mittel zum Zweck? Und war der Zweck oder das Mittel wirklich im Momente der Tat dem Bewußtsein des Täters gegenwärtig? Ich fürchte, unter den unzähligen Beleidigungen, die vorkommen, wird der Fall, daß der Täter als einzigen und bewußten Zweck seiner Worte oder Handlungen, als Absicht, die Beleidigung des andern im Sinne hat, ein seltener Ausnahmefall sein.

**absolut.** — Vor hundert Jahren war das Wort „absolut“ so frech geworden, daß es die grobe Züchtigung durch Schopenhauer auf sich zog. Unbekümmert um Kant, der ein absolut-notwendiges Wesen auch nur zu denken schwierig fand, der beim Begriff des Unbedingtnot-

wendigen eigentlich gar nichts denken konnte, hatten Fichte, Schelling und Hegel, jeder auf seine Art, das Wort „absolut“ wirklich schmöde mißbraucht: Fichte sah in seinem absoluten Ich den Gott der *ordo ordinans*; Schelling nannte seine Identität von Subjekt und Objekt das Absolute und war unverschämt genug, am Ende sogar das Dogma der Trinität durch die „drei Angesichte“ (wörtlich nach dem griech. *πρὸς ὡς*) des Absoluten stützen zu wollen; nach Hegel führt sein dialektischer Prozeß zum Selbstbewußtsein des Absoluten oder der Weltvernunft, Gott manifestiert sich in der absoluten Religion als absoluter Geist. Darauf konnte nur der Grotianismus Schopenhauers antworten. Das Absolute sei der neumodische Titel für den lieben Gott, sei der kosmologische Beweis *in nuce*. „Wer zuerst den Pfiff gebraucht habe, unter diesem alleinigen Wort Absolute den explodierten und proskribierten kosmologischen Beweis *incognito* einzuschwärzen, weiß ich nicht mehr anzugeben; aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig angemessen; denn bis auf den heutigen Tag kursiert Absolute als bare Münze.“ Schopenhauer wird nicht müde, das Gerede vom Absolute auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis zurückzuführen. „Was bedeutet nämlich das Absolute? Etwas das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinettstück für Philosophieprofessoren!“

Schopenhauer hat das Wort nicht vernichtet, wie denn Worte fast immer eines natürlichen Todes sterben und nicht leicht totzuschlagen sind, weil sie zwischen den Menschen leben; auch hat Schopenhauer selbst einmal (halb ironisch freilich) die Materie zum neuen Absolute gemacht und ganz im Ernste seinen „Willen“ gerade dorthin gesetzt, wo vorher Hegels Absolute saß. Das Wort ist, banal gesagt, aus der Mode gekommen. Man könnte ihm die Worte zurufen, die in Schillers tief-sinnig kolportagehaftem „Geisterseher“ der Armenier zu dem Magier spricht: „Taschenspieler, du wirst keinen Geist mehr rufen.“ Darum nur wenige Erinnerungen, um die Geschichte des Wortes und den Grund seiner Leere und Überflüssigkeit aufzuzeigen. Das Adjektiv *absolutus* hat seltsamerweise schon im klassischen Latein die beiden Bedeutungen *vollkommen* und *unbedingt*. Ich wüßte nicht zu sagen, wie diese Gabelung entstand. Eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen ist es nicht. *Absolvere* im juristischen Sinne der Freisprechung hat sich in der christlichen, besonders katholischen Absolute erhalten. Der grammatische Terminus eines *nomen absolutum* d. h. eines Nomens, das an sich einen vollständigen Sinn gibt, wird schon von Priscianus mit dem Beispiele *Deus* belegt. Und Cicero verbindet öfter die beiden Synonyma *absolutus et perfectus*.

Da haben wir schon einige Gegensatzpaare beisammen, aus denen so ein Unbegriff noch am besten ver-

standen werden kann. Bis zu der Zeit von Wolf wird dem Adverbium absolute bald comparate (lat. hieß, was man jetzt Positiv nennt, das adjectivum absolutum oder der gradus absolutus im Gegensatz zum Komparativ) entgegengestellt, bald respective, bald hypothetice. „Denn wo ein gewisser Respect ist, da ist gleichsam eine sonderliche Bedingung,“ sagt der fleißige Walch. Fehlt noch der Gegensatz *relative*, der in unserm Sprachgebrauch noch den besten Sinn zu geben scheint. Dieses Gegensatzpaar ist nun offenbar aus dem Sprachgebrauch des Platon hergenommen, wo die Begriffe entweder *καθ' αὐτο* oder *προς τι* ausgesagt werden. An sich, an und für sich bedeutet das erste, relativ bedeutet das zweite. So hat schon Platon und nach ihm Aristoteles die Gottheit definiert als *αὐτο καθ' αὐτο μὲθ' αὐτο*. Die große Frage war schon dem erkenntnistheoretisch unklaren antiken Denken der regressus in infinitum; die Gottheit war die ursachlose Ursache, sie wirkt gesetzmäßig (*καθ' εἰμαγενη*), ist prima omnium causa, ea qua ceterae pendent.

Im Neuplatonismus und dann im Christentum wird Gott zum absolut Großen, zum absolut Seienden. Die Superlative für die Gottheit kommen auf: summum bonum, summa essentia, ens realissimum. Die Superlative steigern sich zu einem Worttausch bei Augustinus und Minucius Felix und nun, da die Scholastik den griechischen Begriff des *καθ' αὐτο* mit der christlichen Lehre verknüpft, entsteht der

Terminus Absolutum, indem *καθ' αὐτο* durch per se ipsum oder ens per se (Anselmus) übersetzt wird und dieser scholastische Ausdruck durch den lateinischen Absolutum verdeutlicht. Die docta ignorantia der Mystiker sucht den Ausdruck lebendig zu halten; für Ekkhart, dem Gott zugleich nichts und nichts ist, ist Gott ein „insitzen in sich selber“, und Cusanus (Gott ist quodlibet in quolibet) ist das Absolute vielleicht seine coincidentia oppositorum. Tolle deum a creatura et remanet nihil. Spinozas pantheistischer Gottesbegriff ist da schon vorgebildet: die causa sui, das ens absolute infinitum, das necessario existit, und alle Widersprüche, die aus diesem notwendigen und doch unbedingten Wesen kommen müssen. Die nüchterne docta ignorantia der Dogmatiker treibt das Leben aus dem Begriffe wieder hinaus. „Absolut“ wird zu einer Art Superlativ, was freilich wieder ein Gegensatz zum Komparativ scheinen kann. Für Descartes ist Gott der Inbegriff der Allweisheit, Allmacht und Allgüte (Vico: posse, nosci, velle), also der Inbegriff absoluter Eigenschaften. Leibniz gar vergleicht ihn mit dem absoluten Monarchen, er sei chef de toutes les personnes ou substances intellectuelles, comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république. (Auch im Staatsrecht ist *absolut* ein leerer Begriff, weil der Monarch auch ohne verantwortlichen Minister niemals unbeschränkt ist, niemals unbedingt oder unabhängig, vielmehr immer bedingt durch die gut oder schlecht gewählten Personen seines Umgangs).



Das Wort absolut hat auf seinem Altenteil noch neue Kraft gewinnen wollen und sich so erst recht in seiner ganzen Ohnmacht gezeigt. Man redet vom absolut Wahren, wie man sogar vom absolut Schönen und absolut Guten redet. Wenn man gar kein sprachliches Gewissen mehr hat, zuletzt von absoluten Werten. Das Schöne und das Gute sind ohnedies Wertbegriffe. Und wer nicht begreift, daß jeder Wert nur eine Relation ist, daß also ein relativer Wert niemals absolut sein kann, dem ist nicht zu helfen.

Ich werde zu zeigen versuchen, daß auch der Wahrheitsbegriff wie alle menschlichen Begriffe nur Relation sein kann. Wäre das aber auch nicht der Fall, so wäre doch zwischen den Bezeichnungen „absolut wahr“ und „wahr“ kein irgend wie greifbarer Unterschied zu finden. Der erste Ausdruck ist nur lebhafter als der zweite. Wie denn Worte wie absolut („absolut“ oder „unbedingt zuverlässig“), faktisch, fabelhaft usw. zu Verstärkungspartikeln geworden sind als Ersatz für die pöbelhaft gewordenen Schwüre. Berthold Auerbach, wenn er mir oder andern, gütigerweise, gebeten oder ungebeten, einen Rat erteilte, pfliegte ihn mit den Worten einzuleiten: „Ich werde Ihnen das Absolute sagen“. Absolut ist im Gebiete des Denkens so überflüssig und hohl geworden wie ein Fluch.

So ist in der ganzen Wirklichkeitswelt des Seins und des Denkens freilich nur ein Begriff übrig geblieben, auf den *absolut* sinnvoll angewandt

werden könnte: der Begriff Gott. „Absolut“ ist wirklich eine Eigenschaft Gottes. Und wenn Gott existierte, so müßten wir das Wort beibehalten, das als Adjektivum so gut zum Substantivum paßt.

**Abstraktion.** — Cicero hat in einem seiner Briefe (an Atticus VI, 1), die er mit griechischen Modeworten spickte und würzte wie unsere Urgroßväter ihre Briefe mit französischen, den Scherz gemacht: sein Vorgänger quum provinciam curavit ἐξ ἀφαίρεσως, sanguinem miserit, quidquid potuit detraxerit, habe das Land in einen blutleeren Zustand gebracht, den Cicero nur durch roborierende, aufpäppelnde Mittel heilen konnte. Das Wort ἀφαίρεσις, das Cicero da mit detractio übersetzt, und das Aristoteles, der immerhin sein Griechisch als seine Muttersprache redete, abstrakt metaphorisch für die logische *Beräubung* der wirklichen Anschauungen, also für die Bildung von Begriffen gebraucht, wird erst sehr spät, von Boëthius durch die neue Lehnübersetzung abstractio (von abstrahere, fortschleppen, rauben) zu dem technischen Ausdruck, den unsere Schüler heute noch lernen müssen und, weil sie ihn gelernt haben, zu verstehen glauben. Bis in die Gesellschaftsspiele unserer höheren Jugend ist die Beschäftigung mit diesem Terminus eingedrungen. Die jungen Leute sollen ein Wort erraten durch Fragen, auf die nie anders als mit ja oder nein geantwortet werden darf. Und keine Verlegenheit ist bei diesem Spiele häufiger als die: die Frage zu beantworten, ob das aufgegebenes Wort

konkret oder abstrakt sei. (Konkret ist eine nachbarliche Lehnübersetzung von *συμγροίς = προσθεσίς*.) Meine Spielgenossen konnten sich oft nicht einigen: ist Engel, Farbe konkret oder abstrakt?

Schopenhauer, der in Deutschland wohl zuerst die feinen Untersuchungen der Engländer über diese Frage weiterführte, erkannte den psychologischen Charakter des ganzen Vorgangs sehr gut und sah auch, daß zwischen konkreten und abstrakten Begriffen nur ein Gradunterschied bestehe. Auch die sog. konkreten Begriffe sind immer noch abstrakt und keineswegs anschauliche Vorstellungen: Man könnte die *concreta* treffend das Erdgeschoß, die *abstracta* die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen, „wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichnis wäre.“

Ich will mich mit der wirklich unfruchtbaren sprachphilosophischen Unterscheidung nicht weiter beschäftigen; aber die Aufmerksamkeit lenken möchte ich darauf, daß wirklich konkret nur die Wirklichkeit selber ist, daß abstrakt völlig gleichbedeutend ist mit begrifflich, daß ein Begriff (für die Sprachkritik vom Wort nicht besser zu unterscheiden als Denken vom Sprechen), daß also ein Wort oder ein Begriff darum niemals eigentlich konkret sein kann. Und weil die begriffliche, abstrakte, aus Worten bestehende Sprache ihrem Wesen nach gezwungen ist, die Wirklichkeiten zu berauben, von Sinnesindrücken der unmittelbaren Anschauung zu abstrahieren oder ab-

zusehen, daraus allein wird es schon verständlich, daß die menschliche Sprache ein untaugliches Werkzeug zur Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Auch in den Naturwissenschaften, selbst den exaktesten, wird immer von irgend etwas abstrahiert, was dann bestenfalls durch nachträgliche Korrektur in Rechnung gebracht werden kann. Die Geometrie nennt Linien eindimensional, und abstrahiert von der Dicke der wirklichen Linie; die Physik abstrahiert vom Eigengewicht des Hebels; die Physiologie abstrahiert bei ihren Kalorienmessungen von der Arbeitsleistung, die mit Wärmeverlust verbunden ist; die Logik abstrahiert davon, daß das Denken rein logisch, ohne eine letzte Verbindung mit der Anschauung gar nicht vor sich geht. Die ganze stolze Entwicklung unserer Naturbeherrschung durch Maschinen wäre durch rein sprachliches oder abstraktes Wissen nicht möglich gewesen, wäre nicht möglich gewesen, wenn die glücklichen Erfinder sich nicht gehütet hätten, bloß zu abstrahieren, wenn sie nicht viel mehr immer wieder das Irrationale, eben die wirkliche Natur, das Rationale hätten korrigieren lassen.

Es versteht sich von selbst, daß Hegel das wahre Verhältnis umzukehren suchte und Natur und Geist gleicherweise konkret fand: „das abstrahierende Denken ist nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloße Erscheinung

auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert“. Das Wirkliche ist also vernünftig.

Kant hat in seiner Logik einseitig richtig den sprachlichen Ausdruck zu verbessern gesucht: „Wir müssen nicht sagen *etwas abstrahieren* (abstrahere aliquid) sondern *von etwas abstrahieren* (abstrahere ab aliquo). Abstrakte Begriffe sollte man daher abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen“. Ganz richtig von Begriffen wie Mensch, Pferd, also von allen eigentlich konkreten Gattungsbegriffen, bei denen weiter und weiter hinauf vom Individuellen abstrahiert wird; nicht richtig für Begriffe wie Farbigkeit, Tugend usw., die keine Gattungsbegriffe sind.

Verstehe ich unter Verstand (mit Schopenhauer etwa) die Orientierung oder meinetwegen das Orientierungsvermögen in der Wirklichkeitswelt, wo denn die Tiere sehr viel Verstand haben, verstehe ich unter Vernunft die Orientierung in der Begriffswelt oder der Sprache, wo denn die Tiere sehr wenig Vernunft haben, so kann ich sagen, daß der Verstand allein die konkrete Welt kennt (*begreift* erinnert zu sehr an Begriff oder Wort), daß die Vernunft allein in Abstraktionen zu Hause ist, und daß darum auch die höchste Vernunft sich in der Welt nicht auskennen würde, ließe sie sich nicht glücklicherweise instinktiv vom Verstande leiten. Instinkte sind niemals abstrakt, niemals begrifflich. (Vgl. Art. *Instinkt*.)

**abstrus** — heißt ganz einfach, was versteckt oder verborgen ist, von

abstrudere. Das Wort wird seit mehr als 100 Jahren ungefähr im Sinne von sinnlos gebraucht. Der Rationalismus mit seinem Hasse gegen jeden Tiefsinn und gegen jede Mystik hatte sich gewöhnt, tiefsinniges Denken abstrus zu nennen, wenn er eine solche Denkrichtung tadeln wollte. Aber ich meine doch, daß halbgebildete Schreiber, wenn sie das Wort abstrus in so verächtlichem Sinne anwenden, wie im Schläfe von absurd beeinflusst worden sind.

**absurd** — heißt schon im Lateinischen wie heute: widrig, abgeschmackt, sinnlos. Eigentlich sagt es, mit etwas stärkerer Betonung des unangenehmen Gefühls, dasselbe wie das Wort paradox: was gegen den Schein ist, gegen den Augenschein; so absurdus: was die Ohren beleidigt. Die Wahrheit kann paradox sein, kann einem Individuum, einem Volke, einer Zeit absurd erscheinen. Ein Glaube ist dem Ungläubigen immer absurd. Wer einen Gegner ad absurdum führt d. h. ihn zu dem Eingeständnisse zwingt, daß die Konsequenz irgend einer Behauptung ein absurder, ein unangenehmer Satz wäre, der beruft sich im Grunde immer auf ein Vorurteil.

**accidens** — (Übersetzung vom griechischen *συμβεβηκος*) hat seit der Prägung des Wortes zwei Bedeutungen, die durchaus nicht zusammenfallen: *zufällig* und *unwesentlich*. Als Probe von der Lehnübersetzung ganzer Sätze gebe ich hier die Definition des Porphyrios: *συμβεβηκος δε εστιν,*

ὁ γινεται καὶ ἀπογινεται χάρις τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθοράς; und dazu die entsprechende Stelle bei Boëthius: *Accidens vero est, quod adest et abest præter subjecti corruptionem.* Übrigens findet man die Zusammenhänge im Artikel *Zufall*.

**Achtung** — gehört zu den *Wertgefühlen*, mit denen sich die selbstbewußt aufstrebende neue Disziplin der *Axiologie* beschäftigt. Aber Achtung ist immer das Gefühl eines Wertes, den wir Personen oder doch menschlichen Äußerungen beilegen, also nicht nach einem objektiven Maßstabe, wie wir etwa ökonomische Werte messen. *Achtung* ist also ein Rückstand des alten, in der Idee längst aufgegebenen, in der Sprache und in der Moral nie aufgegebenen anthropozentrischen Standpunktes. Kant scheint diese Antinomie erkannt zu haben, als er (*Metaphys. d. Sitten*) sagte: „Der Gegenstand der Achtung ist lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz (sic) sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung.“ Unmittelbar vorher sagt Kant freilich selbst: „Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft deutliche Auskunft zu geben“. Sein höchstes allzu abstraktes Moralprinzip verrät sich

an dieser Stelle wie überall. (Siehe Art.: *Wertgefühle*.)

**adjektivische Welt.** — Der grammatikalische Terminus *adjectivum* ist bekanntlich eine Übersetzung des griech. *ἐπίθετον*; bekannt ist auch, daß Aristoteles, der allerdings kein Grammatiker war, noch keine Ahnung hatte von der Kategorie des Adjektivs, daß bei ihm *ἐπίθετον* auf den Spezialfall des dichterischen epitheton ornans hinauslief. Die spätern Grammatiker der Griechen dachten bei *ἐπίθετον* immer noch zunächst an Lob und Tadel, fügten aber langsam zu den Eigenschaften der Seele und des Körpers noch andere Eigenschaftswörter hinzu.

Als Begründer der Logik hätte Aristoteles allerdings auch auf die grammatikalische Bedeutung des Adjektivs aufmerksam werden müssen, wenn den Griechen überhaupt erkenntnistheoretische Untersuchungen eigen gewesen wären.

Ich habe in meiner *Kr. d. Spr.* (II. 94 f.) zu zeigen gesucht, daß das Adjektiv in der Geschichte der Grammatik der jüngste Redeteil sei, in der Geschichte des Verstandes aber der älteste. Was ein Ding ist, das sagen mir seine Eigenschaften, was es außer seinen Eigenschaften noch sei, das ist eine metaphysische Frage. „Der Aufbau der Körperlichkeit aus den Eigenschaften vollzieht sich vordersprachlich; auch der Affe, wenn er einen Apfel frißt, stellt sich wahrscheinlich aus den Eigenschaften glatt, süß, rot, schwer usw. die Hypothese Apfelding zusammen.“ Die adjek-

tivische Welt ist die uns allein zugängliche Welt der Sinneseindrücke; die substantivische Welt ist dieselbe Welt nocheinmal, unter der Hypothese der Dinglichkeit begriffen.

Ich glaube nicht die Neigung zu haben, meine Bemerkungen in ein System zu zwingen. Aber die Anwendung einer Weltanschauung, die uns noch oft beschäftigen wird, auf den Apperzeptionsbegriff lockt mich doch aus der nominalistischen Vereinzelung hinaus. Die Menschensprache, die also durch Apperzeption entsteht und aus Apperzeptionen besteht, hat seit jeder drei Kategorien ausgebildet, mit deren Hilfe sie die Welt zu verstehen suchte: das Adjektiv, das Verbum und das Substantiv. Mir dämmert nun die Möglichkeit auf, den innern Vorgang der Apperzeptionen, die in ihrer Masse das Denken ausmachen, wieder einmal und anders als bisher auf diese drei Kategorien zu verteilen.

Es gibt eine adjektivische Welt, die einzige Welt, von der wir unmittelbar durch unsere Sinne erfahren; alle unsere Empfindungen, alle unsere Sinnesdaten sind adjektivisch; adjektivisch sind übrigens auch alle unsere seelischen Empfindungen, unsere Werturteile, alles was wir recht, gut, schön usw. nennen. Diese adjektivische Welt zerfällt in Einzeleindrücke, gestaltet sich nicht zu Einheiten, man könnte sie pointilliert nennen.

Wollen wir die Punkte zu Einheiten verbinden, wollen wir die Aufmerksamkeit auf Einheiten richten (wobei nicht zu vergessen ist, daß die Aufmerksamkeit durch geheimnis-

volle Einheiten oder Formen in den Dingen gereizt wird), so müssen wir handeln, d. h. denken d. h. die Fähigkeit der Apperzeption auf die Sinneseindrücke wenden. Die Bindung der Empfindungen zu Einheiten durch die Tätigkeit des Gedächtnisses könnte man (etwas kühner als vorhin der Ausdruck adjektivische Welt war) die verbale Welt nennen. Oder mit einer verwegenen Gleichsetzung von Tätigkeit und Wirksamkeit: die kausale Welt. Die pointillierte Welt der passiven Sinneseindrücke verwandelt sich durch die tätige Apperzeption in die werdende Welt, in das Gewebe der Welt, das Fließende.

Die Masse der Apperzeptionen oder das Denken kommt aber nicht zur Ruhe, bevor das Denken nicht zu Worte gekommen ist. Wir haben Worte für die adjektivische Welt (blau, laut, süß, hart, recht, schön), aber alle diese Worte spießen den Eindruck mit der Stecknadelspitze des Moments und lassen uns nicht die Einheiten, das sogenannte Ganze erblicken oder gar beschreiben. Die adjektivische Welt ist die Welt des Tieres. Die verbale Welt tritt hinzu und hat Bezeichnungen für Werden und Vergehen, für Genießen und Leiden, für Verändern und Bleiben, für Bewirken und Gehorchen. Die verbale Welt läßt sich beschreiben. Doch das freche Menschenwort möchte sie auch erklären. Möchte einen Ausdruck finden, nicht nur für die Empfindungen des Moments und für die Veränderungen im Raume, sondern auch für das Seiende, für das Dauernde in der Zeit, für die Substanzen. Und

das freche Wort schafft sich (nur sich, das Wort dem Worte) die substantivische Welt, die Welt der Dinge und der Kräfte, die Welt der Götter und der Geister, eine Welt, von der das Gedächtnis der Menschheit nichts wußte, bevor es sich das Wort angeschafft hatte. Und weil die substantivische Welt zugleich beim Volke im höchsten Ansehen steht und seit jeher bei den „Stummen des Himmels“, bei den tiefsten Denkern oder den Mytikern, die Welt der Sehnsucht war, so hätte ich nichts dagegen, wollte man die ganz unwirkliche, substantivische Welt nennen: die mystische Welt.

**Affinität.** — Das Wort bezeichnete im Lateinischen deutlich die Nachbarschaft, sodann in der juristischen Gemeinsprache die Verwandtschaft durch Heirat, also Verschwägerung im Gegensatze zur Blutsverwandtschaft, *cognatio*. Die ältere Logik, welche einen Grund für die Assozierbarkeit der Begriffe suchte, fand ihn in den Worten *cognatio* und *affinitas* und merkte nicht, daß sie mit der Erklärung nicht weiter gekommen war. *Cognate* Begriffe waren solche, die sich unter einen gemeinsamen Oberbegriff fassen ließen, besonders organische Gebilde, die denn auch seit der Herrschaft der Deszendenztheorie als blutsverwandt in irgend einem Grade betrachtet werden; *affine* Begriffe vereinigten Vorstellungen durch ein zufällig gemeinsames Merkmal z. B. die Röte der Scham und der Rose. Da aber die Assoziation von Begriffen

gar sehr von subjektiven Umständen abhängt, von der Nachbarschaft im sog. Selbstbewußtsein, also von der Individualgeschichte der Begriffe in der Seele des assoziierenden Menschen, so ist die nähere oder weitere Verwandtschaft nicht der Realgrund, sondern der hinzugefügte Erkenntnisgrund der Assoziation.

Dazu kommt, daß *Verwandtschaft* immer ein metaphysischer Begriff ist, wenn es sich nicht um Blutsverwandtschaft handelt. Ein Bild ist es schon, die Verschwägerung Verwandtschaft zu nennen; selbst Mann und Frau sind nicht verwandt, nur benachbart. Von Wortverwandtschaft könnte man mit einem guten Bilde sprechen, wenn das eine Wort aus dem andern hervorgegangen ist; Sprachverwandtschaft gibt schon immer ein schiefes Bild, abgesehen von dem Mißbrauch der gegenwärtigen Sprachwissenschaft, die jede alte Adoption für Abstammung erklären möchte. Wieder ganz anders falsch ist das Bild von der chemischen Verwandtschaft oder gar Wahlverwandtschaft, wo das altgriechische Bild von der Liebe und dem Haß besser gewesen wäre.

Wie dem immer sei: für die Logik bilden Sprachwissenschaft und chemische Verwandtschaft nur Spezialfälle der Affinität von Begriffen, seitdem die Unterscheidung zwischen logischer Affinität und logischer *Cognation* praktisch längst fallen gelassen worden ist. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Assoziation der Begriffe auch dann durch die Affinität begründet werden kann, wenn die Verwandtschaft mit einem durch-

aus falschen Bilde ausgesprochen worden ist. Der wahre Grund ist: daß Gewohnheit und Einübung ebenso gut wie leibliche oder bildliche Nachbarschaft Assoziationen erzeugen und daß falsche Theorien von den Schülern nicht weniger fleißig geübt werden als richtige. Dem Fachmann für Sprachwissenschaft fallen zunächst die Wortbeziehungen auf, die er eingeübt hat, und er hält eine natürliche Affinität für den Grund der leichten Assoziation.

**Agnostizismus.** — So uralt das Wort anklingt, ist es doch erst vor wenigen Jahrzehnten aus England herübergekommen, wo die freiesten Menschen sich Agnostiker nennen, um das ungeschickliche Wort Atheist zu vermeiden. Die altchristlichen Agnoeten hießen so nicht, weil sie sich selbst zur Agnosie, zum Nichtwissen bekannten, sondern aus rein theologischen Gründen; sie gehörten zu der im Orient weitverbreiteten, zeitweise herrschenden Sekte der Monophysiten, sprachen dem Sohne Gottes nur eine Natur zu, die menschliche, und glaubten darum nicht an seine Allwissenheit. Und 1500 Jahre später führen Spencer und Huxley zur Schonung der respectability, das Schlagwort Agnostiker ein, um damit auszusagen (was doch schon in der Blütezeit der Scholastik immer gelehrt worden war): daß es eine doppelte Wahrheit gebe, daß Glauben und Wissen nicht vereinbar seien, daß der Mensch, das endliche Wesen, keinen Begriff habe

von Gott, dem unendlichen Wesen. In Deutschland war der protestantische Theologe Ritschl (das Christentum Bismarcks soll Ritschlianismus gewesen sein) zu einem ähnlichen Standpunkte gelangt, da er lehrte, daß die Menschen nur Erscheinungen, Phaenomena erkennen könnten, den Gott aber nicht, weil Gott kein Phaenomenon wäre. Dieser Agnostizismus störte den ehrlichen Ritschl nicht in seiner Zuversicht auf Jesus, die korrekten Engländer nicht im Kirchenbesuch; wie denn dieser religiöse Agnostizismus eine um Jahrhunderte verspätete Höflichkeit gegen Gott zu sein scheint.

Ernsthaften Agnostizismus würde nur Sprachkritik lehren, wenn sie die Begriffe *Gott*, *absolut* als Scheinbegriffe erkannt und die Begriffe *unendlich*, *Wissen* in ihrem historischen Wandel untersucht hat; nur daß diese skeptische Weisheit, die von Sokrates in die hübsche Formel gebracht worden war: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, doch wohl nicht gut zur Grundlage eines Systems, irgend eines —ismus gemacht werden kann.

**Ähnlichkeit.** — Das junge Wort *ähnlich* ist etymologisch nicht mit Sicherheit zu erklären. Die Herleitung aus analogon, die Anlehnung an Ahn (*ähneln* ist aber eine neuere Bildung) befriedigen nicht recht. Eine Lehnübersetzung von *similis* (*einlich*, wie es im 16. Jahrhundert hieß, verhält sich zu *similis* wie *einmal* zu *semel*) anzunehmen mutet mich sehr an, mag aber befremden.

Ich habe (Kr. d. Spr. I 434f.) auf die Bedeutung der Ähnlichkeit für unser Denken hingewiesen: Ähnlichkeit empfinden nennen wir erkennen, nennen es irrtümlich so. Die Begriffe unserer Sprache beruhen auf Klassifikation, die Klassifikation aber auf Ähnlichkeit, nicht auf Gleichheit, wie denn noch in frühneuhochdeutscher Zeit *gleich* die Bedeutung von *ähnlich* hatte. Nicht mathematisch gleiche, sondern nur ähnliche Vorstellungen überdecken sich solange, bis wir einen fest umrissenen Begriff zu haben glauben. Die exakten Wissenschaften trachten der Gleichheit durch immer kleinere Maßeinheiten näher und näher zu kommen; aber auch sie müssen sich, trotz aller Präzisionsmechanik, mit Ähnlichkeiten begnügen, wie die Menschensprache seit jeher ihren Wortvorrat nach Ähnlichkeiten geordnet hat. Wären die menschlichen Sinne mikroskopisch scharf gewesen, wir hätten zu unserer Sprache gar nicht kommen können. Es wäre wunderbar, daß unsere Präzisionsinstrumente trotz aller Ungleichheit doch funktionieren, daß unsere so viel gröbere Sprache im ganzen und großen doch auf die Wirklichkeitswelt paßt, — es wäre wunderbar, wenn es in der Wirklichkeit außer der Ähnlichkeit noch eine besondere Gleichheit gäbe, wenn Gleichheit nicht ein künstlicher Begriff wäre. Darum allein schon ist die Logik eine unfruchtbare Disziplin, weil sie innerhalb der Begriffe, mit denen allein sie praktisch arbeiten kann, eine Gleichheit voraussetzt, die es nicht gibt. Nicht Gleichheit,

sondern Ähnlichkeit der Vorstellungen erzeugt das Erinnern oder die Gedächtnisarbit, und Sprache ist wiederum nur Gedächtnis. Die wissenschaftlichen Disziplinen müssen sich darauf beschränken, die zufälligen und die ererbten Ähnlichkeiten auseinander zu halten, die wichtigen und die unwichtigen Ähnlichkeiten in der alten Gemeinsprache für wissenschaftliche Zwecke besser zu ordnen. „So wenig ein fest umschriebenes Erbrecht sich auf das lustige Spiel von Ähnlichkeiten gründen ließe, wonach dann diejenigen die Erben eines Mannes würden, die ihm nach dem Urteile des Stadtklatsches ähnlich sehen, ebensowenig kann also aus der volkstümlichen Sprache eine richtige Naturanschauung, eine natürliche Entwicklungsgeschichte herausgezogen werden.“ (Kr. d. Spr. I. 436.)

Ich habe auch schon auf Sanskrit-Worte hingewiesen, in denen die berühmte Göttin Maya als Endsilbe erscheint, genau wie englisch *like*, dem bekanntlich unser *-lich*, *gleich* entspricht. Maya gaukelt uns die Gleichheit vor.

**Algebra der Logik.** — Auf englischem Boden erwachsen ist diese Disziplin der vorläufig letzte Versuch, die formale Logik auf ihrem abschüssigen Lebenswege aufzuhalten; dem englischen Geiste gemäß ist dieser Versuch zugleich radikal und konservativ ausgefallen. Radikal macht er ein Ende mit dem Glauben an die Unübertrefflichkeit des logischen Lehrgebäudes, wie es neben



dem geometrischen Lehrgebäude des Euklides und in gleichem Ansehen ungefähr zwei Jahrtausende bestanden hat. Konservativ hält er an dem Glauben fest, daß durch logische Schlüsse im Denken weiter zu kommen sei. Ungefähr zu gleicher Zeit mit der Algebra der Logik kam, aber in Deutschland und in den von Deutschland abhängigen östlichen Ländern, die nichteuklidische Geometrie auf, die die Alleinherrschaft des Euklides ebenso erschütterte. Man darf aber die Bedeutung dieser beiden neuen Disziplinen durchaus nicht gleichsetzen, trotzdem sie beide unfruchtbar sind. Unfruchtbar ist die nichteuklidische Geometrie nur darum, weil — trotzdem sie bewiesen hat, daß unsere dreidimensionale Geometrie nur ein Spezialfall unter dreien oder unzähligen Geometrien ist, — dieser Spezialfall doch der einzige ist, mit dem wir klare Raumvorstellungen verbinden können; so ist diese Lehre praktisch unfruchtbar, aber im Sinne ihrer ganz vorurteilslosen Begründer dennoch eine Bereicherung der Wissensmöglichkeiten. Die Algebra der Logik jedoch, die ernstlich darauf ausging und ausgeht, besser als die hergebrachte Logik das Denkgeschäft zu lehren, ist ein einziger großer Irrtum, indem sie die Tautologien der alten Schlußfiguren durch die Tautologien der neuen Symbole ersetzt.

Der gute Einfall, der schon seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts in vielen englischen Köpfen rumorte, war: die Quantität der Urteile am Prädikate deutlicher auszudrücken, besser

als es seit Aristoteles durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit möglich war. Das neue Wissen nun, das sich in den Wissensgruppen Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik angesammelt hatte und von dem man bis in die neueste Zeit keinen Begriff hatte, sollte den logischen Formeln zugänglich gemacht werden. Die hergebrachte Logik hatte sich mit einigen wenigen mathematischen Zeichen begnügt: mit den Buchstaben des Alphabets, die wie in der Mathematik abstrakt für die Gegenstände der Denkoperationen eintraten, mit einigen mathematischen Zeichen und mit den Kreisbildern, die den Umfang der Begriffe darstellen sollten. Es steckt nun viel Witz und noch mehr Fleiß in den Arbeiten Booles und seiner Schüler, die für die genauere und genaueste Quantifizierung der Begriffe und Urteile neue Zeichen erfanden, die ihre gesamte Disziplin im Laufe weniger Jahrzehnte ausbauten und der Welt ein kostbares Werkzeug geschenkt zu haben glaubten. Das Werkzeug wäre ein wahres Perpetuum mobile, wenn es nur funktionieren wollte. Aber zum Unglück der neuen Disziplin brach sich gerade zur selben Zeit die Überzeugung Bahn, ebenfalls unter dem Einflusse englischen Geistes, daß Logik auf Induktion zu begründen sei und Induktion auf Psychologie. Damit war jede Wirkungsmöglichkeit der formalen Logik gerade zu der Zeit abgeschnitten worden, als die Algebra der Logik die formale Logik reformieren wollte. Ich wiederhole, was ich darüber

(Kr. d. Spr. III, 453) gesagt habe: Lotze hatte seine Logik mit dem Wunsche geschlossen, die deutsche Philosophie möge versuchen, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht nur zu berechnen. Schröder, der deutsche Kalkulator der Logik, antwortet darauf: Könnten wir ihn nur erst berechnen, dann würden wir gewiß ihn auch verstehen, „soweit überhaupt ein Verständnis auf Erden erzielbar“. Der letzte Nebensatz klingt für einen Mathematiker der Logik bescheiden genug. Worin besteht aber hier der Gegensatz zwischen Lotze und Schröder? Doch nur darin, daß Lotze die abstrakten Worte der Philosophie, daß Schröder die außerhalb der Gemeinsprache liegenden mathematischen Zeichen für geeigneter hält, sich und andern den Weltlauf klar zu machen. Es sagt also Lotze eigentlich: die Begriffe der philosophischen Sprache sind klarer als die mathematischen Begriffe; man kommt mit mathematischen Abstraktionen über die Einsichten nicht hinaus, welche durch Sprache erreichbar sind. Und Schröder antwortet eigentlich: die mathematischen Abstraktionen sind klarer als die Abstraktionen der Sprache.

Klarer, jawohl, weil sie formal sind und so lange sie formal bleiben; aber eigentlich leer, weil die menschliche Sprache nicht mathematisch ist.

**Altruismus** — ist eines von den Trutzwörtern, die erst im Gegensatze zu einem ganz andern Worte aufgenommen konnten; A. Comte hat es

in schlechtem Latein, aber aus edlem Herzen geschaffen und an den Gegensatz von *ego* und *alter* gedacht. Es hat in der Sprache der Philosophie mehr Glück gehabt als in der lebendigen Wirklichkeit des menschlichen Handelns. Paul Rée hat den Altruismus sogar unter den Oberbegriff der Instinkte zu bringen gewagt. (Siehe Artikel: *Egoismus*.)

**Analogie.** — Die Lehre von der Analogie und selbst die von den sogenannten Analogieschlüssen gehört in die Psychologie und nicht in die Logik, d. h. sie würde zweckmäßiger oder gehöriger im Zusammenhange mit psychologischen Untersuchungen abgehandelt als mit logischen. Wie denn überhaupt die Philosophie oder Erkenntnistheorie sich endlose Irrwege erspart hätte, wenn ernsthafte Psychologie getrieben worden wäre, bevor die formale Logik fertig war, welche doch nur eine Abstraktion vom wirklichen, psychologischen Denken ist.

Der griechische Ausdruck *ἀναλογία* besagte, was wir *Verhältnis* nennen. Die Konfusion fing damit an, daß Cicero das Wort mit zwei durchaus nicht synonymen lateinischen Worten übersetzte, mit *proportio* und mit *comparatio*. Ich bemerke gleich, daß unsere gebildete Gemeinsprache *Analogie* fast allgemein im Sinne von *comparatio* gebraucht. Die Scholastiker unterschieden tausend Jahre lang sehr genau zwischen ähnlichen Dingen und zwischen analogen, übersahen übrigens nicht, daß man auch zwischen analogen Dingen

vergleichen könne. Ähnlich hießen z. B. die Flügel verschiedener Vögel, analog ein Flügel und eine Fischflosse. Man kannte mit scharfer Distinktion *analogia inaequalitatis*, *attributionis* und *proportionalitatis*. Alle diese Unterschiede sind durch die neuere Naturwissenschaft durcheinander oder gar über den Haufen geworfen worden. Außer diesen Distinktionen findet man noch andere, „so aber dunkel sind — sagt sogar der trefflich geschulte Walch —, daß man über deren Verstand fast den Kopf zerbrechen möchte“.

Die Verwechslung der psychologischen Vergleichung und der mathematischen Proportion war schuld daran, daß die Analogie einem logischen Schlusse ihren Namen gab. Die mathematische Proportion führt zu einer Rechnungsweise, die bestimmten Gesetzen gehorcht. Die Vergleichung von Ähnlichkeiten gibt keinen logischen Schluß. Der sog. Analogieschluß besteht, kurz gesagt, in dem logischen Fehler: wenn zwei Dinge in vielen bekannten Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie wohl auch noch in den unbekannteren Eigenschaften übereinstimmen. Drückt man diesen Denkprozeß so logisch aus, springt der Unsinn in die Augen. Wer so schließt, begeht den Fehler des Generalisierens. Etwas ganz anderes ist es, wenn man die psychologische Wirklichkeit betrachtet; als die Menschen ihre Sprachworte bildeten, ihre Artbegriffe, da konnten sie gar nicht anders, als unaufhörlich Analogieschlüsse ziehen, als unaufhörlich

generalisieren; sie schufen den Begriff Tier, lange bevor eine vergleichende Anatomie die analogen Organe als ähnliche Organe auffaßte; alle wissenschaftlichen Begriffe sind in der Sprache zuerst durch unbewußte Analogie gebildet worden, und erst nachher kam die Prüfung der richtigen Proportionen. Das ganze ungeheure Anwendungsgebiet der Induktion beruht auf unbewußten Analogieschlüssen, wie denn eben auch die Induktion nur künstlich und spät der fertigen Logik aufgepfropft worden ist, in Wahrheit aber der Psychologie des Denkens angehört.

Auf der unentrinnbaren psychologischen Tätigkeit des Analogisierens beruht unsere gesamte Sprache, wie sie vom Volke und dann von der Wissenschaft gestaltet worden ist. Nur eine Nebenerscheinung ist es dabei, daß der Bau der Sprache aus Bequemlichkeitsgründen immer analogischer geworden ist, daß die anomalischen Bildungen zuerst in der Kindersprache, dann in der Gemeinsprache immer mehr von den analogischen verdrängt werden, daß die sogenannten Suppletivbildungen (*sum*, *eram*, *fui*) nur in den eingeübtesten Worten erhalten geblieben sind. Über diese Spracherscheinungen vergleiche man meine Kritik der Sprache II, 133 f., wo ich besonders darauf aufmerksam gemacht habe, daß ohne diese Analogie des Sprachbaus kein Mensch sich in den Hunderttausenden von Wortformen zurechtfinden könnte, die doch nur infolge der analogischen Deklinations- und Kon-

jugationsformen nicht alle als selbständige Wörter empfunden werden.

Hier aber soll nicht weiter von der Analogie im Sinne der Sprachwissenschaft die Rede sein. Hier will ich nur noch auf eine besondere Wirkungsart des allgemeinverbreiteten Analogieschlusses hinweisen, die noch mächtiger als in der Naturwissenschaft all unser Denken oder Sprechen beherrscht, die alle Unsicherheit in die Begriffe unserer Geisteswissenschaft gebracht hat: ich meine die unbewußten Analogieschlüsse, die unserer Natur gemäß von unserem äußeren Erleben auf unser Innenleben gehen. Wir ziehen da freilich nicht immer den barbarischen Schluß: „Weil zwei Dinge in ihren bekannten Eigenschaften ähnlich sind, darum müssen sie auch in ihren unbekanntem Eigenschaften ähnlich sein;“ wir wissen bei der Vergleichung des Innenlebens und des äußeren Erlebens anfangs immer ganz gut, daß wir nur bildlich oder metaphorisch gesprochen haben und daß aus einem Bilde ebensowenig ein Schluß zu ziehen sei, wie es einem Menschen schaden könnte, wenn man seinem Porträt das Herz durchsticht. Aber da wehrt man sich umsonst gegen den Wortaberglauben, der unserer durch und durch metaphorischen Sprache wesentlich ist. Auch den Scholastikern half ihre Distinktion zwischen analogen und ähnlichen Dingen nicht weit. Das Bild wird bald nicht mehr als Bild empfunden; und was ursprünglich nur ein Spiel des Witzes war und nicht einmal das Empfinden

einer Ähnlichkeit, das wird am Ende um der Wortgleichheit willen für gleich gehalten. Man gebe sich nur einmal die Mühe, in einem so kümmerlichen Schulsatze, wie „die Seele ist unsterblich“ das zwingende Walten der metaphorischen und der sprachbildenden Analogie zu verfolgen, die da in gleich zweien Anthropomorphismen versteckt ist.

Und noch eins. Während unser Innenleben durch Bilder ausgedrückt wird, die den äußeren Sinneseindrücken entnommen sind und so für unser gesamtes Innenleben eine metaphorische, uneigentliche, unwissenschaftliche Sprache entsteht, können wir umgekehrt nicht anders, als diese unwissenschaftliche Sprache des Innenlebens jedesmal da auf die Erkenntnis der Außenwelt anzuwenden, wo wir ins Innere der Natur dringen, wo wir die Natur erklären wollen. Man denke an den Kraftbegriff. Daher allein schon kommt es, daß nicht nur Religion und Kunst durchaus anthropomorphisch sind, als Werke der Phantasie, sondern daß auch unsere Naturerkenntnis durchaus anthropomorphisch geworden ist. In meiner Sprache könnte ich diesen Gedanken kurz auch so ausdrücken: die adjektivische Welt, die Welt des Sensualismus, ist uns aufgezwungen durch die Bedingungen unserer Sinne und unseres Verstandes, ist also anthropomorphisch im ersten Grade; die substantivische Welt mit ihren hypostasierten Ursachen und Kräften ist uns aufgezwungen durch die Sprache und ist anthropomorphisch im zweiten Grade.

**angeboren** — ist ein natürlicher Begriff, der nur jahrhundertlang von Theologen und Moralisten so arg mißbraucht wurde, bis er dadurch den Zorn Locke's weckte. Der Sinn deckte sich ursprünglich mit dem Zeichen. Mit *innatus* hatte Cicero das griechische *ἐμφυτός*, eingepflanzt, ganz gut übersetzt; Griechen und Römer waren nicht Erkenntnistheoretiker genug, um sich den Kopf darüber zu zerbrechen, ob nur die Anlage zu allgemeinen Vorstellungen oder ob diese Vorstellungen selbst angeboren wären. Selbst Aristoteles war nicht Rationalist genug, um die Bedeutung der Empirie zu leugnen. Erst in der christlichen Scholastik wurde die Lehre von den angeborenen Ideen der Psychologie gefährlich; angeboren, d. h. dem menschlichen Verstande anerschaffen sollten auch die moralischen Vorstellungen sein und dazu, gegen alle Erfahrung, die Erkenntnis Gottes; und da der menschliche Verstand ein von Gott geschaffenes Erkenntniswerkzeug war, so konnte dieser Verstand nichts Dummes vorstellen. Diese echt mittelalterliche Lehre war im Grunde schon von Bacon gestürzt worden, da er unter den Idolen oder Gespenstern des Denkens auch diejenigen anführte, die *inhaerent naturae ipsius intellectus*. Mit der ganzen Wucht seiner schon auf Sprachkritik gerichteten Überzeugung hat dann Locke dem Gerede von den angeborenen Ideen ein Ende gemacht.

Nicht ganz mit Recht und nicht für immer. Schon Leibniz kehrte in

seiner kritischen Paraphrase Lockes sofort zu dem Empirismus des Aristoteles zurück: dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle (Arist. hatte gesagt *δυναμει*), en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit. Und Hume suchte klar zwischen den angeborenen Sinneseindrücken und den nichtangeborenen Begriffen zu unterscheiden.

Locke beseitigte das Wort so wenig, daß just das 18. Jahrhundert, und just auf dem unbestrittenen Gebiete der Konvention, der Jurisprudenz, den Begriff der angeborenen Rechte ausbildete, die dann in der Zeit der großen Revolution als Menschenrechte besonders wirksam wurden.

Seit Spencer ist es nun geläufig, von *ererbten*, anstatt von angeborenen Ideen zu sprechen. Vererbung oder Entwicklung ist an die Stelle eines Schöpfers getreten. Man könnte auch von *entwickelten* Ideen reden. Die Erfahrung aller Vorfahren hat unsere Ideen geschaffen, nicht mit Allweisheit, aber doch mit soviel Weisheit, daß unsere *ererbten* Ideen vom Guten weise genug sind. Und niemand hat noch daran gedacht, an der psychologischen Vererbung die gleiche Kritik zu üben, die Locke an die *angeborenen Ideen* wenden mußte. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“ Und niemand scheint noch zu wissen, daß den Ideen gegenüber Ererben,

Erwerben und Besitzen fast dasselbe sagen will.

Und niemand scheint noch die Lehre beherzigt zu haben, daß Kant mit seiner tiefen Deutung, alle Formen oder Gestaltungen unserer Erfahrung seien apriorisch, alle Kategorien der Erfahrung wieder für angeboren oder ererbt erklärt hat, daß *angeboren* und *apriorisch* synonyme Begriffe sind (für die menschlichen Anlagen), daß wir also wenig Aussicht haben, die angeborenen Ideen, die totgesagten, los zu werden.

**Anpassung** — ist, wenn man Haeckel fragt, eine allgemeine physiologische Funktion der Organismen. Haeckel weiß das ganz genau und weiß wahrscheinlich auch zu sagen, was eine Funktion sei. Mach aber hat uns gelehrt, daß die logische oder vielmehr die psychologische Anpassung der Gedanken an die Tatsachen eine Beobachtung sei, die *Anpassung der Gedanken aneinander* eine Theorie. Theorie ist aber nicht nur der gequälte Satz Haeckels, sondern auch die zugrunde liegende Lehre Darwins, die Haeckel nur in seiner Art wiedergibt, allgemeiner und unvorsichtiger. Darwin hat die Anpassungstheorie von Lamarck übernommen und sie nur seinem größeren Systeme der natürlichen Zuchtwahl eingefügt. Was aber da geschieht, wenn ein Organismus sich seinem Milieu anpaßt, seine Organe oder ihre Funktionen verändert, darüber weiß bis zur Stunde niemand etwas; und über die entscheidende Frage, was an den erworbenen Ei-

genschaften erblich sei, währt bis heute der Streit unter den Darwinisten selbst. Schärfen wir aber unser Ohr für den Ausdruck *anpassen*, der eine schlecht angepaßte Übersetzung von *adaptare* ist, so hören wir einen Nebenton heraus, der erklärt, warum das Wort solches Glück gehabt hat. Das Grundwort von *adaptare* ist (um die Etymologie nicht weiter zu bemühen) *aptus*, eigentlich soviel wie *gefügt*, nach dem lat. Sprachgebrauch: gehörig, in guter Ordnung gefügt, geschickt, wohl angebracht, zweckdienlich. Der zudringliche Zweckbegriff steckt also heimlich in dem Begriffe verborgen, der nach dem Willen der Lamarckisten und der Darwinisten erst die auf die Anpassung folgende Zweckmäßigkeit erklären sollte. Und so steht es um alle Begriffe, welche mit der Entwicklungslehre zusammenhängen. Unter Entwicklung selbst stellen wir uns die Tendenz nach einem Ziel vor, eine Zielstrebigkeit. Es ist eben die Entwicklungslehre bislang eine Sehnsucht, wohl sicher richtig in ihrer Negation gegen den biblischen Schöpfungsgedanken, in ihrem positiven Gehalte eine versteckte Tautologie. „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist.“

**Anschauung.** — Ich habe (Kr. d. Spr. III. 280) vorgeschlagen, *Anschauung* nur für solche Wahrnehmungen zu sagen, die noch nicht Begriffe sind, die noch unter keinen Begriff subsumiert werden können, weil sie zum ersten Male da sind. Für solche unmittelbare Wahrneh-

mungen, wie wenn ein ohne Schulunterricht aufgewachsenes Kind zum ersten Male einen Löwen sähe, wirklich sähe, in einer Jahrmarktsbude. Oder wenn ein Neger zum ersten Male Eis sähe. Liegt keine unmittelbare Wahrnehmung eines konkreten Gegenstandes vor, so reden wir ja nicht von *Anschauung*; auch dann nicht, wenn die Subsumierung darum nicht möglich ist, weil der Gegenstand einzig in seiner Art ist. Die Peterskirche in Rom ist einzig; aber ihre Anschauung *erlebe* ich erst durch wirkliche unmittelbare Wahrnehmung, nicht durch begriffliche, sprachliche Beschreibung. Eine Doktorfrage wäre es, ob eine gute Zeichnung, ein Bild, Anschauung vermitteln könne.

Nach diesem Vorschlage wäre endlich eine sachliche Scheidung möglich zwischen der vorsprachlichen und der sprachlichen Erfassung der Welt; denn sowie eine Wahrnehmung an eine frühere ähnliche (*gleiche* sagt man oft) angegliedert wird, Gedächtnis, Klassifikation, Sprache, Wissenschaft in Tätigkeit versetzt, ist sie keine reine Anschauung mehr, ist sie schon ein Denkkakt. Hierin sehe ich den tieferen Grund für den Gegensatz zwischen Kant und Schopenhauer; Kant hatte in seiner Habilitationsschrift behauptet: *intuitus mentis nostrae semper est passivus*; Kant, der doch die Aktivität der Seele später in den Mittelpunkt stellte und Raum und Zeit geradezu zu Anschauungsformen machte, Anschauungen also von der Mitarbeit der Vernunft abhängig machte.

Schopenhauer behauptete dem ersten Kant gegenüber die Intellektualität aller Anschauung; er geht so weit, der Anschauung die Praeexistenz des Kausalitätsbegriffs zugrunde zu legen und aus dieser Zeitfolge den logischen Schluß zu ziehen, daß — Hume mit seiner Herleitung der Kausalität (oder was man so nennt) aus der Erfahrung unrecht gehabt habe.

Mein Vorschlag würde dem Sprachgebrauche ein Ende machen, der unter *Anschauung* alle möglichen Akte mitversteht, die häufig oder gewöhnlich mit der Wahrnehmung verbunden sind. Kants hübscher Satz ist berühmt geworden, wenn Ruhm anders im kleinen Kreise philosophierender Schriftsteller möglich ist: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Ganz richtig, wenn da unter *Gedanken* Begriffe, unter *Anschauungen* eben die vorbegrifflichen Wahrnehmungen gemeint sind; wenn z. B. der eine von Unendlichkeit reden hört, ohne sich etwas dabei denken zu können, wenn der andre den hellen Stern am Himmel sieht, was man so sehen nennt, aber keine astronomischen Daten mit dieser blinden Anschauung verbindet. Wobei noch zu beachten, daß Kant die Metapher *blind* offenbar darum gewählt hat, weil die Metapher *Anschauung* von Gesichtseindrücken hergenommen ist; wie gut das Bild ist, mag mancher erst erkennen, wenn er etwa akustische *Anschauungen* (*sit venia verbo*) *taub* nennen wollte.

Die Herbartianer nennen eine Wahrnehmung erst dann Anschauung, wenn Aufmerksamkeit auf ihren Gegenstand gerichtet ist; ich fürchte, daß da der gewöhnliche Sprachgebrauch direkt umgekehrt wird. Auch Riehls Behauptung, *Impressionen* würden erst dadurch zu Anschauungen, daß sie als Teile von Zeit und Raum erscheinen, scheint mir die gleiche Willkür zu enthalten; Raum und Zeit werden erst bei Aufmerksamkeit zu *Formen* jeder Anschauung, erst, wenn die Aufmerksamkeit auf Raum *oder* auf Zeit gerichtet ist. Dann freilich ist eine Anschauung ohne Beziehung zu Raum und Zeit nicht möglich. Aber vor der Einstellung der Aufmerksamkeit auf die beiden Anschauungsformen (ich gebrauche das Unwort mit Widerstreben; Anschauungs*dingsda* hätte ungefähr den gleichen Bedeutungswert; man vergleiche dazu Artikel: *Form*) hat die Anschauung keine Beziehung zu Raum oder Zeit. Denn die Anschauung ist eine psychische Tätigkeit. Etwas anderes ist es, daß der Gegenstand der Anschauung, weil konkret, jedesmal nach Raum und Zeit bestimmt werden könnte.

Daß Anschauung ihrem Wesen nach intellektual sei, d. h. daß die physiologischen Notierungen der Sinne erst vom Verstande gedeutet werden müssen, um zu Wahrnehmungen zu führen, das ist seit Kants Vernunftkritik allmählich Gemeingut der Psychologen und am Ende auch der Physiker geworden. Prädikativ gebraucht hat so das Adjektiv in-

tellektual einen guten Sinn. Als artbildendes Attribut hat es aber den Begriff *intellektuale Anschauung* geschaffen, mit dem von Philosophen und Okkultisten so viel Unfug getrieben worden war, daß Schopenhauers Zorn gegen dieses Wort nur Recht hatte.

*an sich* — ist nichts, das wir wüßten, das wir Menschen wissen könnten; *an sich* ist, genau betrachtet, eine Negation; die kühne Behauptung, daß Etwas da sei, was dennoch nicht *auf uns* gewirkt habe. Nur der naive Realismus glaubt zu wissen, was die Dinge an sich, an und für sich seien. Die Formel *an sich* ist eine alte und genaue Übersetzung des griech. *καθ' αὐτό*, einer Redensart, welche wohl dem griechischen Sprachgeiste oder wenigstens den Gewohnheiten der griechischen Schulsprache angepaßt war; außer uns Deutschen hat keine moderne Kultursprache den Terminus dauernd übernommen. Im Deutschen hat Hegel sogar, dialektisch und unlogisch, den Dreitakt *an sich* — *für sich* — *an und für sich* in die Terminologie eingeführt und hat durch seinen vorübergehenden Erfolg die Sprachmode so stark beeinflusst, daß der letzte Ausdruck, der als Synthese des schwer begreiflichen *an sich* und des wirklich sinnverwirrenden *für sich* völlig unverständlich ist, daß — sage ich — der Ausdruck *an und für sich* in die deutsche Gemeinsprache der Bildungspilister übergegangen ist.

Denn das griech. *καθ' αὐτό* ist



nur die Negation einer Wirkung; ein Ding kann eine Wirkung haben *προς τι*, auf ein anderes Ding, oder *προς ἡμᾶς*, auf uns, auf die menschliche Erkenntnis. Von den Beziehungen und Wirkungen der Dinge auf uns geben unsre Zufallssinne uns einige Nachricht; von den Wirkungen der Dinge aufeinander verschaffen wir uns durch List und Experiment, oft auch nur durch Analogieschlüsse, einige Kenntnis. Wobei wir übrigens niemals erfahren, wie ein Ding auf das andere direkt wirke; sondern höchstens, wie sich das andere Ding durch die Wirkung des ersten für uns verändert habe. Nur eine metaphysische Hypothese ist es (allerdings die älteste Hypothese des Menschen), daß die Dinge außer diesen Wirkungen noch etwas sind, *καθ' αὐτό*, an sich. Wie sie aber außer diesen Wirkungen (aufeinander und auf uns) noch etwas für sich sein können, das verstehe, wer mag. (Wer als Übersetzung von *καθ' αὐτό* für sich vorzieht wird wiederum den Terminus *an sich* tilgen müssen.)

Die Frage nach dem *An-sich* der Dinge ist dem menschlichen Denken von der uralten Hypothese des naiven Realismus gestellt worden; die Antwort wurde nie gefunden, wenn nicht in Sprachverrenkungen, wie in dem *το τι ἦν εἶναι* des Aristoteles und in dem fremdartigen Ding-an-sich Kants oder in neuen deutlichen oder heimlichen Negationen wie: das Absolute, the unknowable.

Auch die Sprachkritik sucht sich mit diesen historischen Formeln abzufinden, und ich mache von den

Worten, mit denen ich die dreifache Beziehung wiedergebe, häufig Gebrauch. Die Dinge *προς ἡμᾶς* bilden für uns die adjektivische Welt, die allein greifbare und begreifliche Welt des Sensualismus; die Dinge *προς τι* bilden die verbale oder kausale Welt, deren Beziehungen zueinander die Wissenschaft aufzuklären sich bestrebt; die Dinge an sich bilden die Welt noch einmal, die schöne überflüssige Welt, die substantivische Welt, — die in Feierstunden notwendige Welt der Mystik. (Vgl. Art. *substantivische Welt* und *verbale Welt*.)

**anthropomorphisch** — ist das Erleben und das Denken, das Wissen und das Phantasieren des Menschen. Natürlich. Der vorchristlichen Zeit war diese Einsicht ganz geläufig und namentlich der Satz, daß die Götter nach dem Bilde des Menschen geschaffen seien, ist uralte, stammt schon von dem Elcaten Xenophanes. Aber Feuerbach errang anthropomorphischen Ruhm, als er den Satz wiederholte und ihn der biblischen Lehre gegenüberstellte: Gott (der anthropomorphische) habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Goethes Wort „Der Mensch begreift niemals wie anthropomorphisch er ist“ ist bekannt genug; weniger beachtet das andere Aphorisma aus den „Sprüchen in Prosa“ (Nr. 803 nach der alten Zählung): „Dadurch (durch Fall und Stoß) die Bewegung der Weltkörper erklären zu wollen, ist eigentlich ein versteckter Anthropomorphismus: es ist des Wanderers Gang übers Feld, der aufgehobene

Fuß sinkt nieder, der zurückgebliebene strebt vorwärts und fällt, und immer so fort, vom Ausgehen bis zum Ankommen“.

Man kann vom Philosophen verlangen, daß er sich dieses unentrinnbaren Anthropomorphismus in jedem Augenblicke bewußt sei oder bewußt werde; der Philosoph kann diese Pflicht anerkennen, kann ihr aber nur nebenher nachkommen, wenn er beim Denken sich selbst über die Schulter sieht. Beim Denken ist er anthropomorphisch wie die Phantasie jedes Kindes, beim Denken erst recht anthropomorphisch, weil er in Sprache denkt und die Sprache anthropomorphisch ist in zweiter Potenz. In der Sprache ist aufbewahrt, was Menschen sinne wahrgenommen haben, was menschliches Interesse erregt hat und was innerhalb eines Volkes das Menschengedächtnis behalten hat. Wäre ein Mensch frei oder absolut genug, sich vom Anthropomorphismus los zu lösen, so wäre er doch nicht stark genug, sich von dem anthropomorphischen *Gebrauche* der Sprache zu befreien.

ἀποκαταστασις —, restitutio, allgemeine Wiederherstellung, Wiederkunft des Gleichen, oder wie immer man das griechische Wort übersetzen will, — der Begriff würde dem philosophischen Wörterbuche der Gegenwart kaum mehr angehören, wenn der Ruhm Nietzsches nicht auch einigen Schrullen und unklaren Gedanken zur Popularität verholfen hätte, den ohnehin aphoristischen Gedanken in der unverantwortlichen Form, die

den Herausgebern des Nachlasses aus dem Vorrat auszuwählen beliebt. Nun aber sprechen die Jünger und Leser Nietzsches von der *ewigen Wiederkunft* so geläufig, als ob diese Lehre mehr wäre als ein uraltes Wandermärchen. Der Philologe Nietzsche wußte ganz gut, daß schon Herakleitos (vielleicht auch Pythagoras) das Märchen erzählt hatte, das uns indisch anklingt, und daß bereits die Stoiker die fast realistischen Züge hinzugefügt hatten, die Wiederkehr der genau gleichen Ereignisse und Personen nach jeder Götterdämmerung, nach jedem Weltbrande (*ἐκλυρωσις*); der Pfarrersohn Nietzsche wußte wahrscheinlich, daß die Apostelgeschichte (III, 21) von der ἀποκαταστασις παντων (vulgata: restitutio omnium) spricht, daß Origenes diesen Glauben, der vielleicht nur Auferstehung des Fleisches bedeutete, mehr im Sinne der Stoiker ausbildete, und daß dieser Glaube an eine restitutio universalis in langen Zwischenräumen immer wieder gläubige Sekten fand, zuletzt in Amerika gegen Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Namen des Universalismus. Ein Glaube, so brutal materialistisch, daß dagegen Mohammeds allzu irdischer Himmel fast idealistisch erscheint.

Nietzsche hat seine Phantasie von der ewigen Wiederkunft so wenig und so schlecht begründet, daß eine Widerlegung überflüssig erscheint. Nur ein paar Worte. Sein Bild von der Sanduhr ist verkehrt. „Mensch! dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden

und immer wieder auslaufen, — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt wieder zusammenkommen“. Nietzsche hat vergessen, daß gerade nur die Zeit, die doch nicht wiederkehrt, an der Sanduhr gemessen werden kann, daß aber just die Bedingungen des individuellen Lebens und die Abläufe des physischen und psychischen Lebens sich durchaus nicht umkehren lassen. Das wäre nur ein falsches Bild. Aber Nietzsche vergißt auch, wenn er die Notwendigkeit der Wiederkehr gleicher Zustände aus der Unendlichkeit der Zeit und der Endlichkeit der Zahl der Atomkombinationen berechnet, daß 1) bei der Winzigkeit der Atome und Moleküle schon die Atomkombinationen eines einzigen Menschenleibes eine Zahl ausmachen würden, die keine Menschenvorstellung von der Menschenvorstellung *unendlich* unterscheiden könnte, daß 2) Moleküle und Atome Rechenpfennige der höheren Chemie sind, Grenzbegriffe, mit deren realen Werten zu operieren jeder Philosoph sich scheuen sollte, der Moralphilosoph erst recht, daß 3) die Berufung auf die unendliche Länge der bereits abgelaufenen Zeit (die also alle Kombinationen erschöpft oder durch Entropie den vorhergesagten Gleichgewichtszustand erreicht haben müßte) durch die weitere Fortdauer der Zeit so einfach korrigiert wird, wie die sophistische Negierung des Bewegungsbegriffs durch das Fortlaufen des Diogenes. Zu der moralischen Ausdeutung der

ewigen Wiederkunft zu einer Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen habe ich schon (Kr. d. Spr. I, 365) die Bemerkung gemacht: „Wenn Nietzsche der moralischen Regel Kants die verstiegene Maxime entgegenstellt: lebe so, wie du bei der Wiederkehr des Gleichen unzähligemal leben willst! so vergißt er völlig, daß da gerade das Schwergewicht seiner Idee und ihr Einfluß auf die Handlungen der Menschen die Wiederkehr des Gleichen einfach wieder aufheben müßte“. Ich glaube, deutlich gewesen zu sein. Wenn der Glaube an die ewige Wiederkehr moralisch d. h. praktisch werden könnte, wenn durch diesen Glauben auch nur ein Atemzug anders ausfallen könnte als ohne diesen Glauben, dann wäre die genaue Wiederkehr des Gleichen zerstört, der Gegenstand des Glaubens durch den Glauben vernichtet, — wie das ja wohl zu Zeiten kommen mag.

In dem wildgroßen Gedichte seines Zarathustra hat Nietzsche der alten Phantasie von der ewigen Wiederkunft einen neuen poetischen Ausdruck gegeben, und dagegen dürfte nur ein Philister etwas einwenden. Im Reiche der Poesie hat auch diese Vorstellung ihren Platz. Auch im Reiche eines religiösen Mystizismus. Im Denken nur, im Denken mit leidlich klaren Menschenworten ist sie nicht unterzubringen, ein uraltes Märchen ist sie, aber kein schönes Märchen. Ein schönes Märchen ist die Vorstellung von einer Unsterblichkeit der Seele, so schön, daß ein Goethe mit dem Bilde gern spielte,

vielleicht ernsthaft in Stunden der Mystik an die Unsterblichkeit bevorzugter aristokratischer Seelen, seiner eigenen Seele z. B., glaubte. Die Vorstellung von einer ewigen Wiederkehr ist die greulichste Karrikatur des Determinismus, die ausgedacht werden kann. Man denke es nur aus: eine große Minute Zeit dazwischen und Nietzsche geht noch einmal auf die Schule und Universität, wird noch einmal Professor, leidet noch einmal unsägliche Kopf- und Seelenschmerzen, zermartert sich sein Gehirn noch einmal am Aphorismenschleifen, verfällt noch einmal in Wahnsinn und aus seinem Nachlaß bringt die Schwester, die auch noch einmal lebt, noch einmal die Fetzen von der ewigen Wiederkunft ans Licht. Und die philologischen Herausgeber geraten einander noch einmal in die Haare. Es wäre zum Pessimistischwerden.

### Apperzeption.

#### I.

Für den Begriff, aus welchem Leibniz den strengern Begriff Apperzeption gebildet hat, für den Begriff, den die Franzosen und Engländer, mit ungleicher Aussprache, perception nennen (ital. percezione), haben wir Deutsche etwa seit der Mitte des 18. Jahrh. das uralte und sehr merkwürdige Wort *Wahrnehmung* eingeführt. Das deutsche Wort war sehr glücklich gewählt; wir werden erfahren, daß es schon in seiner ältern und ältesten Bedeutung ziemlich genau das ausdrückt, was die Psychologie unter Perzeption verstanden wissen

will. Ich kann aber nicht umhin, gleich hier zu melden, daß recht berühmte Sprachforscher und Philosophen das deutsche Wort in seiner Herkunft arg mißverstanden haben. Es ist nicht gebildet aus *wahr* = *verus*, sondern aus einem alten Substantiv *War* (ich schreibe es zur Unterscheidung ohne Dehnungs-h, willkürlich genug, aber so schreiben noch Luther und Hans Sachs) ahd. *wara*, das auch in verwandten Sprachen (engl. *aware*) Aufmerksamkeit, Acht bedeutete; in unserer Sprache ist es noch in *gewar* erhalten, zwar fast ausschließlich in *gewar* werden, *war* außer in *warnen* noch selten genug in *War* haben (veraltet, davon vielleicht irrtümlich das norddeutsche *Wort haben*), *War* halten (im Sinne von *Wacht halten*: „ach freilich wird uns stets des Todes Netz umgeben, das noch viel schärfer *War* als eine Spinne hält“, aus einem geistl. Gedichte von 1686); *wahrnehmen* hat eine sehr reiche Geschichte, schwankt lange zwischen den Bedeutungen, „auf etwas acht geben“ und „etwas bemerken“, bis es im 18. Jahrh., jedenfalls schon bei Kant, aber noch nicht bei Adelung zur Übersetzung des Terminus *percipere* benützt wird. Aber Campe hat mit strafbarer Etymologie *wahrnehmen* definiert: „mit den Sinnen das, was von selbst schon in dieselben fällt und von denselben erkannt werden kann, gleichsam wahr d. h. als wirklich nehmen, als wirklich empfinden.“ Mit scheinbarem Tiefsinn ist Hegel auf diese Etymologie hereingefallen: „während das bloß sinnliche Bewußtsein die Dinge

uns weist, d. h. bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt, erfaßt dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, tut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, dieses darauf folgt, und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen.“ (Werke 7, 2. 262). Des gleichen Schnitzers hat sich auch der gute Krug, der tapfere kleine Gegner Hegels, schuldig gemacht: „wir sagen ... daß wir es wahrnehmen, weil es sich uns unmittelbar darstellt als etwas Wahrhaftes oder Wirkliches.“ Und den gleichen Schnitzer finde ich bei Wundt, der doch Philosoph und Sprachforscher in einer Person ist. Verdächtig war schon in seiner physiologischen Psychologie (Bd. II, S. 1) die Äußerung: „Bei dem Ausdruck Wahrnehmung haben wir die Auffassung des Gegenstandes nach seiner wirklichen Beschaffenheit im Auge.“ Aber in seiner „Logik“ (2. Aufl. I. 423) ist klipp und klar zu lesen: „Die Wahrnehmung ist, wie es der Name andeutet, das als wahr Angenommene.“

Ich will nun vor allem zu zeigen suchen, daß der internationale Terminus Perception und der deutsche Terminus Wahrnehmung genau den gleichen Gegenstand bedeuten und daß man sich durch den Zufall, der zwei Worte zur Verfügung stellt, nicht verleiten lassen solle, das Eine vom Andern zu unterscheiden. Auch ich möchte an das Wort *Wahrnehmung* anknüpfen, nicht aber an den Bestandteil *wahr* sondern an *nehmen*. Ich kann es nur nicht belegen, daß dieses *nehmen* eine Übersetzung des

in percipere enthaltenen *capere* ist; aber die Analogie spräche dafür, und weil mir in spätern Artikeln oft genug Zeit und Raum fehlen wird, solche Übersichten über ganze Wortfamilien zu geben, will ich hier einmal reichlichere Beispiele sammeln.

*Capere* übersetzen wir mit: nehmen, fassen, greifen, fangen. Während nun in den romanischen Sprachen der tollste Bedeutungswandel stattgefunden hat, und so entlegene Begriffe wie: chétif (captiveus, gefangen, elend; englisch: caitiff = Lump), catafalco (doch wahrscheinlich von catar, captare, schauen, und balko, Balken, Gerüst, also Schaugerüst, davon échafaud, Schafott usw.); chasse (von captiare, cacciare); caisse (von capsa, mit der ganzen Sippe: bis zu chässis, châton); acheter (aus accaptare) usw. kreuz und quer in der Wirklichkeitswelt umherführen, hat die wissenschaftliche Sprache der Deutschen eine ganze Menge genauer Lehnübersetzungen von Kompositionen mit *capere* (= cipere, frz. = cevoir) gebildet; freilich auch oft das romanische Wort daneben behalten, wie wir für auffassen, begreifen auch *capieren* sagen: *acceptare* usw. = empfangen, *auceps* = Vogelfänger, *concevoir* = begreifen, aber *conception* auf einer ältern Sprachstufe = Empfangnis, *exceptio* = Ausnahme, *incipere* = anfangen, *praecipuus*, vornehmlich, *recipere* usw. = aufnehmen (*receptio* wurde mit Aufnahme übersetzt und hatte früher weite Verbreitung: Aufnahme des römischen Rechts, der Wissenschaften), *susci-*

pere = unternehmen und übernehmen, occupare = ergreifen, präokkupiert = voreingenommen. Zu dieser Gruppe gehören nun percipere, percevoir, (auch: Steuern einnehmen), to perceive, einnehmen, aufnehmen, *wahrnehmen*; appercipere, apercevoir (davon weiter gebildet *aperçu*), mit besonderer Aufmerksamkeit wahrnehmen.

Mir ist es nun darum zu tun, daß in appercipere, in wahrnehmen, ein aktives Verbum steckt; nicht die *Wahrheit* ist das Wesentliche an der Wahrnehmung, sondern die Tätigkeit des Aufnehmens.

Die Überzeugung, daß der Vorgang der Wahrnehmung aus zwei Teilen bestehe, einem passiven und einem aktiven, daß — wie ich es ausdrücken möchte — eine Wahrnehmung nicht zustande kommen kann, ohne daß zwei Veränderungen stattfinden, die eine am Objekt, die andere am Subjekt, diese Überzeugung ist ungefähr so alt wie die Psychologie. Wir müssen nur nicht, um diese Überzeugung noch älter zu datieren, die schlecht überlieferten und noch schlechter verstandenen psychologischen Erklärungen der alten vorpsychologischen griechischen Philosophen, wie es ja vorkommt, umdeuten wollen; die Ausflüsse (*ἀποδόξαι*), mit deren Hilfe Empedokles das Eindringen in unsere Sinneswerkzeuge erklären wollte, die Bilderchen (*εἰδωλά*) des Demokritos, die sich von den Außendingen loslösen und in die Seele drängen, der Satz des Aristoteles, daß Gleiches nur von Gleichem wahrgenommen werde (Goethe: wär' nicht das Auge sonnenhaft usw.),

all das kindische Zeug (Goethes Mystik in Ehren) war ja noch nicht Psychologie. Die Annahme einer Aktivität unserer Seele steht am Anfang der ernsthaften Seelenlehre. Augustinus lehrt schon, daß die Seele beim Wahrnehmen tätig sei; Campanella weiß gar schon, daß mit der Wahrnehmung ein Urteilsakt verbunden ist; Descartes gar hat das erkenntnistheoretische Problem begriffen, daß wir nur Bewegungen empfinden, wenn wir eine Fackel zu sehen, eine Glocke zu hören glauben, die Wirkungen von Bewegungen auf unsere Nerven und auf unser Gehirn, daß wir diese Empfindungen auf äußere Objekte als ihre Ursachen beziehen, daß also (was er freilich nicht ausdrücklich sagt) Wahrnehmung Verstandesarbeit sei.

Daß eine Wahrnehmung, die den Alten so einfach ein Bildchen zu sein schien, eine unendlich zusammengesetzte Sache sei, das wurde seit Descartes immer deutlicher eingesehen oder wahrgenommen. Nur waren die Denker nicht einig darüber, welches von den vielen geistigen *Vermögen* die Wahrnehmung erst zur Wahrnehmung mache. Es konnte ganz allgemein der Verstand sein, wie es unter allen Männern aus der Zeit der Vernunftkritik Aenesidemus-Schulze, trotzdem er ein Gegner Kants war, der scharfsinnigste und der ebenbürtigste übrigens, am einfachsten ausgedrückt hat in seiner klaren, deutschen, undogmatischen Sprache: „Zum Anschauen und Wahrnehmen ist schon viel Mitwirksamkeit des Ver-

standes erforderlich.“ Kant selbst, der da mit Recht Perzeption und Apperzeption zusammenwarf, will eine Erscheinung, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung genannt wissen. Erasmus Darwin sieht in der Aufmerksamkeit das, was die idea erst zur perception macht. Andere haben wieder die Auffassung eines Mannigfaltigen unter der Form der Einheit zur Bedingung des Zustandekommens einer Wahrnehmung gemacht.

Namentlich die Engländer hatten sich seit Locke bemüht, das Verhältnis zwischen sensation und perception klarzustellen; ihrer Weisheit letzter Schluß war wohl: daß der Unterschied sich nicht scharf bestimmen lasse, daß nur ein Gradunterschied vorhanden sei. Was doch wieder nicht ganz richtig ist. Hat man nämlich nur den Terminus im Sinn, abstrakt, dann ist die Empfindung oder der Sinneseindruck wirklich etwas anderes als die bewußte Wahrnehmung, die den Sinneseindruck auf seine Ursache projiziert. Nur daß im wirklichen Seelenleben ein Sinneseindruck ohne Wahrnehmung nicht beobachtet werden kann. Wie der Teilnehmer am Telephonnetz für mich nicht existiert, solange er mich nicht durch das verabredete Zeichen gerufen oder geweckt hat, ebenso existiert die Wirkung der Außenwelt auf meine Sinne nicht, solange mein Bewußtsein nicht, durch Überschreiten der Reizschwelle, geweckt worden ist. Ich will auf die seltenen Fälle nicht eingehen, wo denn doch Erinnerung ohne Wahrnehmung möglich ist. Ich will hier

nur festhalten, daß die seelische Tätigkeit, die Reaktion gegen die physische Aktion der Außenwelt, am häufigsten und besten (neuerdings wieder von Spencer und von Ziehen) als Aufmerksamkeit bestimmt worden ist. Verstand, Bewußtsein, Form der Einheit, und was sonst herausgezogen worden ist, ist für uns als eine Gedächtnisarbeit der Aufmerksamkeit nahe verwandt. Ich kann für die vielseitigen Beziehungen zwischen Aufmerksamkeit und Gedächtnis hier besonders auf ein Kapitel meiner Kr. d. Spr. (1.<sup>o</sup> S. 547—570) verweisen. „Aufmerksamkeit ist die Anpassungsarbeit des Gedächtnisses“. Alles Wahrnehmen ist Bereicherung unsres Gedächtnisses. ist niemals ohne das Gefühl der Gedächtnisarbeit, niemals ohne das Gefühl der Aufmerksamkeit. Wir merken uns etwas, nachdem wir darauf aufmerksam geworden sind. Die alten Deutschen waren also gar nicht so dumm, als sie percipere mit wahr nehmen, gewar werden, aufmerksam werden übersetzten.

## II.

Die Wahrnehmung ist begrifflich von dem einfachen Sinneseindruck zu unterscheiden, ist aber in der psychologischen Wirklichkeitswelt nur dem Grade nach von ihm verschieden. Die Wahrnehmung oder Perzeption ist vom bloßen Eindrucke nur zu unterscheiden durch das Gefühl der Aufmerksamkeit, durch diese Arbeitsleistung des Gedächtnisses. Weiter habe ich nun zu untersuchen, wodurch sich die sogenannte Apperzeption von der Perzeption unter-

scheide. Das, was die wissenschaftliche Psychologie so nennt. Denn: in der französischen Gemeinsprache bedeutet *apercevoir*, für das Gebiet der Gesichtseindrücke, gerade den geringeren Grad von Aufmerksamkeit (vgl. Kr. d. Spr. III. S. 335); bei Sachs-Villatte finde ich die Notiz: „voir“, *c'est recevoir d'une manière distincte les images des objets*; „*apercevoir*“, *c'est voir d'une manière imparfaite, rapide, confuse*; „*remarquer*“, *c'est voir avec attention*.

Da ist es denn erwähnenswert, und dennoch meines Wissens bisher nicht erwähnt worden, daß der Mann, welcher den Terminus *aperception* in die Psychologie einführte, der deutsche Philosoph war, der in französischer Sprache schrieb: Leibniz. Er beherrschte die französische Sprache genug, um das Verbe *apercevoir* nach dem Sprachgebrauche anzuwenden, aber er war Gelehrter und Lateiner genug, um besser als die Franzosen zu wissen, daß das Wort von *ad-percipere* herkam.<sup>1)</sup> Er konnte also einen Sinn heraushehren und darum hineinlegen, der dem französischen Sprachgebrauche widersprach. *Ad-percipere* fügte dem *percipere* etwas hinzu, also mußte

<sup>1)</sup> Der französischen Gemeinsprache ist die Herkunft des Wortes so fremd geworden, daß die Konstruktion „*s'apercevoir de*“ möglich und am Ende Regel wurde. Auch die Schreibung mit einem einzigen *p* nach dem Wörterbuch der Akademie half das Verständnis verwischen; Littré macht auf die Inkonsequenz der Akademie aufmerksam, *apercevoir*, *apaiser*, aber *appauvrir* zu schreiben.

*aperception* mehr sein als bloße *perception*. So eignete sich der neu gebildete Terminus, den ein geborener Franzose kaum erfunden hätte, zur Unterscheidung der höchsten Rangstufe unter den Monaden von den niedrigeren Monaden, die nur einer *perception* fähig sind. Die erstklassigen Monaden sind die Geister, die *animae rationales*, die zu dem Sineseeindrücke und seiner Perzeption noch die Apperzeption hinzufügen und so zum Selbstbewußtsein gelangen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Leibniz eine klare Unterscheidung zwischen Perzeption und Apperzeption nicht durchgeführt hat, so wenig wie eine zwischen den Monaden zweiter und dritter Rangklasse. Der scharfsinnige Anreger, der in so vielen Disziplinen die Arbeiten seiner nächsten Vorgänger kritisiert und überboten hat, hatte auch in diesem Falle das Problem des Selbstbewußtseins, das bei Locke langsam heraufzudämmern begann, klar gefaßt und dem Probleme seine richtige Stellung angewiesen: in der Frage nach der Einheit oder der Vereinigung unserer Wahrnehmungen. Wir werden gleich sehen, wie Herbart diese Bedeutung der Apperzeption erfaßt hat.

Kant erwähne ich nur, weil ich bestimmt glaube, daß er mit seinem schwierigen Begriff der transzendentalen Apperzeption gerade an Leibniz angeknüpft hat. Die empirische Apperzeption interessierte ihn nicht; aber das Ichgefühl, die Bedingung der Einheit alles Denkens und Vorstellens, die Einheit des Selbstbe-



wußtseins, das sollte durch die transzendentale oder erkenntnistheoretische Apperzeption erklärt werden. Nach Kants Sprachgebrauch sagt es ein und dasselbe: „die Einheit des Selbstbewußtseins ist transzendentale“ und „aus der Einheit des Selbstbewußtseins ist Erkenntnis a priori möglich“. Ich habe (Kr. d. Spr. III, S. 204 f. u. 339 f.) den Versuch gemacht, die alten Termini a priori und a posteriori umzudenken und in jedem Wahrnehmungsakte, in jeder Apperzeption die aktive Rolle des a priori der Sprache zuweisen. Ich weiß, daß ich dabei von Steinthal, dem Schüler Herbarts, abhängig war.

Herbart verdient Dank dafür, daß wir den Vorgang der Apperzeption besser begreifen gelernt haben. Die älteren Vorstellungsmassen unseres Bewußtseins lassen neue Vorstellungen mit sich verschmelzen. Von seinem Schwellenbilde ausgehend, sagt er: „Anstatt daß die apperzipierten Vorstellungen sich nach ihren eigenen Gesetzen zu heben und zu senken im Begriff sind, werden sie in ihren Bewegungen durch die mächtigeren Massen unterbrochen, welche das ihnen Entgegengesetzte zurück treiben, obschon es steigen möchte, und das ihnen Gleichartige, wenngleich es sinken sollte, anhalten und mit sich verschmelzen.“ (Lehrb. d. Psych. 32.)

Apperzeption ist eine Tätigkeit, der auf deutsch der Name Zueignung gegeben wird. Fast immer sind es die älteren Vorstellungsmassen, die sich die neue Vorstellung zueignen. Die alten Vorstellungsmassen sind

für die Tätigkeit der Apperzeption als Kategorien der Sprache vorgebildet, als allgemeine Begriffe.

Herbart interessierte sich wieder für die empirische Apperzeption. An der transzendentalen Apperzeption Kants ging er so gleichgültig vorüber, daß er sich über die Frage der Einheit des Selbstbewußtseins nicht deutlich aussprach. Der Vorgang der Apperzeption scheint etwas wie eine Selbstbewegung der Vorstellungen zu sein (nicht zu verwechseln mit Hegels Selbstbewegung der Begriffe), der die sogenannte Seele interessiert, aber unfrei zusieht. Herbarts Gefahr, daß er bei seinem Schwellenbegriff das Bewußtsein und überhaupt alle psychischen Vorgänge und Empfindungen (also: verbale und adjektivische Vorstellungen) zu substantivieren und dadurch zu vergrößern geneigt war, kann uns nicht mehr schrecken; die *Selbstbewegung der Vorstellungen* führte ja doch ein wenig über Kants Psychologie heraus.

Da habe ich aber freilich schon die Lehren im Sinne, zu denen Steinthal (Lazarus kopierte, wie so häufig, nur die Sätze seines Schwagers und verzierte sie mit Filigranarbeit) die Gedanken Herbarts erweitert hat. Ihm ist Apperzeption ein weit umfassender Begriff: die Summe aller Aneignungen, durch welche das Individuum das Weltbild in sich aufnimmt. Die Aufnahme einer neuen Vorstellung durch eine ältere Vorstellungsmasse. Da sonach zu jeder Erkenntnis oder ihrer Apperzeption eine ältere Vorstellungsmasse erfordert wird, so ist es klar, daß Erkennt-

nis nicht möglich ist ohne vorausgegangene Erkenntnis. Der Anfang der Kulturgeschichte, ja der Vernunft überhaupt wird so in ähnlicher Weise zurückgeschoben, wie etwa der Anfang des organischen Lebens auf Erden. Steinthal hätte sagen können: „omnis apperceptio ex apperceptione“ nach dem Muster von: „omnis cellula ex cellula“.

Bei aller Hochachtung für die Geistesarbeit Steinthals kann ich ein sonderbares Kleben am Worte bei ihm nicht übersehen. So gelangt er zum Begriffe des Selbstbewußtseins durch die Fiktion, daß eine Apperzeption erst durch Apperzeption bewußt werde. Was der Teufel verstehen mag. Sodann sieht er zwar sehr gut ein, daß es eine Wahrnehmung ohne Apperzeption nicht gebe; anstatt nun aber den Begriff der simplen Perzeption aus dem Wortschatze der Psychologie hinauszudeuten, füllt er den alten Schlauch mit einem neuen Inhalte und nennt gegen jeden Sprachgebrauch das bewußte geistige Erfassen: Perzeption. Dagegen muß anerkannt werden, daß Steinthal in diesen Untersuchungen für die Eliminierung des Seelenbegriffs sehr viel getan hat.

Auf demselben Boden wie Herbart steht auch, trotzdem er es nicht Wort haben will, Wundt. Als Voluntarist freilich schreibt er dem Willen beim Vorgang der Apperzeption eine höchst aktive Rolle zu<sup>1)</sup> und lehrt

<sup>1)</sup> In einem sonst recht guten Aufsätze von Otto Staudé findet sich ein Satz, den ich höher hängen möchte. Es ist von

so etwas wie Einheit der Seele. Das ist aber nur Aufputz. Er ist Herbartianer und hat den Vorzug, Herbart's Mathematik doch oft durch gute Beobachtungen ersetzen zu können. Sehr gut ist Wundts optisches Bild: der Eintritt einer Vorstellung in das Blickfeld sei der Perzeption zu vergleichen, der Eintritt in den Blickpunkt, in den Fleck des deutlichsten Sehens, der Apperzeption. Die Versuche, den persönlichen Fehler beim Apperzipieren (was die Astronomen die physiologische Zeit genannt haben) durch Experimente über die Apperzeptionsdauer genauer zu bestimmen, waren verdienstvoll, wenn auch die ganze physiologische Psychologie nicht halten konnte, was sie versprach.

### III.

Wundt hat die Apperzeption also die Erfassung einer Vorstellung durch die Aufmerksamkeit genannt, und auf derselben Seite den Eintritt einer Vorstellung in den Blickpunkt des inneren Blickfeldes (Physiol. Psychol.<sup>3</sup> II, 236). Das ist fast mehr als ein bildlicher Ausdruck, es ist ein Beispiel. Und ich erinnere daran, daß die Einstellung auf den Fleck des deutlichsten Sehens nicht ohne Muskularbeit vor sich gehen kann. Ich bilde mir nicht ein, das

einer Richtung die Rede, „welche unabhängig voneinander Kant und . . . Wundt eingeschlagen haben“. Daß Kant von Wundt unabhängig war, ist wahrscheinlich; daß Wundt von Kant unabhängig sei, ist kein Lob. Und der Aufsatz muß doch wohl von Wundt gebilligt worden sein, da er in seine „Philosophischen Studien“ (I, 149) aufgenommen worden ist.

Rätsel der Apperzeption gelöst zu haben, aber ich glaube doch, einige psychologische Begriffe einander anzunähern, wenn ich jetzt die Apperzeption, die ein Gefühl ist, auf das Gefühl der geleisteten Muskelarbeit zurückzuführen suche.

Wir haben für alle Sinnesindrücke verschiedene Sprachbezeichnungen, je nachdem der Eindruck mehr passiv ist oder mehr mit aktiver Aufmerksamkeit verbunden. Die verschiedenen Worte sind in der Gemeinsprache nicht gleichmäßig scharf geschieden. Man wird mir aber gleich zugeben müssen, daß die aufmerksamere Wahrnehmung jedesmal durch ein Wort bezeichnet wird, das eine Muskeltätigkeit mit ausdrückt. Bei den höheren Sinnen gerade ist die Sprache freilich nicht so malend; wir haben für die Muskelbewegungen des Schützenauges beim Zielen kein anderes zusammenfassendes Verbum als eben das Zweckverbum zielen; wir haben keinen besonderen Ausdruck dafür, wie der Schütze das unbenützte Auge schließt, das benützte abschattet und Augapfel und (unbewußt) auch die Linse in die richtige Raumstellung bringt. Für aufmerksameres Hören haben wir nur *hören*, mundartlich aber doch *spannen*; unsere Physiologen wissen immer noch nichts von aktiven Bewegungen im inneren Gehörorgan; aber wir wissen von vielen Tieren, daß sie das äußere Gehörorgan durch Muskelbewegungen (*spitzen*) verbessern; und auch der Mensch verbessert seine Ohrmuschel grob durch Anfügen der Handwölbung und fein durch eben das, was man mundartlich spannen

nennt. Sehr malend sind oft die Worte der niederen Sinne. Wir *schmecken* die Nahrungsmittel, ohne uns gewöhnlich der Muskelbewegungen bewußt zu werden; beim aufmerksamen Schmecken, Kosten, Gustieren setzen wir aber Zunge und Lippen bewußt in Bewegung, *schmatzen* wir. Wir riechen (*schmecken*) angenehme und unangenehme Gerüche passiv, sind wir aber aufmerksam geworden, so *schnobern* und *wittern* wir, wenn auch nicht mit so lebhaften Muskelbewegungen wie der Hund oder das Pferd. Wir *fühlen* passiv die Oberfläche eines Dinges, bei erhöhter Aufmerksamkeit *testen* wir sie ab.

Dieser Umstand allein könnte erklären, warum Apperzeption so anstrengend, so ermüdend ist. Ein stundenlanger Spaziergang, bei welchem wir unaufhörlich sehen, tut den Augen wohl; ein ebenso langer Gang durch eine Galerie erschöpft aufs äußerste, weil wir jedes Bild und jedes mit einer anderen Einstellung der Augen apperzipieren müssen. Der unbewußte Gebrauch unserer Sinnesorgane d. h. die Perzeption mit geringer Aufmerksamkeit kann schon darum nicht ermüden, weil nur die eingeübtesten Funktionen der Organe wiederholt werden, weil man nichts Neues wahrzunehmen hat. Das Neue allein erfordert Arbeit, Apperzeption.

Nun habe ich (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup> S. 466 u. 472) schon darauf hingewiesen, daß das Bewußtsein, nur von einem anderen Gesichtspunkte, wieder das Gedächtnis ist, daß Gedächtnis aktiv ist, eine Arbeit, daß jede Erinnerung eine

Aktion ist. Und da scheinen sich mir die Begriffe so leicht und wie von selbst aneinanderzufügen, daß ich fast an den Wert dieser Begriffe oder Worte glauben könnte. Herbarts Lehre, daß die alten Vorstellungsmassen sich die neue Vorstellung durch die Arbeit der Apperzeption aneignen, wird unversehens zu einer Beschreibung oder, wenn man will, zu einer Erklärung des Gedächtnisses. Jeder einzelne Gedächtnisakt ist subjektiv genommen Aufmerksamkeit, objektiv eine Apperzeption. Die ganze geistige Lebensarbeit des Individuums, sein geistiges Wachstum ist Gedächtnisarbeit. Das Gedächtnis kann wie ein Sinnesorgan, fast unbewußt, seine Kenntnisse einüben durch die identifizierende Apperzeption (Wiedererkennen), durch die subsumierende Apperzeption (dieser Baum ist eine Eiche, beim Bauer auch nur ein Wiedererkennen, auf der Schule schon eine Anstrengung); es kann aber auch wie ein Sinnesorgan durch Anstrengung des Gehirns, dessen physiologische Bewegungen wir nur nicht kennen, Neues aufnehmen, sich bewußt üben, sich stärken, mit gespannter Aufmerksamkeit die Vorstellungen oder gar die Begriffe auf den Fleck des deutlichsten inneren Sehens bringen. Auf die Vermutung Wundts, daß die Stirnregion des Großhirns das Apperzeptionszentrum sein könnte, will ich wirklich nicht eingehen; denn erstens haben wir eben erfahren, daß die Aufmerksamkeit oder Apperzeption sich an Muskelbewegungen verrät (oder an Bewegungsgefühlen

wie wir gleich sehen werden), also doch wohl mit dem motorischen Zentrum mehr zu tun haben müßte; zweitens aber sollten wir nicht einen Augenblick vergessen, daß nur unsere gespannte Aufmerksamkeit die Apperzeption als ein Zwischenglied des Denkprozesses künstlich ausgelöst und präpariert hat, daß es einen selbständigen und runden Vorgang Apperzeption nicht gibt und daß man für so etwas ein Zentrum nicht zu suchen braucht.

Die Vorstellung nun, daß die Apperzeption, von der wir so wenig wissen, doch gewiß ein Gedächtnisakt ist, also eine Arbeitsleistung, eine von der Aufmerksamkeit motivierte Arbeit, — diese Vorstellung führt uns noch weiter, wenn wir uns wieder an den Zusammenhang der beiden Begriffe Gedächtnis und Sprache erinnern. Sprache ist das Gedächtnis der Menschheit, Volkssprache ist dazu das Gedächtnis eines Volkes, Individualsprache ist dazu das Gedächtnis des Einzelnen. Wenn wir sprechen, so machen wir Bewegungen. Aber auch wenn wir hören, d. h. ein Wort verstehen, es apperzipieren, so ist das Wesentliche nicht die Erinnerung an einen Schall, sondern die Erinnerung an die Bewegung unserer Sprachorgane. (Kr. d. Sp. I<sup>3</sup> 512ff.). Ich gehe in eifrigem Gespräch einen Bergabhang hinunter. Eine Krähe krächzt. Vielleicht überschreitet der Ton, weil ich gerade intensiv an etwas anderes denke, gar nicht die Schwelle meines Bewußtseins. Vielleicht höre ich den Ton ohne ihn zu beachten, zu bemerken. Vielleicht bemerke ich

ihn, ohne ihn auch nur für die Dauer von wenigen Sekunden zu apperzipieren, d. h. ohne ihn im Gedächtnisse zu verarbeiten. Will ich ihn im Gedächtnisse verarbeiten, ihn aufnehmen und geistig verdauen, ihn apperzipieren, so gibt es dafür nur ein einziges Mittel: ich muß still oder hörbar denken oder sprechen, muß „Krähe“ denken oder sprechen. Apperzipieren heißt: einen Sinneseindruck zu Worte kommen lassen; und weil Gedächtnis und Sprache ja ein und dasselbe ist, so habe ich damit nichts anderes gesagt, als daß die Apperzeption ein Gedächtnisakt ist. Nur daß ich meine Aufmerksamkeit auf den Begriff Apperzeption gelenkt und ein Wort dafür gefunden habe.

**a priori** — gehört trotz den einfältigen Anfängen und dann wieder den abgründigen Schwierigkeiten seiner Anwendung zu den Begriffen, von denen sich nur schwer sagen läßt, ob sie zu den Scheinbegriffen gehören: die eine Geschichte haben, aber *nur* eine Geschichte, eine Wortgeschichte, keinen Inhalt. Wie es in alten Familien allerlei Hausrat gibt, der gar keinen Wert hat, weder Nutzwert noch ästhetischen Wert, der aber von Zeit zu Zeit wieder gründlich gesäubert und an einen bevorzugten Platz gestellt wird.

*A priori* hat, als Adverbium und als Substantivum eine sehr reiche Geschichte, die zur Füllung eines Buches hinreichen würde und mehr als einmal hingereicht hat. Ich möchte nur die wichtigsten Ereignis-

nisse aus der alten, der mittlern und der neuen Wortgeschichte kurz hervorheben.

Als die Griechen ihrer Gemeinsprache, ihrer Muttersprache die Ausdrücke *προτερον φησει, προτερον προς ημας* entnahmen, waren ihnen unsere erkenntnis-theoretischen Sorgen noch fremd. Aristoteles hatte bei diesen Korrelatbegriffen nur ungefähr die richtige Vorstellung, daß unser diskursives Denken nicht immer vorausnimmt, was in der Natur vorausgeht, und umgekehrt; Boëthius übersetzt den Gedanken so: *non est idem natura prius et ad nos prius*. Auch die Araber, durch die ja Aristoteles dem späteren Mittelalter wieder bekannter wurde, gebrauchten für die Psychologie des Denkens gern die Begriffe *prior* und *posterior*. Ebenso bescheiden hat noch Luther (in seinen Tischreden) die beiden Worte übersetzt mit *von vornen her* und *von dem, was hernach folget*. Aber schon bei den Griechen hatte sich in die unfertige Psychologie eine ganz unreife Erkenntnistheorie hineingemischt, da ein Lieblingsgegensatz der Griechen, der des Allgemeinen und des Besondern, mit dem des psychologisch Frühern und Spättern verquickt wurde. Und diese Verquickung allein führte bei den Scholastikern zu dem verstiegenen und fast substantivischen Gebrauche des *Apriori*. Nicht mehr auf das Verhältnis unserer Sinneseindrücke und Erkenntnisse wurde das Wortpaar angewandt, sondern auf die Art der logischen Beweisführung. Der Wortrealismus der Scholastik ging ja von

der Annahme aus, daß die Universalien d. h. die Allgemeinbegriffe früher waren als die wirklichen Einzeldinge; da nun die fanatisch geglaubte Logik des Aristoteles erst recht deduktiv war, die allgemeinen Urteile den besonderen vorausgehen ließ, so bildete sich allmählich der Glaube heraus, daß die frühern Urteile wertvoller wären, als die spätern, in jeder Hinsicht, in ontologischer wie in logischer Hinsicht. Von Psychologie war keine Rede mehr. Nur der Nominalismus hätte diesem Unfug ein Ende machen können. Gleich beim ersten Auftreten der Formel *a priori* scheint diese hohe Wertung der apriorischen Urteile schon festzustehen. Es heißt da (bei Albert von Sachsen): *Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad affectum et vocatur demonstratio a priori et demonstratio propter quid et potissima — alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis vocatur demonstratio a posteriori et demonstratio quia et demonstratio non potissima.*

Die Verquickung von Logik und Psychologie fällt bei der Anwendung dieser Begriffe nur besonders auf, durchzieht aber die ganze Gedankenwelt des christlichen Mittelalters. Aller logische Scharfsinn jener Männer versagte vor psychologischen Fragen, weil die Anfangsgründe aller Psychologie nicht vorhanden waren (denn Aristoteles hatte von der Tätigkeit der Sinnesorgane kindliche Vorstellungen) und weil das Endziel aller Psychologie damals mit dem Endziel aller Philosophie zusammenfiel:

Vereinigung der Seele mit Gott. Eine einheitliche Weltanschauung gab es freilich und sie war nicht schwer herzustellen, ist nicht schwer zu rekonstruieren. Alle Psychologie führte zu Gott; alle Erkenntnis kam von der Logik und die Logik kam von Gott. Denn die Logik des Aristoteles war die Logik Gottes. Es lief also auf ein und dasselbe hinaus, ob man die wertvollsten Erkenntnisse die obersten oder die allgemeinsten oder die frühern, die apriorischen nannte.

Langsam und schwer entwickelte sich in England aus dem Nominalismus die neue Weltanschauung, die unsere Erkenntnis auf unsere Erfahrung zurückführte, die unter dem Namen des Sensualismus das Abendland eroberte und im Begriffe war, die Formel *a priori* aus der Philosophie hinauszuerwerfen, mitsamt den angeborenen Ideen, die sich nicht allzusehr von den apriorischen Ideen unterschieden. Da kam der deutsche Philosoph, nahm das Brunkstück aus Urvätershausrat vor, säuberte es und stellte es auf einen Ehrenplatz. Und wieder ist es schwer zu sagen, ob der Tiefsinn Kants durch Prägung eines neuen Wortes uns nicht deutlicher geworden wäre als durch Wiederbelebung des alten *a priori*. Kants Begriff des Apriori ist gewiß nicht logisch wie der scholastische; er will auch nicht psychologisch sein; will rein erkenntnistheoretisch sein, transzendental. Und da ist es merkwürdig oder auch nicht, daß Kant die Bedeutung des griechischen Modellwortes umgewandelt oder von seiner Höhe

aus übersehen hat. Apriorisch heißt bei Kant nicht mehr, was früher da ist, was zeitlich der Erfahrung vorausgeht; vielmehr: was erkenntnis-theoretisch die Erfahrung möglich macht. Was der menschlichen Erfahrung ihre Gestalt gibt, ihre Form. Das Formale an der Erfahrung. Wir werden (vgl. Art: *Form*) sehen, wie gänzlich leer der Formbegriff inzwischen geworden war. Aber Kant konnte den Formbegriff gut brauchen, weil er unter seinem Apriori bald die apriorischen Urteile, bald die großen Abstrakta aller unserer Anschauungen (Zeit und Raum), bald die Anlage des Menschengestes zur Erkenntnis verstand. Die kühne und neue Frage der Vernunftkritik: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ — kann jetzt schroff damit beantwortet werden, daß synthetische Urteile a priori nicht möglich sind. Dadurch verliert Kants Fragestellung und seine unerhört tiefbohrende Beantwortung nicht ihren Wert. Kant ging nicht auf Subjektivismus in der praktischen Philosophie aus, wahrlich nicht; aber sein unumstößlicher Nachweis des apriorischen Einschlags oder vielmehr Grundgewebes in *aller* Erkenntnis hat den Subjektivismus und also die Freiheit unserer Weltanschauung mehr gefördert als der oberflächlich revolutionäre Sensualismus der Engländer (den ganz freien Hume ausgenommen) und der Franzosen. Freilich so unpsychologisch, wie Kant glaubte, war seine Lehre vom Apriori nicht. Und es ist schon vielfach darauf aufmerksam gemacht worden, daß Kants

Apriori die angeborenen Ideen, gereinigt und verfeinert, wieder in die philosophische Psychologie zurückgeführt hat; Locke hätte keinen Grund gehabt, gegen das dem Menschenverstande angeborene Apriori Kants zu kämpfen; um so mehr Grund, Kants angeborene oder apriorische Moralideen bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen. Die bedeutenden Naturforscher unserer Zeit, Johannes Müller und Helmholtz, haben denn auch, ohne metaphysische Neigungen, Kants psychologische Lehre in ihrer Neubegründung der Kenntnis von den Sinnesorganen übernommen. Die spezifischen Sinnesenergien sind, genau genommen, nur ein anderer Ausdruck für: apriorische Anschauungsformen. Und schon Schopenhauer hat die Geistesart Kants auf diesem Felde vorzüglich charakterisiert mit den Worten: Lockes Philosophie sei die Kritik der Sinnesfunktionen gewesen, Kant aber habe die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. (W. a. W. u. V. II. S. 13.)

Nur mit einem flüchtigen Winke kann ich darauf hinweisen, daß für eine Vereinigung der scheinbar veralteten angeborenen Ideen und der apriorischen Anschauungsformen die Zeit gekommen sein mag, seitdem die neuerdings aufstrebende Völkerpsychologie und Soziologie, im Anschluß an die Entwicklungslehre, uns die Herkunft des Gemeinsamen begreifen gelehrt hat. Unabhängig von einander haben Spencer und Steinthal gelehrt, daß der Gegensatz von *a priori* und *a posteriori* ausgeglichen werden könne; jede Erkenntnis sei

zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch (Steinthal Einl. i. Psych. S. 10), die Erkenntnisformen seien apriorisch für das Individuum, aber aposteriorisch für die ganze Reihe von Individuen, in der jenes nur das letzte Glied bildet (Spencer, Psychol. II. § 332). Man denke nur an die menschliche Sprache, ihre *angeborene* Anlage und ihren erworbenen Gebrauch, ihre aposteriorische Entstehung und ihren apriorischen Einfluß auf die Weltanschauung.

Auf Steinthals Sprachphilosophie geht gewiß zurück, was ich von der Möglichkeit vorgetragen habe, das Begriffspaar *a priori* und *a posteriori* wieder ganz psychologisch zu fassen und in seiner Bedeutung, scheinbar wenigstens, umzukehren. In ganz andrem Sinne ist dieser Vorschlag schon einmal gemacht worden, von Gassendi in seinen *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos*, wo er (I. 1.), selbst mehr Philologe als Philosoph, schmerzlich ausruft: *nostra quae erat philosophia facta philologia est*. Gassendi wendet sich noch gegen den scholastischen Sprachgebrauch: *Demonstrationem, quae est a priori, facere solent certiore[m] manifestationemque demonstratione a posteriori; . . . demonstratio a priori est ex causis et universalibus, demonstratio a posteriori ab effectis et minus universalibus; at nonne effectus sunt notiores causis . . . Quocirca non immerito quispiam existimaverit, cum omnis notitia . . . quae dicitur a priori pendeat ac petatur ab ea, quae haberi dicitur a posteriori, necessarium esse*

*hanc semper haberi et evidentiore[m] et certiore[m] illa.*

Ich habe nun die Bemerkung Steinthals, daß jeder Denkakt die Kombinierung eines apriorischen und eines aposteriorischen Momentes sei, daß das Subjekt jedes Urteils das aposteriorische, das Prädikat das apriorische Moment darstelle und daß darum unser Denken sich immer in der Form von Urteilen weiter bewege, — ich habe diese Bemerkung zu Ende zu denken gewagt, was man so zu *Ende denken* nennt. „Das Urteil ist die sprachliche Form des Denkens; das erklärende Urteil ist aber nichts als die Einreihung eines neuen Eindrucks in das Magazin des Gedächtnisses, es ist also nicht selbst eine Bereicherung des Denkens, sondern nur die Quittung über den Zuwachs, es ist also wertlos, wie das Denken selbst . . . Unser Denken oder Sprechen ist nur die Oberrechnungskammer, die selbst keinen Pfennig besitzt.“ (Kr. d. Spr. III. 341.) Die apriorischen oder erklärenden Urteile stehen an Wert noch unter den erzählenden, aposteriorischen Urteilen, die einfache Tautologien sind; nun ist aber fast jeder Begriff nur der Treffpunkt des apriorischen und des aposteriorischen Weges. Die Ellipse als Form der Planetenbahn mußte zugleich erfunden und entdeckt, Amerika mußte von Columbus zugleich entdeckt und erfunden werden. Ich habe ferner (an Wegener angelehnt) ausgeführt, wie das aposteriorische Subjekt eines Urteils die jedesmalige Exposition eines Gedankenganges, eines Ge-



sprächs, einer Erzählung darstelle, wie jedes neue Moment das Prädikat, das apriorische, sei, wie in der Weiterführung des Gesprächs oder der Erzählung das eben erst Neue, das Prädikat, zum psychologischen Subjekte werde, das Apriori zum Aposteriori, wie sich die Technik des Romans und der Biographie auf diesen Wandel in der Seelensituation zurückführen lasse. Und wie im Romane oder in der Biographie, so findet im eigenen Erleben ein unaufhörlicher Wandel des psychologischen Prädikats ins psychologische Subjekt, des Apriori ins Aposteriori statt.

Kurz: die Schule lehrt (heute wie vor tausend Jahren), das wahre Wissen sei apriorisch, die Erfahrung sei aposteriorisch; ich sage, daß (wenn man beide Worte nicht überhaupt beurlauben will) immer zunächst apriorisch sei, was wir erfahren, im Augenblicke des Erfahrens oder der Erfahrung, daß all unser Wissen, das was in unser Gedächtnis oder unsere Sprache eingegangen ist, immer aposteriorisch sei.

**äquivok** — wird in den modernen Kultursprachen fast ausschließlich von Obszönitäten gesagt, für die wir im Deutschen außerdem die Lehnübersetzung *Zweideutigkeiten* haben. Das Altertum war im Gebrauche von obszönen Worten so eindeutig, daß es den Euphemismus in unserem Gebrauche von äquivok kaum verstanden hätte. Lat. *aequivocus* war eine genaue Übersetzung von *δω-νυμος* und bedeutete in der Disziplin, die die Alten Grammatik nann-

ten, ganz einfach den häufigen Fall, daß der gleiche Name verschiedene Dinge bezeichnet. Die Beschäftigung mit solchen Rätseln der Sprache ist in den Homonymen unserer Familienzeitschriften zum Kinderspiel hinabgesunken. Die schlechtere Scholastik aber quälte sich viel mit dem Begriffe der *aequivocatio*; sie distinguierte zwischen *aequivoca aequivocantia* und *aequivoca aequivocata*, sprach entsetzlich pleonastisch von einer *aequivoca vox* und gelangte zu dem gar zu banalen Lehrsatz: *aequivoca antequam distinguuntur nec sunt in praedicamento nec dividi nec definiri possunt*. Die Scholastik hatte zu so kleinlichen Untersuchungen allen Grund, weil die voces in ihrer Logik eine große Rolle spielten, insbesondere die *quinque voces*, welche nichts anderes waren als die Allgemeinheiten der sprachlichen Aussage. Alle diese scholastischen Untersuchungen hängen, oft unmerklich, mit dem Gegensatze zusammen zwischen dem orthodoxen Wortrealismus des Mittelalters und dem ketzerischen Nominalismus, mit der Frage also, ob die Universalien oder die Allgemeinbegriffe *ante rem* oder *post rem* existierten. Aus diesem mittelalterlichen Sprachgebrauche ist uns die *generatio aequivoca* erhalten geblieben; der Ursprung dieser Bezeichnung ist aber so völlig vergessen worden, daß die Forscher unter uns, die sich auf ihre Modernität am meisten einbilden, sich nicht scheuen, die Bezeichnung *generatio aequivoca* auf den ganz neuen und ganz andern Begriff *Urzeugung* an-

zuwenden. Das Mittelalter hatte von Aristoteles auch den Aberglauben übernommen, daß viele niedere Tiere unmittelbar aus Schmutz oder aus faulenden Substanzen entstehen. Da lag es nun nahe, zu den vielen anderen Distinktionen der generatio (deren Begriff übrigens wie alles damals durch die Bedürfnisse der Theologie heillos verwirrt wurde) die Unterscheidung in generatio univoca (*μονογενής*) und aequivoca (*ἀμειγενής*) hinzuzufügen; es handelte sich wirklich um den Namen: das Löwenjunge hieß wie sein Vater ein Löwe; der Wurm aber, dessen Vater der Schmutz war, hieß nicht nach dem Vater. Die ganze Zeit, welche an eine generatio aequivoca glaubte, konnte die Frage nach der Urzeugung noch gar nicht stellen, weil niemand sich noch über das Entstehen der Organismen wunderte. Die jetzt populären Fanatiker der Deszendenzlehre haben aber kein Recht, sich um den Namen der Arten zu kümmern; sie wissen ja ganz genau zu erzählen, daß aus anorganischen Nitrokarbonaten einmal die ersten Organismen entstanden sind, die Moneren, und daß nachher alle die unzähligen Arten, die wir mit unzähligen Namen benennen, durch regelrechte Zeugung hervorgegangen sind. Sie können also diese regelmäßige Deszendenz nicht generatio univoca nennen; die Urzeugung sollte aber auch nicht generatio aequivoca heißen, weil das Wort ohne seinen Korrelatbegriff keinen Sinn mehr hat.

Auch die ältere Medizin unterschied univoke und aequivoke Sym-

ptome, je nachdem das Symptom eindeutig auf eine bestimmte Krankheit hinvies oder mehrdeutig war; *eindeutig* ist eine neuere Übersetzung von univocus; das Wort scheint aus der Mathematik, wo es seinen guten Sinn hat, in die gelehrte Gemeinsprache übergehen zu wollen.

**Art.** — Ich bin wieder geneigt, das deutsche Wort (die Schwierigkeit seiner Geschichte hat schon Jacob Grimm betont) *etymologisch* durch das Prinzip der Lehnübersetzung zu erklären; die Herleitungen aus *arare* und aus *ars* befriedigen wohl niemand, auch die Gelehrten nicht, die solche Vorlegenheits-Etymologien buchen. Grimm hat bereits an das slawische *rod* erinnert, das von *roditi* (gignere) herkommt; ich möchte nun — ohne Beweis — vermuten, daß das slawische *rod* entweder (wie robot von Arbeit) eine Entlehnung des deutschen Wortes Art ist, oder daß sowohl Art als *rod* sehr alte Übersetzungen des lat. *genus* sind. Es kann dabei nicht überraschen, daß Art in der Bedeutung, die uns hier allein interessiert, vielmehr ein Ersatz für den Terminus species ist als für den terminus genus; denn die Termini genus und species werden in den Gemeinsprachen nicht scharf unterschieden; erst künstliche Klassifikationen haben, und erst seit Ray, die logischen Unterschiede von *Gattung* und *Art* auch auf die Gruppen der Botanik und Zoologie übertragen. Ich bemerke also nur nebenbei, daß der mittelhochdeutsche und der frühneuhochdeutsche Sprachgebrauch Art für

Adel, Geschlecht, Abkunft, Natur setzt und daß unser *artig*, wie es besonders gern im 18. Jahrh. gebraucht wurde, offenbar an franz. *gentil* angelehnt worden ist. *Art* im Sinne von *Art und Weise* hat seinen Weg von der Bedeutung genommen, die der von *Natur* entspricht.

Das Begriffspaar *γενος* und *ειδος* bildete sich bei den Griechen, aber erst nach Platon, zu einer strengen Scheidung zwischen dem inhaltsärmeren und dem inhaltsreicheren Begriffe aus; die Logik des Aristoteles arbeitete unaufhörlich mit diesem Schema und die ganze Lehre von der Definition wurde darauf gegründet, daß der Artunterschied zur Gattung hinzutreten habe, um die *species* zu bestimmen. Die Römer nahmen *γενος* und *ειδος* in vielfältiger Anwendung unter die Worte ihrer Gemeinsprache auf, *genus* als Lehnwort, *species* als Lehnübersetzung von *ειδος*. Auch in der Logik, die man einfach herübernahm, wurde das lat. Begriffspaar verwendet; *genus* bedeutete das Allgemeine, *species* das Besondere; nicht ganz klar wurde erkannt, daß beide Begriffe ihrem Wesen nach relativ waren, eigentlich korrelativ, und daß sie sofort konventionell wurden, willkürlich gesetzt, sobald man das abstrakte Gebiet der Logik verließ und bestimmte Naturgruppen Gattungen, engere Gruppen Arten nannte. Im Verhältnis der beiden Gruppen zueinander behielt das Begriffspaar seinen guten alten relativen Sinn; nannte man aber eine Gruppe genügend ähnlicher Individuen eine *Art* an sich, so hatte man die logische

Terminologie verlassen und mußte eine neue Definition für den neuen Artbegriff suchen. Man suchte mehrere Jahrhunderte lang, immer vergebens, weil die Gemeinsprachen niemals darauf ausgegangen waren, eine ordentliche Klassifikation der Tiere und Pflanzen vorzunehmen, und weil, als in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. das System der Natur klassifikatorisch in Angriff genommen wurde, besonders durch Linné, die doppelte Namengebung zwar der Ordnungsliebe zu Hilfe kam, eine natürliche Methode aber fehlte, die artunterscheidenden Merkmale zu bestimmen. Mit einem Worte: man gelangte eingestandenermaßen nur zu einem künstlichen Systeme der Natur. Das galt für das ganze System der Gattungen, Ordnungen, Familien, und Arten. Diese künstlichen Systeme sollen in ihrem Werte für die Orientierung nicht unterschätzt werden; ein ordentliches Register gehört zu jeder wissenschaftlichen Tätigkeit, erst recht zu wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Es giebt keine Sprache der Welt, die für alle (mehr als 100000) Insektenarten besondere Namen hätte, keine, die auch nur alle 2000 Arten der Säugetiere besonders nennen könnte. Wie wir keine Sprache hätten, wenn unsere Sinne mikroskopisch genau arbeiteten und unser Gedächtnis jeden Eindruck genau buchte, auf jeden mikroskopischen Unterschied achtete: ebenso hätten wir keine Orientierung ohne ein Register der Natur. Darum besitzt auch der Spezialforscher so selten ein lebendiges Wissen von seiner Wissenschaft; im

besten Falle ist er ihr lebendiges Register, d. h. er selbst ist lebendig, das Register führt aber auch er in einer toten Sprache.

Was nun aber die Arten insbesondere betrifft, so stand man, wie gesagt, vor der Schwierigkeit, den Artbegriff so zu definieren, daß er nicht mehr relativ war, daß er nicht auf Varietäten mitbezogen werden konnte. Man ging von der Gemeinsprache aus. Die nannte den Pudel einen Hund, das Windspiel einen Hund, hatte dagegen für Pferd und Esel besondere Artnamen, trotzdem — das Beispiel ist von Buffon entlehnt und nicht von einem Laien gewählt — Pferd und Esel einander ähnlicher sind als Pudel und Windspiel. Zu der Zeit vor Darwin einigte man sich endlich darauf, den Artbegriff nur auf Organismen anzuwenden (die Krystalle schloß und schließt man aus) und alle solche und nur solche Individuen unter einer Art (man sagte auch *gute Art*) zu verstehen, die einander ähnlich waren und sich untereinander fortpflanzen konnten. Die entschiedenen Sätze Buffons — (Hist. nat. IV, 784) wird man heute mit Staunen lesen: *L'espèce est un mot abstrait et général dont la chose n'existe qu'en considérant la nature dans la succession des temps, et dans la destruction constante et le renouvellement tout aussi constant des êtres . . . on pourrait même dire que ces intervalles entre les espèces sont les plus égaux et les moins variables de tous, puisqu'on peut toujours tirer une ligne de séparation entre deux espèces . . . Ce point est le*

*plus fixe que nous ayons en histoire naturelle.*“

Was hat sich nun an unsrem Artbegriffe dadurch geändert, daß Darwin 1859 in seinem Buche *Origin of Species* lehrte, die Entstehung der Arten sei besser als durch die biblische Schöpfungsgeschichte zu erklären durch die Variabilität der Arten, die Anpassung (die schon Lamarck gelehrt hatte), durch den Kampf ums Dasein und die natürliche Zuchtwahl? Ich glaube, es hat sich an unsrem Artbegriffe nichts verändert, trotzdem ich die wahrhaft grundstürzende Bedeutung des Darwinismus für unsere Weltanschauung, namentlich für die Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der Organismen, nicht verkenne. Wenn es freilich nach Haeckel ginge und nach den kleinern Bezirksrednern des Darwinismus, dann wäre der Stammbaum vom Menschen bis zu der Monere hinauf hergestellt, dann wäre der Artbegriff durch Darwin aufgehoben, dann bildete eine endlose Reihe unmerklicher Übergänge die Familie Monere-Mensch, dann wären die Intervalle zwischen den Arten verschwunden und man könnte von diesem Weltbilde, wie in der Musik von einer endlosen Tonleiter ohne Intervalle, sagen: der Wolf heult. Aber dem ist nicht so. Und just die freiesten Naturforscher — von den bibelgläubigen Gegnern rede ich nicht — zweifeln schon lange an der Wahrheit des Darwinismus, nicht an der Großartigkeit von Darwins Hypothese.

Die Frage, warum der Artbegriff

in gewissem Sinne berechtigt sei, warum uns das Bild der Art überall wieder entgegentritt, nicht aber eine Unendlichkeit von Einzelformen, die nach allen Richtungen hin miteinander zusammenhängen, hat ein so getreuer, freilich aber auch durchaus ehrlicher Darwinist wie Weismann (*Deszendenztheorie* <sup>2</sup> II, 256) stellen zu müssen geglaubt; und er hat sie nicht ausreichend beantwortet, wenn auch die neuere Hypothese vom Kampfe der Teile im Organismus, der Intraselktion, die korrelativen Abänderungen erklären hilft und die Vorstellung befestigt, daß bestimmte Summen von Variationen in einem einzigen Organismus lebensfähig sind, andre nicht. Es steckt aber offenbar noch etwas andres dahinter, daß es Arten gibt, daß winzige Änderungen, von denen keine einzige zweckdienlich ist, sich zu zweckmäßigen Organbildungen summieren, daß es Leben auf der Erde gibt. Wir kennen die Lösung des Rätsels wirklich nicht; nicht nach Darwin und nicht einmal nach Haeckel. Nägeli's *Entwicklungskraft* ist nur ein Wort mehr, und noch dazu ein veraltetes, das nicht mehr hätte gewagt werden dürfen in einer Zeit, die in dem Worte Gravitation nicht mehr eine Erklärung des Newton'schen Weltgesetzes sieht, sondern nur noch einen willkürlichen Namen. Was ist nun das Richtige, das auch diesem Gedanken — so fragt Weismann (S. 258) — zugrunde liegt? Dem Gedanken, daß die *Art* trotz ihres zufälligen Entstehens ein innerlich Bedingtes sei?

De Vries hat außer prachtvollen Beobachtungen (an Pflanzen, weshalb die Zoologen mit ihrer etwas andern Sprache ihn nicht ganz verstehen) auch ein neues Wort zur Verfügung; nicht allmähliche Variation, sondern sprunghafte Mutation schafft die Arten; und die Mutationen haben die *Tendenz*, gute Arten zu züchten. Der Vorstoß, den de Vries gegen den dogmatisch gewordenen Darwinismus unternahm (nicht gegen Darwins Forschungsmethode), ist ernst zu nehmen. „Arten entstehen nicht durch den Kampf ums Dasein, sondern sie vergehen durch ihn.“ Und durch Variationen, durch die Auslese werden höchstens *Rassen* gezüchtet, die immer wieder nach ihrer Stammart zurückzuschlagen trachten, nicht konstante Arten. Wieder hat Weismann ganz recht, wenn er der strengen Scheidung zwischen Variationen und Mutationen entgegenhält, daß diese begriffliche Distinktion für den Entdecker der neuen Tatsachen nützlich und notwendig gewesen sei, daß wir aber auch Summierungen von Anpassungen kennen. Und sehr hübsch ist Weismanns Abweisung der Forderung, daß auch künstliche Züchtung zu konstanten Arten führen sollte, durch die Frage, ob den Arten nützlich sei, was den züchtenden Menschen nützlich scheine. „Was nützt es der Zuckerrübe, daß ihr Zuckergehalt aufs Doppelte wächst, oder dem Anderbecker Hafer, daß er von dem Menschen hochgeschätzt wird?“ (S. 273).

Die Frage aber, was sich seit der

Herrschaft des Darwinismus an unserem Artbegriffe geändert habe, die Frage, warum uns die Arten trotz dem Glauben an ihr zufälliges Entstehen nach wie vor als etwas innerlich Bedingtes erscheinen, diese Frage der Weltanschauung wäre auch dann nicht gelöst, wenn zwischen der Variation von Darwin und der Mutation von de Vries bereits eine Entscheidung getroffen wäre. Der Unterschied dieser beiden Anschauungen läuft nur darauf hinaus, daß die Evolutionisten den Grundsatz aufgestellt haben: *natura non facit saltus*; daß de Vries (sicherlich mit Recht) diesen Grundsatz nicht durchaus zugeben will; die Evolution kam von der Geologie her, die endlich gelernt hatte, die biblische Katastrophenlehre zu korrigieren, aber doch nicht leugnen wird, daß es neben der allmählichen Änderung der Erdrinde auch Katastrophen gibt.

Es ist etwas ganz anderes, ob man nach der Entstehung der Arten fragt oder nach ihrem Bestehen. Darin liegt der Widerspruch, und der Widerspruch steckt wie immer in der Sprache, in den Worten. Hätte Darwin seinen unbestechlichen Scharfblick auf diese Gedankenreihe richten können, so hätte er den Widerspruch im Titel seines grundlegenden Werkes erkennen müssen. *Origin of Species*; die Tendenz des ganzen Buches ist darauf gerichtet, den Artbegriff zu vernichten, und wenn er ein konsequenter deutscher Darwinist gewesen wäre und lärmende Büchertitel geliebt hätte, so hätte er den Titel wählen können: Das

Ende der Arten; er fand aber die Arten mit ihren Intervallen in der Wirklichkeit vor wie jeder unbeirrte Blick und wollte mit seiner Lebensarbeit die Einheit der Typen, gewisse Ähnlichkeiten von Klassen und Familien aus der Blutsverwandtschaft der Arten erklären. Er hätte pedantisch sagen müssen: Ursprung der Ähnlichkeit der Arten.

Ganz pedantisch scheint mir dieser Hinweis denn doch nicht. Ich wiederhole, daß die Termini Gattung und Art vom Anfange des 18. Jahrhunderts an erst konsequent auf die Klassifikation von Tieren und Pflanzen angewandt worden sind. Man hat sich durch die Herkunft aus der Logik täuschen lassen und geglaubt, der biologische Artbegriff sei ebenso fest definiert wie der logische. Das war falsch. Der logische Begriff *species* ist seinem Wesen nach relativ; die Arten der Zoologie und Botanik wurden dadurch nicht relativ, daß der Glaube an ihre Konstanz nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte. Nur in seiner logischen Verwendung ist der Artbegriff der Tiere und Pflanzen relativ, insofern man ihn den höheren Begriffen Klasse, Familie usw. unterordnen, den Begriffen Abart, Individuum überordnen muß. Hier hat die logische Regel vom Inhalt der Begriffe ihre strenge Anwendung. Sieht man aber auf den Umfang einer Art, so verlassen wir die Logik, und gerade die Untersuchungen der Darwinisten haben dazu beigetragen, die Definition der Art ins Schwanken zu bringen.

Nicht aber so eindeutig zu ändern,

daß nun eine neue und bessere Definition zustande gekommen wäre. Es gibt Arten, die in erstaunlicher Weise variieren, wie Tauben und Hunde, es gibt andere fast konstante Arten. Schon Lange (Gesch. des Materialismus<sup>b</sup> II, 253) hat bemerkt, daß der Speciesbegriff sich als ein Produkt derjenigen Zeiten enthüllt, in welchen die Aufmerksamkeit des Menschen vorwiegend auf die großen und höher organisierten Geschöpfe gerichtet war und in welchen man das Mikroskop noch nicht kannte. „Heutzutage paßt dies ganze Netz nur noch am oberen Ende der Tierreihe, und je mehr man nach unten steigt, desto mehr wird der Forscher in Verlegenheit gesetzt. . . . Hätte der Mensch sein Studium der Naturwesen mit den niederen Tieren begonnen, so würde der von manchen so heilig gehaltene Begriff der species wohl niemals entstanden sein.“ Mit den Worten *höher organisiert* hat Lange sich wohl verhalten; wir wissen nicht, wie hoch, d. h. wie komplex die Insekten, die Schnecken, die früher sogenannten Infusionstierchen organisiert sind. Aber in der Sache hat er schon recht. Wir haben für die ähnlichen Gruppen von Tier- und Pflanzenindividuen aus uralter Zeit Namen überkommen, und diesen Namen hat man sich gewöhnt, den Artcharakter beizulegen; Forschung ohne unmittelbaren Nutzen und die Ordnungsliebe der Klassifikation haben unzählige neue Namen hinzugefügt, die nicht der Gemeinsprache angehören, die aber vermeintlich ebenso den Artcharakter

tragen. Man hatte eine feste Definition der Art. Als nun der Generationswechsel beobachtet wurde, und die Variation bis zur Unähnlichkeit, als gar die Deszendenzlehre, also die Blutsverwandtschaft aller Organismen, als Dogma auftrat, da konnte man die alten und die neuen Namen für den praktischen Überblick beibehalten, aber die Namen hatten ihren Artcharakter verloren, weil man die Art nicht mehr definieren konnte. Kein Merkmal paßte mehr auf alle Arten. Die artverniehtende Deszendenzlehre und die artbildende Sprache, die ordentliche Logik und die unordentliche Natur deckten einander nicht mehr. Die Deszendenzlehre ist nur eine logische Forderung, sonst nichts. Die Logik ist immer sauber und nett; die Sprache ist (man verstehe nur richtig) unsauber wie die Natur. Nur daß Sauberkeit, wenn man nicht an die des eigenen Körpers denkt, ein freches Menschenwort ist. Und Sprache ist immer wie Religion ein veraltetes oder veraltetes Wissen; die besten und kühnsten wissenschaftlichen Hypothesen sind Sehnsüchte nach einem kommenden Wissen; darum paßt die Sprache niemals zu den Einsichten oder Ahnungen der bahnbrechenden Forscher.

So etwas mag Goethe vorgeschwebt haben, da er, über 80 Jahre alt, zu dem Streite zwischen Cuvier und Geoffroy de Saint-Hilaire in einem ergreifend schönen Aufsatz Stellung nahm, den Ausdruck *unité du plan* durch den besseren *unité du type* ersetzt wissen wollte und kurz vorher den Umstand

bescheidenlich aufzuklären sucht, wie ein bedenklicher Wortgebrauch bei französischen Vorträgen zu bedeutenden Irrungen Veranlassung gibt, den Streit unklar und verworren macht. „Man glaubt in reiner Prosa zu reden und man spricht schon tropisch; den Tropus wendet einer anders an als der andere, führt ihn in verwandtem Sinne weiter, und es wird der Streit unendlich und das Rätsel unauflöslich.“ (Hempel-Ausg. 34, 169.)

Wenn ich es wagen dürfte, über diese Kritik des Artbegriffs hinauszugehen, über den Nachweis, daß die Arten etwas ganz anderes seien in der Wirklichkeit als in der Sprache, anders in der Natur als in der Logik, so müßte ich vorerst daran erinnern, was ich (Kr. d. Spr. I, 519f.) über die Fehler des Gedächtnisses als über eine wesentliche Eigenschaft des Gedächtnisses gesagt habe. Auch die biologische Vererbung kann aufgefaßt werden als das Gedächtnis der Organismen. Wenn nun die Mangelhaftigkeit eine wesentliche Eigenschaft auch des biologischen Gedächtnisses wäre, dann wäre vielleicht die eine Hälfte des Wunders erklärt, daß nämlich die Kinder den Eltern niemals völlig gleichen, daß die Arten variieren. Und weil das psychologische Gedächtnis mit ebenso wesentlicher Mangelhaftigkeit Ähnliches gleich findet, Variationen unter einem einzigen Namen merkt, darum ist es begreiflich, daß die Arten der Sprache und die Arten der Natur wieder à peu près zusammenstimmen.

Könnten wir unabhängig von Zeit und Raum, unabhängig also vom

principium individuationis, alle die unzähligen Pflanzengebilde, die nach der Deszendenzlehre aus einem Keime entstanden sein sollen, auch in einer einzigen Pflanze zusammensehen, in einem Weltenstammbaume (fast unmöglich läßt sich die Phantasie für das Tierreich durchführen), dann wären möglicherweise an diesem Märchenbaume alle niedersten und alle höchsten, alle ältesten und alle jüngsten Moose und Flechten und Gräser und Sträucher zugleich zu betrachten und nachbarlich so geordnet, daß leise Übergänge zu den abenteuerlichsten Gegensätzen führten. (Oder man könnte sich auch anstatt eines Weltenstammbaumes, wenn mehrere Ursprünge beliebt würden, um das Verschwinden paläontologischer Arten und die Existenz primitiver Arten zu erklären, gleich einen Wald von niederen und hohen, von lebendigen und von versteinerten Stammbäumen vorstellen, wie es Strasburger einmal vorschlug.) Ich fürchte aber, unser wesentlich falsches Gedächtnis würde auch an diesem einzigen Weltenstammbaume immer noch Arten unterscheiden, um sich zurechtfinden zu können. Die Vögel und Insekten würden die Zweige nach Arten wählen. Und wer weiß, ob nicht auch die Säfte des Weltenbaumes den einzelnen Teilen so zufließen würden, als ob es Arten gäbe und Intervalle zwischen ihnen.

**Assoziationsgesetze.** — Dem allwissenden Haeckel ist, wie so ziemlich jedes mögliche Vergreifen auf philosophischem Gebiete, auch das



vorbehalten gewesen, den Begriff Assoziation gerade in dem Augenblicke in seinen besondern Schutz zu nehmen, da die neue Aktionspsychologie bereit ist, die Bedeutung der Assoziation fallen zu lassen. Haeckel, der auf seine alten Tage eine Wortfabrik angelegt hat, möchte die Lautgruppe Assoziation dadurch populärer und anheimelnder machen, daß er ihr zwei Silben abknapsat und *Associon* sagt. Als ob die allerdings unbequeme Aussprache das Schlimmste an diesem Begriffe wäre.

Wir haben auf dem Kontinent die Assoziationspsychologie, deren erste Beobachtungen allerdings schon in die Griechenzeit zurückgehen, von Locke und Hume übernommen und besonders in Deutschland, wo neuerdings die Namen Wundt, Ziehen, Münsterberg, Hellpach und Jerusalem zu nennen sind, die sogenannten Assoziationsgesetze äußerst gründlich geordnet, wieder umgestellt und sie immer wieder in Paragraphen gebracht. Es fragt sich nur, ob diese Assoziationsgesetze in der Wirklichkeit des menschlichen Innenlebens existieren.

Es gibt keine Assoziationsgesetze. Ich darf nicht müde werden zu wiederholen, daß Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit nicht synonyme Begriffe sind. Selbst auf die erkannten und gut beschriebenen Notwendigkeiten der Physik wird der Begriff *Gesetz* nur mit einem gewagten und unaufhörlich irreführenden Bilde angewandt; ich zweifle nicht an der Notwendigkeit auch unserer Denkakte und nicht daran, daß sich

Gleichmäßigkeiten in der Verkettung der Vorstellungen nachweisen lassen; aber diese Notwendigkeiten Gesetze zu nennen, das konnte nur einer deistischen Zeit beifallen, die irgendwo über dem menschlichen Verstande einen vergotteten Überverstand sah, der dem einfachen, aber dennoch allmächtigen Menschenverstande Gesetze gegeben hatte.

Aber in den allermeisten Fällen der Denkakte, allgemein im abstrakten Denken sind die Assoziationen von Ideen nur schlichte Assoziationen von Worten. Worte einer bestimmten Sprache haben, wie Liebmann es ausgedrückt hat, ihre eigenen Assoziationssphären. Wie es nun in jeder Sprache andere *δμωννμα* oder *aequivoca* gibt, weshalb die beliebten Rätselspielereien sich nicht aus einer Sprache in die andere übersetzen lassen, wie zeitlich und räumlich weitentfernte Sprachen in ihren Worten weit entfernte Assoziationssphären enthalten, so würden die Assoziationsgesetze schon von Volk zu Volk wechseln und der Forderung der Allgemeingültigkeit nicht entsprechen. Denn die Zurückführung dieser Gesetze auf ganz vage Nachbarschaften (Zeit und Raum) und Kategorien (Ursache und Wirkung) auf logische Sätze (Kontrast) ist nur eine Aufzählung der Einteilungsgründe, gut für die Klassifikation; an die komplexen Realgründe der lebendigen Assoziationen reicht die Klassifikation nicht heran. Besinnen wir uns nun gar darauf, daß es in der Wirklichkeit des geistigen Lebens auch Volkssprachen nicht gibt, daß jede

Landschaft ihre Mundart und so weiter herunter schließlich jeder Mensch nur seine Individualsprache aktiv eingeübt hat, und daß nur die aktive Einübung der Realgrund der lebendigen Assoziationssphären ist, so wird die Gesetzmäßigkeit oder Allgemeingültigkeit der Assoziationsfolgen in Frage gestellt und der Subjektivismus des menschlichen Denkens auf seinen Ursprung zurückgeführt. Aktive Einübung in den Nervenbahnen, die allein (und tautologisch genug) das Zustandekommen von Assoziationen erklären kann, ist anders als individuell nicht vorstellbar. Auf den äußern Assoziationen beruht die Wortbildung, der Wortgebrauch führt zu den innern Assoziationen.

Es wäre natürlich unsinnig, das Vorhandensein von unzähligen Gleichmäßigkeiten bei der Assoziationsbildung leugnen zu wollen; der Sprachgebrauch ist, wie die Sprache selbst etwas zwischen den Menschen; und à peu près, so ungefähr, wie Menschen einander verstehen, mag man von Gleichmäßigkeiten der Assoziationen reden; nur grade die Assoziationen gehen nicht zwischen den Menschen vor sich, sondern in den Bahnen des Individualhirns. Zwischen den Menschen gibt es auch Eisenbahnen, nach deren Fahrplan sich das Individuum richten muß, wenn es so schnell wie möglich die Reise nach Rom antreten will; aber *Rom* erregt nicht bei zwei Menschen die gleichen Assoziationen. Und wenn die Eisenbahnstrecke Berlin—Rom und Rom—Berlin auch die gleiche

sein sollte und die Verbindung gleich gut, so liegt der Fall bei den Bahnen der Assoziationen durchaus nicht ebenso. Das Alphabet ist uns nach rückwärts nicht so geläufig wie nach vorwärts. Die Einübung ist für beide Richtungen nicht die gleiche gewesen. Die Assoziationssphäre eines Wortes ist auch nicht die gleiche bei den verschiedenen Berufsständen. *Rom* hat eine andere beim Dichter, beim Redner und beim Gelehrten, und wieder eine andere bei den einzelnen Gelehrten, je nach ihrem Fache.

Die neue Aktionstheorie, die sich von der Apperzeptionspsychologie nicht gerade wesentlich unterscheidet, hat an den Assoziationsgesetzen ernsthafte Kritik geübt; ich fürchte nur, daß diese Theorie, auch in der Form, die James ihr gegeben hat, dem Willen so viel Einfluß auf die Assoziationen zugesteht, daß darüber nicht nur die mythologischen Assoziations-Gesetze, sondern auch die gar nicht mythologische Notwendigkeit der assoziativen Verbindungen um alle Geltung gebracht werden. Etwas Gutes und Wichtiges hat die Psychologie von James gelernt oder zu lernen: „Nicht die Vorstellungen, sondern die Objekte werden assoziiert.“

Äther. — Ein leer gewordenes hübsches Gefäß aus der Griechenzeit, in welches Chemie und Physik neuerdings neuen Inhalt zu gießen wetteifern. Die Bezeichnung *Äther* für Alkoholderivate stammt aus einer Zeit, da die Chemie ihre neue Uni-

versalsprache noch nicht ausgebildet hatte; wohl um der Flüchtigkeit des Stoffes willen wurde das Bild gewählt, und ist nach den in der Chemiesprache geltenden Gesetzen zu Ester weiter gebildet worden. Nicht viel älter ist die gleiche Bezeichnung *Ather* für den Träger der Licht-, Wärme- und Elektrizitätserscheinungen. Hier lag doch etwas wie eine Entwicklung des griechischen Wortes *αἰθήρ* vor. Dies *αἰθήρ* bezeichnete (außer einer unkontrollierbaren, blutschänderischen Figur aus der niedern Mythologie, dem Sohne und dem Bruder des Erebos und der Nacht, einem Enkel des Chaos) etwa die obere strahlende Luftschicht, im Gegensatze zu *αἴθρ*, der Atmosphäre; wohl auch poetisch den Himmelsglanz. Da war es kein großer Schritt, den ungeheuern Welt-raum mit Äther zu füllen, als man um der Wellentheorie des Lichtes willen einen Wellenträger im Weltenraum brauchte. Und als jüngst die Lichtwellen mit den elektrischen und magnetischen Wellen gleich gefunden wurden, wurde dieser Äther zum Träger aller dieser Erscheinungen und der Wärme dazu. Er trat allein an Stelle der alten Fluiden oder Imponderabilien. Das war, wie jede Zusammenfassung verschiedener Hypothesen auf eine, ein Fortschritt in der Physik.

Nur sollte die Physik als die Lehre von dem Stofflichen, eine Antwort haben auf die Frage: was ist der Äther? Ist er ein Stoff oder nicht? Der starke Newton konnte noch mit dem Stolze des überlegenen Nicht-

wissens sagen: *iste aether quid sit non definitio*. Heute weiß man vom Äther so viel zu erzählen, daß man einer Definition kaum mehr ausweichen darf. Man beschreibt alle andern Stoffe als undurchdringlich, der Äther ist durchdringlich. Der Äther ist ferner unwägbar, kann also schon darum nicht in der Reihe der Elemente aufgeführt werden. Weiter soll der Äther absolut unbeweglich sein, während die *starren* Körper mehr und mehr als Tanzfiguren ihrer Moleküle und Atome vorgestellt werden; wobei dann der Äther wieder fast gleichbedeutend wird mit dem unkörperlichen Raume, in welchem die Körper oder Raumnetze sich befinden. So wird ein und derselbe Äther zu der unendlichen Brücke zwischen den Weltkörpern und zugleich zum Kitt oder Mörtel zwischen den unendlich nahen Molekülen der Körper. Zu den neuen Hilfshypothesen gehört es außerdem, daß dieser gefällige Äther inkompressibel, ohne Reibung, aber rotationell elastisch sei. Am Ende sind nicht die Körper, aber auch nicht ihre Atome warm, hell, elektrisch, magnetisch; der Äther ist das alles. Man hätte sagen können: wie nicht die Muskeln weh tun, sondern die an ihnen befestigten Nerven. Was ist nun dieser Äther? Ist er ein Stoff, so muß die gesamte Elementarphysik unlernen, so darf die *Physik des Äthers* von der übrigen Physik nicht mehr getrennt werden. Ist der Äther aber kein Stoff, dann wirkt es nur verwirrend, daß man ihm einen substantivischen

Namen gegeben hat, daß man von ihm als einem Träger *adjektivischer* und *verbaler* Erscheinungen spricht.

Ostwald, der Erneuerer der Naturphilosophie, der energetischen, hat denn auch die Ätherhypothese aus dem Tempel hinausgewiesen. „Alle Versuche, die Eigenschaften des Äthers nach Analogie der bekannten Eigenschaften der Materie gesetzmäßig zu formulieren, haben zu unlösbaren Widersprüchen geführt. So schleppt sich die Annahme von der Existenz des Äthers durch die Wissenschaft, nicht weil sie eine befriedigende Darstellung der Tatsachen gewährt, sondern vielmehr, weil man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen versucht oder weiß“ (Vorl. über Naturphilosophie<sup>2</sup> S. 151); „in der Tat handelt es sich hierbei nur um einen Rückstand der Scholastik“ (S. 239). Ostwald will eine trägerlose Energie (?) an Stelle der Ätherhypothese setzen. Haeckel, das enfant terrible und oft leider der lustige Rat des materialistischen Monismus, spricht dagegen den Ätheratomen sogar Empfindung zu; als ob es schon ausgemacht wäre, daß Äther existiert und daß er aus Atomen besteht und daß Atome etwas wie Empfindung haben können.

Es wäre noch lustiger, wenn der Äther *wissenschaftlich* wieder in seinen alten Stand eingesetzt würde, sein Atomgewicht gemessen, und er dann, wie einst bei Aristoteles, wieder zum *πεντον στοιχειον*, zur quinta essentia würde. Nur die Zählung wäre anders. Die Quintessenz der Physik ist er ja doch geworden,

ohne daß man erfahren hätte, ob oder was er sei.

**Atom.** — Die Physiker vergessen bei Anwendung der Differenzialrechnung auf die kinetische Gastheorie, ferner auf das Molekulargewicht und überhaupt auf die Lehre von dem Aufbau der Elemente, daß das Atom selbst ein Grenzbegriff ist, also eine Vergleichsmöglichkeit fehlt, um über die Größenordnung der sog. Atome etwas aussagen zu können. Erkenntnistheoretisch geschulte Köpfe wie Schopenhauer und Fechner haben das immer eingesehen, weil sie nicht genug oder nicht zu sehr mathematisch dachten. Die ältern Physiker sahen da wirklich klarer als die neuern. Vollends die Sichtbarmacher der Molekularbewegung gebrauchen den Begriff der Moleküle ganz willkürlich, weil kein Grund vorhanden ist, die sichtbar gewordenen Teilchen z. B. der Brownschen Beobachtungen für unterste Atomverbindungen auszugeben. Dasselbe gilt für die Beobachtungen durch das Ultramikroskop. Die Herren haben kein Recht, auf das Neue, das sie gesehen haben und durch einen Begriff *begreifen* möchten, das uralte Wortgepenst *Atom* oder das neuere Wort Molekül anzuwenden.

An solchen naturwissenschaftlichen Begriffen läßt sich noch besser als an den abstrakt philosophischen die Gespensterhaftigkeit der Wortgeschichten nachweisen. So ein Wort wandert von Volk zu Volk, von Jahrhundert zu Jahrhundert, in seiner Bedeutung ebbend und flutend, wird

aber die mit ihm verbundenen Bilder im Wechsel der Zeiten nicht los. Wenn Boltzmann von Atomen redet und dabei an die kinetische Gastheorie denkt, so unterscheidet sich seine Atomistik von der der Griechen wie ein moderner Eisenbahnzug von einem antiken Karren; wie aber die Waggons unserer Eisenbahnen nicht so aussehen würden, wie sie aussehen, wenn die *Formgeschichte des Karrens* sich nicht in ihnen fortgesetzt hätte, so wird auch ein Boltzmann das Bild des griechischen Atoms nicht ganz los.

Die Griechen hatten in ihrer bildsamen Muttersprache das Wort  $\eta$  *ἀτομος* gebildet, worunter dann die Naturphilosophen das unteilbare letzte Stückchen Stoff verstanden. Die Römer nahmen das Wort herüber, mit Haut und Haar; *atomus* (fem.) war das Atom, *atomum* der Augenblick (in *atomo* = *ἐν ἀτομῳ*); sie übersetzten das Fremdwort aber auch durch *indivisibilis*, spätlat. und ungebräuchlich, sowie durch *individuum*, nur daß *individuum*, bei Cicero noch gleichbedeutend mit *atomus*, mit der Zeit einen Sinn bekam, der dem des Atoms stracks entgegengesetzt ist: das organische Ganze. (Für *in atomo*, *ἐν ἀτομῳ*, sagen wir jetzt im Moment, wo *momentum*, von *movere*, die Bewegung, die Bewegungsstrecke, die Bewegungsdauer, *das* Moment, den umgekehrten Bedeutungswandel durchgemacht hat; wir sagen unterscheidend: *der* Moment.)

Auf den Gegensatz im Bedeutungswandel des griech. Wortes *Atom* und seiner lat. Lehnübersetzung *Indivi-*

*duum* hat schon Virchow hingewiesen in einem Vortrage von 1859: *Atome* und *Individuen*. Er meint mit einem hübschen Philologenscherze: *Atom* heißt ein Ding, welches weder die Hand noch der Geist *anatomisch* weiter zu zerlegen vermag. Und er bezeichnet auch den Unterschied, der sich herausgebildet hat, ganz treffend: „Das Atom ist die unteilbare Einheit, die man selbst in Gedanken nicht weiter zu teilen *vermag*; das Individuum diejenige, die man nicht weiter teilen *darf*; wird sie geteilt, so wird sie eben auch vernichtet.“

Das Atom sei eine bloß gedachte Einheit, das Individuum die wirkliche. Es ist bekannt, daß Virchow, der Begründer der Zellularpathologie, in seinen Zellen diese wirklichen Einheiten sah und die Organismen gern als Gesellschaften betrachtete; dabei gab er sich redliche Mühe, immer wieder Fäden zu knüpfen zwischen solchen Verwegenheiten und der vom Liberalismus für humanistisch erklärten Weltanschauung der griechischen Philosophie.

Nun waren aber die Griechen, von den Römern gar nicht zu reden, unsern letzten Fragen gegenüber im Stande der Unschuld oder Kindheit; ich habe das an dem immerhin imponierend großen Beispiele des Aristoteles nachzuweisen gesucht. (Vgl. Art. *Griechisches Denken: Aristoteles*.) Wie Kinder ihre Spielsachen in Stücke schlagen, und guter Wille darin eine Äußerung ihres Wissensdurstes gesehen hat, so kamen die Griechen da sie mit den Begriffen der Unzählbarkeit der räumlichen Teile und

denen der Größenmaße spielten, auf das Bild von den Atomen. Ob das Bild ihnen von der indischen Naturphilosophie übermittelt werden konnte oder gar übermittelt wurde, vermag ich nicht zu untersuchen. Wie Kinder und wie alle Philosophen wollten die Griechen erfahren, was hinter den Dingen stecke, das An-sich der Dinge begreifen; ihre Idealisten fanden Ideen oder Worte dahinter, ihre Materialisten ganz, ganz kleine Stückchen Stoff, die die Dingen-an-sich waren; dabei beruhigten sich Leukippos, Demokritos, Epikuros, das brachte Lucretius in seine erstaunlich schönen Hexameter. Was sonst erzählt wurde, von der Größe, der Gestalt, der Lage der Atome, von der Herstellung der Seele (und der Götter) aus den feinsten Atomen, das gehört nur zu den Äußerungen griechischer Mythenbildung und sollte aufhören, ein Inventarstück der Philosophiegeschichte zu bilden; denn auch nicht der leiseste Versuch wurde gemacht, die Wahrheit dieser Erzählungen zu beweisen oder gar das Bild Atom annäherungsweise durch Experimente zu verbessern, der Wirklichkeit ähnlicher zu machen.

Diese griechische Atomistik, an welche ganz eng der vornehm-lebenskluge Sensualismus des Epikuros geknüpft war, verfiel mit der Zeit unter dem Schelten der Schulphilosophen und unter den Verdammungsworten der Kirchenväter der Infamie; infam war, ein Schwein war, wer sich einen Epikuräer zu nennen wagte. Es macht den ganzen und einzigen Ruhm von Pierre Gassendi aus,

daß er, selbst ein kleiner Kirchenfürst und in allen Glaubenssachen der Kirche gehorsam, das System des Epikuros wieder auf den Plan brachte. Gassendi war kein Bahnbrecher. Mit Skeptikern befreundet, in geistigem Verkehr mit Mersenne, Hobbes, Descartes und Galilei, sprach er alleinig endlich aus, was in der Luft lag: daß die Atomistik die Welt eher erklären könnte als der Rationalismus der Aristoteliker seit damals 2000 Jahren es vermocht hatte. Er spricht es Hobbes nach, daß unser Weltbild von der Phantasie geschaffen sei, er spricht es Campanella nach, daß wir nur Qualitäten wahrnehmen, nicht Substanzen. (Was ich die adjektivische Welt nenne.) *Nihil praeter qualitates a sensibus percipitur.* Man sagt, das Auge sehe nicht nur eine Farbe, sondern auch einen farbigen Körper; aber eben dieses farbige Etwas ist Qualität; was wir daran Substanz nennen, schieben wir bereits der Qualität durch einen Verstandeschluß unter. Die Substanz, die substantivische Welt, bleibt uns immer verhüllt. Er glaubte, die Atomistik der Griechen wieder zu beleben, weil er in den Atomen die Substanzen zu sehen glaubte, das Ding-an-sich der Erscheinungen. Aber in Wahrheit war eine andere Welt schon zu Worte gekommen, als Gassendi den verurufenen Terminus wieder aufnahm. Bacon und Hobbes hatten in dieser Zeit, die doch der langsam werdenden Erfindung der Infinitesimalrechnung fast unmittelbar vorausging, schon darauf gedrungen, die Natur durch Erforschung ihrer klein-

sten Teile zu erklären. Es lag nahe, den Begriff der Monaden einzuführen, als Rechnungsgrößen, und die Physik wie die Mathematik auf Differentialrechnung zurückzuführen. Nun war aber Gassendi unglücklicherweise vor allem Philologe („unter den Philologen der größte Philosoph, unter den Philosophen der größte Philologe,“ hat etwas boshaft Pierre Bayle von ihm gesagt), und so übernahm er aus dem Altertum den Atombegriff mit allem, was drum und dran hing, und suchte den neuen Wein in alte Schläuche zu bringen. Den Griechen wurde mancherlei von der neuaufdämmernden Infinitesimalrechnung untergelegt und wiederum dem neuen Monadenbegriff, weil das Wort Atom sich eingestellt hatte, wie durch eine Zwangsvorstellung die Eigenschaft der Unteilbarkeit zugesprochen. Die Griechen waren zu dem Worte durch ein kindliches Spiel mit dem Begriffe der Teilbarkeit gekommen; irgend einmal mußte man mit dem Zerkleinern der Körper aufhören, in der Phantasie, und dann sagte man *άτομος* zu den ganz, ganz kleinen Stückchen. Im 17. Jahrh. war man nicht mehr so naiv. Einheiten, Monaden, einheitliche Rechnungsgrößen nur noch wurden gesucht; ihre Teilbarkeit oder Unteilbarkeit kam eigentlich gar nicht mehr in Frage; mühsam wurde die etymologische Wortbedeutung von *Atom* dadurch gerettet, daß man sagte: auch das Atom besteht aus unterscheidbaren Teilen, weil sie aber praktisch nicht mehr losgespalten werden können, darum dürfen wir es *Atom* nennen: *non ut vulgo putant*

*quod partibus careat sed quod ita solida et, ut ita dicam, dura compactaque sit, ut divisioni, sectioni et plagae nullum locum faciat, seu quod nulla vis in natura sit, quae dividere illam possit.* Und weil einmal die Terminologie des Epikuros wieder eingeführt werden sollte, behielten dessen Atome auch die Eigenschaft bei, schwer zu sein. Vielleicht interessierte den Klosterpropst Gassendi die physikalische Atomistik des Epikuros gar nicht in erster Linie; vielleicht war ihm die Physik nur ein Vehikel, die verrufene Moral seines Meisters zu lehren, sie — doch wohl ein wenig heuchlerisch, da sein offiziöser Christenglaube nicht gar fest gegessen haben kann — scheinbar mit dem Katechismus in Einklang zu bringen. Auch Gassendi predigte einen vornehmen Sensualismus, der doch mit der Prinzipienlehre der Physik nichts zu tun hatte: *Tranquillitas animi et indolentia corporis; status, quo melior appeti non potest.* So schlichte, ja resignierte Lebensweisheit verträgt sich mit jedem Glauben.

Die dogmatischen Materialisten, deren es doch auch heute noch gibt, rühmen der Atomistik des 17. Jahrh. nach, daß unter ihrer Herrschaft, besonders seitdem Dalton die Theorie der Chemie auf sie gegründet hatte, der ungeheure Aufschwung der theoretischen Chemie und des Handels mit Chemikalien möglich wurde. Ich möchte ganz höflich einwenden, daß begabte Chemiker auch unter der Herrschaft des Phlogismus gute Entdeckungen machten, daß ganz brauch-

bare Kalender angefertigt wurden, während man noch allgemein die Richtigkeit des Ptolemäischen Planetensystems annahm. Man darf bei solchen Untersuchungen nicht die Kirchhoffsche Unterscheidung zwischen Erklärung und Beschreibung außer acht lassen. Das menschliche Wissen dringt nicht bis zu Erklärungen vor. Erklärungen sind immer Bilder, mehr oder weniger falsche Bilder. Das Phlogiston gab ein besonders falsches Bild vom Verbrennungsvorgang; die Ptolemäischen Epizyklen gaben ein gar nicht übles Bild des Planetenumlaufs; es wäre für die Atomistik recht günstig, wenn der Richtigkeitswert ihres Bildes so ungefähr zwischen dem des Phlogiston und dem der Epizyklen gefunden würde. Ganz anders steht es um die Beschreibung einer Naturerscheinung. Die kann, wenn der Beobachter nur methodisch oder instinktiv von jedem Erklärungsversuche absieht, unter jeder Erklärungshypothese, unter der Herrschaft jedes Bildes gut ausfallen. Und auch eine falsche Hypothese, wenn sie nur die Phantasie anregt, kann den begabten Chemiker zu immer neuen Versuchen führen, bei denen etwas gelernt wird. Die Hypothese der letzten Zusammensetzung ist beinahe so gleichgültig wie die Namen der Stoffe. Es tut nichts, daß man das merkwürdige flüssige Metall quicques Silber nannte, *vivum Argentum*, seine Eigenschaften konnte man dennoch beobachten.

Worin aber die Atomistik seit Gassendi der Chemie wirklich zu Hilfe

kam, das war: die steigende Möglichkeit, die Rechnung und endlich auch die höhere Analysis den Untersuchungen chemischer Verwandlungen zugrunde zu legen. Dieses Atom war aber — wie gesagt — gar nicht mehr das kleine Stückchen Stoff der Griechen, sondern eine Art Monade, nicht meßbar, eine Rechnungsgröße, ein Grenzbegriff, der wie das Differential der Mathematiker aus dem Resultate der Rechnung wieder eliminiert werden muß, wenn das Resultat einen Sinn haben soll.

Während aber die Physik, insbesondere die Chemie, unter der Anregung atomistischer Vorstellungen sofort Fortschritte machte, wandelte sich die Vorstellung vom Atom abermals, ohne daß das alte Wort fallen gelassen worden wäre. Gassendi hatte als erster bei den Körperchen, aus welchen die Dinge bestehen, zwischen Atomen und Molekülen unterschieden; da die Moleküle untereinander ungleich sind, bleibt nur übrig, die Atome als gleich anzusprechen. Es mußte sofort die Frage entstehen, durch welche geheimnisvolle Kraft diese gleichen Atome dazu gebracht werden, sich zu den verschiedenen Molekülen zu ordnen. Schon Gassendi selbst hat einen Wink gegeben, in der Ordnung ohne weiteres den Grund zu suchen. Die Buchstaben A und N können je nach ihrer Anordnung die Silben an oder na bilden; die Buchstaben N und Z sind gar nur der Lage nach verschieden; aus N wird Z, wenn man es umlegt. Der mitlebende und mitstrebende Forscher Robert Boyle, der dem albernen Ge-



rede von den vier Elementen des Aristoteles ein Ende machte und unsern jetzigen provisorischen Begriff vom Elemente aufstellte, hat Gassendis Atomistik in seine Weltanschauung aufgenommen, dazu die wichtigsten scholastischen Begriffe von den Qualitäten und Formen so lange umgedeutet, bis sie auf die neue Atomistik paßten.

Auf solche Vorstellungen war die neue Chemie begründet, die ja bekanntlich Erfolge zu verzeichnen hatte, von denen sich Altertum und Mittelalter nichts träumen ließen; praktische Erfolge. Diese neue Chemie nennt sich mit Stolz atomistisch; sehen wir zu, was von dem alten Atombezug in ihr übriggeblieben ist.

Wir haben erfahren, daß schon Gassendi Sophismen zu Hilfe nehmen mußte, um den Namen *Atom* als den der unteilbaren letzten Stückchen beibehalten zu dürfen. Mehr und mehr wurde im 18. und 19. Jahrhundert das Atom zu einer bloßen Rechnungsgröße. Nun aber handelt die Chemie von den Verwandlungen der Stoffe; die Rechnungsgröße der Verwandlungen war aber inzwischen das Molekül geworden, das aus irgendwie geordneten Atomen bestand. Die Chemie hatte immer nur mit veränderlichen Molekülen zu tun, die Chemie war also gar nicht atomistisch; nur die Rechnungsgröße der intensiv unteilbaren Elemente nannte man noch Atome (die alten Atome waren extensiv unteilbar gewesen), und diese Atome wurden ein Begriff der theoretischen Physik. Nur die Unveränderlichkeit

dieser Elementaratome erinnerte noch ungenau an die Starrheit der Atome der Griechen und schien die Beibehaltung des Wortes zu entschuldigen. Was aber in den letzten Dezennien über diese Atome ausgemacht worden ist, das reißt die letzten Fäden entzwei zwischen der gegenwärtigen und der alten Atomistik. Die Atome unserer theoretischen Physik sind ja weder unteilbar noch unwandelbar. Wenn die neue Vorstellung von den radioaktiven Elementen richtig ist, so explodieren die Atome dieser Körper und verwandeln sich dabei in Atome höherer Ordnung eines neuen Elements. Der Wunsch der Theoretiker, die uralte Wortbedeutung auch nach solchen Entdeckungen noch zu retten, hat dazu geführt, neue Unterscheidungen zwischen Molekularumwandlungen und Atomumwandlungen aufzustellen: das Atom soll nicht durch äußere Einflüsse, sondern nur durch innere Vorgänge gespalten werden können; als ob man etwas darüber wüßte. Dazu kommt, daß die neuerdings fest angenommene Periodizität der Elemente, ferner die Kompliziertheit der Spektren einiger Metallatome darauf schließen läßt, daß unsere provisorische Elementenreihe nicht mehr lange wird aufrecht erhalten werden können, daß man einmal Atome des einen Elements aus Atomen des andern zusammensetzen wird.

Bleibe noch die Kleinheit der Atome. Sie sind freilich immer kleiner geworden, je schärfer die Mikroskope wurden. Aber mit der unendlichen Kleinheit ist es nichts mehr, seitdem

die theoretische Physik gewagt hat, die positive Größe eines Wasserstoffatoms zu berechnen. Auch wenn der berechnete Wert ( $\frac{1}{10^{21}}$  eines Milligramms), also ein Milligramm dividiert durch eine Zahl, die man mit 22 Ziffern schreiben müßte, nicht genau stimmen sollte. Der gewonnene Wert ist vielleicht nicht einmal nach der Größenordnung richtig; aber die Rechnungsmöglichkeit beweist, daß die neue Physik im Atom nicht mehr ein Differential sieht, sondern einen Körper. Damit scheint mir die Formatomistik Gassendis und Boyles aufgegeben; und von einer Rückkehr zu den Vorstellungen der Griechen wird man wohl nicht im Ernste reden wollen. Was wußten die Griechen davon, daß der Sonnentau noch auf  $\frac{1}{3}$  Millionstel eines Milligramms Sauerstoff reagiert, manche Bakterien auf noch geringere Mengen, die sich schon der oben angegebenen Größenordnung eines Atoms nähern? Was wußten sie von Proben, den ersten Produkten einer Urzeugung, von Wesen, die man sich (nach Nägeli und Strasburger) in Atomen-größe vorzustellen hat.

Der Versuch, diese reale Größe von Atomen zu berechnen, führt mich endlich darauf, was das Atom eigentlich sei, wenn man nur an die psychologische Entstehung des Begriffes denkt. Ich glaube: eine Verwechslung zwischen Raum und Stoff, eine Verwechslung zwischen den gedachten kleinsten Teilen des Raums und den undenkbaren letzten Teilen des Stoffs. Daß der Raumbegriff

sich erst an der Körperwelt entwickeln konnte, ist ja so gut wie anerkannt. Raum und Körper werden vom naiven Realismus immer verwechselt. Die naiven Griechen nun hatten Phantasie genug, das Continuum des Raumes in ihrer Phantasie weiter und weiter zu teilen, bis das Teilen — wieder in der Phantasie — ein Ende nahm, um zur Ruhe zu kommen. Es war kinderleicht, diese Teilung des Raums auf die Körper zu übertragen. Leicht, aber falsch, weil wir nicht wissen, ob ganz winzige Stückchen Stoff sich ebenso verhalten wie große Stücke. Atome sind für Menschenorgane nicht mehr wirksam; aber auch die für Menschenorgane noch sichtbaren sogenannten Sonnenstäubchen sind für das Erdenorgan, das Gravitationsfeld, nicht mehr so wirksam, wie es ein Apfel noch ist; es scheint, daß der Stoff z. B. bei Ölhäuten in der Dicke von weniger als 100  $\mu\mu$  nicht mehr die gleichen Eigenschaften habe wie das Öl in größeren Quantitäten. Das falsche Atom-Bild der Griechen wurde doppelt korrigiert, als die Infinitesimalrechnung ihren Kalkül auf das Atom anwandte: erstens mußte das Experiment immer zeigen, ob die Anwendung des Grenzbegriffs auf den Stoff möglich war, und zweitens brauchte das Differential des Raums nach der neuen Vorstellung kein Ansehen mehr; es konnte ins Unendliche weitergeteilt werden, der Begriff *átomos* war überflüssig geworden. Aber auch noch die neueste theoretische Physik ist die Verwechslung zwischen Raum

und Substanz nicht ganz losgeworden, erst recht nicht. Der unendliche Raum zwischen den Fixsternen, den man so lange ein Vakuum genannt hatte, weil er keine nachweisbaren bekannten Stoffe enthielt, mußte als eine Substanz aufgefaßt werden, als sich Wirkungen dieses Vakuums auf das Thermometer und die photographische Platte nicht mehr ableugnen ließen. Es gehört nicht hierher, daß dem Substanzbegriff bei dieser Ausdehnung wieder einmal Gewalt angetan werden mußte. Das alte Vakuum wurde mit etwas gefüllt, dem man den uralten mythologischen Namen Äther beilegte. Der Weltäther machte im Großen den Raum zu einem Gegenstande der Physik und wurde im unendlich Kleinen der Mörtel, mit dessen Hilfe aus den physikalischen Atomen die chemischen Moleküle sich aufbauten. Da hatte man ein einfaches Weltbild: es gab nichts mehr als Atome und Weltäther. Da man sich aber im Geiste der Zeit auch vom Äther ein mechanisches Modell machen mußte, so zerlegte man innerhalb der Phantasie auch den Äther in Atome, wodurch das Weltbild für die Menschensprache noch einheitlicher wurde. Nur daß dabei auch noch die letzte Qualität des alten Atoms, die Schwere, mit der die theoretische Physik so erfolgreich gearbeitet hatte (Atomgewicht), verloren ging; denn der Weltäther und seine Atome waren und blieben unwägbare. (Vgl. Art. *Äther*.)

Nach dieser hoffentlich überzeugenden Untersuchung der psycholo-

gischen Entstehung und der historischen Wandlung des Atombegriffs kann es nicht wundern, wenn wir erfahren, daß die ersten Physiker unserer Zeit ihn nur mit schlechtem Gewissen gebrauchen oder ihn gar mit skeptischem Lächeln ablehnen. W. Thomson-Kelvin sagt unter dem Beifalle von Helmholtz: „Die Annahme von Atomen kann keine Eigenschaft der Körper erklären, die man nicht vorher den Atomen selbst beigelegt hat.“ Und Helmholtz warnt davor, die hypothetischen Atome mit den kontinuierlichen und gleichartigen Volumenelementen zu verwechseln. (Rede zum Gedächtnis an Gustav Magnus.) Ernst Mach sagt: „Mögen die Atomtheorien immerhin geeignet sein, eine Reihe von Tatsachen darzustellen; die Naturforscher, welche Newtons Regeln des Philosophierens sich zu Herzen genommen haben, werden diese Theorien nur als *provisorische* Hilfsmittel gelten lassen und einen Ersatz durch eine natürlichere Anschauung anstreben.“ (*Mechanik*<sup>3</sup>, 482.) Boltzmann, der geniale Schüler Machs, hat in einer schwer zugänglichen Abhandlung „Über die Unentbehrlichkeit der Atomistik in der Naturwissenschaft“ (*Populäre Schriften* S. 141) sich gegen die Energetik gewandt und die Auffassung der Atome als materieller Punkte und der Kräfte als der Funktionen ihrer Entfernung selbst nur provisorisch gelten lassen, in der Schlußbemerkung jedoch mit fast tragischer Verzweiflung oder mit Humor vorgeschlagen, diese Elementarkörperchen z. B. *Etwase* zu nennen.

Weiter kann die *docta ignorantia* in der wissenschaftlichen Resignation nicht mehr gehen. Ich bemerke noch, daß der Spezialist für Geschichte der Atomistik, Kurt Lasswitz, in seinem geistreichen Buche „Atomistik und Kritizismus“ zwar den Nachweis geführt hat, daß die kinetische Atomistik notwendig aus den Prinzipien des Kritizismus der Neukantianer hervorgehe; er hat aber nicht nachgewiesen, daß diese Prinzipien richtig seien, und scheint mir überdies die Phänomenalität der konkreten Atome mit der abstrakten Vorstellung von ihnen verwechselt zu haben.

Das Atom gehört zu den Begriffen, mit deren Hilfe der arme Menschengeist versucht, sich von den letzten Fragen durch Zurückschieben zu befreien. Den Griechen gelang das beinahe, weil sie in ihrer erkenntnistheoretischen Unschuld kein Arg darin sahen, während dieses Zurückschiebens beim Worte *unteilbar* plötzlich Halt zu machen und auszuruhen. Wir können mit gutem Gewissen nicht einmal bei den unwägbaren Atomen des Weltäthers ausruhen. Für uns hätte das alte Wortgespenst Atom nur dann einen beruhigenden Sinn, wenn wir sagen könnten, was die Substanz oder die Materie ist; aber über die Substanz oder die Materie können wir nichts aussagen, bevor wir wissen, was das Atom ist.

Als ob wir verpflichtet wären, nach dem Sinne alter leerer Worte zu fragen.

**Aufgabe.** — Ich kann nicht sagen, wer zuerst diese Substantivform von

*aufgeben* im Sinne einer auferlegten Arbeit gebraucht hat; angelehnt ist das Wort offenbar an *thema* (franz. *thème* = Schulaufgabe), welches wie griech. *θεμα* den Satz bedeutete, über den der Rhetor schwatzte. Wolf übersetzt mit *Aufgabe* den schießenden Begriff *Problema*, unterscheidet die Aufgabe aber nicht klar von *Lehrsatz* (*theorema*). Man achte darauf, wie *auf* in *aufgeben* zu ganz verschiedenen Bedeutungen führt, je nachdem es *offen* oder *oben* ausdrückt: eine Festung aufgeben (Luther), seine Sache aufgeben, ein aufgegebenener Mann; dagegen: ein Rätsel, eine Frage, ein ungelöstes Problem aufgeben. Wohl aus dem Schulbetriebe der Logik kam der Begriff in die Gemeinsprache, wo er immer noch (schwere Aufgabe) an die Schülersprache erinnert.

Eine Aufgabe stellen, eine Last aufbürden kann eigentlich nur ein Mensch dem andern; doch hat es noch einen guten Sinn: sich selbst eine Aufgabe stellen, sich selbst eine Last aufbürden, nur sollten unsere historischen Schriftsteller endlich die Gewohnheit aufgeben, von *Aufgaben* geschichtlicher Ereignisse, Personen und Zeiten zu reden. „Die Juden hatten die Aufgabe, das Christentum vorzubereiten. — Die Römer hatten die Aufgabe, durch Schaffung eines Weltreichs der christlichen Lehre von der Gotteskindschaft aller Menschen die Wege zu ebnen.“ Julius Cäsar, Karl der Große, Napoleon hatten für so unbewußt theologische Historiker Aufgaben, wohlgemerkt: nicht selbst gestellte, sondern von der Vor-

sehung gesetzte Aufgaben. Die alte Theologie scheint sich in diese Redensart geflüchtet zu haben; wie man denn früher sagte: „Tiere und Pflanzen haben die Aufgabe, den Menschen zur Nahrung zu dienen.“

An diese Redensart erinnert der Wortstreit darüber, ob die Gegenstände der Erkenntnis *gegeben* oder *gesetzt* seien. Ich meine, es sei ganz willkürlich, ob man mehr bei *geben* oder bei *setzen* an den Einfluß eines Geistigen denken wolle, im Gegensatz zur Natur; die Gegenstände sind gegeben oder gesetzt von der äußeren Natur und von unserer Sinnlichkeit, die mit dazugehört. Nach Kant (Kr. d. r. V. 528) sind die *bedingten* Gegenstände *gegeben*, die *Regresse* zu den *Bedingungen* aber sind *aufgegeben*, also Aufgaben; Aufgaben sind in diesem Sinne niemals die Gegenstände, sondern immer erst die Fragen, die wir an die Gegenstände stellen.

**aufmerken** — ist ein Begriff, mit dem die Psychologie immerhin etwas mehr anzufangen weiß als mit der substantivischen, also personifizierten Aufmerksamkeit. Wobei ich nur schwer meine alte Klage unterdrücken kann, daß es um die Sprache der Psychologie fast noch schlimmer bestellt ist als um andere wissenschaftliche Terminologien, daß ganz besonders in der Psychologie die Sprache zugleich Objekt und Werkzeug der Forschung ist, daß eine saubere Sprache in der Psychologie nicht möglich ist, wenn nicht eine reinigende Psychologie und Kritik der Sprache vorausgegangen ist.

Ich verweise zunächst auf das Kapitel *Aufmerksamkeit und Gedächtnis* in meiner Kr. d. Spr. (I, 541f.); noch schärfer als dort möchte ich das Abstractum *Aufmerksamkeit* eliminieren und das Verbum *aufmerken* allein betrachten. An dem Substantiv *Aufmerksamkeit* mußten alle Definitionsversuche scheitern, weil niemand zu sagen vermochte, ob es ein Zustand oder eine Tätigkeit, ein Gefühl oder eine Leistung sei; weil nicht einmal der Oberbegriff feststand, unter dem man etwa diese Tätigkeit hätte einordnen können. Der Lehrer, der dem Schüler eine Zensur über den Grad seiner gewohnten Aufmerksamkeit erteilt, hat natürlich von diesen Schwierigkeiten keine Ahnung; der Lehrer weiß nicht, daß Aufmerksamkeit und Zerstretheit die subjektive und die objektive Seite des gleichen Zustandes sind, daß man aus lauter Aufmerksamkeit für seine besonderen Interessen zerstreut sein kann für die allgemeinen Schulinteressen, daß Talent Aufmerksamkeit ist, aber nicht immer Aufmerksamkeit für die geforderten Interessen. Und fast ebenso, wie es dem Lehrer erging, wenn er leichtfertig die Zensur *Aufmerksamkeit* ausfüllte (wie es in meiner Jugend üblich war), so geht es auch den Psychologen, wenn sie das *Vermögen* Aufmerksamkeit in passive und aktive, in subjektive und objektive Aufmerksamkeit zerlegen wollen. Es gibt in der Wirklichkeitswelt keine Seele, und schon darum allein kann es keine Seelenvermögen geben; es gibt in der Wirklichkeitswelt über-

haupt keine —heiten und —keiten, auch keine Aufmerksamkeit. Es gibt in der psychologischen Wirklichkeit nur eine besondere Arbeitsleistung, die wir nach mangelhafter Selbstbeobachtung *aufmerken* nennen; das ganz unklare Gefühl, das diese Arbeit zu begleiten pflegt, wird gewöhnlich unter dem Substantiv Aufmerksamkeit verstanden; wenn dieses Gefühl ausbleibt und wir dennoch aus den Folgen darauf schließen, daß wir aufgemerkt haben, daß wir ohne Aufmerksamkeit aufmerksam gewesen sind, dann redet die Wissenschaft von passiver Aufmerksamkeit.

Aufmerken ist so gewiß eine Arbeitsleistung, wie Sicherinnern eine ist; beide Tätigkeiten sind wirklich, insofern Verben überhaupt wirklich sind. Die begriffliche Schwierigkeit besteht nur darin, die Beziehungen aufzuhellen, die zwischen dem Aufmerken und dem Gedächtnisse, dem Willen und dem sogenannten Bewußtsein bestehen. Das Bewußtsein wird von der wissenschaftlichen wie von der populären Psychologie erst hinterher in die Arbeit des Aufmerkens hineingelegt wie in das Gefühl des Wollens; die Menschen haben seit Urzeiten aufgemerkt und gewollt, ohne jemals den spätgeprägten Scheinbegriff *Bewußtsein* nötig gehabt zu haben. Nicht so schlürum steht es um den Willensbegriff, wenn man nur den sogenannten freien Willen beiseite läßt. Aufmerken und Wollen sind Begleiterscheinungen von Arbeitsleistungen, wirkliche, schlecht zu beobachtende Empfindungen, die sehr leicht ineinander übergehen.

Ich möchte eine früher gegebene physiologische Definition etwas verbessern: wenn ein Gegenstand der Umwelt mein Interesse erregt hat, so kann sich meine Arbeitsleistung darauf beschränken, ihn zu apperzipieren, ihn zu begreifen, oder ich kann den Willen empfinden, ihn zu ergreifen. Man denke z. B. daran, wie die Muskeln und Nerven des Sehapparates fein zusammenarbeiten müssen, damit das Kind einen Schmetterling auf den Fleck des deutlichsten Sehens bringen, ihn genau wahrnehmen, ihn als die gesuchte seltene Species erkennen, ihn *begreifen* könne; wie nachher die Muskeln und Nerven der Beine und Arme arbeiten müssen, will das Kind den Schmetterling als Beute *ergreifen*. Unser *Aufmerken* geht also auf die Gegenwart, Wollen auf die Zukunft; da aber auch das Aufmerken ebenfalls eine Tätigkeit ist, so werde ich dennoch sagen dürfen, daß die Anpassungsarbeit unseres Gedächtnisses in beiden Fällen mit einer Empfindung beginnt, welche wir Willen nennen, wenn diese Arbeit größere Muskelgruppen bewegen wird, die wir Aufmerksamkeit nennen, wenn diese Arbeit entweder nur kleinere Muskelgruppen bewegt oder gar nur vasomotorisch, vielleicht nur in den Nerven tätig ist. Unbewußt, wenn es nur eine unbewußte Aufmerksamkeit gäbe. Es läge nahe, aufmerken und wollen nach der bekannten Scheidung in sensorische und motorische Nerven zu trennen; aufmerken wäre dann die Überwindung des toten Punktes bei der Arbeitsleistung in

den sensorischen Nervenbahnen, wölen wäre die Überwindung des toten Punktes in den motorischen Nervenbahnen. Ich bin auch mit dieser Erklärung nicht zufrieden; denn die Natur spottet der begrifflichen Scheidung; der Wille kann die Aufmerksamkeit steigern und die Aufmerksamkeit (auf die Moral, auf das Strafgesetz) kann den Willen beeinflussen.

Für die Beziehungen zwischen *aufmerken* und *apperpizieren* vergleiche man noch den Artikel *Apperzeption*, für die Beziehungen zwischen Aufmerksamkeit und Gedächtnis den Artikel *Gedächtnis*. Hier nur noch die sprachliche Notiz, daß in den romanischen Sprachen diese letzte Beziehung durch die Ähnlichkeit der Worte *attentio* und *intentio* sich verhält; im deutschen findet sich etwas Ähnliches in der Gemeinsprache: *merken* heißt so viel wie: eben fühlbar apperpizieren, aber auch: dem Gedächtnisse einverleiben.

**Autodidakt.** — Das hätte sich der alte Homeros nicht träumen lassen, als er (Od. 22. 347) das Wort *αὐτοδιδάκτωρ* prägte: daß dieses Wort eine Geschichte haben würde. Der Sinn bei Homeros ist für uns übrigens nicht ganz klar. Odysseus vollzieht die wilde Rache an den sogenannten Freiern; auch an ihren Hofbedienten. Nur der Kollege des Homeros, der Harfenskalde, „entrann dem schwarzen Verhängnis“. Er fleht um sein Leben mit der Dichterbegründung: Odysseus würde es später bereuen, einen Mann erschlagen zu haben, der ebenso gut Odysseus wie irgend einen Gott zu

besingen vermöchte (oder ihnen vorzusingen). *Αὐτοδιδάκτωρ δ' εἶμι.* „Mich hat niemand gelehrt; ein Gott hat die mancherlei Lieder mir in die Seele gepflanzt.“ In seiner Todesangst will der Harfner wohl nur auf die gewissermaßen ungeschlechtliche Herkunft seiner Kunst verweisen, will sagen: Dichtkunst kann nicht übertragen, nicht gelernt werden.

Das Wort *αὐτοδιδάκτωρ* wurde nachher aber kaum wieder auf die Poesie angewandt, desto häufiger auf die Wissenschaft. Und merkwürdig ist es, daß je nach der Zeitstimmung es ein Lob oder ein Tadel schien, wenn jemand ein Autodidakt genannt wurde. Nur zwei Beispiele. Der gute Krug sagt (im ersten Drittel des 19. Jahrh.) in seinem Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften: „Unter den Philosophen hat es von jeher viele gegeben, die sich für Autodidakten erklärten. Es liegt aber dieser Erklärung nur Einbildung und Eitelkeit zum Grunde . . . man wird in der Regel finden, daß solche Autodidakten sich nicht gut mitteilen können, weil die Lebendigkeit des mündlichen Vortrags nicht auf ihren Geist eingewirkt . . . hat. So war Heraklit, der sich ebenfalls einen Autodidakten nannte, auch ein so dunkler Schriftsteller, daß er selbst davon den Beinamen des Dunkeln bekam.“ Hundert Jahre früher urteilt Walch, ebenfalls Professor, in seinem philosophischen Lexikon viel vernünftiger. Es gebe dreierlei Autodidakten: 1. in einem ganz weiten Sinne sei jeder ein Autodidakt, der seine durch Unterricht und Lesen

erworbenen, also auf Gedächtnis beruhenden Kenntnisse durch Ingenium und Judicium erweitert hat; 2. kann der ein Autodidakt heißen, der ohne Unterricht und ohne Lesen ans Ziel gekommen ist, wie die ersten Erfinder der Wissenschaften und die Staatsmänner; für systematische Wissenschaften „dürften gewiß die Exempel solcher Autodidactorum sehr dünne gesät sein“; 3. die eigentlichen Autodidacti, Selbstgelehrte oder Selbstlehrlinge, die „nur bloß aus Büchern, ohne einige mündliche Unterweisung gelehrt und geschickt zu sein vermeinet.“ Von vielen sei die Frage aufs Tapet gekommen, was von diesen eigentlichen Autodidactis zu halten sei. Es dürfe aber diese Art, gelehrt zu werden, nicht schlechterdings, nicht bei allen Ingeniis und in allen Wissenschaften verworfen werden. Besonders in der Historie und der Philosophie wäre die Methode ganz gut anwendbar. Ernster sei die andere Frage: „wenn diese Methode zu studieren zu tadeln ist, warum solches geschehe?“ Diese Frage gehöre nicht zu den Regeln der Gerechtigkeit, sondern zu den Lehren der Klugheit. „Dahero wir diejenigen Gründe, womit man wider die Autodidactos streitet, weil diese Art einen abgeschmackten Hochmut, eine Begierde zu Neuerungen, einen Abscheu für (vor) menschlicher Gesellschaft, einen Eigensinn und dergl. bei sich führt, — auch ein solcher Mensch, der nur aus den Büchern klug werden wolle, sich erstlich an seinem Gott, der den Lehrstand eingesetzt habe, hernach an seinem Nächsten, weil er einem

ehrlich erfahrenen Mann das gebührende Vertrauen nicht zuwenden und sich seines Rats bedienen wolle, versündigt, für sehr schwach halten.“ Der vortreffliche Walch schreibt ein entsetzliches Deutsch; aber die vortragene Ansicht (die im Grunde immer noch die Ansicht des von Gott heute eingesetzten Lehrstandes ist) widerlegt er recht gut. Eine Versündigung gegen Gott und den Nächsten liege beim Autodidakten nicht vor; es könne aus keinen philosophischen Gründen dargethan noch bewiesen werden, daß der Mensch nach dem natürlichen Rechte zur mündlichen Unterweisung verbunden sei; die Versündigung am Nächsten (weil man zu ihm kein Vertrauen habe) sei nicht zu behaupten, „angesehen allezeit erst auszumachen ist, ob der Mann in solchen Umständen steht, daß man zu ihm ein Vertrauen haben kann“.

Ich habe schon gesagt, daß die Meinung der Herren des von Gott gesetzten Lehrstandes heute noch die gleiche ist, wie die, die Walchius bekämpfen zu müssen glaubte. Wenn auch die Sprache, in welcher unsere Autodidakten in unsern gelehrten Zeitschriften von vornherein abgelehnt werden, für uns weniger zopfig klingt. Für uns, weil wir alle zu wenig autodidaktisch sind.

Wir könnten weit besser und leichter als in irgend einer früheren Zeit ohne mündliche Unterweisung wissenschaftlich vorwärts kommen, weil das massenhafte Wissen unsrer Zeit sorgfältiger als je zuvor geordnet vorliegt in Handbüchern aller Wissen-



schaften, ja sogar im vielgeschmähten und doch unentbehrlich gewordenen Konversationslexikon, weil bei der Unübersehbarkeit unseres modernen Spezialwissens, das in keinen einzelnen Universalkopf mehr hineingeht, eine gute Handbibliothek alle Fragen des Schülers sicherer beantwortet als der von Gott oder dem Unterrichtsminister gesetzte Professor sie beantworten könnte. Ich spreche nur von wissenschaftlichem Streben, weil die Fälle, in denen die persönliche Unterweisung notwendig scheint, im ganzen und großen dem Gebiete der Technik angehören. Der Techniker im engsten Sinne, aber auch der Künstler, der Mediziner, der Chemiker usw. muß wohl oder übel bei einem Meister in die Lehre gehen, jahrelang ein Lehrling bleiben, um abgerichtet zu werden, *pour être rompu à la besogne*, um mit seiner Arbeit genau *da* fortfahren zu können, wo der Meister stehen geblieben ist.

Nicht ganz auf dieses Gebiet gehört aber der Zwang für Biologen, Psychologen, Astronomen usw., sich auf reich ausgestatteten Instituten auszubilden. Das ist eine Geldfrage. Wer reich genug wäre, sich die kostbaren Apparate, Materialien und Hilfskräfte selbst zu bezahlen und dazu die Arbeitskraft eines Großen hätte, und die Ziele eines Großen, der würde wohl gern auf die staatlichen Einrichtungen verzichten. Denn dem Nutzen all dieser Institute und Laboratorien steht ein fühlbarer moralischer Schaden gegenüber. In den technischen Künsten (Maschinenbau, Hochbau, Medizin, Chemie) mag der

Nutzen den Nachteil überwiegen. Aber schon in der eigentlichen Kunst, bei den Kunstmalern und Bildhauern, die doch wirklich für ihre Kunstübung eine tüchtige Technik brauchen, ist bekanntlich die gute Wirkung der Akademien eine minimale. Stümper werden gezüchtet, Genies sind Selbstlehrlinge. In dem wissenschaftlichen Betriebe nun gar hat das *jurare in verba magistri* eine Form angenommen, die den besten wissenschaftlichen Geist zu vernichten droht. Auf der Pflanzschule der Gelehrten, auf den Gymnasien fällt der Schüler durch, der nicht gegen seine erwachende Überzeugung in Geschichte und deutschem Aufsatz, in Literatur und gar in Religion jurat in verba magistri. Bessere Köpfe unter den Schülern müssen schon auf dem Gymnasium kleine Diplomaten sein, heucheln und sich ducken. Auf der Hochschule hat der Student wieder auf die Worte des ihm von Gott oder dem Zufall gesetzten Lehrherrn zu schwören. Er fällt im Doktorexamen durch, wenn er der Lehrmeinung seines zufälligen Examinators nicht folgt. Vor den Dokortitel haben die Götter nicht nur den Schweiß gesetzt, sondern oft auch etwas Heuchelei und Kriecherei. Manch ein besserer Kopf unterwirft sich in der Hoffnung, nachher als Privatdozent und a. o. Professor frei zu werden, endlich *ὑποδάκτωρ* sein zu können. Aber 7 Jahre und länger muß er um die ordentliche Professur werben, mit klebrigen Kompromissen, mit Rücksichten gegen die vom Minister ihm Vorgesetzten. Man blicke doch einmal

in die wissenschaftliche Literatur, die von Nichtautodidakten hergestellt wird. Cynischer Visitenkartenaustausch. Eine Hand wäscht die andere. Auch gute Bücher, gute Aufsätze werden entstellt durch „Berücksichtigungen“ hochmöglicher und gefälliger Kollegen. Wie die Lehrzeit eines andern Lehrlings zum großen Teile ausgefüllt wird mit häuslichen Diensten, mit Diensten für die Meistlerin. Die Hälfte unserer wissenschaftlichen Literatur ist labor improbus von Lehrlingen, die Meister werden wollen, um ihre Lehrlinge wieder hart zu behandeln. Und wenn der Lehrling nach 7 und mehr Jahren es erreicht hat, ordentlicher Professor ist, Meister, sein eigener Herr, dann muß er schon eine seltene Elastizität besitzen, um endlich, endlich die Lehrlingsknechtschaft und ihre Schmach abzuschütteln und als Autodidakt seine Wissenschaft ein Stück vorwärts zu bringen. Die solche Kraft nicht besitzen, die buchstäblich nur der Tradition dienen, der Weitergabe des Wissens, die sind freilich keine Autodidakten. Von den Inhabern der Lehrstühle, von den besoldeten Professoren und solchen, die besoldete Professoren werden möchten, werden Leute ohne Besoldung mit einem leisen Nebenton von Verachtung Privatgelehrter genannt. Ein Privatgelehrter ist also ein Mann, der sich dem Studium einer Wissenschaft ohne Nebenzwecke widmet, der — nach Schopenhauers Wortspiel — mehr Einsichten als Absichten fördern möchte. Dem Mangel an Absicht, dem ewigen Trieb zu lernen gilt der ver-

ächtliche Nebenton in der Bezeichnung Privatgelehrter. So kann man im Kreise von Weibern, welche aus ihrer schönen Erscheinung irgendwie Profession machen, so kann man im Kreise von Professionistinnen der Weiblichkeit häufig das Wort Privatdame auf Frauen angewandt hören, die ihre Schönheit nicht verwerten, oder die es nur einmal getan haben, am Tage ihrer Verheiratung.

Es mehren sich die Zeichen dafür, daß die Übelstände in der Welt, die einst die Gelehrten-Republik hieß, auch dort empfunden werden, wo noch vor wenigen Jahrzehnten eitel Überhebung die Regel war. Auf den deutschen Hochschultagen sind endlich, nach langer Herrschaft gelehrter Geschäftsleute, auch die tapfern jungen Idealisten zu Worte gekommen. Man hat, unter Kaiser Wilhelm II., zu sagen gewagt, daß die deutschen Universitäten nicht mehr an der Spitze der abendländischen Gelehrsamkeit marschieren; man hofft sogar, die weiter und weiter ausgedehnte Bevormundung der Universitäten durch die Regierungen wieder abzuschütteln. Die Frage ist aber nicht gestellt worden, ob unsere Universitäten, seitdem sie Drillanstalten für Beamte aller Art geworden sind, als solche (abgesehen nämlich von einzelnen großen Forschern, denen das Vorlesungsdröschchen schwer genug fällt) noch der reinen Erkenntnis dienen.

Ich kann diese oratio pro domo (das sind wohl meine Worte unbewußt und nebenbei geworden) nicht schließen, ohne auf die Gegenseite

aufmerksam zu machen. Wer der reinen Erkenntnis an irgend einer Stelle dienen will, soll und muß nach Möglichkeit Autodidakt sein. Nach Möglichkeit. Genau genommen ist niemand Autodidakt, auch wenn man von der lächerlichen Pedanterie absieht, die einen Unterschied macht zwischen der Belehrung durch Bücher und der Belehrung durch Vorträge. Nicht das kleinste Urteil, geschweige denn eine wertvolle Bereicherung der Wissenschaft fällt vom Monde herunter. Was wir wissen oder meinen, ist uns immer von der belehrenden Umwelt zugeführt worden. Selbst das kleine *Aperçu*, das ein außerordentlicher Geist der Weltanschauung seiner Zeit hinzugefügt hat und um dessen willen er ein Genie genannt wird, ist nur eine Folge seiner Seelensituation. Und seine Seelensituation ist nicht autodidaktisch, ist erzeugt von hundert nichtakademischen Lehrern: von der Amme, den Eltern, den Schulkameraden und den Straßensöhnen, den Reisebekanntschaften und den Zeitungen, von der ewigen Natur gar nicht zu reden.

Deshalb ist es auch so töricht, wenn liberale Politiker verlangen, der konstitutionelle König dürfe sich bei seinen Entscheidungen nur von den verantwortlichen Ministern beeinflussen lassen. Als ob er *tabula rasa* wäre. Als ob die Seelensituation des Königs nicht ebenso von hundert Zufallslehrern gebildet worden wäre. Und auch der absolute Monarch, der Selbstherrscher entscheidet nur, wie er es von all diesen unverantwort-

lichen Lehrern gelernt hat. In diesem Sinne bildet sich nur der Narr ein, ein Autodidakt zu sein.

Und vor unser aller Herrin, vor der Sprache, ist niemand Autodidakt. Nicht einmal der Narr.

**Axiome** — (*dignitates*) heißen in der Logik diejenigen wahren Urteile, die nach der allgemeinen Meinung, also ohne Berufung auf ein *logisches* Axiom, keines Beweises bedürfen, oder die allgemein für wahr gehalten werden, trotzdem sie nicht bewiesen werden können. Einer der ersten und stärksten Gegner der Aristoteles-Logik, der unglückliche Ramus, der denn auch dafür und für andere Ketzereien in der Bartholomäusnacht umgebracht wurde (von einem wissenschaftlichen Gegner ermordet, erzählte man damals), hat das Wort in einem weiteren Sinne gebraucht: für *alle* Urteile, die man für wahr hält, denen man Glauben schenkt, nicht nur für die glaubenswerten. Dieser gelehrte Sprachgebrauch der Ramisten deckt sich mit der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes; *εἶναι ἐν ἀξιώματι ἔτι πρὸς τὸς* hieß nichts anderes als: bei jemand in Achtung stehen. Es war also ein Wertbegriff und gehörte ordentlich in die Disziplin der Axiologie. Wir werden gegen das Ende unseres vom Alphabete gelenkten Weges (vgl. Art. *Wahrheit*) genauer erfahren, daß die Begriffe *Wahrheit* und *Glaube* einander viel näher stehen, als unsere glaubenfeindliche Wissenschaft zuzugeben geneigt ist. Wir werden uns dann nicht mehr darüber wun-

dern, daß die Axiome, auf welche unsere wissenschaftlichen Wahrheiten nach dem immer noch herrschenden Sprachgebrauch als auf ihre letzten Prinzipien zurückgeführt werden, in Wahrheit Sätze des Glaubens sind.

Es scheint nach einer Stelle (Met. IV, 3), daß Aristoteles den Terminus Axiom von den Mathematikern übernommen und in ihrem Sinne in die Philosophie eingeführt habe. Und die mathematischen Axiome müssen doch, hoch über allem Glauben, absolute Wahrheiten sein. Nun hat aber die nicht-euklidische Geometrie dieses Eine nachgewiesen, daß man an der Wahrheit euklidischer Axiome zweifeln und dennoch, in der Theorie wenigstens, ganz logisch zu einer andern Art von Geometrie gelangen könne. Hören wir, was Poincaré in seiner gar lesenswerten Schrift „La Science et l'Hypothèse“ darüber sagt (S. 64 f.): Wären die geometrischen Axiome (um die arithmetischen soll es anders stehen) synthetische Urteile a priori, wie Kant sich ausdrückte, so müßten sie sich uns mit solcher Gewalt aufzwingen, daß wir ihren Gegensatz gar nicht begreifen und auf ihm kein theoretisches Gebäude errichten könnten. Es gäbe gar keine nicht-euklidische Geometrie. Wäre aber die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft, dann wäre sie keine exakte Wissenschaft, dann wäre sie einer unaufhörlichen Revision unterworfen. Vielmehr wäre sie schon heute eines Irrtums überführt, weil wir wissen, daß es, im strengsten Sinne, unveränderlich starre Körper nicht gibt. Die geometrischen Axiome sind also

weder synthetische Urteile a priori, noch Erfahrungstatsachen. Sie sind *Konventionen*. Anders ausgedrückt, die geometrischen Axiome sind nur verkleidete Definitionen. Die Frage nach der Wahrheit der euklidischen Geometrie hat also gar keinen Sinn. Ebenso gut könnte man fragen, ob das Metersystem wahr sei und die alten Maße falsch seien. Eine Geometrie kann nicht wahrer sein als die andere; sie kann nur bequemer sein. Die euklidische Geometrie ist, nun die bequemste und wird es bleiben, weil sie die einfachste ist, und weil sie recht gut zu den Eigenschaften der Körper stimmt, die wir tasten und sehen, und aus denen wir unsere Maßinstrumente verfertigen.

Soweit Poincaré. Ich halte seinen Ausdruck *définitions ou conventions déguisées*, die er vorher (S. 3) *l'œuvre de la libre activité de notre esprit* genannt hat, nicht für glücklich gewählt, trotzdem er damit nicht sagen wollte, sie wären willkürlich; denn sie wären in diesem Falle, fügt er selbst hinzu, unfruchtbar. Warum also die Bezeichnung Konvention?

Auch wenn man statt Konventionen *Gewohnheiten* sagen würde, so wäre damit für die Begreiflichkeit des nicht ganz unwesentlichen Umstandes nicht viel gewonnen, daß die auf Grund solcher Gewohnheiten berechneten Maschinen funktionieren, daß die geometrischen Gesetze, seitdem die Welt steht, noch niemals Lügen gestraft worden sind. *Innerhalb der Fehlergrenze*, sagen die Vertreter der nicht-euklidischen Geo-

metrie, die es mit Gauss für möglich halten, daß die Winkelsumme eines ebenen Dreiecks am Ende doch nicht ganz gleich  $2R$  sei.

Mir scheint, daß die Sachlage doch ein wenig anders ist, als Poincaré sie darstellt. Die geometrischen Beziehungen sind, absolut oder nur innerhalb der Fehlergrenze, so fest und so genau berechenbar, daß man wohl alle Regeln dieser Beziehungen denknotwendig nennen kann. Aber diese Beziehungen sind wechselseitig. Schopenhauer hat die Beziehungen der Seiten und der Winkel eines Dreiecks zum Beispiel dieser Wechselseitigkeit gewählt; ich möchte ein viel allgemeineres Beispiel vorschlagen: die Beziehungen des Kreises zu dem rechtwinkligen Dreieck, und berufe mich darauf, daß Lobatschewskij (Pangeometrie § 2) mit der Kugel und dem Kreise beginnt, anstatt wie hergebracht mit der Ebene und der geraden Linie. Würde unsere ganze Geometrie, was für Köpfe von guter Raumvorstellung recht gut möglich wäre, auf den Kreis begründet, so daß ein Kreis von einem Radius unendlicher Dimension erst zur Annahme einer Geraden, eine entsprechende Kugel zur Annahme einer Ebene führen könnte (wie denn unsere empirischen Ebenen wirklich solche Flächen mit verschwindend kleinem Krümmungsmaß sind), — dann würde sich das Verhältnis von Axiom und Lehrsatz umkehren, dann wäre die Definition des Kreises, d. h. eine Nominaldefinition oder Tautologie, das oberste Axiom der Geometrie. Schopenhauer, der darin

Hamilton zum Vorgänger hatte, hält wenig von den Schulbeweisen der Geometrie und möchte jeden Lehrsatz aus reiner Intuition begriffen wissen. Das wäre unpraktisch und unbequem für den Schulbetrieb, für die Mitteilung mathematischer Wahrheiten, vielleicht auch für ihre Auffindung; richtig wäre es für den erkenntnistheoretischen Standpunkt, weil die Wechselseitigkeit der Beziehungen es gleichgültig erscheinen läßt, von welchem der Sätze man ausgeht. Worauf ich hinaus will: nicht der Inhalt der geometrischen Axiome ist konventionell und richtet sich nach der Bequemlichkeit, sondern nur die Stellung, die man dem einen Satze dem andern Satze gegenüber anweist, dadurch, daß man in der Darstellung lieber von ihm als vom andern ausgeht. Der berühmte Streit um die Beweisbarkeit des elften euklidischen Axioms, welcher Streit dann noch zu Schopenhauers Lebzeiten, von ihm unbemerkt, zur Aufstellung, Entdeckung oder Erfindung, der nicht-euklidischen Geometrie führte, hätte gar nicht entbrennen können, wenn der Parallelen-satz sich erst am Ende des Weges aus dem Kreisaxiom ergeben hätte.

Das geometrische Axiom ist also ein relativer Begriff, nicht im Sinne des Subjektivismus, sondern in dem Sinne, daß das diskursive menschliche Denken sich beim Begreifen der Raumesetze an den Relationen oder Beziehungen weitertastet, so wie es diese Beziehungen irgendwo zuerst zu fassen kriegt. Es gibt keine absoluten geometrischen Axiome.

Sind nun die geometrischen Axiome nur Definitionen, brauchbare Tautologien, so sind die logischen Axiome oder die obersten Denkgesetze unbrauchbare Tautologien. Ich habe das für die drei Sätze von der Identität, vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten (Kr. d. Spr. III, S. 350f.) ausführlich nachgewiesen. Logische Axiome oder unbeweisbare oberste Gesetze waren übrigens nur so lange ein Bedürfnis, als alle Logik deduktive Logik war und darum wie die Mathematik jeden Satz beweisen wollte. Ausgangspunkt mußte bei dieser Methode der allgemeinste Begriffe sein, der allgemeinste Satz. Kein Wunder, wenn diese Übungen des Scharfsinns unfruchtbar blieben, einerlei, ob für diesen allgemeinsten Begriff das Seiende oder das Nichtseiende, das Ich oder das Bewußtsein gehalten wurde. Es waren Begriffe ohne Anschauung, also leer; und wenn von diesen Begriffen etwas ausgesagt wurde, so kamen leere Axiome heraus. Seitdem bemüht sich die Logik mehr und mehr, induktiv zu werden, also psychologisch; in der psychologischen Wirklichkeit aber, in dem unendlich feinen Gewebe von Assoziationen, das jeden Augenblick zur Orientierung in unserer Weltanschauung von unserem Gedächtnisse oder unserer Sprache bereit gehalten wird, tasten wir uns erst recht von dem Faden ab weiter, den wir gerade erst zu fassen gekriegt haben, noch viel abhängiger von unserem diskursiven Denken, als wir es in der Mathematik sind. Die Anfänge des induktiven Verfahrens

sind, wenn man da schon von Anfängen reden will, die unmittelbaren *Gegenstände* der Sinneseindrücke, die allerdings unbeweisbar und dennoch gewiß sind, auf die aber die Bezeichnung Axiome nun einmal durchaus nicht passen will. Die induktive Methode hat den logischen Axiombegriff überflüssig gemacht.

Das gilt natürlich in noch höherem Maße von der angewandten Logik und Mathematik, von der Physik nämlich und den Naturwissenschaften überhaupt. Auch da hat es früher Axiome oder ewige Wahrheiten gegeben, die nach längerer oder kürzerer Herrschaft sich als vergänglich herausstellten. Das hat schon Mill, der beste Verteidiger der induktiven Logik, erkannt, und Sigwart (Log.<sup>2</sup> I, 415) hat den Gedanken in die klaren Worte gefaßt: „Das Kriterium des *Nicht-anders-denken-könnens* ist immer wieder von der psychologischen Unmöglichkeit infolge der Gewohnheit, statt von der logischen Notwendigkeit verstanden worden.“ Sigwart führt u. a. den horror vacui und die Unmöglichkeit der Wirkung in die Ferne als Beispiele an. Wir stehen aber jetzt inmitten solcher Revolutionen des Denkens, die noch mehr ewige Wahrheiten vergehen lassen. Ich erinnere nur an das physikalische Axiom von der Erhaltung der Energie, das durch die Entdeckung des Radiums und seiner Eigenschaften ins Wanken geraten ist, und an das biologische Axiom *Natura non facit saltus*, das nicht aufrechterhalten werden kann, wenn die Mutationslehre von de Vries mit

ihrer Korrektur des Darwinismus recht hat.

Die moralischen Axiome will ich nur kurz erwähnen, um nicht ins Spotten zu geraten. Die mathematischen Axiome und im gehörigen Abstände auch die logischen Axiome sind Lehrsätze, die kraft ihrer tautologischen Wahrheit geglaubt werden und um ihrer Stellung oder Anordnung im System des diskursiven Denkens oder der Darstellung zum Range von Prinzipien oder Obersätzen gelangt sind. Die naturwissenschaftlichen Axiome werden so lange geglaubt, bis sie nicht mehr geglaubt werden; bei ihnen deckt sich der Begriff Glaube mit dem des Axioms. Bei allen diesen Arten des Axiombegriffs läßt sich mit scheinbarem Sinne darüber streiten, ob diese obersten Grundsätze synthetische Urteile a priori seien oder nicht, ob sie (so ist Kants Ausdruck zu verstehen) Erfahrungsurteile vor aller Erfahrung seien oder nicht. Nüchtern und klar hat schon Reid die Entscheidung gefällt: Experience informs us only of what is, or has been, not of what *must* be (On the intel. powers of man); nur der ordnungsliebende Menschenverstand bringt die Trennung in Axiome und Folgsätze in die Erfahrungsergebnisse hinein. Unser Glaube an die Axiome beruft sich immer auf Erfahrung, und wenn's nur eine vermeintliche Erfahrung wäre. Aber die moralischen Axiome haben nicht einmal eine vermeintliche Erfahrung hinter sich; es sollen Axiome (man sagt in solchen Fällen lieber *Maximen*) des menschlichen

Handelns sein, aber alle Welt ist darüber einig, daß die Menschen *nicht* nach solchen Grundsätzen handeln. Diese moralischen Grundsätze, die von der Kanzel bis zum Ekel, auf der Schule bis zur Rebellion des Schülers gepredigt werden, stehen zu den einzelnen Handlungen der Menschen nicht in dem Verhältnisse der Wechselseitigkeit; die Handlungen, die wir erleben, lassen sich nicht aus ihnen deduzieren, sie werden überhaupt nicht geglaubt, weder für ewige, noch für irgend dauernde, nicht einmal für gegenwärtige Wahrheiten gehalten; sie haben keine Begriffsähnlichkeit mit den mathematischen, logischen und naturwissenschaftlichen Axiomen und tun darum ganz recht daran, sich eben nicht gern Axiome zu nennen.

Und beinahe im Ernste möchte ich behaupten, daß die Maximen der Moral wirklich synthetische Urteile a priori seien, die einzigen synthetischen Urteile a priori, die es gibt: keine Erfahrung geht ihnen voraus; leider folgt ihnen auch keine Erfahrung. Kants oberste Maxime: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, — dieses oberste Sittengesetz ist das köstlichste Beispiel von synthetischen Urteilen a priori; es spricht die gestellte Aufgabe so eindringlich aus, mit solcher Überzeugung von seiner ewigen Wahrheit, daß es die Formel der Aufgabe für ihre Lösung hält.

Die Einschränkung der Bezeichnung Maxime auf Grundsätze des Handelns ist neueren Ursprungs. Bö-

thius hat das Wort geprägt (*maximae propositiones*), das aber noch lange, auch als Substantivum, allgemein logische Axiome ausdrückte. Die wichtigsten und darum unbeweisbaren, die man darum glauben mußte (*magnus* = wichtig, insbesondere gefährvoll, *maxima tempora* nach *μαγιστοι καιροι*, Zeiten der dringendsten Gefahr; Goethe prägte danach: Du sprichst ein großes Wort usw.). Bei den Franzosen bildete sich im 17. Jahrhundert der Gebrauch aus,

*maximes*, das früher mit *axiomes* gleichbedeutend war, für kurze, witzige Lebensregeln anzuwenden. Die *Maximes et Réflexions* von La Rochefoucauld, das berühmteste Beispiel, enthalten aber wahrhaftig nicht erdachte Sittengesetze eines Idealisten, sondern bittere Erfahrungssätze. Aber auch von den sittlichen Normen *a priori* galt immer das Wort Pascals: *Toutes les bonnes maximes sont dans le monde; on ne manque qu'à les appliquer.*

## B.

**Babel.** — Unter dem Fabelworte vom Babylonischen Turmbau möchte ich kurz und respektlos die Fabel von der einstigen Einheit aller Menschensprachen erledigen. In der Kindheit aller Sprachwissenschaft war diese Fabel betitelt: Herkunft aller Sprachen aus der Nationalsprache des lieben Gottes, dem Hebräischen; sie schien dann durch mehr als hundert Jahre für alle ernsthaften Menschen abgetan, bis sie in diesen letzten Jahren, nicht zur Ehre der deutschen Sprachwissenschaft, wieder und mit großem Trara auf den Plan treten durfte. Der jüngste Nacherzähler der alten Fabel ist der Italiener Trombetti, den ich wahrhaftig nicht darum geringschätze, weil er ein Autodidakt ist. Trombetti hat (1905) ein Buch herausgegeben, *L'unità d'origine del linguaggio*, das mit den Lautgesetzen der deutschen Sprachwissenschaft nur so herumwirft, das auf

jeder Seite die Berühmtheiten des Faches zitiert und das (hoffentlich nicht zum Lohne dafür) von der deutschen Kritik nicht nur ernst genommen wurde, sondern auch *epochemachend* genannt worden ist. Ein deutscher Gelehrter hat sich nicht entblödet, in einem schnellfertigen Zeitungsaufsatz (Tag 27. 9. 1905) einen beschämenden Satz zu bilden. „Trombetti hat den Erfolg bereits auf seiner Seite: er ist Professor der Universität zu Bologna geworden.“ Die niedrige Komik der Logik, die aus diesem kleinen Kolon spricht, ist nur ein Gelächter wert.

Aber für die Einheit von Denken und Sprechen, die ich nicht müde werde zu betonen, klingt die Fabel von der Einheit des Sprachursprungs so verführerisch, daß ich gerade darum entgegentreten möchte: mehr der sinnlosen Frage, als ihrer törichtesten neuesten Beantwortung. Die uralte



Frage ist von Friedrich Müller (Grundriß I, 1, S. 50f.) so formuliert worden: „Sind sämtliche Sprachen oder vielmehr Sprachstämme, auf welche die moderne Wissenschaft die Sprachen zurückzuführen bisher imstande gewesen ist, Abkömmlinge einer einzigen in ihnen aufgegangenen Ursprache, oder haben wir vielmehr mehrere miteinander nicht näher verwandte Ursprachen anzunehmen?“ Die Frage scheint auf den ersten Blick mit der doch wohl veralteten Frage zusammenzufallen: ob alle Menschen von einem einzigen Paare abstammen oder nicht; moderner ausgedrückt: ob die jetzt unterschiedenen Rassen oder Varietäten der Spezies Mensch ursprünglich eine einzige Rasse bildeten. Die beiden Fragen aber fallen nicht zusammen. Stammen wir alle von Adam und Eva ab und haben Adam und Eva hebräisch gesprochen, dann spricht allerdings einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß alle Sprachen der Erde Tochter- oder Urenkelsprachen des Hebräischen sind. Wären aber die verschiedenen Menschenrassen von ihren Nationalgöttern jede für sich geschaffen worden, oder hätten sich (wie man das jetzt ausdrückt) zugleich an verschiedenen Punkten der Erde fortpflanzungsfähige Menschenpaare aus dem Pithekanthropos alalus entwickelt, dann wäre doch noch die historische Möglichkeit vorhanden, daß die Sprache von einer dieser Rassen allein erfunden worden wäre und sich nachher über die andern Rassen ausgebreitet hätte. Es ist über solche akademische Fra-

gen wirklich nichts Bestimmtes auszumachen. Müller ist der Meinung, daß die Sprache sich erst nach Vollzug der Rassendifferenzierung gebildet habe; Darwin behauptet, wahrscheinlich aus ebenso zwingenden Gründen, daß die erste Sprachbildung älter sein müßte als die Spaltung in Rassen. Der Klassifikator der Sprachen hatte aus dem Interesse seiner Aufgabe das Vorurteil gewonnen, die verschiedenen Sprachstämme sauber getrennt zu halten; aus dem Interesse seiner großen Lebensaufgabe, der Begründung der Deszendenzlehre, hatte Darwin das andere Vorurteil geschöpft, die Entwicklung der Sprachen womöglich aus Einer Ursprache zu verstehen. Auf solchen Gebieten, wo Affektionswerte die Erkenntnis beeinflussen, ist auf Autoritäten noch weniger zu schwören als sonst. Dennoch hat Darwin einmal mit seinem unbeirrten Blicke gesehen, daß man seine Deszendenzlehre nicht einfach auf die Entstehung der Sprachen übertragen dürfe, was dann trotzdem geschehen ist, im ersten Rausche durch Schleicher, jetzt post festum durch Trombetti. Darwin warnt davor (Abst. d. M., Reclam, I, 222), das natürliche System, das ein genealogisches sein müsse, in der Geschichte der Sprachen gleichwirksam zu erblicken wie in der Geschichte der Organismen; er irrt darin, daß er die Genealogie der Sprache für leichter beweisbar hält; aber er sieht doch den Unterschied.

Fr. Müller sucht den Beweis zu führen, daß die menschliche Sprache sich erst nach der Zerspaltung in

Rassen gebildet habe; er kommt aus Gründen, die er aus der Entwicklungsgeschichte des Menschen und aus der Sprachgeschichte holt, zu der Behauptung, daß es in der Urzeit noch viel mehr Sprachen gegeben habe als gegenwärtig. Wir werden noch sehen, daß Müller da mit dem Begriffe *Ursprache* ein wenig gespielt hat; aber er richtet sein Augenmerk doch ganz klar auf irgendeine Urzeit, in welcher Menschensprache von Tier-sprache sich nicht wesentlich unterschied, und erkennt (S. 55) sehr vorsichtig, daß von einer *ersten* Sprache des Urmenschen eigentlich nicht die Rede sein könne. Trombetti dagegen läßt die Psychologie des Urmenschen ganz außer acht; er verwendet die historischen Gesetze der jetzt herrschenden Sprachwissenschaft leichtfertig auf eine Vorzeit, für die sie nicht nachgewiesen sind (weil es in Urzeiten keine Völker gab, also keine Volkssprachen und noch weniger Schriftsprachen geben konnte), macht sich von der Seelensituation des sprachbildenden Vorzeitmenschen kein Bild und hat darum kein Recht, sich auf die Sprachgeschichte der letzten zwei Jahrtausende zu berufen. Aus dem Instinkte eines schlechten Gewissens dürfte es also stammen, daß Trombetti öfter eine Scheu vor den großen Zeiträumen der Deszendenzlehre verrät; wenn sich nicht dahinter doch eine kirchlich orthodoxe Absicht versteckt.

Dabei wäre gegen die Logik seiner Beweisführung nicht vieleinzuwenden, wenn nur die Grundbegriffe seiner Prämissen und Schlüsse nicht grund-

falsch wären. Er sagt ganz logisch (S. 13): Wenn jeder der sieben oder acht bisher auseinander gehaltenen Sprachstämme auch nur mit einem andern verwandt ist, so sind sie alle miteinander verwandt, so ist ihr Ursprung identisch. Und nun sammelt er aus den Vergleichen, die von chrcizigen Forschern vor ihm zwischen entlegenen Sprachstämmen gezogen worden sind, einige mögliche oder wahrscheinliche Ergebnisse und gelangt auf Grund unzulänglichster Proben dazu, Verwandtschaften nicht nur zwischen den (ich möchte überall *sogenannt* hinzufügen) arischen und altaischen, semitischen und hamitischen Mundarten, die immerhin durchforscht sind, herzustellen, sondern auch zwischen den polynesischen und australischen, zwischen südasiatischen und afrikanischen, zwischen altaischen und dravidischen, endlich zwischen nordasiatischen und indianischen Sprachen.

Ich bin der letzte, die Grundzüge dieses kühn und mit scheinbarer Gelehrsamkeit entworfenen Stammbaums um deswillen zu verwerfen, weil kein Mensch Kenntnis von allen Sprachen der Erde haben kann; die Virtuosen des Sprachtalents waren niemals Sprachforscher oder Sprachphilosophen. Schon etwas mehr Gewicht möchte ich darauf legen, daß eine solche Genealogie, die mit der Geographie der Erde so leicht umspringt, wie etwa ein Kind einen kleinen Globus dreht, das Beste unbeachtet läßt, was die neueste Sprachwissenschaft ergeben hat, die Welten oder Stufentheorie von Johannes

Schmidt, die die Affinität der Sprachen — vielleicht ohne der Urbedeutung des Wortes zu gedenken — aus der Nachbarschaft erklärte. Einer noch ernsteren Überlegung möchte ich anheimstellen: ob bei den vielen und kleinen Wahrscheinlichkeiten, mit denen die Verwandtschaften der einzelnen Sprachstämme aufgestellt werden konnten, nicht die schließliche Wahrscheinlichkeit des Gesamtproduktes, der Zurückführung aller Sprachen auf einen einzigen Ursprung, gleich wäre der äußersten Unwahrscheinlichkeit,

Entscheidend für meine Ablehnung des Trombettischen Stammbaumversuchs ist jedoch die Unmöglichkeit, mit den Begriffen Sprachverwandtschaft und Ursprache irgendeinen brauchbaren Sinn zu verbinden. Bezüglich der Verwandtschaft habe ich (Kr. d. Spr. II, 110f.) ausführlich dargelegt, daß es nur ein bildlicher Ausdruck ist, ein schlechtes Bild noch dazu; und aus schlechten Bildern lassen sich nur elende Analogieschlüsse ziehen. Johannes Schmidt, der zu früh verstorbene Meister der Kritik, hat schon gelehrt: „Wir müssen die Idee der Stammbäume gänzlich aufgeben.“ Auch für den Begriff Ursprache halte ich aufrecht, was ich (Kr. d. Spr. II, 389 f. u. 436 f.) gesagt habe: „Ein schematischer Begriff ist das Urvolk, ein schematischer Begriff ist auch die Ursprache und wird es trotz der Bemühungen der Linguisten auch bleiben müssen.“ Nicht nur die gemeinsame Ursprache eines Sprachstammes ist eine Fiktion, wie z. B. die indogermanische Ursprache, nicht

nur die Sprachwurzeln sind Fiktionen: vor allem sind die Urvölker selbst Fiktionen und auch die Zeiten, in welche man das Leben der Urvölker zurückversetzt. Es gibt keine Ursprachen, keine vorstellbaren, der Sprachstämme, es kann noch weniger eine Ursprache des ganzen Menschengeschlechts vorgestellt werden. Fr. Müller scheint (S. 56) den Gedanken an die Ursprachen der einzelnen Sprachstämme nicht abzulehnen, oder vielmehr: der Gedanke stört ihn an dieser Stelle nicht weiter. Um so energischer hat er ausgesprochen, daß das, was man etwa die erste Sprache des Urmenschen nennen möchte, „nicht höher gestanden haben könne als jene Sprache, mittelst deren sich die Tiere, welche in Gesellschaften leben, miteinander verständigen“. Gegen die Annahme einer solchen Ursprache oder solcher Ursprachen habe ich freilich nichts einzuwenden. Und ich würde den Scharfsinn des Historikers bewundern, dem es gelänge, die Sprachen unserer Wilden und unserer Kulturvölker genealogisch bis zu den unartikulierten Schreien der ersten Menschen zurückzuführen und überdies noch zu entscheiden, ob in der fingierten Urzeit alle Menschen die gleichen Schreie ausstießen oder ob verschiedene Menschenfamilien sich verschiedene Schreie für den Ausdruck ihrer Freuden und Leiden angewöhnt hatten.

**Bacon's Gespensterlehre.** — Boisserée berichtet gewissenhaft, wie Goethe ihm einmal, am 3. Oktober 1805, Beiträge zur Geschichte seiner

philosophischen Entwicklung gegeben habe: „Philosophisches Denken; ohne eigentliches philosophisches System. Spinoza hat zuerst großen und immer bleibenden Einfluß auf ihn geübt. Dann Bacos kleines Traktätchen (?) *de Idolis*; *Eιδωλεις* (?), von den Trugbildern und *Gespensstern*. Aller Irrtum in der Welt komme von solchen *Eιδωλεις*“) (ich glaube, er nimmt deren 12 (?) hauptsächlich an). Diese Ansicht half Goethe sehr, sagte ihm ganz besonders zu. Überall suchte er nun nach dem Eidolon, wenn er irgend Widersprüche fand, oder Verstockung der Menschen gegen die Wahrheit, und immer war ein Eidol da. War ihm etwas widerwärtig, stieß man gegen die allgemeine Meinung, so dachte er bald, das wird wieder ein Eidol sein, und kümmerte sich nicht weiter. So reiste er nach Italien; da besonders wurde er immer von philosophischen Gedanken verfolgt und kam auf die Idee der Metamorphose. Als er nachher Schiller in Jena sah, teilte er ihm diese Ansicht der Dinge mit; da rief Schiller gleich: Ei, das ist eine Idee! Goethe mit seiner naiven Sinnlichkeit sagte immer: Ich weiß nicht, was eine Idee ist, ich sehe es wirklich in allen Pflanzen usw. Nun wollte er sich doch auch mit der Sprache und dem System dieser Männer bekannt machen; so kam er durch Schiller

1) Vielleicht sagte Goethe *ειδωλοις* und Boisserie verstand ein bisschen falsch; zu notieren für eine Doktorarbeit: „Über die Wirkung von Goethes phonetisch mangelhafter Aussprache auf die Überlieferung seiner Schriften und Gespräche.“

an die Kantische Philosophie, die er sich von Reinhold in Privatstunden vortragen ließ usw.“ Goethe dachte da natürlich zunächst an die Paragraphen 38 bis 68 des ersten Buches von Bacos *Novum organon*.

Ich hatte einmal dieses merkwürdige Stück kurz in meine Sprache übersetzt, oft recht frei in den Worten, doch getreu in der Sache, um die Übereinstimmung Bacos mit der Skepsis der Sprachkritik hervorzuheben. *Idole* hatte ich, ein Nachkömmling von Stirner und Ibsen, durch *Gespensster* übersetzt. Es war mir doch eine freudige Überraschung, daß ich mich bei dieser Freiheit auf Goethe hätte berufen können. Ich gebe meine Paraphrase hier als selbständigen Traktat; sie kann vielleicht bequemer als das Studium des dunkeln *Novum organon* in den Geist von Bacos Erkenntnistheorie einführen. Auf die oft überraschenden sprachkritischen Ergebnisse brauche ich nicht besonders hinzuweisen.

Die Natur wird nur durch Unterwerfung besiegt. Der Mensch kann nichts tun, als daß er die Dinge, die auf seine Sinne wirken, einander so nahe bringt, daß sie aufeinander wirken, oder daß er sie bis zur Unwirksamkeit voneinander entfernt. Die alleinige Ursache und Wurzel fast alles wissenschaftlichen Unheils liegt darin, daß man die Kräfte der menschlichen Vernunft oder Sprache fälschlich bewundert und erhebt; die Feinheit der Natur übertrifft bedeutend die Feinheit der Sinne und der Vernunft. Sowie die scholastischen Wissenschaften nutzlos sind für die

Kultur, so die bisherige Logik für die Entwicklung von Wissenschaften. Die Logik dient mehr dazu, die in den sprachlichen Begriffen steckenden Irrtümer zu befestigen, als die Wahrheit zu entdecken. Der Syllogismus bindet die Zustimmung, aber nicht die Sache; er besteht aus Sätzen, die Sätze bestehen aus Worten, die Worte sind Merkzeichen der Begriffe; sind daher die Begriffe verworren und voreilig abstrahiert, so kann der Bau auf solcher Grundlage keine Festigkeit haben. Es ist ein großer Unterschied zwischen den Idolen und den Ideen, zwischen den Gespenstern der menschlichen Sprache und den Beziehungen in der Natur. Die menschliche Auffassung, die man gemeinhin von der Natur hat, pflege ich Voraussetzungen aus der Natur zu nennen, Antizipationen. Diese Antizipationen sind recht gut für die Übereinstimmung unter den Menschen; da ja selbst, wenn die Menschen gleicherweise und gleichmäßig toll wären, sie dabei ganz wohl einig oder einstimmig sein könnten. (27.) Die Übereinstimmung in den Antizipationen gründet sich auf die Sprache. Auch wenn die geistvollsten Männer aller Zeiten sich verbänden, gemeinsam arbeiteten und alles sich mitteilten, würde durch die Voraussetzungen kein großer Fortschritt in den Wissenschaften erlangt werden, weil die radikalen, gleich bei dem Beginn der Arbeit einfließenden Irrtümer durch die Vortrefflichkeit der späteren Arbeiten und Hilfsmittel nicht wieder gut gemacht werden können. (30.) Die Gespenster der menschlichen Sprache halten die Ver-

nunft so gefangen, daß die Wahrheit nur schwer Zutritt findet; würde aber dieser Zutritt dennoch gewährt und bewilligt, so würden bei der Erneuerung der Wissenschaften diese Gespenster immer wiederkehren und belästigen. (38.) Es gibt vier Arten von Gespenstern, die die menschliche Vernunft gefangen halten: die der Horde, die der Höhle, die des Marktes und die des Theaters. (39.)

Die Gespenster der *Horde* haben ihren Grund in der menschlichen Natur selbst, in der Art und Weise des Menschengeschlechts. Es ist unrichtig zu sagen, daß der menschliche Verstand das Maß der Dinge sei; die Angaben des Verstandes oder der Sinne geschehen freilich nach der Natur der Menschen, aber eben nicht nach der Natur der Natur. Die menschliche Vernunft gleicht einem Spiegel mit unebenen Flächen; er entstellt die Natur. (41.)

Die Gespenster der *Höhle* sind die Gespenster der einzelnen Menschen. Denn jeder Einzelne hat außer den Verirrungen der allgemeinen Menschennatur noch seine besondere Höhle oder Grotte, welche das natürliche Licht bricht und fälscht. Das ist eine Folge der besonderen Natur der Individuen, eine Folge der Erziehung und des Verkehrs, eine Folge der Bücher, die der Einzelne gelesen, der Autoritäten, die er verehrt hat; dazu kommen Unterschiede des Charakters, der Stimmung und dergleichen mehr. Die menschliche Vernunft ist also auch individuell ein veränderliches, sehr unruhiges und fast zufälliges Ding. (42.)

Es entstehen auch Gespenster durch die gegenseitige Berührung und Gemeinschaft der Menschen; diese nenne ich wegen des verbindenden Verkehrs die *Gespenster des Marktes*. Denn die Menschen verkehren miteinander vermittelt der Sprache; die Worte aber sind zwischen den Menschen nach der Auffassung der Menge entstanden; daher behindert die schlechte und dumme Namengebung die Vernunft in merkwürdiger Weise. Die Definitionen, mit deren Hilfe die Gelehrten sich gegen die Sprache zu schützen pflegen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte der Sprache vergewaltigen die Vernunft. (43.)

Es gibt endlich Gespenster, welche erst aus philosophischen Systemen und aus der Logik in die Seele des Menschen eingedrungen sind und die ich die *Gespenster des Theaters* nenne; denn so viele philosophische Systeme erfunden und angenommen worden sind, ebenso viele Fabeln sind damit erfunden und aufgeführt worden. Die Philosophen haben aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht. Ich meine nicht bloß die Welterklärungen der alten und neuen philosophischen Sekten, nicht bloß die Wortgebäude, die man gewöhnlich zur Philosophie rechnet; ich meine auch manche Prinzipien der Naturwissenschaften, die durch Nachsprechen, Leichtgläubigkeit und Schlendrian Geltung erlangt haben. (44.) Denn die menschliche Vernunft setzt nach der Natur der Sprache eine größere Regelmäßigkeit oder Gesetzlichkeit in den Dingen voraus, als man nachher in ihnen findet. Und obgleich

in der Natur vieles nur einmal vorkommt oder voller Ungleichheiten ist, so legt die Sprache doch den Dingen viel Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Beziehungen bei, die es nicht gibt. Solch eitles Spiel wird nicht bloß mit Urteilen getrieben, sondern auch mit einfachen Begriffen. (45.)

Die menschliche Sprache oder Vernunft hat eine Menge von Begriffen für richtig angenommen, weil sie von altersher gelten oder geglaubt werden oder weil sie gefallen; alles andere wird diesen Begriffen angepaßt, um sie zu stützen. Entgegengesetzte Instanzen werden nicht genug beachtet. Einem Cyniker wurden einmal in einem antiken Tempel die aufgehängenen Votivtafeln gezeigt, welche in der Gefahr gelobt und nach Errettung aus dem Schiffbruch geweiht worden waren; er sollte daraus das Walten der Götter erkennen. Der Cyniker fragte mit Recht: aber wo sind denn die Votivtafeln der anderen, die trotz ihrer Gelübde untergegangen sind? — So verhält es sich natürlich mit jedem Aberglauben. Man freut sich der eingetroffenen Fälle und merkt sie sich; die viel zahlreichern Gegeninstanzen werden übergangen. Aber in viel feinerer Weise kriecht dieser Denkfehler in der Philosophie und in den Naturwissenschaften umher; was einmal den Beifall der Menge gehabt hat, steckt alles Übrige an und unterwirft es sich. Selbst wenn dabei nicht die Freude und die Eitelkeit mitgewirkt haben, wie bei der vermeintlichen Erhöhung durch die Götter,

haftet der menschlichen Vernunft doch der eigentümliche Fehler an: sie neigt durch die Natur der Sprache mehr der Bejahung zu als der Verneinung, mehr der Gleichmachung als der Unterscheidung, während sie sich doch gegen beide gleich verhalten sollte. (46.)

Der menschliche Geist wird nun zumeist von dem ergriffen, was ihn plötzlich packt und erschüttert; damit erfüllt sich die Phantasie, daran erhitzt sie sich; alles andere soll sich in unbegreiflicher Weise ebenso verhalten wie das Wenige, was plötzlich eingedrungen ist. Der menschliche Geist ist das Maß seiner selbst, nicht das Maß der Natur. Daher unser Unvermögen, einerseits das unendlich Große, andererseits das unendlich Kleine vorzustellen. Noch verderblicher zeigt sich die Ohnmacht der menschlichen Vernunft bei der Auffassung der Kausalität. Alle diese Begriffe gehören zu den Gespenstern der Menschenhorde. Dazu kommt die Trübung des Intellekts durch den Willen. Die menschliche Vernunft ist kein reines Licht, sondern sie wird beeinflusst von Gefühlen, von Interessen. Auf unzähligen Wegen und oft unmerklich drängen sich die Gefühle in das Denken und ändern es ab.

Das allergrößte Hemmnis kommt aber in dem Menschen zustande von der Natur seiner Sinne. Was auf die Sinne wirkt, wird über all das gestellt, was die Sinne nicht unmittelbar angeht, wenn auch dieses Andere das Mächtigere sein sollte. So wurde bisher die unsichtbare Na-

tur gegenüber der sichtbaren vernachlässigt. Auch die Veränderungen in den materiellen Dingen (Veränderungen, die minimale Bewegungen sind) sind uns in ähnlicher Weise verhüllt. Werkzeuge zur Erweiterung und Verschärfung der Sinne helfen nicht viel; die wahre Einsicht in das Wesen der Natur kann nur von besondern Fällen und geeigneten Versuchen kommen; die Sinne entscheiden dann über den Versuch, der Versuch aber über das Wesen der Sache. (50.)

Die Vernunft oder die Sprache wird ihrer Natur gemäß zur Abstraktion gedrängt, zum Begriff; und der Begriff nimmt das Fließende für ein Beharrendes. Es ist aber wertvoller, alles in seine Bestandteile zu zerlegen, die Natur zu zerschneiden, zu analysieren als von ihr Abstrakta zu bilden. Die Atomistiker sind immerhin tiefer in die Natur eingedrungen als die Begriffsphilosophen. Es ist äußerst wichtig, die Gestaltungen und Umgestaltungen des Stoffes als Tätigkeiten oder Bewegungen kennen zu lernen und die sogenannten Gesetze dieser Bewegungen; die Formen sind Erdichtungen der menschlichen Vernunft. Man müßte denn jene sogenannten Gesetze als das erkennen, was sie sind, als verbale Formen. Als Substantive sind sie Erdichtungen. (51.)

So sind die Gespenster der Horde. Sie entspringen entweder aus dem überall gleichen Wesen der Menschenvernunft, aus ihrer Beschränktheit oder aus ihren Vorurteilen oder aus ihrer Unruhe oder aus dem Einfluß der Gefühle oder aus der Unzuläng-

lichkeit der Sinne oder aus den Beziehungen zwischen den Sinnen und der Wirklichkeit.

Die Gespenster der Höhle entstehen aus der besondern geistigen und körperlichen Natur der Individuen; auch, wie gesagt, aus der Erziehung, den Gewohnheiten und den Zufälligkeiten des Lebens. Die Fälle dieser Gattung sind zahlreich und mannigfaltig; ich will nur einige erwähnen, welche die meiste Vorsicht erfordern und besonders die Reinheit der menschlichen Einsicht schädigen. Es lieben nämlich die Menschen Spezialuntersuchungen, weil sie darin etwas geleistet haben oder auch nur, weil sie sich daran abgeplagt oder gewöhnt haben. Wenn solche Menschen dann zu allgemeinen Gedanken übergehen, so verdrehen und verderben sie sie durch ihre frühern Einbildungen. Dieses zeigt sich besonders deutlich bei Aristoteles, der seine Naturphilosophie zur Sklaverei seiner Logik machte. Auch die Chemiker generalisieren leicht und schaffen aus einigen Laboratoriumsversuchen eine phantastische Philosophie. (54.)

Alles wurzelt darin, daß manche besser auf die Unterschiede in den Dingen achten, manche auf die Ähnlichkeiten. Beide Neigungen geraten leicht ins Extrem. Es sind die feinsten und die überlegenen Geister, die die zartesten Ähnlichkeiten entdecken und verbinden, während konsequent scharfsinnige Geister leicht bei den Unterschieden stehen bleiben. Die einen greifen in die Luft nach Distinktionen, die sie nicht in Worten ausdrücken können, die andern

greifen nach Worten oder Schatten. (55.)

Manche Geister gehen auf im Studium der hergebrachten Ansichten, andere in leidenschaftlicher Hingabe an das Neueste. Nur selten finden sich Köpfe, die weder das Alte noch das Neue grundsätzlich verachten. Dieser Hang ist den Wissenschaften sehr schädlich; er führt zum Alexandrinismus hier und dort, niemals zu freien Urteilen. Die Wahrheit ist nicht an den Glanz einer bestimmten Zeit gebunden, dessen Leuchtkraft ja wechselt; Wahrheit wohnt im Lichte der Natur und der Erfahrung, dem ewigen Lichte. (56.)

Die Gespenster des Marktes sind die lästigsten von allen; sie haben sich durch ein Bündnis der Worte und ihrer Bedeutungen im Geiste festgesetzt. Es glauben nämlich die Menschen, ihre Vernunft herrsche über die Sprache; aber die Worte haben wiederum Macht über die Vernunft; und davon ist die Philosophie sophistisch und unwirksam geworden. Die Worte entstehen nach vulgärer Weltauffassung und teilen die Welt Dinge brutal nach den Zielen, welche dem vulgären Verstande einleuchten. Wenn dann schärferer Verstand oder genauere Beobachtung die Definitionen der Begriffe mit der Natur mehr in Übereinstimmung bringen möchte, so schreien die Worte dagegen. Darum endigen gelehrte Kämpfe so oft in Wortstreitigkeiten; es wäre besser, nach der klugen Art der Mathematiker zuerst die Worte und ihre Bedeutungen in Ordnung zu bringen. Aber in den Naturwissen-



schaften würde das nicht viel helfen; denn die Definitionen selbst würden aus Worten bestehen, und Worte zeugen Worte. (59.)

Die Gespenster des Marktes oder der Sprache sind zweierlei Art: bald sind es Namen von Dingen, die es nicht gibt (denn so wie manche wirkliche Dinge aus Achtlosigkeit keinen Namen erhalten haben, namenlose Dinge, so gibt es dinglose Namen, von der Phantasie Gnade), bald sind es Namen von existierenden Dingen, aber konfus, schlecht definiert, voreilig und unordentlich abstrahiert. Zu den dinglosen Namen gehören Worte wie: Glück, Anfang der Bewegung, Planetensphäre, das Element des Feuers und ähnliche Hirngespinnste. Es sind Theorien und Begriffe, an die eigentlich niemand glaubt, und die eines Tages gegen neue dinglose Begriffe umgetauscht werden.

Die zweite Art entspringt aus schlechten und unvorsichtigen Abstraktionen, ist darum verwickelter und wurzelt tiefer. Das erste das beste Wort giebt ein gutes Beispiel. (Bacon's Beispiel vom *Feuchten* ist in der heutigen Sprache nicht gut wiederzugeben; *warm* wäre das entsprechende Wort, auch noch nach den Untersuchungen von Mach).

In den Worten gibt es gewisse Stufen der Elendigkeit und Fehlerhaftigkeit. Weniger falsch sind die Namen für Stoffe, besonders für die untersten Arten. Kreide, Ton sind gute Begriffe; Erde ist schon ein schlechter Begriff. Schlimmer steht es um Tätigkeitsworte wie: erzeugen,

verderben, verändern. Am schlimmsten um die Eigenschaften (abgesehen von den unmittelbaren Sinnesindrücken) wie: schwer, leicht, dünn, dicht usw. Wobei natürlich immer die Begriffe besser oder schlechter ausfallen, je nachdem sie direkt auf Sinneseindrücke zurückgehen oder nicht. (60.)

Die Gespenster des Theaters sind dem Hordengeist der Menschen nicht angeboren und haben sich auch nicht heimlich und zufällig in die Individualgehirne der Menschen eingeschlichen; sie sind vielmehr aus den Fabeln der Philosopheme und aus den verkehrten Regeln der Logik entstanden. Es wäre da müßig widerlegen zu wollen; denn wo weder in den Grundsätzen noch im Gedankengange Übereinstimmung herrscht, da hört jede Möglichkeit des Verständnisses auf. So bleibt glücklicherweise das Ansehen der alten Philosophen gerettet. Ein Lahmer auf dem richtigen Wege kommt schneller vorwärts als ein verirrter Schnelläufer.

Die Gespenster des Theaters oder der philosophischen Systeme sind zahlreich; sie wären noch zahlreicher, wenn die letzten Jahrhunderte nicht dem Errichten neuer Systeme hinderlich gewesen wären. Die besten Köpfe haben sich einseitig mit Religion und Theologie abgegeben; auch waren die Behörden, besonders in monarchischen Staaten, allen Neuerungen feindlich, selbst neuen Gedanken; so setzten sich die Neuerer der Gefahr aus, an Gut und Blut Schaden zu leiden, während die Konservatoren der alten Weisheiten Titel und Mittel als Lohn

erhielten. Sonst hätten wir zu unserer Zeit so viele philosophische Sekten aufblühen sehen wie nur im alten Griechenland. Die Ähnlichkeit zwischen den philosophischen Systemen und den abendfüllenden Theaterunterhaltungen ist wirklich sehr groß; auch die historischen Dramen sind abgerundeter, eleganter und mehr nach dem Geschmack des Publikums als die Daten, auf denen sie beruhen. (62.)

Die Erfinder dieser philosophischen Theatergespenster sind häufig Sophisten; ein Beispiel bietet Aristoteles, der seine Naturwissenschaft durch Dialektik verderbte, weil er die Welt aus seinen Kategorien herauskonstruierte, der ein schlechter Psychologe und ein ebenso schlechter Physiker war. Es war ihm überall mehr darum zu tun, daß man im Disput recht behielte und daß in Worten etwas herauskäme, was in seiner Sprache positiv klang; um die innere Wahrheit kümmerte er sich nicht. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß er in manchen seiner Traktate von Experimenten redet. Denn er machte seine Experimente erst, wenn er seine Sätze willkürlich dekretiert hatte; erst hinterher mußte sich die Erfahrung, und mit wie verrenkten Gliedern, an seine Lehrsätze heranschleppen lassen. (63.)

Die philosophischen Theatergespenster der entgegengesetzten Art, die der empirischen Wissenschaften nämlich, bringen noch ungeschlächtere und ungeheuerlichere Theorien hervor. Die Begriffssysteme der Sophisten gehen doch wenigstens von den all-

gemein geglaubten Sprachkategorien aus; die Empiriker aber generalisieren, was ihnen in kleinen und unerklärten Versuchen entgegengetreten ist (sie erklären und beschränken sich nicht darauf zu beschreiben). Vorsicht ist geboten. Denn ich sehe und sage voraus: wenn einst die Menschen meinen Rat befolgen und die Wissenschaften empirisch betreiben werden, dann wird der menschliche Geist wiederum vorschnell und in Gedankensprüngen Generalideen und Gesetze aufstellen, und die Systeme des Materialismus werden um nichts besser sein als die Systeme der Scholastik. (64.)

Die Korruption der philosophischen Systeme durch Aberglauben und Theologie — ein weites Feld. Die Vernunft ist der Phantasie nicht weniger verfallen als den Einflüssen der Gemeinsprache. Die streitbare Scholastik erwürgt den Geist, die Phantasie mit ihrem dichterischen Schwulst bringt ihn weniger gewaltsam um. Denn die Menschen, besonders die bedeutenden, haben neben ihrem Willenshunger auch einen intellektuellen Ehrgeiz. Daher stammen die gefährlichen Vergötterungen der Irrtümer. Die Pietät für eitle Gehirngespinnste ist die Pest des Verstandes. Hat man doch bis in die jüngste Zeit Naturphilosophie auf Angaben der Bibel gründen wollen. Man hat das Lebendige unter dem Toten gesucht. Dabei leidet sowohl die Wissenschaft als die Religion. Man gebe doch nüchtern dem Glauben nur, was des Glaubens ist. (65.)

Der menschliche Geist hat sich vor

zwei Extremen zu hüten, welche Gespenster schaffen und ihre Macht zu verewigen suchen: dem Dogmatismus und dem Skeptizismus. Das eine Extrem ist schnell fertig mit dem Wort und lehrt Professorenweisheit; das andere predigt die sogenannte Akatalepsie, die Zurückhaltung jeglichen Urteils, und führt anstatt zum Kritizismus zu einer starr gewordenen Skepsis. So hat bis zur Gegenwart die Philosophie des Aristoteles zunächst die Schwesterschulen niedergeschlagen (wie die Türkensultane ihre Brüder ermorden), dann über jeden einzelnen Punkt ex cathedra ihren Ausspruch gefällt, Fragen und Antworten fertig gestellt, gegen alle Konkurrenz auf den Markt gebracht. Dagegen haben die Enkelschüler des Sokrates die ironische Zurückhaltung eingeführt, die Akatalepsie, zuerst Späßes halber gegen die alten Sophisten, die alles zu wissen behaupteten. Daraus entstand eine neue Schule, welche wiederum die Akatalepsie, das Zurückhalten mit der Zustimmung, zum Dogma erhob und an deren leeren Sätzen so professionsmäßig festhielt wie die Peripatetiker an den ihren. Selbstverständlich ist die skeptische Lehre des Pyrrhon mit ihrem Verstummen anständiger als die scholastische Frechheit im Aufstellen von Lehrsätzen; sie leugnet die Möglichkeit, das Wahre zu finden, und hält sich an das Wahrscheinliche. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß die Menschen, wenn man sie an der Möglichkeit der Wahrheit erst verzweifeln lehrt, schlaff und dekadent werden. So endet der große Zug der

Skepsis leicht in einem Spiele mit skeptischen Gedanken; anstatt die hohe Skepsis strenge auf Erkenntnistheorie oder Sprachkritik zu konzentrieren, wird ein skeptisches Geschwätz beliebt, eine geistreiche Bummelphilosophie. Für die praktische Orientierung in der Welt sind Sinne und Verstand ganz nützlich; da kann und mag viel zur Nachhilfe geschehen. Nur muß deren Schwäche für alle Erkenntniszwecke erkannt werden. (67.)

Also muß den Gespenstern aller Art mit einem festen und feierlichen Entschlusse aufgesagt und angekündigt werden. Die menschliche Vernunft oder Sprache muß von diesen Gespenstern gründlich befreit und gesäubert werden. Und wenn die Kinderseele nicht schon bei der Geburt belastet wäre mit ererbten Gespenstern, eben den Gespenstern der Horde, so möchte ich sagen: der menschliche Geist sei vorurteilslos wie die Seele des neugeborenen Kindes, der Zutritt zum Erdenreich, welches auf das Wissen gegründet ist, sei nicht leichter als der zum Himmelreich, in das niemand kommen wird als die Kinder. (68.)

Die schlechten Beweisarten der bisherigen Logik sind gleichsam Bollwerke und Hilfstruppen all dieser Gespenster; alle Dialektik geht darauf aus, die Wirklichkeitswelt da draußen dem menschlichen Denken zu unterwerfen, und das Denken wiederum den Worten. Man bedenkt nicht genug, daß die Daten unserer Sinne mangelhaft sind, daß darum unsere Begriffe verworren sind, nicht

bestimmt und wohldefiniert genug, und daß vorschnelles Generalisieren uns so zu obersten Leitsätzen führt, nach denen sich nachher die entscheidenden Schlüsse zu richten haben. Die wissenschaftliche Sprache ist immer geneigt, bei der einfachen Beschreibung des Versuchs nicht stehen zu bleiben. Ist ein Horoskop einmal zufällig richtig gestellt worden und hält man diesen Zufall für eine Erfahrung, so kann man allerdings versucht werden, die Bewegung der Gestirne für Anzeichen menschlicher Schicksale zu halten; erst ein Einblick in eine Ursächlichkeit würde das Wunderbare aufheben.

Unsere Wissenschaften haben wir immer noch von den Griechen; wenig und unwichtig ist, was die Römer, die Araber und die Modernen hinzugefügt haben; aber die Zunftsprache und die Disputierkunst der Griechen war der Erforschung der Wahrheit nicht günstig. Nicht nur Protagoras und Gorgias, sondern auch Platon und Aristoteles waren Sophisten. Beide Gruppen waren, sonst verschieden an Vornehmheit und Anstand, dem Zunftgeist ergeben und hatten es auf Wortgefechte abgesehen. Dionysios von Syrakus hatte nicht unrecht, als er zu Platon sagte: Was du sagst, ist Greisengeschwätz. Die Werke der ernsteren und tieferen Philosophen aus der älteren Zeit sind von der leichteren Gattung verdrängt worden; denn die Zeit ist wie ein Strom, führt uns das Leichte und Aufgeblasene zu und läßt das Schwere und Feste untersinken. Schon ein ägyptischer

Priester hat von den Griechen gesagt: „Sie bleiben ewig Kinder, haben weder das Alter der Wissenschaft, noch die Wissenschaft der Alten“; wahrlich, wie die Knaben sind die Griechen: allzeit bereit zum Schwätzen und nicht fähig zu zeugen. (71.)

Die Griechen waren nicht einmal auf der kleinen Erde zu Hause. Nicht über ein Jahrtausend erstreckte sich ihre Geschichtskennntnis, und die bestand aus Sagen und Fabeln. Räumlich waren ihre Kenntnisse nicht besser; alle nördlichen Völker nannten sie Skythen, alle westlichen Kelten. (72.)

Schon der Arzt Celsus hat das Urteil der Empiriker zitiert: niemals sei ein Arzneimittel durch wissenschaftliches Denken gefunden worden. Die weisen Ägypter, welche Erfindern göttliche Ehren erweisen wollten, taten ganz recht daran, mehr Götzenbilder von unvernünftigen Tieren als von Menschen aufzurichten; denn die Tiere haben durch ihre Instinkte mehr Entdeckungen veranlaßt als die Menschen mit ihren Reden und Schlüssen. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; die Dialektik hat anstatt Weintrauben und Feigen nur die Disteln und Dornen der Disputation hervorgebracht. (73.)

Die Natur wächst und vermehrt sich; was aus dem Denken der Menschen hervorgeht, verändert sich nur, ohne zu wachsen und ohne sich zu vermehren. Unsere Wissenschaften sind vom Stamme losgerissene Reiser; darum nehmen wir an ihnen seit 2000 Jahren kein Blühen mehr wahr. (74.)

Die gegenwärtigen Naturforscher

haben schon eine Ahnung von diesem Sachverhalt; sie klagen genug über die Feinheit der Natur und über die Stumpfheit des menschlichen Geistes. Auch diese Klagen verallgemeinern sie wieder, anstatt die bisherige Methode der Forschung anzuklagen. Sie wollen die Unwissenheit verewigen. So lehren sie z. B., daß die Wirkungen der Sonne und des irdischen Feuers nicht nur dem Grade nach, sondern auch der Art nach verschieden seien, nur damit nicht durch künstliche Wärme mit der Naturwärme um die Wette Arbeit geleistet würde. (75.)

Es ist nicht wahr, daß Aristoteles alle früheren Systeme überwunden habe; nur durch den Zufall der Barbaren-Invasion und des allgemeinen Schiffbruchs sind eben die leichteren Tafeln des Platon und Aristoteles oben geblieben. Auch ist es nicht wahr, daß die Übereinstimmung aller Scholastiker etwas für Aristoteles beweise. Die meisten Aristoteliker haben sich ihrem Meister auf Autorität hin, aus Vorurteil, sklavisch unterworfen, so daß man eher von Nachbeterei und blinder Sektiererei sprechen sollte, als von Übereinstimmung. Und selbst wenn Übereinstimmung geherrscht hätte, so spräche das eher gegen als für Aristoteles. Denn in geistigen Dingen ist der Schluß aus dem allgemeinen Beifall ein elender Schluß; Angelegenheiten der Religion und des Staates natürlich ausgenommen, wo der consensus omnium — für die Regierenden — sehr angenehm sein mag. Phokion lehrte sehr weise:

„Wenn man die Zustimmung der Menge erhielte, müßte man sogleich untersuchen, wo man da eine Dummheit gemacht hätte.“ Diese Regel läßt sich aus der Welt des Handelns auch auf die des Erkennens übertragen. (77.)

Nachdem ich so den leidigen Zustand unserer Erkenntnis dargelegt habe, müßte ich noch die Ursachen dieses Stillstandes aufzeigen. Es ist fast wunderbar, daß ich in dieses Dickicht hineinzuleuchten vermag; eigentlich aber ist es nicht mein Verdienst, sondern es ist eine Geburt der Zeit, die mit diesen Gedanken schwanger war. (78.)

Als nach der kurzen Blüte der Wissenschaften (bei den Griechen) und einigen Bestrebungen der Römer und Araber das Christentum im Abendlande sich siegreich ausgebreitet hatte, gab es nur für Theologen Schulen und Pfründen, und so wandten sich die besten Kräfte der Theologie zu. So kam es, daß nur selten ein Mönch oder ein vornehmer Herr Naturforschung um ihrer selbst willen trieb. (79.)

Die große Mutter aller Wissenschaften wurde zur Magd erniedrigt, sollte bei unwissenden Ärzten Handlangerdienste tun, unreifen Buben die Rotznase wischen; Naturwissen sollte wie ein Apcritiv genommen werden, damit nachher das theologische System desto besser wirken könnte. (80.)

Damit in einigem Zusammenhange steht, daß die Wissenschaften auch wegen des fehlenden Ziels nicht vorwärts kommen konnten. Die Be-

reicherung des Menschengeschlechts mit neuen Kräften und Erfindungen ist das wahre Ziel. Der große Haufe aber arbeitete handwerksmäßig um des täglichen Brotes willen; wenn aber einmal ein einzelner die Naturwissenschaft um ihrer selbst willen liebte, so lag ihm das Aufsuchen der Naturgesetze mehr am Herzen als ihre Anwendung auf das Menschenglück, denn das sollte ja auf der Erde überhaupt nicht gesucht werden. (81.)

Doch auch die Einsicht in den wahren Zweck alles Naturwissens hätte nichts helfen können, solange kein Sterblicher danach trachtete, dem menschlichen Geiste von den Sinnen und der Erfahrung aus einen Weg zu bahnen, solange alles dem Dunkel der Überlieferung, dem bodenlosen Strudel der Logik, den Wellen des Zufalls, kurz einer wüsten und rohen Erfahrung überlassen blieb. Insbesondere die Logik oder Dialektik, die anstatt von der Beobachtung immer von den überlieferten Begriffen ausgeht, entdeckt nichts, führt vielmehr immer wieder zu Tautologien. (82.)

Die schon erwähnte Einstimmigkeit in der Pietät für Aristoteles und für die Griechen überhaupt, die Überschätzung des Altertums, hat uns behext. Noch einmal: die Weisheit des Greisenalters ist bei uns, das sogenannte Altertum war die Jugendzeit. Man hat jetzt den Horizont auf der Erdkugel unendlich ausgedehnt, will aber den geistigen Horizont immer noch nach den alten Autoren richten; will nicht einsehen,

daß der Autor aller Autoren für uns spricht: die Zeit. (84.)

Ebenso verkehrt ist die Ehrfurcht vor den Bücherschätzen unserer Bibliotheken. Wer erst bemerkt hat, daß die Wiederholungen kein Ende nehmen, daß die Gelehrten immer dasselbe treiben und reden, der wird nicht mehr über den Reichtum, sondern über die Dürftigkeit des menschlichen Wissens staunen. Die wahre und letzte Ursache der Armut ist die Meinung, reich zu sein. Zwischen den Leuten, welche auf scholastischen Wegen den Stein der Weisen suchten, und denen, die nach meiner Methode arbeiten werden, ist der gleiche Unterschied wie zwischen den Helden der Romane, wie Amadis von Gallien (und König Arthur) einerseits und den wirklichen Helden Alexander und Cäsar andererseits. Wir wissen nicht, ob wir über solche Helden von der traurigen Gestalt lachen oder weinen sollen. (85—87.)

Nicht soll vergessen werden, daß noch weit öfter bei uns als bei den Griechen der Ruchlosigkeit gegen die Götter beschuldigt wurde, wer den Menschen die natürlichen Ursachen des Geschehens aufdecken wollte. Aberglaube und Religionseifer haben sich gegen jede Neuerung erklärt. Besonders seitdem die scholastische Theologie, zur Erhöhung der Kirchenmacht, mit der streitsüchtigen und dornigen Philosophie des Aristoteles zu einem festen System verbunden worden ist. In diesen Mischmasch von Theologie und Philosophie wird nichts Neues hineingelassen, auch wenn es das Bessere ist. Man hat ein

böses Gewissen: die Erforschung der Natur könnte Wahrheiten ans Licht bringen, die sich mit Glaubenssätzen nicht vertragen; so will man Gott mit Lügen dienen. Auch unsere Schulen, die eben auch von Theologen gestiftet worden sind, halten am Alten fest. (89.)

Auch der Lohn fehlt den Erneuerern der Naturforschung. Der Betrieb der Wissenschaften und ihre Belohnung ist nicht beisammen. Wachsen kann das Wissen nur durch hervorragende Geister; staatliche Belohnungen stehen beim Pöbel (der öffentlichen Meinung) und bei den Fürsten und ihren Ministern. (91.)

Die bisherigen Philosophen nannten sich entweder Empiriker oder Rationalisten; sie gebrauchten aber eine schlechte Erfahrung, eine schlechte Vernunft. Die Empiriker schleppten zusammen wie Ameisen; die Rationalisten zogen ihr Gewebe aus sich selber heraus wie Spinnen; wir sollten das Verfahren der Bienen nachahmen, die den Stoff von überall her sammeln, ihn aber nachher durch eigene Kraft bearbeiten. (92—96.)

Wenn ich meine eigene Wegweisung mit der Leistung Alexanders d. Gr. vergleiche, wird man das eitel nennen. Ich meine es aber nicht anders als so: Livius fand Alexanders Größe in seiner Tapferkeit, die hohle Eitelkeit der Perser zu verachten. So möge man einst von mir sagen: Er hat nichts Großes geleistet; aber er hat die Kleinheit dessen eingesehen, was man zu seiner Zeit groß nannte. (97.)

Was man bis jetzt Erfahrung ge-

nannt hat, war keine wirkliche Erfahrung. Man hat es im Naturwissen bisher so gehalten, wie wenn ein Staatslenker nicht die Berichte glaubwürdiger Gesandter, sondern Straßengeschwätz und Stadtklatsch zur Grundlage seiner Entschlüsse machen wollte. Künstliche Versuche, Experimente hat man überhaupt niemals angestellt. Wie die Denkungsart eines Menschen und seine geheimen Neigungen erst unter dem Einflusse von Leidenschaften sichtbar werden, so offenbaren sich die Geheimnisse der Natur unter dem Drängen und Pressen künstlicher Veranstaltungen besser, als wenn Alles seinen Gang geht. Die lichtbringenden Experimente sind noch wertvoller als die fruchtbringenden. (98—99.)

Die Teilung der Arbeit im wissenschaftlichen Betriebe muß in ihren schädlichen Wirkungen aufgehoben werden: durch Sammlung, Ordnung aller Erfahrungen, durch Erfindungstafeln, vor allem aber durch eine Revolution der bisherigen Logik; mit äußerster Geistesanstrengung muß an Stelle der bisherigen Syllogistik eine neue Induktion treten, um mit ihrer Hilfe nicht gleich neue Prinzipien, sondern erst klare Begriffe zu erhalten. Auf einer Kritik unserer Begriffe beruht unsere größte Hoffnung. (100—107.)

Es ist unabsehbar, was man alles zum Nutzen der Menschheit erfinden könnte, wenn der menschliche Verstand seine Vorurteile und seine Gespenster los würde. Es mag zugegeben werden, daß zur Erfindung des Schießpulvers oder des Kompasses

irgendein Zufall mithelfen mußte; aber die Buchdruckerkunst hätte doch mit einigem Verstand schon viel früher erfunden werden müssen. (110.)

Ich habe diese Fortschritte gewiesen, überhäuft mit Geschäften, nicht mit der besten Gesundheit ausgestattet, als Erster bei diesem Unternehmen, ganz allein, ohne Möglichkeit, mit einem andern Menschen mich zu verstehen; und ich weiß, daß geschäftsfreie Menschen in gemeinsamer Arbeit, im Laufe der Zeit auf meiner Bahn Großes erreichen werden. Und wäre ich dessen nicht so sicher, wehte der Wind von den Küsten einer neuen Welt nicht so stark und unverkennbar herüber, wir müßten dennoch den Versuch machen, aus der Stagnation unseres elenden Naturwissens hinauszukommen. (113. 114.)

Es kann sich mir gar nicht darum handeln, den vielen philosophischen Systemen ein neues System hinzuzufügen zu wollen; nur die Macht der Menschen über die Natur möchte ich auf festeren Grund bauen helfen. Ich werde die Vollendung meiner eigenen Gedankenwelt nicht erleben; ich werde nicht selbst die praktischen Konsequenzen ziehen; aber ich weiß, daß ich den Weg gewiesen habe. (116.)

Es kommt gar nicht darauf an, ob ich im Einzelnen geirrt habe. Irrtümer sind im Beginn eines solchen Unternehmens unvermeidlich. Sie haben nicht mehr Bedeutung als Schreib- oder Druckfehler. (118.)

Ich möchte den alten Scherz auf mich anwenden: Wassertrinker und Weintrinker können einander nicht

verstehen. Die vor mir waren, die Alten und die Modernen haben Wasser getrunken. Quellwasser wenigstens die Alten, durch dialektische Maschinen gehobenes Grundwasser die Neueren. Ich aber trinke und halte feil einen Wein aus reifen und ausgelesenen Trauben, aus unzähligen, die ich gekeltert habe, die sich geklärt haben oder noch klären werden. Mit den Wassertrinkern kann ich nicht streiten. (123.)

Natürlich wird man mir einwenden, daß ich durch mein Ziel, das der Nutzen der Menschheit ist, von der Würde und Hoheit der Philosophie herabgestiegen sei; die Betrachtung der Wahrheit sei erhabener als alle Nützlichkeit. Gewiß. Das ist auch meine Meinung. Nur daß ich zu einem Nutzen für die Menschheit gar nicht gelangen kann, wenn ich nicht auf meinem neuen Wege ein wahrheitsgetreues Bild von der Welt erlange. Und um dieses Bild zu ermöglichen, müssen vorher die Affenbilder der Welt zerstört, die Gespenster hinausgejagt sein. Was nicht wahr ist, kann nicht nützlich verwandt werden. So wird der Nutzen meiner Ideen zu einem Probierstein für ihren Wert. (124.)

Ich bilde mir nicht ein, alles zu wissen, wie die Scholastiker es sich eingebildet haben. Ich bescheide mich, ohne Skeptiker zu sein. Die Zeit wird kommen, wo man meine Naturschauung auch auf die Logik, auf das Staatsleben und sogar auf die Moral anwenden wird. (126.)

So Bacon von Verulam, im Jahre 1620.



**Bedeutung.** — Der Aufmerksamkeit der Grammatiker konnte es nicht entgehen, daß die Worte ihrer Disziplin, daß sogar die Worte der ganz gewöhnlichen Sprache einen Inhalt haben, einen Sinn, eine Bedeutung; der Aufmerksamkeit der Logiker konnte es wieder nicht entgehen, daß die Inhalte ihrer Begriffe und die Bedeutungen ihrer Sätze an menschliche Sprache geknüpft sind. Die Folge der einen wie der andern Aufmerksamkeit war, daß recht früh zwischen dem Worte (dem Satze) und seiner Bedeutung unterschieden wurde. Wie zwischen dem Sprechen und dem Denken. Das war eine tote Unterscheidung, ein anatomisches Verfahren, solange man nicht ausdrücklich bemerkte, daß auch das lebendige Wort eine Bedeutung habe.

Tote Worte gibt es nur auf den Seziertischen der Etymologen und in den Wörterbüchern. Dann auch noch in schlechten Büchern. In der lebendigen Sprache ist das Wort von seiner Bedeutung so wenig zu trennen, wie ein lebender Organismus von seiner Seele zu trennen ist; wer erst weiß, daß es eine besondere Seele gar nicht gibt außerhalb der Sprache, der möchte geneigt sein, die Bedeutung *die Seele des Wortes* zu nennen.

Ein Wort, das keine Bedeutung hätte, wäre also noch kein Sprachwort, wie denn die meisten Worte eines Papageien noch keine Sprachworte sind.

Jedem besonnenen Leser von Wörterbüchern muß es nun auffallen, daß man in einem größeren Artikel

eines ernsthaften Wörterbuches viele Bedeutungen des Wortes findet, historisch oder logisch geordnet, gut oder schlecht geordnet, aber niemals *die* Bedeutung; je kleiner und elender so ein Wörterbuch ist, desto falscher und irreführender begnügt es sich damit, eine einzige Übersetzung anzuführen, *die* Bedeutung. Was nun in den kümmerlichsten Hilfsmitteln zur Erlernung oder zum praktischen Gebrauche einer fremden Sprache offenbare Armut ist, was bei Reisen in fremden Ländern die Quelle unendlicher und oft spaßhafter Verwechslungen wird, das Bestreben nämlich, jedes Wort der einen Sprache mit *einem* Worte der andern Sprache wiederzugeben, — das war bis vor kurzer Zeit das Ideal philosophischer Lexika und des philosophischen Wortgebrauchs überhaupt. Der Adept der Philosophie stieß während seiner Reise in das fremde Land des abstrakten Denkens bei jedem Schritte auf Fremdworte, deren Erklärung er sich zunächst aus seinem philosophischen Fremdwörterbuche holte; da erfuhr er schnell und zuverlässig *die* Bedeutung aller philosophischen Termini technici. Je älter der Adept wurde, je fleißiger er Geschichte der Philosophie trieb, d. h. die Originalwerke der bedeutendsten Denker aller Zeiten las, desto deutlicher mußte ihm werden, daß die Termini technici der Philosophie (nebst ihren Übersetzungen und Ersetzungen) eine einzig wahre, eine unveränderliche Bedeutung nicht haben, daß es *die* Bedeutung neben den Bedeutungen gar nicht gibt. Die neuesten philosophi-

schen Wörterbücher, das deutsche von Eisler und das englische von Baldwin, an die beide ich auch an dieser Stelle den Dank für unzählige Literaturangaben abstatton möchte, haben begriffen, daß die Bedeutung eines Terminus nur aus der Geschichte des Terminus kennen zu lernen ist, und bringen zu dieser Geschichte von überall her reichlich Materialien bei; freilich bemühen sich beide Lexika allzu häufig, überdies noch die Bedeutung festzustellen, als ob irgend ein Begriff außer in seiner Geschichte noch einmal da wäre. Was man für die gegenwärtige Bedeutung des Wortes ansehen mag, ist doch auch nur à peu près zu bestimmen, wenn man zwischen den einander bekämpfenden Richtungen der Gegenwart eine Resultierende zieht und sich entschließt, diese Resultierende für die Weltanschauung der Gegenwart oder gar für die endgültige Weltanschauung zu halten; auch die gegenwärtige Bedeutung jedes Wortes ist historisch geworden. Das *Wörterbuch der Philosophie*, das sich ein *philosophisches Wörterbuch* nicht zu nennen wagte, kann jedem Versuch einer Wortgeschichte noch eine Kritik der augenblicklichen Bedeutung oder der streitenden Bedeutungen hinzufügen.

Man sieht daraus, was man davon zu halten habe, wenn in ganz modernen Darstellungen der Logik von einer *Bedeutung an sich*, von einer objektiv-idealen Bedeutung (Husserl) die Rede ist. Obgleich auch da ein Unterschied zugrunde liegt, der, wenn klar festgehalten, das unfruchtbare Suchen nach der Bedeu-

tung hätte beenden müssen. Ich meine den Unterschied zwischen Begriff und Bedeutung.

Man kann von einem Worte sagen, daß es eine Bedeutung *habe*; wie man von einem Dinge sagen kann, daß es Eigenschaften *habe*, obwohl das Ding nichts ist außer und neben seinen Eigenschaften. So ist auch das Wort kein möglicher Bestandteil der Sprache mehr, wenn man seine Bedeutung wegdenkt. Die Bedeutung mag richtig oder falsch sein, klar oder unklar, usuell oder okkasionell, allgemein angenommen oder auf einen kleineren Kreis beschränkt, mag der Gemeinsprache oder der Zunftsprache angehören: immer gehört die Bedeutung unlöslich zum Worte und ist in der wirklichen Psychologie des Denkens nicht von ihm zu trennen. Die Bedeutung ist ein rein psychologischer Begriff.

Der Begriff hat nur in der Logik eine Bedeutung. Man kann nicht gut sagen: das Wort *hat* einen Begriff. Der Begriff ist nicht eine Eigenschaft des Wortes, sondern das Wort selbst, insofern man mit ihm logische Operationen vornehmen will. (Vgl. Art. *Begriff*.)

Ich wüßte nicht zu sagen, *wer* zuerst das deutsche Wort *Bedeutung* in diesem psychologischen Sinne geprägt hat; wenn man davon spricht, daß etwas Unwirkliches, ein Traum z. B. etwas Wirkliches bedeute, so muß man den Traum erst *deuten*, übersetzen, damit er einen Sinn gebe; so wird *bedeuten* noch und wurde in älterer Zeit sehr häufig für interpretieren

gebraucht. Für *Auslegen* von Worten der eigenen Sprache im Verhältnis zu fremden oder dunkeln oder mehrdeutigen Worten. Aus diesem Grunde wäre es sehr verlockend, das Grundwort *deuten* wie das Wort *deutsch* von mhd. *diet* (Volk) herzuleiten, so daß *deuten* hieße: populär, verständlich machen. Es ist nur zu besorgen, daß diese reizvolle Etymologie falsch sei. Hält man aber die jetzige Bedeutung von *deuten* für die ursprüngliche, nämlich: weisen, ein Zeichen geben, *deixivvat*, so könnte (ich kann es nicht belegen) Bedeutung eine alte Übersetzung von *connotatio* sein, welches Wort im Mittelalter gebräuchlich war und neuerdings durch Mill wieder zum englischen Terminus geworden ist. Es ist nicht richtig engl. *connotation* mit Mitbezeichnung oder Nebenbedeutung zu übersetzen; die Vorsilbe *be* (ahd. *bi* = nhd. *bei*) in Bezeichnung, Bedeutung ersetzt schon genügend die lat. Vorsilbe *con* und hat sie wohl übersetzt; *connotation* will im Sinne von Mill eben nur den Bedeutungsinhalt eines Wortes ausdrücken, freilich auch daneben den Inhalt im Gegensatz zum logischen Umfang; was *connotatio* im Sprachgebrauche des Scholastikers mit ängstlicher Unterscheidung ausdrückte, das braucht uns nicht mehr zu kümmern.

Über den Bedeutungswandel habe ich (K. d. Sprache II, S. 257 ff.) ausführlich gesprochen; zu vergleichen wären Pauls *Prinzipien der Sprachgeschichte* (3. Aufl. S. 67) und Bréals *Essai de Sémantique*. Beide Forscher waren es offenbar müde geworden, dem Lautwandel weiter nach ver-

meintlichen Gesetzen nachzuspüren; Bréal drückt dieses Gefühl in der einleitenden *Idée de ce travail* sehr hübsch aus: *Si l'on se borne aux changements des voyelles et des consonnes, ont réduit cette étude aux proportions d'une branche secondaire de l'acoustique et de la physiologie; si l'on se contente d'énumérer les pertes subies par le mécanisme grammatical, on donne l'illusion d'un édifice qui tombe en ruines.* Der strengere Paul, der kein minder feines Ohr für die *innere Sprachform* besitzt als der Franzose, nimmt auf den Zusammenhang mit der geltenden Sprachwissenschaft mehr Rücksicht, begnügt sich auch mit der herkömmlichen Bezeichnung *Bedeutungswandel*; ob die neue Disziplin nicht besser als *Semantik* vielleicht *Semasiologie* hieße, wage ich nicht zu entscheiden; unter jedem Namen könnte sie, fruchtbringender als die Lehre vom Lautwandel, die wertvollsten Beiträge zur Geschichte des menschlichen Denkens geben, — wie dieses Wörterbuch hoffentlich auf einigen Seiten.

Die englische Bedeutungslehre (*significs*) steht einer Kritik der Sprache nicht gar fern. Sie unterscheidet genau zwischen der usuellen Bedeutung (dem herrschenden Sprachgebrauche), der individuellen Bedeutung (der Absicht des Redners oder Schriftstellers beim Gebrauche eines Wortes) und der Wertbedeutung einer Vorstellung. In diesem letzten Sinne ist *bedeutend* ein Lieblingswort des alternden Goethe gewesen; schon Jacob Grimm hat diesen individuellen

Sprachgebrauch liebevoll und fast zärtlich gebucht: „Goethe führt das Wort zu oft im Munde, als daß es nicht aus der lebhafteren Vorstellung des Andeutenden, ahnen Lassenden unvermerkt, obwohl unverschwendet in die abgezogenere des Wichtigen, Entscheidenden, Ausgezeichneten, Großen, übergegangen wäre;“ und Grimm bemerkt auch schon, daß in der Gemeinsprache *unbedeutend* (= *insignifiant*) früher da war als dieses *bedeutend* (= *significans*).

**Bedingung.** — Das Wort *bedingen* und der kleine Kreis seiner Ableitungen (*Bedingung*, *bedingt*, *unbedingt*) nimmt in den philosophischen Untersuchungen einen viel zu kleinen Raum ein im Verhältnisse zu dem des Ursachbegriffs oder der Kausalität, zu dem es doch in engster Beziehung steht. Lat. *conditio*, das in die romanischen und in die romanisierten Sprachen übergegangen ist, hat einen andern Weg genommen; offenbar über die Jurisprudenz, wo *conditio* die näheren Bestimmungen eines Rechtsgeschäftes bedeutete. Unser *Bedingung* jedoch kommt von *Ding* her, genau so wie *Ursache* von *Sache*; wobei nur zu beachten ist, daß *Ding* sowohl wie *Sache* ursprünglich von einem Rechtshandel gesagt wurde, von einer *causa*, und daß der seltsamerweise ganz gleiche Bedeutungswandel sich in der franz. Doublette *cause* und *chose* wiederholt. Merkwürdig ist dabei nur, daß *Bedingung* bei solchem Altertum seiner Herkunft ein junges Wort ist, von Adelung fast nur in seiner rechtlichen

Bedeutung gebucht, von Grimm dazu noch etwa in der Bedeutung Einschränkung. An der Neuheit des Wortes liegt es wohl, daß Schelling mit auf den Kopf gestellter Etymologie *bedingen* als das erklärte, wodurch etwas zum Ding wird, *bedingt* als das, was zum Ding gemacht ist. Zur Erklärung dieser krausen Wortgeschichte mag die Annahme etwas beitragen, daß *Ding* und *Sache* in sehr alter Zeit an den Juristenbegriff *causa* angelehnt wurden; *conditio* wiederum mag eine freie Übersetzung von griech. *καταστασις* gewesen sein und bedeutete ursprünglich das, was wir gut deutsch die *Lage* nennen, mit einem Modeworte das *milieu*. Wir werden nun bald erfahren, wie *Bedingung* nach zweitausendjährigem Grübeln wieder zu dem Begriff der Lage, der Sachlage, zurückgeführt worden ist. Es ist nicht meine Schuld, sondern die der Sprache, wenn in der folgenden Darstellung bald weit entlegene, bald sich nahe berührende Begriffe miteinander zu spielen scheinen.

Auf Ähnlichkeiten und Unterschiede der beiden Worte *Ursache* und *Bedingung* ist seit einigen Jahrzehnten die Aufmerksamkeit gelenkt worden; noch nicht aber auf die Beziehungen zwischen der *Bedingung* und dem Oberbegriff der *Ursache*: dem *Grunde*. Ich setze als bekannt voraus, daß Schopenhauer sehr scharfsinnig den Sprachgebrauch zerlegt hat, der vier Arten des Grundes kennt. Den Grund des Werdens (besser: des Geschehens), den Grund des Erkennens, den Grund des Seins und den Grund des Wollens. Das Wollen hat schon Schopen-

hauer selbst für eine bloße Unterabteilung des Werdens erklärt, so daß der zureichende Grund des Werdens, die notwendige Verkettung von Ursache und Wirkung auch für das Wollen gilt; auch hat Schopenhauer schon in seiner Abhandlung (§ 48) darauf hingewiesen, daß der Satz vom zureichenden Grunde in jeder seiner Bedeutungen ein hypothetisches Urteil begründen könne. Nur fallen die Gründe des Seins (auf denen z. B. die geometrischen Sätze beruhen) aus dem Schema heraus, weil die geometrischen Beziehungen fast überall wechselseitig sind und darum in der Geometrie viel kategorischer geschlossen werden kann als die unglücklichen hypothetischen Schlußformen der Logik zulassen würden. Es bleiben also von den vier Arten des zureichenden Grundes nur zwei übrig, deren Beziehungen zum *Bedingungsbegriff* oder zum hypothetischen Urteile uns noch kümmern: der Erkenntnisgrund und der Grund des Geschehens. Und ich glaube, daß die Unsicherheit, ja Konfusion im Gebrauche der beiden termini Ursache und Bedingung daher rührt, daß die Sprache, unklar genug, die Bedingung seit jeher auf den Erkenntnisgrund bezog und erst in neuester Zeit (seit Hume) die Sorge um den — mit machtlosen Worten — zu Tode verurteilten Ursachbegriff dazu trieb, den angegriffenen Realbegriff der Ursache durch den scheinbar unangreifbaren logischen Begriff der Bedingung zu retten.

Der Erkenntnisgrund ist eigentlich immer hypothetisch; die Prä-

missen im Erkenntnisgrunde sind auch buchstäblich die Unterlage, die *επιθεσις* zur *θεσις*. Aber auch in unserer allgemein üblichen Muttersprache können wir ohne Zwang sagen, daß wir keinen Satz für wahr halten als unter der Bedingung, einen Erkenntnisgrund für ihn zu haben. Wenn meine Behauptung, daß Wahrheit und Glaube im letzten Kern den gleichen psychologischen Begriff enthalte, richtig ist, so könnte das auf die sprachliche Form der hypothetischen Urteile ein neues Licht werfen. Unter der Bedingung, daß ein Erkenntnisgrund uns dazu berechtigt, glauben wir an das Urteil, das wir erschlossen haben und richten sogar unsere Handlungen danach ein. Das Steigen des Quecksilberfadens im Thermometer vor dem Fenster ist die Bedingung unseres Glaubens: draußen ist warm; und wir lassen den Überzieher zu Hause. Wo die Logik das Recht zu einem Urteil aufstellt und von einem Erkenntnisgrunde spricht, da wäre fast immer der bescheidenere Ausdruck *Bedingung des Fürwahrhaltens* besser am Platze. Unabsichtlich habe ich da von der Berechtigung und wieder vom Rechte zu einem Glauben gesprochen; die Herkunft der Bezeichnungen *conditio* und *Bedingung* aus dem juristischen Sprachgebrauche wird dadurch einigermaßen aufgeklärt, daß die alte Logik in der Beweisführung überhaupt, wie schon der Name besagt, einen Gedankenprozeß zwischen zwei streitenden Parteien sah; das philosophische Lexikon von Walch (1740) führt unter dem Schlagworte *Bedingung* einzig

und allein die juristischen Bedeutungen auf.

Wenn es nun wahr ist, daß die Sprache die rechtliche Bedingung und den Grund zu einem Glauben miteinander vermengte oder einander gleichsetzte, so daß *Bedingung* am Ende die allgemeine Bedeutung von Erkenntnisgrund gewann, so tritt jetzt die weit schwierigere Frage an uns heran: wie die Sprache dazu gekommen sein möge, mit dem gleichen Worte *Grund* zwei so durchaus ungleiche Begriffe zu bezeichnen, wie es die Bedingung eines Glaubens und die Notwendigkeit einer Wirkung sind. Denn die Notwendigkeit einer Wirkung ist es allein, was einer Ursache oder dem Grunde des Werdens (Geschehens) zugegeschrieben wird. Der Begriff der Bedingung wird wenigstens den Sinn dieser Frage erläutern, wenn ich auch nicht versprechen kann, die Frage beantworten zu können.

Ich schicke zwei Bemerkungen voraus, die beide die Überraschung darüber mindern sollen, daß die metaphysische Frage *κατ' ἐξοχήν*, die Frage nach dem Ursachbegriff, hier als eine sprachliche Frage aufgefaßt wird. Die erste Bemerkung ist für den Leser meiner Kritik der Sprache fast überflüssig: weil die Sprache kein geeignetes Werkzeug zur Weltkenntnis ist, müssen wir einigen besonders tiefen Begriffen gegenüber schon froh sein, uns durch ihre Wortgeschichte ihrem ungefähren Verständnis nähern zu können und müssen nicht glauben, daß so ein Terminus außer den geschichtlich nach-

weisbaren Bedeutungen noch eine absolute und ewige Bedeutung habe, jenseits der Sprache; wenn die Sprache und das Denken in unmittelbarer Anwendung auf die konkrete Welt noch irgendwie unterschieden werden könnten, so sind sie doch auf den Höhen der Abstraktion wirklich ein und dasselbe. Und ich kann in diesem Zusammenhange wieder einmal nur mit warnendem Gewissen das Abstraktum *die Sprache* gebrauchen, weil die Untersuchung der einzelsprachlichen Verhältnisse auf diesem Gebiete ein ganzes Buch ergeben würde, welches ein Anderer besser schreiben mag und wird, und weil die sprachlichen Verhältnisse in den zu philosophischem Gebrauche eingereinigten Kultursprachen, infolge gegenseitiger Beeinflussung, ganz ähnlich sind. (Vgl. Art. *Bedeutung*.)

Die zweite vorläufige Bemerkung geht dahin, daß der Ursachbegriff jetzt allgemein neben den Bedingungs-begriff gestellt wird, nachdem er Jahrhunderte lang obdachlos war, zwischen der Unterkunft unter den Substanzbegriffen und unter den Formbegriffen schwanken mußte; ich werde zu zeigen versuchen (man vgl. den Art. *causalitas*), daß der Gegensatz zwischen Hume und Kant in bezug auf den Ursachbegriff nicht so unüberbrückbar war, wie das gewöhnlich dargestellt wird, daß man vielmehr sagen kann: beide Männer haben, jeder in seiner Weise und in seiner Sprache, den Ursachbegriff für die Ontologie vernichtet, um ihn für die Psychologie zu erobern. Daß Hume den Ursachbegriff mit dem der Zeit-

folge beinahe gleichsetzte, ist nicht so wichtig, wie daß er ihn eine Gewohnheit unseres Denkens nannte; daß Kant die Kausalität eine Kategorie des Denkens nannte, ist nicht so wichtig, wie daß er in ihr eine Bedingung der Sinnlichkeit sah, eine Erfahrungsform. Beidemale hatte die Psychologie den gleichen Vorteil. Meine Bemühung, an die Stelle jeder anderen philosophischen Propädeutik eine Kritik der Sprache zu setzen, und meine Überzeugung, daß das Gedächtnis des Menschen, also sein gesamtes psychisches Leben, so ungefähr identisch sei mit der Sprache, müssen mich natürlich dazu führen, die alten metaphysischen Fragen für sprachliche Fragen zu halten.

Die Frage nun, wie die Sprache dazu gekommen sein mag, die beinahe disparaten Begriffe Ursache (Notwendigkeit einer Wirkung) und Erkenntnisgrund (Bedingung eines Glaubens) durch den gemeinsamen Oberbegriff Grund so nahe zusammenzurücken, erhält einiges Licht durch zwei Beobachtungen, die man an den sogenannten Konditionalsätzen anstellen kann und auf die ich nur ganz kurz hinweisen will.

1. Alle unsere Kultursprachen (die griechische etwa ausgenommen) sind in Verlegenheit, wenn sie den Bedingungssatz durch bestimmte Verbalformen ausdrücken wollen. In der Grammatik herrscht darüber vollkommene Konfusion. Die Konjunktion der Bedingung ist bei uns zufällig das Adverbium *wenn*, die früher mit der zeitlichen Partikel *wann* dasselbe Wort war. (Ein Hinweis auf

die einst räumliche und zeitliche Bedeutung des noch nicht genügend aufgeklärten franz. *si* würde zu weit führen.) Aber eine Verbalform für den Bedingungssatz haben wir nicht. Feine Logiker unter den Grammatikern, wie K. F. Becker, haben erkannt, daß die Bedingungskategorie ein besonderer Modus des Verbums zu werden verdiente; nur daß die Sprachen diesen Modus nicht ausgebildet haben. Wir z. B. behelfen uns mit den Zeitformen des Konjunktivs oder mit ihren Umschreibungen (*täte, würde*). Aber diese Zeitformen drücken im Bedingungssatze die geforderte Zeit gar nicht aus. „Wenn ich reich wäre, würde ich mir eine große Bibliothek kaufen“ — geht auf die Gegenwart oder auf die Zukunft, hat aber die Zeitform der Vergangenheit; will ich die Vergangenheit bezeichnen, muß ich die Zeitform des Plusquamperfektums gebrauchen. „Wenn ich reich gewesen wäre, hätte ich mir eine Bibliothek gekauft.“ Mit solchen Bedingungssätzen behilft sich die Sprache besonders, wenn die psychologische Ursache oder das Motiv durch einen abhängigen Satz ausgedrückt werden soll.

2. In dem Konditionalsatze ist außerdem fast immer eine Negation versteckt. Der eben zum Beispiel gegebene Satz besagt für jeden einfachen Hörer: ich habe mir keine große Bibliothek gekauft, weil ich nicht reich bin. Der Reichtum war eine Bedingung des Ankaufs, eine *conditio sine qua non*.

Der Sprachgebrauch scheint also die Meinung Humes zu unterstützen,

daß das Wesentliche des Ursachbegriffs im zeitlichen Vorausgehen liege; und der Sprachgebrauch schließt sich durch die Hervorhebung der Negation der besonders von Sigwart vertretenen Anschauung an, daß die Ursache einer Wirkung nichts weiteres sei als die Gesamtheit ihrer Bedingungen, und daß (wie man hinzufügen müßte) die Aufmerksamkeit der Sprache ganz besonders auf die eine ausgezeichnete Bedingung gelenkt wird, die nicht ausbleiben darf. Diese Bedingung ist die Veränderung der vorhergegangenen Lage, ihr Eintreffen oder Nichteintreffen entscheidet über die Wirkung.

Diese Richtung der Aufmerksamkeit scheint mir das Einzige zu sein, was die von Sigwart unterschiedenen Bedingungen eines bestimmten Erfolges (*Logik*<sup>2</sup> S. 487) und die Bedingungen der Wirkungsfähigkeit konstanter Kräfte (S. 157) unterscheidet: die Umstände und die Veränderung eines Umstandes. Sigwart sagt ja ganz mit Recht, daß Substanzen und Kräfte, die früher und nacheinander für die eigentlichen Ursachen gehalten wurden, als unveränderlich nicht den Grund wechselnden Verhaltens abgeben können; „veränderlich sind nur die Relationen der Dinge, vor allem die räumlichen; in diesen also muß es liegen, daß die Kräfte in veränderlicher Weise wirksam werden; diese Relationen enthalten die Bedingungen der Wirkungsfähigkeit konstanter Kräfte, dasjenige, wovon es abhängt, ob und welche Veränderungen aus den im Begriffe der Kraft gedachten wesentlichen Beziehungen

der Dinge folgen.“ Es wäre also ein ganz guter Sprachgebrauch, unter *Ursache* fernerhin die Gesamtheit aller Bedingungen einer Wirkung zu verstehen und nur diejenige Veränderung, deren Eintreten die Wirkung *auslöst*, etwa die unmittelbare Ursache zu nennen; wie man seit Urzeiten die Gesamtheit psychischer Erlebnisse *Seele*, wie man die Gesamtheit aller Dinge die *Welt* nennt, ohne daß es eine Welt neben den Dingen, eine Seele neben den Erlebnissen, eine Ursache neben den Änderungen gäbe.

Die ausgezeichnete Bedingung oder die unmittelbare Ursache ist der Umstand, der die Wirkung *auslöst*, für unsere Aufmerksamkeit auslöst; denn auch die übrigen Umstände sind nicht unveränderlich. Das Pulver verändert unaufhörlich seine chemische Zusammensetzung; die Feder des Schlosses verrostet unaufhörlich, wenn auch langsam; dennoch nenne ich, wenn ich das Pistol abdrücke, meinen leisen Fingerdruck die unmittelbare Ursache, die andern, nicht ganz unveränderlichen Umstände (daß die Feder nicht versagt, daß das Pulver nicht naß oder zersetzt ist) nenne ich Bedingungen. Bedingungen sind also aus der Gesamtheit, die uns als die Sachlage vor einer Veränderung bekannt ist, diejenigen Umstände, die zwar auch der Wirkung zeitlich vorausgehen, deren Existenz zum Zustandekommen der Wirkung notwendig ist, an denen aber eine *auslösende* Veränderung nicht wahrgenommen worden ist. (Bei Selbstentzündung des neuen Pulvers wird eine solche nicht



beachtete Veränderung schließlich zur Ursache; ebenso die Molekularveränderungen im Eisen die Ursache des Brückeneinsturzes.)

Ich glaube mit dem Sprachgebrauche einig zu sein, wenn ich den Begriff der Ursache an den einer auslösenden Änderung knüpfe. Ein Beispiel. Wenn ich eine Bohne in die Erde lege und aus ihr eine Bohnenpflanze erwachsen sehe, so nenne ich Bedingungen: die Keimfähigkeit der Bohne, den Nahrungsinhalt des Humus, seine Feuchtigkeit, die Sonnenwärme. Andere Umstände wie: genauere geographische Lage, Nachbarpflanzen, Name der Ortschaft und unzählige mehr, nenne ich nicht Bedingungen. Negative Bedingungen: daß z. B. kein Tier die keimende Bohne vernichtet, — kommen erst dann in Betracht, wenn die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt wird. Lenke ich aber die Aufmerksamkeit besonders auf das *Vermögen* des Samens, eine Pflanze wie seine Mutterpflanze aus sich zu entwickeln, auf die Fortpflanzungsfähigkeit oder wie man diese Kraft sonst nennen mag, dann bleiben Humus, Feuchtigkeit, Wärme als *Bedingungen* des Wachstums bestehen und die Keimfähigkeit allein wird zur *Ursache* erhoben. Die Keimfähigkeit, auf die doch wieder die Bezeichnung Auslösung ohne Zwang anwendbar wäre.

Ich glaube also sagen zu dürfen: alle Bedingungen einer Wirkung zusammen, der Kollektivbegriff, ist das, was man früher die Ursache genannt hat; Ursache *κατ' ἐξοχήν* ist unter den Bedingungen die auslösende Ver-

änderung einer der bedingenden Umstände. Gerade die Auslösung ist aber diejenige Art von Kausalität (siehe diesen Artikel), auf welchen die so erbittert geführten Streitigkeiten um den Ursachbegriff nicht mehr passen. Wir müssen den Streit von vorne anfangen.

**Begriff.** — Ich habe (Kr. d. Spr. III, 265 ff.) ausführlich darzulegen versucht, wie verkehrt die Rangordnung ist, in welche der Begriff der formalen Logik herkömmlich eingereiht wird. Riehl hat diese Umwertung am kürzesten ausgesprochen durch den Satz: „Begriffe sind potentielle Urteile“, d. h. alle Urteile, nicht nur die analytischen, sind in ihrem Subjektsbegriffe schon enthalten. Ich habe gezeigt, daß die Begriffe oder Worte der Gemeinsprache aus ihren Umfängen entstanden sind, nicht aus ihren Inhalten, daß die Begriffsumfänge in den verschiedenen Individualsprachen und nun gar in den verschiedenen Volkssprachen verschieden sind, daß also die Logik gar nicht in der Lage war, mit ihren Begriffen als wie mit konventionellen und darum eindeutigen mathematischen Zeichen sicher zu operieren. Die mathematischen Zeichen sind ihrem Wesen nach univok, die Worte der Gemeinsprache sind immer äquivok. Ich habe darauf hingewiesen, daß der scholastische Mißbrauch der Logik, die Verwechslung der Möglichkeiten sprachlicher Darstellung mit den Möglichkeiten der mathematischen, welche Verwechslung sich dann noch an der Form von Spinozas Le-

benswerke so ärgerlich rächte, bis in die Neuzeit hinein durch den ausschließlichen Gebrauch einer toten Sprache unterstützt wurde, daß die tote Sprache und bald darauf die formale Logik preisgegeben werden mußten, weil mit der Erforschung der Wirklichkeitswelt oder mit der Naturwissenschaft Ernst gemacht wurde. Ich habe an den Artbegriffen zu erklären versucht, warum unsere Worte den Idealbegriffen der Logik nicht entsprechen und niemals entsprechen können. Ich möchte nun etwas über die psychologische Tätigkeit hinzufügen, die wir *begreifen* nennen. Freilich können wir Menschen dadurch, daß wir eine Naturerscheinung auf einen Begriff bringen, über den Sinnesindruck hinaus zum Ding-an-sich der Erscheinung nicht vordringen, wie so ungefähr von der Mehrzahl der Philosophen geglaubt worden ist. Der psychologische Vorgang erscheint aber doch viel einfacher, wenn man ihn mit einfachen Worten darzustellen wagt. Als Gegensatz denke man an den selbstbewußten Lambert, der meinte: eine Sache begreifen heißt, sich selbige so vorstellen, daß man die Sache für das ansieht, was sie ist. Die griech. *καταληψις*, die lat. *conceptio* (genauer übersetzt *comprehensio*; wovon franz. *comprendre*) besagte wie die deutsche Übersetzung *begreifen* immer nur das Aneignen einer Sache, bildlich das geistige Aneignen einer Vorstellung. Wir eignen uns nun so etwas wie eine Vorstellung dadurch an, wir ordnen sie unserem schon gesammelten geistigen Eigentum dadurch ein, daß wir die

neue Vorstellung, den neuen Fall mit einer ähnlichen Vorstellung, mit einem ähnlichen Falle vergleichen. Der Mensch ist das fragende Tier. Aber so unbescheiden der Mensch fragt, so bescheiden gibt er sich mit der ersten, der besten Antwort zufrieden. Er hat die Erscheinungen der Welt nach Ähnlichkeiten benannt, unter Worte oder Begriffe gebracht; kann er nun eine neue Erscheinung, eine unbekannte, unter ein Wort oder unter einen Begriff bringen, so nennt er das: begreifen.

Man hört oder liest über diesen einfachen letzten Satz wie über eine Selbstverständlichkeit hinweg, bis man vielleicht auf das Beziehungswörtchen *unter* aufmerksam gemacht worden ist. Man braucht die Beziehungen im Gedanken nur umzukehren und sich vorzustellen, daß das Bekannte, Wort oder Begriff, *über* der neuen Wahrnehmung stehe, um sofort zu erkennen — was ja zu erwarten war — daß es sich nur um einen bildlichen Ausdruck handle. Weder im Sinne der Raumlehre noch im Sinne der Höhenenergie steht z. B. der Artbegriff höher als das Individuum. Das Bild ist natürlich von der alten Subsumptionslogik hergenommen, wo das Beziehungswörtchen *sub* den ganzen Vorstellungskreis beherrscht. Genau genommen gehören zu dieser Art des Begreifens nur die Benennungsurteile, die dann freilich in ihrem wissenschaftlichen Werte zwischen den allerkindlichsten analytischen Urteilen („dieses Tier ist ein Wau-Wau“) und den scharfsinnigsten synthetischen Urteilen („die Bewegung des Mondes

ist ein Fallen“) schwanken können. Bringen wir eine bisher unerklärte Erfahrung unter ein substantiviertes Verbum, dann haben wir aber den Kreis der bloßen Benennungsurteile schon verlassen und sind geneigt, diese Art des Begreifens ein Erklären zu nennen. Bringen wir einen neuen Eindruck dagegen unter ein adjektivisches Wort („dieses Licht ist rot“, „dieses Schaf ist schwarz“), so liegt eine sehr schlichte Art des Begreifens vor, die wir gewöhnlich wahrnehmen nennen. Die Grenzen zwischen diesen drei Arten des Begreifens sind in der psychologischen Wirklichkeit nicht so scharf gezogen, wie das in der herkömmlichen Psychologie herauskommt, die sich von der Begriffslehre der Subsumptionslogik nicht befreien konnte. Es hängt vom Grade und von der Richtung der Aufmerksamkeit ab, ob das Erblicken eines roten Lichtes ein Sinneseindruck, eine Wahrnehmung oder ein Urteil genannt zu werden verdient; es hängt von der aufgewandten Geistesarbeit ab, ob ein Benennungsurteil nur ein solches ist oder eine Bereicherung unseres Wissens, ob endlich das Begreifen zu einem Erklären wird. Der Satz „die Erde ist ein Planet“ ist für die Auffassung unserer Schulbuben ein Benennungsurteil; als Kopernikus die gleiche Vorstellung anschaulich faßte, das Einzelding Erde unter den Planetenbegriff subsumierte, war das eine synthetische Geistesstat ersten Ranges, und ganz gewiß war er sich dabei einer *Subsumption* am wenigsten bewußt. Auch geben *con*, *ad* (*concipere*, *adpercipere*) doch

ein besseres Bild der psychologischen Wirklichkeit, als das logische *sub*.

Ich habe in diesem Zusammenhange öfter *Wort* gesagt, wo der Schulgebrauch *Begriff* gefordert hätte. Ich weiß nämlich nicht, was der *Begriff* eigentlich außer dem Worte noch ist, in der psychologischen Wirklichkeit ist, wenn man es einmal wagt, von seiner Bedeutung für die Subsumptionslogik abzusehen. Wir begreifen, wenn wir eine neue Vorstellung mit älteren Vorstellungen vergleichen, und bei dieser Vergleichung zu dem Glauben an einen logischen oder ursächlichen Zusammenhang kommen. Dieser Zusammenhang wird von uns, durch eine Art Induktionsschluß aus der Wirklichkeit, aus der Unzahl aller möglichen Assoziationen herausgeholt, die sich an die neue Vorstellung knüpfen können. Umhergetrieben von den unendlich vielen Wellen dieses Meeres von Assoziationen müssen wir etwas Festes haben, um (es ist schwer zu sagen) uns festhalten zu können oder die brauchbare Vorstellung festzuhalten; dieses Feste ist das Wort. Wie in unserer Erkenntnis der realen Wirklichkeitswelt die sogenannten festen Körper die Mittelpunkte der (von uns allein wahrgenommenen) Eigenschaften sind; so sind in unserem geistigen Leben die Worte die relativ festen Mittelpunkte von Assoziationen und Vor-Urteilen, die Menschen vor uns gebildet haben. Die Worte sind die Hilfen oder die Ruhepunkte bei dem schwierigen psychologischen Geschäft des Begreifens. Und wenden wir nun dieses Geschäft reflektorisch auf den Vor-

gang des Begreifens selber an, so bilden wir eben aus dem Worte Begreifen das neue Verlegenheitswort *Begriff* und haben eine neue Hilfe, einen neuen Ruhepunkt für unsere Reflexion. Erst bei dieser Rückwendung des begreifenden Denkens auf den Vorgang des Begreifens, gewinnt so das Wort Begriff einen leidlichen Sinn; sonst ist es ein leerer Schall, außer und neben dem Vorgang des Begreifens, und paßt einzig und allein auf die logischen, tautologischen, summarierenden Urteile. Man hört das vielleicht unmittelbar heraus, wenn man bei J. Grimm der Schreibung Begriff, bei Logau der Schreibung Begriff begegnet.

Ich komme zum Schlusse: *Begriff* ist von dem psychologisch-verbalen Vorgang *begreifen* erst abgeleitet und als psychologisches Substantivum schon verdächtig: ist eine Abstraktion, die dadurch entsteht, daß man bei den Wörtern von ihrer lebendigen, fließenden Bedeutung absieht, ohne die sie weder Wörter sind noch als Worte gebraucht werden können; ist ein Bild, von dem Bilde *begreifen* abgeleitet, und darum außerhalb der formalen Logik unfaßbar.

Noch eins: bis zum Begreifen im Sinne der stolzen Wissenschaft gelangen wir nie; nicht bei den einfachsten Fragen; immer ist es nur ein Begreifenwollen, bestenfalls eine Annäherung an das gesteckte Ziel der Erkenntnis. Die kleinen Hilfen bei diesem Tappen, die Worte, werden nicht zu Mitteilungen einer ewigen Weisheit dadurch, daß wir sie zu dem höheren Range von Begriff

erheben; die Merkzeichen auf dem Wege zu dem unerreichbaren Ziele des Begreifens, eben wieder die Worte, werden nicht zu erreichten Zielen dadurch, daß wir sie Begriffe nennen. Man wird und man mag aber weiterhin ein Wort einen Begriff nennen, sobald einem daran liegt, Inhalt und Umfang des Wortes genauer zu untersuchen, das Wort auf seine Berechtigung hin zu prüfen; hat der Begriff die Prüfung bestanden, so wird er wieder zum Worte, zum brauchbaren Worte der wissenschaftlichen Sprache. (Vgl. Art. Art.)

**Beschreibung.** — Kirchhoff hat den im engsten Kreise der Erkenntnistheoretiker berühmt gewordenen Satz gewagt, es sei Aufgabe der Mechanik „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben.“ Der Satz wird oft wiederholt, trotzdem Kirchhoff selbst unter „vollständig und auf die einfachste Weise“ die schwer zugänglichen Formeln der mathematischen Physik verstand und sich kaum mit jeder Berufung auf sein Wort einverstanden erklärt hätte. Immerhin war es gewiß seine Meinung, daß Natur sich nur beschreiben, nicht erklären lasse, daß Erklärung und Beschreibung mitunter recht ungleiche Begriffe seien.

*Erklärung* hat zwei verschiedene Bedeutungen; einmal fällt es mit dem Begriffe Definition zusammen, das andere Mal besagt es die Zurückführung einer Erscheinung auf ein Gesetz. Man kann das *was* und das *warum* einer Erscheinung oder einer

Vorstellung erklären wollen. Beide Bedeutungen lassen sich etwa mit *begreifen* wiedergeben, wenn man unter *begreifen* das eine Mal die Subsumption unter einen substantivischen Allgemeinbegriff versteht, das andere Mal das Aufweisen des Zusammenhangs zwischen einem unbekanntem neuen Vorgang und dem durch ein Verbum ausgedrückten bekannten Vorgang. Für gute Ohren liegt in dem Worte *erklären* überdies noch ein Nebenton. Man erklärt ein Wort oder einen Vorgang für andere, für Schüler oder für die Nachwelt; dies gilt allgemein für die Erklärung im Sinne von Definition; aber auch der Entdecker eines bisher unbekanntem Naturzusammenhanges erklärt erst andern, was er für sich mühsam gefunden hat.

*Beschreibung* steht nun zunächst im Gegensatze zur definierenden Erklärung. Die Definition hält sich streng an den Oberbegriff und das unterscheidende Merkmal, einerlei ob sie Wort- oder Sachklärung ist. Die Beschreibung fügt hinzu, was vom Standpunkte der Logik überflüssig ist. Die definierende Erklärung ist mit ihren zwei Begriffen das knappste Erinnerungzeichen für den Sachkenner und darum für den Neuling nur der Form nach verständlich; die Beschreibung ist eine weitläufige Erklärung und soll dem Neuling die Anschauung ersetzen, was wieder nicht eigentlich möglich ist, es verstünde denn ein Dichter durch eine lebhaft Beschreibung die eigene Seelensituation dem Leser mitzuteilen. Die einflußreiche Logik von Port-Royal,

Arnaulds „*Art de penser*“, sagt (in der lateinischen Ausgabe) von der Beschreibung: sie sei eine *minus accurata definitio, quae rem facit notam per accidentia*; sie determiniere ein Ding so, daß wir uns davon eine Idee formieren können, die es von jedem andern Dinge unterscheidet.

Im Gegensatze zu der Erklärung im zweiten Sinne, zum Begreifen des Warum, hat nun die Beschreibung, wie Kirchoff sie verstand, keine Ähnlichkeit mit der weitläufigen erzählenden Beschreibung; „vollständig und auf die einfachste Weise“ soll sie geschehen, in der mathematischen Physik also einzig durch mathematische Formeln, ohne überflüssige Worte. Die Sachlage dürfte also etwa folgendermaßen zu beschreiben sein: der große Entdecker findet den neuen Zusammenhang oder das neue Gesetz intuitiv, sprachlos; er bringt sich selbst die eigene Entdeckung zum *Bewußtsein* durch die Formeln, zu denen er nachträglich über seinen Rechnungen gelangt; soll die Mit- und Nachwelt etwas von seiner Entdeckung haben, so muß er den umgekehrten Weg einschlagen, muß die Rechnungen mitteilen und seine Entdeckung als Fazit ans Ende setzen; so wird, was beim großen Entdecker (Kepler, Newton) eine überflüssige und weitläufige Erklärung für den Meister war, durch die Mitteilung zu einer Beschreibung für den Schüler. Also sind auch so einfache und ungleiche Begriffe wie Beschreibung und Erklärung nicht ganz streng auseinander zu halten.

**Bestimmung.** — Das Wort hat für uns beinahe nur noch sprachliches Interesse. Büchertitel wie *die Bestimmung des Menschen* dürften heute nicht mehr den Erfolg herbeiführen wie vor hundert und einigen Jahren, da Schiller das Epigramm schrieb:

„Nichts ist der Menschheit so wichtig, als ihre Bestimmung zu kennen. Um zwölf Groschen Courant wird sie bei mir jetzt verkauft.“

*Bestimmung* hatte einen ausgesprochen theologischen Sinn; wir sind so frei geworden, daß wir an einen göttlichen Plan bei der Menschenschöpfung nicht mehr glauben, oder auch nur an einen Plan in der Weltgeschichte; nur daß wir von der *Aufgabe* der einzelnen Kulturvölker und ihrer hervorragenden Führer reden und dabei, unklar und mit schlechtem Gewissen, dasselbe vorstellen wie unsere Urgroßeltern, wenn sie *Bestimmung* sagten. „Es ist bestimmt in Gottes Rat“ wird noch geungen, bei Begräbnissen, gehört aber nicht mehr in die Gemeinsprache der heutigen Seelensituation. Merkwürdig ist nur, daß das deutsche Wort (ohne genaue Entsprechung in den romanisierten Sprachen) zu den beiden Bedeutungen auseinandergegangen ist, die sich am deutlichsten durch Determination und Determinismus ausdrücken lassen. Die Determination ist ein logisches Wort und bezeichnet kurz die geistige Tätigkeit, durch die ein weiterer Begriff durch Hinzufügung eines Merkmals zu einem engeren gemacht wird, eingeschränkt wird. Wobei man überall beachte, mit wie wenigen Grundworten die Sprachen

spielen: diese logische Determination ist eine Definition; *finis* ist ungefähr gleich *terminus*, nur daß *terminus* das Zeichen der Grenze, die Schranke, mitbedeutet, weshalb wir determiniert in diesem Sinne mit eingeschränkt übersetzt haben; und daß Determination und Determinismus mit den beiden Bedeutungen von *Bestimmung* übereinstimmen, brauche ich wohl nicht hervorzuheben.

Determinismus nun ist die von Spinoza ruhig und groß, von Schopenhauer scharfsinnig und erbittert gepredigte Lehre, daß der sogenannte Wille des Menschen unfrei sei, d. h. durch ebenso zwingende Ursachen bestimmt wie die mechanischen Vorgänge. Daß dieser psychologische oder meinetwegen metaphysische Begriff fast mit den gleichen Lauten ausgedrückt wird wie die logische Determination, scheint mir aber nur daraus erklärlich, daß in beiden Fällen das Bild von der Einschränkung oder Einzwängung vorschwebte; wird ein logischer Begriff determiniert, so werden die einschränkenden Merkmale enger und enger gezogen, so, daß der sogenannte Umfang, der sich sofort als falsches Bild erweist, kleiner und kleiner wird; wird der Wille des Menschen determiniert, so werden dem freien Willen, den man sich wie ein wildes Füllen vorstellt, engere und engere Schranken gezogen, bis er sich auf dem kleinsten Raume nicht mehr frei bewegen kann.

Das deutsche Wort ist in seiner Geschichte nicht genügend aufgeklärt; als eine unsichere Vermutung möchte ich daran erinnern, daß Be-

stimmung (des Menschen) einerseits sich mit dem Determinismus nahe berührt, andererseits mit Berufung, *vocatio* (*vox* = *Stimme*); ferner daran, daß wir die logische Tätigkeit der Determination heute noch ausüben, wenn wir z. B. eine unbekannte Pflanze nach den Merkmalen eines künstlichen Systems *bestimmen*, d. h. den Kreis, dem sie angehören kann, durch immer neue Merkmale einengen, bis wir sie bei ihrem Artnamen benennen können. Eine Lehnübersetzung von *vocatio* kann aber *Bestimmung* nicht gut sein, weil *vocatio* in der logischen Bedeutung nicht gebraucht wurde. Vielleicht ist aber doch ein Einfluß der scholastischen *voces*, der höchsten Allgemeinbegriffe, einmal vorhanden gewesen. Zu beachten ist jedenfalls, daß ahd. *stimmen* an unseren musikalischen Terminus *stimmen* erinnert, und daß noch Weckerlin sagen konnte: „Des Herren Hand bestimmt meinen Mund“, d. h. macht meinen Mund sprachbegabt, sangbegabt.

**Bewußtsein.** — Das Substantiv Bewußtsein drückt gar nichts anderes aus, als die Summe derjenigen inneren Tätigkeiten, die wir mit einem andern Worte als unser geistiges Leben zusammenfassen. Es gibt Summenworte, wie eben *Leben*, die eine Existenzberechtigung in der wissenschaftlichen Sprache haben; zu diesen brauchbaren Worten gehört *Bewußtsein* nicht, und ich werde noch zu zeigen suchen, durch welche Mängel sich der Begriff Bewußtsein vom Begriff *Leben* unterscheidet. Das Wort

Bewußtsein ist nun darum noch unbrauchbarer als andere substantivische Summenworte seiner Art, weil sein Inhalt völlig mit dem anderer Worte zusammenfällt, von denen es dann wieder der Wortaberglaube der Psychologen trennen möchte. So ist es ganz einleuchtend, daß in der Gemeinsprache seit etwa hundert Jahren *Geist*, *geistig* gesagt wird, wo die Wissenschaft von Äußerungen des Bewußtseins spricht. Weniger einleuchtend ist es leider, daß auch die Begriffe *Ich*, *Gedächtnis*, *Sprache* nur Synonyme von Bewußtsein sind. Wenn aber das Ichgefühl eine Täuschung ist, wenn das Ichgefühl nur das erlebte Gefühl ist, Erinnerungen zu haben, die wir individuell nennen, weil es andere Erinnerungen nicht gibt, wenn — anders ausgedrückt — das Rätsel der Persönlichkeit eins ist mit dem Rätsel des Gedächtnisses; wenn ferner unser, sagen wir, tierisches Leben, unser ererbter Leib und seine Funktionen, eins ist mit dem Gedächtnisse der Organismen; wenn endlich unser geistiges Leben oder unsere Sprache eins ist mit den erbten Erinnerungen unseres Volkes und wieder der Menschheit: so ist damit die Gleichsetzung von Bewußtsein mit Gedächtnis, Persönlichkeit und Sprache zwar nicht logisch bewiesen, aber der ungewohnte Gedanke wird doch dem Fassen nahe gebracht.

Auch ohne Zurückführung des Bewußtseins auf die Tätigkeit des Gedächtnisses ist das Wort *Bewußtsein* nach mehr als zweitausendjährigem Dienst (seine Geschichte reicht, wie

Kr. d. Spr. I, 631 nachzulesen ist, von den Neuplatonikern bis über Wolf hinaus, der den deutschen Terminus prägte) im Begriffe ausrangiert zu werden; die neuere Psychologie liebt es nicht und findet zwischen *bewußt* und *psychisch* kaum einen Unterschied mehr; nur die Herbartianer, und zu den Herbartianern gehört auch Wundt, schleppen sich noch weiter mit dem überflüssig gewordenen Worte und geben sich alle Mühe, die alte Wortform mit neuen Vorstellungen zu füllen. So zurechtgemacht steht es in der Sammlung ausgedienter philosophischer Begriffe wie ein ausgestopftes Tier: Häcksel in dem hübschen Balg.

Man könnte mir entgegenhalten: wenn Bewußtsein dasselbe besagt wie geistiges oder psychisches Leben, und wenn dieses Innenleben, oder wie man es nennen will, auch eine Wirklichkeit ist, ja sogar die gewisseste und vielleicht die einzige Wirklichkeit, so käme es auf den Ausdruck nicht an und man könnte das alte Wort, von scholastischem Staube gesäubert, bestehen lassen. Aber *geistiges Leben* ist ja offensichtlich ein bildlicher Ausdruck und gibt von der Vorstellung ein falsches Bild. Die Unwahrheit freilich, die in allen solchen abstrakten Substantiven steckt, ist den Begriffen Leben und Bewußtsein gemeinsam: es gibt nicht ein Leben, noch einmal, neben den Lebensäußerungen; es gibt nicht ein Bewußtsein, noch einmal, neben den Akten des Bewußtseins. Alle abstrakten Substantiva muten den Sprachkritiker an, wie übrig gebliebene Ar-

ten einer dem Aussterben verfallenen Fauna; und ich sehne mich nach dem Sprachkritiker, der jung und stark genug wäre, in einer großen Reformation der Sprache die abstrakten Substantiva mit eisernem Besen hinauszufegen. Die konkreten Substantiva werden wir schon behalten müssen, so lange wir uns den mystischen Glauben an die Wirklichkeit der lieben Welt bewahren wollen.

Innerhalb des noch nicht reformierten Sprachgebrauchs hat aber *Leben* seinen guten Sinn, wenn der Begriff auch nicht so einfach zu definieren ist, wie naive Biologen glauben mögen. Es existiert keine jenseitige Gottheit, das Leben, neben und außer den kleinen irdischen Lebensäußerungen; *Leben* ist jedoch ein ziemlich gut zu beschreibender Korrelatbegriff zu dem, was wir unorganische Materie nennen; man stoße sich nicht an der Negation *unorganisch*; man könnte die reale Welt ebenso gut einteilen in die mechanischen und in die nicht-bloß-mechanischen Dinge; bei Korrelatbegriffen der Wirklichkeitswelt kann man das Negationszeichen immer willkürlich auf die eine oder die andere Seite bringen, weil es oft nur am sprachlichen Ausdrucke liegt, welchen von den beiden Begriffen (*gerade, ungerade, aber schwer, unschwer*) wir als die Negation ansehen wollen. Einen solchen Korrelatbegriff zum Bewußtsein können wir nicht bilden; das *Unbewußte* ist, mag es auch ein Modewort geworden sein, ein Scheinbegriff, weil unserem psychischen Le-



ben nur diejenigen Erinnerungen angehören, die bewußt geworden sind, weil das Unbewußte eine richtige Negation ist. Was ich über den Unterschied der Begriffe Leben und Bewußtsein vorbringen will, wird deutlicher werden, wenn ich das Schlagwort der jüngsten Weltanschauung zur Verständigung bemühe: *Energie*.

Man hat das Leben in die Reihe der *Energieformen* aufgenommen. Ganz mit Recht. (Vgl. Art. *Energie*.) Wir kennen Äußerungen der Raumenergie, der kinetischen Energie, der chemischen Energie, der Elektrizität und des Lebens gleich gut; wir kennen diese Energien selbst gleich schlecht; wir wissen ebensowenig, was eine Bewegung sei, was die Elektrizität sei, wie wir wissen, was das Leben sei. Nahrungsaufnahme und Reizwirkungen aber sind Änderungen am lebendigen Organismus, wie sie bei den Metamorphosen der andern Energien niemals zu beobachten sind. Ganz leise lacht die Sprachkritik dazwischen und meint, mit dem veralteten Worte *Vermögen* hätte sich ebensogut auskommen lassen; und nur die Verkehrtheit des Materialismus, der in seinem Hasse gegen die Scholastik das Leben durchaus aus mechanischen Ursachen erklären wollte, habe uns so lange verhindert, das Leben als eine Erscheinung besonderer Art anzusehen. Aber der Energiebegriff war dennoch ein kleiner Fortschritt, weil er die Kräfte der wägbaren Massen und die der Imponderabilien, der ehemaligen Fluiden, unter einen gemeinsamen Oberbegriff brachte und so die Sprache daran gewöhnte, das

scheinbar so bekannte Leben als eine neue Energieart neben Gravitation, Chemismus und Elektrizität zu stellen.

Die Energetiker erfreuten sich an dem jungen Worte wie an jungem Weine; im ersten Rausche wurde nun das Bewußtsein ebenfalls für eine Energieform erklärt, für energetisch. Dagegen ließe sich nun gar nichts sagen, wenn *Energie* nichts als der neue Ausdruck wäre für das uralte Begriffspaar Ursache und Wirkung; die Bewußtseinsvorgänge sind ja da und werden also eine Ursache haben. Mehr kann man nicht damit ausdrücken wollen, wenn man die *Bewußtseinsvorgänge* für energetisch erklärt. Doch Ostwald ist weiter gegangen. Vorsichtig-unvorsichtig sagt er (*Naturphilosophie* 2 S. 399): „Hiernach schlage ich Ihnen vor, das Bewußtsein als eine Eigenschaft einer besonderen Art der Nervenenergie aufzufassen, nämlich der, welche im Zentralorgan betätigt wird.“ Warum das Substantiv Bewußtsein, wenn es eine Eigenschaft ist? Und was bedeutet *Nervenenergie*? Habe ich recht mit der Gleichstellung des Summenworts Bewußtsein mit dem Summenworte Gedächtnis, so ist, weil das Gedächtnis unweigerlich zur Lebensenergie gehört, als Ursache oder als Wirkung, als Tätigkeit oder als Eigenschaft, wie die Sprache da herankommen will, das Gedächtnis zum Oberbegriff geworden und die alte Frage nach dem Entstehen des Bewußtseins wird ein wenig verschoben zu der Frage: was ist das psychische Leben oder das bewußte Gedächtnis außer dem, daß es dem or-

ganischen Gedächtnis ähnlich ist? Oder vielmehr: was bedeutet das Wort, wenn wir uns trotz aller Bedenken vom Sprachgebrauche verführen lassen, es für die Summe unserer geistigen Erlebnisse oder für das geistige Vermögen anzuwenden?

Da hat es die Bildung des deutschen Wortes hübsch eingerichtet, daß wir bei *Bewußtsein* sofort gemahnt werden: es ist das Sein oder der Zustand einer besonderen Art von Wissen. Bei der Prägung des deutschen Wortes war es offenbar bestimmend, daß die ältere Übersetzung von *conscientia* (das allen romanisierten Sprachen angehört), das Wort *Gewissen* längst für ein ganz anderes Sich-über-die-Achsel-gucken des Geistes üblich geworden war: für das moralische Werturteil der eigenen gewollten oder vollzogenen Handlung. Nur im Vorübergehen möchte ich der Beachtung empfehlen, daß der doppelte Sinn von *conscientia* (Gewissen und Bewußtsein) für die scholastischen Vorstellungen ganz natürlich war; auch für die Moral war die *conscientia* die *Besinnung*, die die Handlung begleiten mußte, sollte die Handlung überhaupt bewertet werden können. Abaelard drückt das so aus: *non est peccatum nisi contra conscientiam*. Sah man doch seit jeher in der Tugend ein Wissen, wie schon die Schlange der Bibel lehrte: *eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*.

Da nun die moralische Bedeutung von *conscientia* durch *Gewissen* schon okkupiert war (mhd. *diu gewizz(en)e*), ursprünglich das Wissen von etwas, noch bei Luther: sie kommen mit

dem *Gewissen* ihrer Sünden), mußte für die rein psychologische Bedeutung eine neue Wortform gefunden werden; sie wurde gebildet aus *bewußt*, welches von einem alten *sich bewissen* herkam, *sibi conscire*. Ich kann nicht sagen, ob *Wolff Bewußtsein* so zusammengeschrieben schon vorfand, als er, der ja die Philosophie in deutscher Gemeinsprache reden lehrte, auch dieses Wort einführte.

Jenes *sich bewissen* ist offenbar, wie schon angedeutet, eine Lehnübersetzung von *sibi conscire*; es hat die analogische Form eines reflexiven Verbums, unterscheidet sich aber von Wissen nur durch den Nebenton des Auf-sich-selber-achtens, durch den Nebenton der Selbstbesinnung, ähnlich wie mhd. *diu gewizzene*; das hört man vielleicht noch aus dem Partizip *bewußt* heraus, welches nach dieser Untersuchung der einzige Inhalt von *Bewußtsein* ist. *Bewußtsein* ist der Zustand (= sein), in welchem wir mit Besonnenheit etwas wissen. Zwischen *bewußt* und *wissend* ist im Sprachgebrauche nur dieser eine, oft unmerkliche Unterschied, daß das Wissen eigentlich immer auf äußere Gegenstände geht und auf das, was sich aus ihren Eindrücken ableiten läßt; daß das *Sich-bewissen*, wie mein Sprachgefühl mir auch direkt verrät, sich nur auf das Innenleben bezieht, auf wahrnehmen, denken und wollen und darum naturgemäß zugleich seine Vorstellung und das vorstellende Ich umfaßt. Das *Bewußtsein* ist in der natürlichsten Psychologie des Menschen die Apperzeption eines geistigen Er-

lebnisses, — wenn nur nicht *appercipere* schon für das *Erfassen* der Außenwelt, *conscire* für das *Wissen* oder *Gesehen-haben*, beides bei besonderer Aufmerksamkeit, spezialisiert worden wäre, so daß für Bewußt-sein eigentlich nur das aufmerksame Erfassen des Innenlebens als Inhalt übrig blieb.

Bewußt-sein ist also ein sogenannter Zustand, nicht ein Vorgang des Bewußt-werdens; wir können diese Kopulation nicht in flagranti ertappen, offenbar deshalb nicht, weil die Aufmerksamkeit auf das psychische Erleben immer nachhinkt, immer zu spät kommt, immer erst registrieren kann. Dieser Zustand wird charakterisiert durch eine Empfindung des inneren Sinnes, die wir nicht anders als mit dem Adjektiv *bewußt* bezeichnen können. Die Sprache der Psychologie hat mich da gezwungen, in lauter Bildern zu sprechen, die leider nicht von jedermann als bloße Bilder aufgefaßt werden.

Ich habe eben schon kurz darauf hingewiesen, daß das Bewußt-sein die Vorstellung zugleich mit dem vorstellenden Ich zu umfassen scheint; aus diesem Schein haben, auf Grund von Kants Kritik, Reinhold und dann verwegener Fichte die ganze Innen- und Außenwelt herausholen wollen, aus dem Bewußtsein oder aus dem Ich; sie haben nichts herausgeholt, als was sie vorher hineingeschoben hatten. Wir wissen jetzt, daß von dem Substantiv Bewußt-sein nicht einmal ein verbaler Vorgang übrig bleibt, sondern nur die adjektivische Empfindung: *bewußt*.

Und auch dieses Wort wird im besonnenen Sprachgebrauche so verschieden benützt, daß es schwerlich klar zu umschreiben ist, abgesehen davon, daß auch Empfindungen der Außenwelt (rot, warm) kaum mit Begriffen zu definieren sind. Ich möchte dreierlei Gruppen des Sprachgebrauchs auseinandergehalten wissen; und werde, weil die Sprache ungefällig ist, bei der Darstellung wieder zu dem eben von mir verpönten Substantiv *Bewußtsein* zurückgreifen.

Der ersten Gruppe gehört das Bewußtsein an, wenn wir von einem Ohnmächtigen sagen: er erhole sich, das Bewußtsein kehre ihm wieder zurück. Eigentlich meinen wir nur: der Gebrauch der Sinne kehre zurück. Aber es ist doch mehr. Die Kontinuation des Gedächtnisses, die Anknüpfung an das geistige Leben vor der Ohnmacht wird wieder hergestellt; diese Kontinuation nennen wir sonst unser Ich und in diesem Sinne ist das Bewußtsein unser Ichgefühl. Alle Menschen erleben dieses Bewußtwerden täglich, wenn sie aus dem Schlafe erwachen, wenn sie *wach* werden. Ganz gewiß haben die *höheren* Tiere dieses Bewußtsein bis zu einem gewissen Grade auch; aber es gibt da unendlich viele Stufen zwischen der Pflanze etwa, die im Menschensinne niemals wach wird, bis zu unseren intelligentesten Haustieren, die sogar Selbstbewußtsein im Sinne von Stolz haben, von denen wir aber trotzdem nicht sagen können, wie weit und wie intensiv die Kontinuation des Gedächtnisses sei.

Einer zweiten Gruppe scheint Bewußtsein im Sinne von Aufmerksamkeit anzugehören; wir nennen da das Handeln, das Denken, ja selbst den Charakter eines Menschen *bewußt*, wenn er mit nicht gewöhnlicher Besonnenheit handelt oder denkt. Man sieht, daß in dieser Gruppe Bewußtsein und Gewissen wieder ineinanderfließen, wie man denn auch eine sorgsame geistige Arbeit *gewissenhaft* nennt. Bezeichnet man einen Charakter als bewußt, so wird leicht die Vorstellung mitverstanden, daß der Träger dieses Charakters die Kontinuation des Gedächtnisses sehr stark empfinde, sich auch des Ziels seiner Handlungen jederzeit lebhaft erinnere. Der *bewußte Mensch* kann ein sehr gewissenhafter Mensch sein; aber er reflektiert, d. h. er denkt an sein Ich und wird darum getadelt; im Grunde aber läßt er sich nur weniger als der Triehmensch vom Augenblick lenken, weil sein Gedächtnis stärker ist. Diese Art des Bewußtseins haben bekanntlich nicht alle Menschen. (Vgl. Art. *Charakter*.)

Eine dritte kleine Gruppe bilden endlich diejenigen Gebrauchsformen der Philosophensprache, in denen der Glaube ausgedrückt oder der Schein festgehalten wird, daß der denkende Mensch, indem er seine eigene Gehirntätigkeit in den Blickpunkt seiner Aufmerksamkeit rückt, an dem inneren Vorgange zwei Gegenstände zugleich betrachten könne: das Subjekt und das Objekt, das Ich und die Vorstellung. Es liegt auf der Hand, daß nur sehr wenige Menschen Geistesturner genug sind, um

eine solche Operation vorzunehmen, d. h. sich eine solche Operation vorzustellen. Es ist dabei der Begriff der Reflexion nicht zu umgehen, einer Zurückbiegung des Geistes, die man unhöflich sogar als Verrenkung bezeichnen könnte. Wie wir uns nämlich auch drehen und wenden mögen, wir finden keinen Standpunkt, von dem aus das Ich zu erblicken wäre. Natürlich nicht, weil das Ich die Kontinuation des Gedächtnisses ist und niemals mit der Stecknadelspitze des gegenwärtigen Momentes aufzuspießen. Das Ich ist immer nur die Anknüpfung der individuellen Vergangenheit an die augenblickliche Gegenwart, ist also immer ein Phantasieprodukt; man sagt darum mit Recht: wir haben keine Distanz zu uns selber. Daher die unglücklichen Versuche, dieses Bewußtsein (im engsten Sinne) zu erklären als: Wissen vom Wissen. Empfindung der Empfindung; der Begriff *Selbstbewußtsein* gehört selbst in die Reihe dieser Sprachverrenkungen.

Der Versuch, das innere Auge für ein Doppeltsehen des Subjekts und des Objekts zu akkommodieren, ist nicht ohne Gefahr für das innere Auge; wie die Erscheinung des Doppeltsehens von unsren Augenärzten als ein schlimmes Symptom betrachtet wird. Der Wahnsinn lauert auf der Schwelle dieses Bewußtseins. Eine andere Gefahr wird leichter zu tragen sein. Die Philosophen halten sich für die klügsten Menschen, weil sie die bewußtesten sind; aber wie die gewissenhaften Menschen beim Han-

deln zögern, so sind auch die bewußtesten Menschen keine Helden der Tat. Auch da noch ist das Bewußtsein dem Leben entgegengesetzt. Denn das Bewußtsein ist Gedächtnis und lebt in der Vergangenheit,

das Leben ist die Gegenwart. Goethe hat es wieder einmal am schönsten gesagt: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.“ (Sprüche in Prosa Nr. 162.)

## C.

**causalitas.** — Ich führe das Wort zunächst in seiner lateinischen Schreibung ein, weil ich auf seinen eigentlichen Sinn hinweisen möchte, der durch den neueren philosophischen Sprachgebrauch — seit Kant und Schopenhauer — verdunkelt worden ist. An den unzähligen Stellen, wo Schopenhauer, scheinbar in strenger Anlehnung an Kant, das Wort *Kausalität* gebraucht, meint er immer das Kausalitätsgesetz, also eine Regel des Naturgeschehens, die notwendig, unbedingt herrscht, bei der es in der Praxis am Ende gleichgültig ist, ob man sie als ein empirisches oder als ein apriorisches Gesetz auffassen will; wie denn der ungeheure Erfolg Schopenhauers (und nachher die schnelleren Erfolge von E. v. Hartmann und Nietzsche) mit daraus zu erklären sein mag, daß er die relativen Ergebnisse der forschenden Materialisten in sein Denken aufnahm, die einseitige Berechtigung der mechanistischen Welterklärung in meisterlicher Sprache, und ganz frei von der Kirche, lehrte, und dem Leser seine Metaphysik als Zuwage schenkte, mit der jedermann machen konnte, was er wollte. Kant aber

hatte die Kausalität in seiner Kategorientafel aufgeführt als eine Relation, als die Beziehung zwischen Kausalität und Dependenz, zwischen Ursache und Wirkung. Eine *Relation* oder Beziehung ist ein viel weiterer Begriff als ein *Gesetz*.

Die Scholastiker nun dachten bei ihrem Worte *causalitas* weder an eine allgemeine Relation noch an ein Gesetz; sie kamen zu dem Worte durch die lateinischen Übersetzungen der Araber; da gab es bekanntlich *-tates* in Hülle und Fülle: *universalitas*, *specialitas*, *substantialitas*, *individualitas*, *quidditas* usw. Man glaubte ganz genau zu wissen, was eine *causa* sei, eine *Ursache*; mit wilder Analogiebildung schuf man aus dem fast für dinglich gehaltenen Substantiv *causa* das Adjektiv *causalis*, daraus wieder das abstrakte Adjektiv-Substantiv *causalitas*. Wir brauchen nur aufmerksam Silbe für Silbe zu verstehen (ähnlich bei *Ursachlich-keit*) um nachzuempfinden, was so ein ganz tiefer Scholastiker bei *causalitas* zu denken glaubte: Gott war z. B. *causa* aller Dinge; *causalis* zu sein, gehörte also als ein Merkmal zu seinem Wesen,

als einer *causa*; dieses Merkmal Gottes, *causalis* sein zu können, wurde, wenn man es als eine Kraft-an-sich erkannt hatte, von selbst zu einer Energieart, eben der *causalitas*. Wir werden noch sehen, wie die neueste Naturphilosophie ungefähr wieder da hält, wo vor anderthalb Jahrtausenden die arabisch-scholastische Denkart angelangt war.

Wenn ich nicht irre, so beruht der Unterschied zwischen der mittelalterlichen *causalitas* und der modernen Kausalität darauf, daß der Begriff damals auf einem theologischen Untergrunde stand, jetzt auf einem psychologischen steht (ich lehne die Schikane ab, daß auch die Theologie zuletzt psychologisch sei); das Urbild für die Verursachung eines neuen Ereignisses war damals Gott, die Ursache aller Ursachen; das Urbild unseres Ursachbegriffs scheint, wie oft ausgesprochen worden ist, der eigene Wille zu sein, der so unlogisch dem Satze widerspricht, daß Geistiges auf Körperliches nicht wirken könne; die *causalitas* war theomorphisch, die Kausalität ist anthropomorphisch. Nur daß das Mittelalter den Theomorphismus (Schikane: indirekter Anthropomorphismus) seiner Begriffe nicht durchschaute; die Gegenwart jedoch, durch Erkenntnistheorie gewitzigt, ihre eigenen Anthropomorphismen durchschaut und eben seit Kant die Ursache als einen Korrelatbegriff (Ursache und Wirkung) erkannt hat, das Wort Kausalität gut nur noch für die Beziehung *zwischen* beiden Begriffen anwendet. Da es

also für diese Anschauungsweise eine für sich bestehende *causa* nicht mehr geben kann, kein konkretes Substantiv, hat es wenig Sinn mehr, von diesem ein unklares Adjektiv *causalis*, von diesem wieder ein ganz ungeheuerliches Gespenster-Substantiv *causalitas* zu bilden. Ferner: da Ursache und Wirkung untrennbare Korrelatbegriffe sind, könnte man die Relation zwischen ihnen beiden ebenso gut oder noch besser a priori bilden und sie *effectualitas* oder *dependentialitas* nennen; denn wir sehen ja nicht mehr, wie die Scholastiker, in der *causa* ein Ding, *une chose*, eine Ur-Sache, in der die Wirkungsmöglichkeit als eine Eigenschaft drinnen steckt. Ja, wenn ich scherzen wollte, könnte ich für den modernen Kausalitätsbegriff (weil ganz allgemein jede Wirkung eine Funktion, eine Abhängige der Ursache ist) das neue Wort *Funktionalität* vorschlagen.

Ich werde ernsthafter nachzuweisen suchen, daß das, was uns die neue Physik als Ursache aller Naturereignisse ansprechen lehrt, was unter dem Begriffe der Energie zusammengefaßt wird, fast genau mit dem Kantschen Kausalitätsbegriffe zusammenfällt; *Energie* ist nicht Ursache allein, ist eine Ursache, die in der Wirkung verschwindet, ist die ewige Metamorphose von Ursache und Wirkung, also doch wohl wieder (auf einem naturwissenschaftlich höheren Standpunkte) die Relation von Ursache und Wirkung. Und das meinte ich vorhin mit der Warnung vor einem Rückfall in scholastischen

Wortgebrauch: wir waren glücklich so weit, z. B. die Wärme, insofern sie keine Körperempfindung, sondern eine Ursache (von Ausdehnung usw.) ist, als eine bloße *Veränderung* aufzufassen, als Bewegung; da kommt die neue Lehre, nennt sie eine Art Energie, d. h. die Möglichkeit einer Arbeitsleistung, und so gelangt die wohlbekannte Wärme auf einmal zu zwei so entgegengesetzten Oberbegriffen: sie wird zu einer Möglichkeit und zu einem fast dinglichen Etwas. Und wie von *causa* die Worte *causalis* und *causalitas* gebildet worden sind, so formen wir die Ableitungen: *energetisch* und *Energetik*. (Vgl. Art. *Energie*.)

**Charakter.** — Charakterologie macht Ansätze dazu, eine Wissenschaft zu heißen. Eine ganz neue Disziplin, die nur selbst noch nicht weiß, ob sie sich als *Individualpsychologie* der *Völkerpsychologie* gegenüberstellen soll, oder als *Typenpsychologie* der *Individualpsychologie*. Noch ungünstiger scheint es für die neue Disziplin, daß ihr Gegenstand, der Charakter, keine Realität besitzt, daß also, wie die Psychologie ohne Psyche mit den alten Worten weiter arbeitet, auch die Charakterologie eine gleichberechtigte Wissenschaft werden will, uns aber niemals verraten wird, was denn Charakter eigentlich sei.

Die äußere Wortgeschichte soll uns diesmal nicht aufhalten. Alle abendländischen Kultursprachen (nur die Slawen haben früher und später Lehnübersetzungen gemacht und einander

entliehen) haben über das Lateinische hinweg das griech. Wort *χαρμηνη* (das mit *χαρᾶς*, zugespitzter Pfahl, zusammenhängt) einfach übernommen, dazu den alten Bedeutungswandel: die Eingravierung (von *χαρᾶσσειν*, zuspitzen, einkerben, einprägen), das Gepräge, das Kennzeichen, auch schon den charakteristischen (*χαρμηνηστικος*) Stil eines Schriftstellers; für die uns geläufige Bedeutung, die Summe der Wesenszüge eines Menschen, ist der Wandel in den romanischen Sprachen entscheidend geworden, wahrscheinlich durch die Theatersprache in der frz. *caractère*, ital. *carattere* den Typus bezeichnende, in welchem nach uralter Praxis eine Rolle zu halten war. Die berühmten *Caractères* von la Bruyère, trotzdem sie eine Neubearbeitung eines griechischen Buches von des Aristoteles Schüler Theophrastos waren, schildern nur Typen oder Rollen, ich möchte sagen: Theaterfächer; haben aber die jetzige Bedeutung von Charakter sicherlich mit beeinflußt.

Einen Seitenweg des romanischen Bedeutungswandels, der von dem noch jetzt geläufigen Sinne *Letter*, *Buchstabe* ausging und vielleicht parallel zu frz. *charme*, ital. *incanto*, deutsch: *Zauber*, das ursprünglich vielleicht die rot gefärbten *Zauberbuchstaben* bedeutet haben kann, zu frz. *charoy* führte (so meint Littré; Diez erwähnt die Möglichkeit einer Herkunft von *caracter* gar nicht), mag ich nicht betreten.

Uns interessiert nur die moralische Bedeutung des Wortes. Die Charak-

tertypen des Theaters entwickelten sich sehr langsam zu den Individualitäten, die wir jetzt allein noch von Dramatikern und von Schauspielern dargestellt sehen mögen. Die Charaktere des vorbildlichen italienischen Theaters sind durch Jahrhunderte Masken gewesen, Theaterfiguren in traditioneller Tracht und mit starren, traditionellen Gesichtszügen, wie noch die Marionetten unseres Kasperltheaters. Molière, der vom Théâtre italien herkam, hat diese Kunstübung nur selten verlassen. Sein Geiziger hat eigentlich keinen Eigennamen; *Harpagon* ist einem lateinischen Schimpfwort des Plautus entlehnt (von *ἀρραξ*, räuberisch), bedeutet wieder selbst einen geldgierigen Menschen. Wir empfinden es als eine erstaunliche Größe Shakespeares, daß er (nicht immer) die Typendarstellung des Theaters überwunden hat und mit genialer Zeichnung Individuen hinstellt. Und auf Shakespeare geht zurück und beruft sich die dramaturgische Tendenz unserer Zeit, lebendige Menschen auf die Bühne zu stellen, Individuen. Nur daß wir, besonders seit Otto Ludwig, diese Individualisierung der Zeichnung gern Charakterisierung nennen: wir verlangen auf der Bühne Individuen zu sehen, anstatt der alten stereotypen Masken, die Charaktere hießen, aber wir nennen das neue Drama, weil es auf die alten *caratteri* verzichtet, Charakterdrama.

Dieser Bedeutungswandel auf dem kleinen Gebiete des Theaters ist nun nicht ohne jeden Zusammenhang mit der Entwicklung der Philosophie. Wir

glauben längst nicht mehr an die Herrschaft der Begriffe über die Einzeldinge, an die Realität der Universalien. Als in der Philosophie die Überzeugung durchdrang, daß ein Individuum nicht auf geheimnisvolle Weise von dem Gattungsbegriffe abhängig, da lag es sehr nahe, in der praktischen Philosophie anzuerkennen: der Mensch handelt nicht nach dem Charakter seiner näheren oder weiteren Gattung, er handelt vielmehr nach seinem individuellen Charakter. Nach seinem empirischen Charakter, sagte Kant, um den Typus-Charakter, den intelligibeln Charakter des freien und guten Menschen zu retten.

Die Untersuchung des Begriffs führt mich immer wieder zu den Dramatikern zurück; so ist es kein Zufall, daß die hier geübte Kritik an den Worten *Charakter, Individualität, Persönlichkeit* zeitlich auf die neueste Wandlung der Theatertechnik folgt, auf Ibsens Dramaturgie, die die alten Theaterfächer nicht mehr kennt und an die alte Psychologie nicht mehr glauben läßt. Sieht man genauer zu, so ist der Charakterbegriff auf ganz anderem Gebiete schon von der Mode des Darwinismus ausgetilgt worden, der vor 50 Jahren die charakteristischen Merkmale der Arten und damit den Artbegriff aufzuheben suchte. Ich brauche nur an den ewigen Streit über den *erworbenen* und den *angeborenen* (Lehnübersetzung von *acquisitus* und *congenitalis*, ital. *congenito*, frz. *inné*) Charakter zu erinnern, um auf die Bedeutung des Darwinismus für unseren Begriff hinzuweisen; gibt



es nämlich eine Vererbung erworbener Eigenschaften, was Darwin lehrte und erst Weismann leugnete, so gibt es nur noch erworbene Eigenschaften oder Merkmale, so gibt es keine echten Arten mehr. Die Arten sind nur noch Menschenworte, Erkenntnis- oder Klassifikationshilfen, nicht reale Unterscheidungsadjektive.

Und ebenso steht es um die Charaktere, wenn man darunter, wie gewöhnlich, die (man merke die Worte) eigentümliche Natur handelnder Wesen versteht.

Man blicke nach dieser glatten Definition auf den eben beschriebenen Bedeutungswandel zurück. *Neu ist*, wie gesagt, die Einschränkung auf *handelnde* Wesen, auf menschliche Charaktere; bei den Alten war Charakter das unterscheidende Merkmal überhaupt, unterscheidend aber doch nur für das menschliche Unterscheidungsvermögen, für das menschliche Denken oder das Sprachbedürfnis. Die Natur oder die Wirklichkeit kennt solche Charaktere oder unterscheidende Merkmale nicht; denn die Natur oder die Wirklichkeit schafft die Zeichnung der Schmetterlingsflügel, sieht sie aber nicht, läßt sie höchstens von Intelligenzen sehen. Die gegebene Definition ist darum auch nach guter logischer Sitte eine Häufung von Tautologien: *eigentümlich*, *Natur* und *Wesen* sagt im Grunde genau dasselbe aus: was uns an einer Erscheinung als besonders wichtig auffällt. An dem, was uns aufgefallen ist, was wir daran gesehen haben oder wissen, erkennen wir die Dinge wieder, belebte und unbelebte, an

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

ihren charakteristischen Merkmalen; aber nur Kinder halten noch das Merkmal für den Realgrund des Dinges: die Zeichnung des Flügels für den Realgrund des Schmetterlings, es wäre denn, daß z. B. das Atomgewicht des Goldes wirklich der Realgrund seiner übrigen Merkmale wäre.

Ganz kindlich aber will man die neue Wissenschaft der Charakterologie darauf aufbauen, daß bei handelnden Menschen der sog. Charakter der Realgrund ihrer Lebensäußerungen sei, obgleich schon die Schrift sagt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Nicht: an ihrem Charakter, an einem Merkmal sollt ihr sie erkennen. Leider hat auch die Schrift nur eine Tautologie gesagt: den handelnden Menschen sollt ihr aus seinen Handlungen erkennen. Der Charakter ist keine Realität und kann darum kein Realgrund sein. Ist nur ein Erkenntnisgrund, eigentlich eine Erkenntnishilfe für den menschlichen Ordnungssinn. Das haben Ribot und Simmel wohl gemerkt; Ribot, da er den Charakter mit einer Resultierenden verglich, Simmel, da er sagte: „Das einzige, was gegeben ist, sind die einzelnen Handlungen des Menschen; gewisse innere oder in den Beziehungen zu anderen sich herausstellende Eigenschaften derselben fassen wir zu dem Begriffe des Charakters dieses Menschen zusammen; allein das ist ein allgemeiner Begriff, gezogen aus der Summe seiner Lebens-elemente, aber nicht die hervorbringende Ursache dieser.“ (Einleit. in d. Moralwiss. I, 268.)

Ist der Begriff Charakter derge-

stalt atomisiert und also der neuen Wissenschaft der Charakterologie ihr Gegenstand entzogen, so muß ich doch wieder die eigene Macht der Worte anerkennen und zugeben, daß der Begriff Charakter, so schlecht er zu definieren ist, doch in seiner unklaren Metaphorik auf das menschliche Handeln einwirkt. Aber, so seltsam es klingen mag, nicht der individuelle Charakter, der keine Realität hat, ist der Realgrund manches bewußten individuellen Handelns, sondern vielmehr der Wortaberglaube an die Wirklichkeit des Charakters und an seine Unveränderlichkeit. Das hat die Sprache zuwege gebracht, indem sie die individuelle Gewohnheit oder Anlage, Entschlüsse in einer bestimmten Tendenz zu fassen, mit dem Gefühlstone von etwas Löblichem versah, so daß am Ende das Urteil „dieser Mensch hat Charakter“, d. h. „seine Handlungen haben ein Merkmal“ zu einem Werturteil wurde, zu einem Lobe. Nur ein gemeiner Lump ist charakterlos. Ein verbrecherischer Schuft kann Charakter haben. Und so bildet sich beim erwachsenen Menschen, bewußt oder unbewußt, der Lebensstil heraus, in dem wirren Komplexen seiner Neigungen und Anlagen einige zu unterdrücken, andere hervorzuheben, seiner Persönlichkeit (vgl. Art. *Persönlichkeit*) mehr und mehr den Charakter einer Rolle zu geben oder die Rolle eines Charakters vorzuschreiben. Auch bei handelnden Menschen ersten Ranges fehlt dieser künstlerische Hang, die eigene Nase zu formen, fast niemals völlig (Na-

oleon, Bismarck). Und so hat ein Wort, dessen landläufige Bedeutung uns in der Theatersprache geprägt worden ist, dazu beigetragen, Männer, die Besseres zu tun hatten, ein bißchen schauspielern zu lassen. A posse ad esse valet consequentia, in der Welt des Handelns.

Die Herkunft aus dem Theaterjargon scheint sich auch darin zu verraten, daß ein grübclender Dichter und halber Philosoph, Hebbel, der gegenwärtig für den Schöpfer des Charakterdramas gilt, in den unzähligen Bemerkungen seiner Tagebücher, die den Charakter betreffen, fast jedesmal nach der Technik des Dramatikers oder des Novellisten hinüberschießt. Hebbel, der, auch da ein Vorläufer Ibsens, die alten Rollenfächer zerschlug und komplexe Menschen anstatt der alten Typen darstellen wollte, „Eigensinn ist das wohlfeilste Surrogat für Charakter.“ (Nr. 1074.) „Daß poetische Charaktere zugleich individuell und allgemein sein sollen: was ist's denn weiter, als die Aufgabe, die die Natur alle Tage und in jedem Menschen löst.“ (2260.) „Falstaff ist ein komischer Charakter. Warum? Weil er ein Bewußtsein seiner Unabhängigkeit von den Natureinflüssen hat, denen er sich hingibt.“ (2730.) „Jeder Charakter ist ein Irrtum.“ (4717.) „Dein Charakter ist das Wort, das du der ganzen Welt gibst. Wirst du also deinem Charakter ungetreu, so brichst du der ganzen Welt dein Wort.“ (5225.) Aber auch: „Es stiehlt den Charakter mehr jemand totzuschlagen, als

ihm die Hühneraugen zu schneiden.“ (6329.)

Sublimes und schwitzender Witz durcheinander. Bei Gelegenheit eines Sehnsuchtsseufzers nach guten Shakespeare-Studien (2414, aus dem Jahre 1841): „Im dramatischen Katechismus, wie ihn die kritischen Jungen auswendig lernen, stehen bis auf den heutigen Tag Artikel, die zu vertilgen ein größeres Verdienst sein möchte, als neue Dramen zu schaffen. Welche Dummheiten z. B. werden fortwährend über Charaktere, über ihre Treue, ihre Übereinstimmung mit der Geschichte usw. abgeleiert.“ Aber „der nächste Nachbar des echten Dichters“ (das von Hebbel auf Lessing geprägte Wort paßt auf Hebbel selbst noch besser als auf Lessing) war doch Menschenkenner genug, um, was eben von der Macht des Wortes Charakter gesagt ist, auf Werturteile überhaupt auszudehnen: „wie groß die Macht der Worte ist, wird selten recht bedacht. Ich bin überzeugt, ein Mensch kann dadurch schlecht werden, daß man ihn schlecht nennt. Und wie viele mögen sich nur deswegen auf dem rechten Pfade erhalten, weil die ganze Welt sagt, daß sie ihn wandeln. Ein Verdammungsgrund mehr gegen die Verleumdung.“ (997.) So gelangt Hebbel durch seine dramaturgischen Grübeleien zu der gleichen Auffassung von der Macht der Worte, wie ich durch meine sprachkritischen Grübeleien.

Ich glaube fast, der individuelle Charakter ist ein Mittel der öffentlichen Meinung, das Individuum nach ihrem dummen Willen zu lenken;

wie der verliehene *Charakter* ein Mittel ist, Charaktere zu brechen; frei ist nur, wenn diese beiden Charaktere gleichgültig sind, der den Galeotto in beiderlei Gestalt verachtet.

Unter *Verleihung eines Charakters* versteht man etwa die Gnadenäußerung des Fürsten, der einem Beamten einen leeren Titel ohne dazu gehöriges Amt verleiht. Wenn z. B. einem Lehrer der *Charakter* eines Professors verliehen wird, d. h. ihm ausdrücklich erlaubt wird, eine Rolle zu spielen, eine Maske zu tragen, so mag man an die Herkunft des Wortes *Charakter* aus der Komödie erinnern werden.

Aber auch der Ersatz des Wortes durch das beliebte *Persönlichkeit* mahnt wieder, wenn auch anders, an die Theaterwelt; man weiß, daß *persona* (Etymologie und Geschichte des Wortes unter dem Art. *Persönlichkeit*) ursprünglich eine Theatermaske bezeichnete, dann genau das, was der frz. Theaterausdruck *caractère* besagen wollte.

Es wird der neuen Charakterologie schwer fallen, das vieldeutige Wort zum festen Mittelpunkt einer moralischen Gedankenwelt zu machen. Sie mag ja mit scheinbarem Radikalismus darauf ausgehen, die alte kategorische Moral dadurch zu ersetzen, daß sie den *Sollbegriff* ausschaltet und das Handeln des Menschen von seinem Charakter allein bestimmt sein läßt. Sehr schön. Individualismus. Der Mensch handle, wie er will, wenn er nur die Nase seines Charakters im Gesichte behält; doch in diesem *wenn er nur*

scheint mir der alte Sollbegriff wieder versteckt zu sein: der Mensch *soll* gar nichts mehr, nur Charakter *soll* er haben. Eine Individualität soll er sein, eine Persönlichkeit. Ist er's nicht, so wird er getadelt; wie er früher getadelt worden ist, wenn er sich von *persönlichen* Motiven leiten ließ.

### Christentum.

#### I.

Die pietistisch Frommen und die fanatischen Bilderstürmer mögen sich beide wundern, wenn sie erfahren, daß das *Christentum* in einem *Wörterbuche* der Philosophie behandelt worden ist; die Frommen, weil ihnen ihr schöner Glaube kein bloßes Wort ist, sondern ein heiliges Erlebnis, die Gottlosen, weil ihnen das historische Christentum kein lebendiges Wort mehr ist, keine Lebensmacht mehr. Mit den Frommen kann ich mich nicht verständigen; auch kämpfen Neid und inniger Besitz mit gar zu ungleichen Waffen, und der Neid wäre auf meiner Seite. Den Gottlosen sage ich: ihr irrt, wenn ihr das Christentum für ein totes Wort haltet; die Christenheit, der die ganze bewohnte Erde umspannende Verein christlicher Menschen, ist wohl zu einer Heuchelei geworden, seitdem es mehrere große, streitende christliche Kirchen gibt, seitdem die weltliche, zeitliche Nationalitätsidee in den Mitgliedern der Volksvereine stärker geworden ist, als der internationale Begriff Christenheit; auch ist das offizielle Christentum, unter dessen Namen die abendländischen Volksvereine meist

regiert, die nicht christlichen Völker aber ausgeplündert werden, zu einer noch ärgeren Heuchelei der regierenden Menschen geworden; der alte Glaube im Herzen der Gläubigen wird arg mißbraucht von den schlaun Ungläubigen, die das arme gläubige Volk nur um so leichter regieren; aber der Glaube im Herzen der Gläubigen ist noch vorhanden und ist vielleicht doch nicht wertloser als manche andere Wahrheit, an die geglaubt wird.

Gäbe es aber auch nicht mehr diesen lebendigen Glauben, so verdiente dennoch das Christentum als Weltanschauung oder als Weltgefühl seinen Platz neben den wichtigsten —ismen oder Weltanschauungen der Philosophiegeschichte; hat es doch selbst unter dem Namen des Thomismus die Ontologie und die Psychologie vieler Jahrhunderte beherrscht und den meisten Begriffen, mit denen wir uns zu beschäftigen haben, irgend ein unverfügbares Merkmal aufgeprägt. Strauß hatte fast recht: *wir* sind keine Christen mehr. Aber das Christentum lebt dennoch unter uns weiter, und lebt in uns, weil wir die Erben des Christentums sind. Wie nun aber jede Weltanschauung nur Sprache ist, nur in Worten besteht, so auch das Christentum, das in uns und unter uns lebt. Worte aber leben nur so lange, als Bedeutungswandel ihren Inhalt zu ändern vermag. Darum sind die starren Worte, die so gut wie unverändert auf uns gekommen sind, für uns so tot; darum ist das gewandelte Wesen des Christentums heute vielleicht lebendiger, als

etwa im rationalistischen 18. Jahrhundert, wo viel mehr vom Christentum die Rede war. Daß der Katholizismus nur widerstrebend und fast immer zu spät den leisen Bedeutungswandlungen des Christentums nachgab, daß Luther, der Präger des Satzes „das Wort sie sollen lassen stahn“, gar nicht wußte, wie sehr er den Bedeutungswandel seines Glaubens förderte, das tut nichts zur Sache.

Der größte Bedeutungswandel vollzieht sich unter unsern Augen, da das Christentum zum neuen Weltgefühl des Sozialismus zu werden sich anschickt. Der als Lehre international ist, nicht als Gefühl, wo er oft in noch engeren Grenzen als den nationalen wirksam wird. Der nicht zu verwechseln ist mit der sozialdemokratischen Partei, deren Hauptwaffe (außer der Not des Volkes) der Religionshaß ist und die heuchelt, wie man eben überall im politischen Leben heuchelt, wenn sie verkündigen läßt, Religion sei Privatsache. Das beglückende Gefühl eines Glaubens ist ein Gemeingefühl zwischen den Menschen und kann gar nicht Privatsache sein.

Die Berufung des Sozialismus auf das Evangelium Jesu Christi, wie wir ihr in Lehrbüchern, in agitatorischen Reden und in Dichtungen begegnen, brauchte darum nicht historisch begründet zu sein; der Bedeutungswandel geht oft seine eigenen Wege. Es ist das Schicksal umwälzender Weltanschauungen, daß in der Folge sich extreme Parteion auf sie berufen; auf Sokrates beriefen sich die

streitenden Schulen Griechenlands, auf Hegel beriefen sich Stahl und Strauß; auf die Evangelien glaubten sich alle christlichen Sekten berufen zu dürfen, die ketzerischen wie die orthodoxen. Wir haben von Harnack (Wesen des Christentums, fünfte und sechste Vorlesung) gelernt, wie die Auffassung von Jesus, als dem sozialen Reformator, zu verstehen sei; vielleicht „weil wir ihn nur so verstehen können, ist er so gewesen.“ Die Prediger der prinzipiellen Verarmung, der Bettelei, berufen sich zu Unrecht auf Jesus; dennoch bleibt dieses Mißverständnis des Franziskus ein historisches Ereignis. Die *Armen*, zu deren Anwälte sich Jesus so oft gemacht hat, sind in seiner Sprache die Armen am Geiste gewesen, die nicht teil hatten an der satten *Gerechtigkeit* und Selbstgerechtigkeit der herrschenden Klassen, der Pharisäer und der Priester; natürlich waren diese Armen auch notleidend, gedrückt und elend, aber vor allem waren sie zu arm, um auch nur die geringste Segnung des Kultus kaufen zu können. „So waren sie aufgeschlossen und empfänglich für Gott, und in manchen Psalmen und der ihnen verwandten späteren jüdischen Literatur ist das Wort *die Armen* geradezu eine Bezeichnung für die Empfänglichen, die auf den Trost Israels warteten. Diesen Sprachgebrauch fand Jesus vor und hat sich ihm angeschlossen.“ Ein wirtschaftlich soziales Programm hat Jesus nicht aufgestellt; aber die Brüderlichkeit unter den Menschen und den Zusammenschluß zu einer

geistigen Gemeinschaft hat er gelehrt mit seinem Leben und mit seinen Gleichnissen. Darum ist der Bedeutungswandel, der aus Jesus Christus den ersten Lehrer des sozialen Gefühls gemacht hat, soviel historischer und darum ehrlicher als der entgegengesetzte, der sich bei der Polizeilehre einer von Gott gesetzten Obrigkeit auf die Evangelien berufen wollte und will.

## II.

Mit einiger Zurückhaltung möchte ich die Frage berühren, ob die Persönlichkeit Jesu mit zu den Entlehnungen, Wundersagen oder gar Lehnübersetzungen zu zählen sei. Diese Zurückhaltung ist nicht Vorsicht oder Feigheit. Hätte die protestantische Christologie etwas Sichereres oder Wahrscheinlicheres darüber ausgemacht, so sähe ich keinen Grund den Stifter des Christentums wissenschaftlich anders zu behandeln als die römischen Könige, als die bergentrückten Helden, als die griechischen Götter. Die christologischen Untersuchungen haben aber eine Entscheidung nicht herbeigeführt, und unter solchen Umständen verlangt allerdings die Ehrfurcht vor einem der heiligsten Namen, nicht leichtsinnig mit der Hypothese der Nichtexistenz zu spielen.

Die mythologischen Forschungen, die von Brückner ordentlich zusammengestellt worden sind, haben nun Eins ergeben: die Legende vom getöteten und wieder auferstandenen Gottheiland findet sich in den orientalischen Religionen häufiger, als man früher angenommen hatte. Ob diese

Götter als Sonnengötter oder als Vegetationsgötter (Frühlingsgötter) aufzufassen seien, das gehört auf ein anderes Feld. Es scheint, daß in Babylonien Tammuz, der Sohn der Muttergöttin Istar, ein solcher Vegetationsgott war, und daß sogar noch das jüdische Karnevalsfest Purim, das die Erlöserin Esther feiert, auf diese babylonischen Geschichten zurückgeht. Es scheint, daß die Feier des phönizischen Adonis, bei der am Tage nach der Totenfeier die Auferstehung des Adonis mit den Jubelrufen „wir fanden ihn, wir freuen uns“ begrüßt wurde, eine solche Vegetationsreligion war; die künstlerischen Darstellungen der um Adonis trauernden Aphrodite (bei den Griechen) sollen Vorbilder von Pietä-Bildwerken gewesen sein; Hieronymus, der Kirchenvater, berichtet seltsamerweise von einem Kult-Ort des Adonis zu Bethlehem. In Phrygien wurde Attis, der von einer Jungfrau Geborene, ähnlich gefeiert, wie anderswo Adonis; der Kult wanderte in der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Rom. Zur Zeit des Frühjahrs-Äquinoktiums, am 24. März wurde der Trauertag, der dies sanguinis, mit wilder Furchtbarkeit begangen (Becüsterte sollen Selbstentmannung vollführt haben), am 25. wurde die Auferstehung verkündet, und die ausgelassenste Freude brach aus. Anderwärts wurde Attis begraben und zur Auferstehung das Grab geöffnet; die rituellen Worte waren: „Da der Gott gerettet ist, so wird auch euch aus Nöten Rettung werden.“ Mit dem Attis-Kult verband sich, unter

der Protektion von Julianus Apostata, der Mithras-Dienst, der nach dem Wunsche des Kaisers das Christentum überwinden sollte. Ich bemerke dazu, daß man einen psychologischen Punkt nicht übersehen dürfte; Julianus haßte das Christentum, und darum wird es niemals auszumachen sein, ob wirklich die Christologie aus der Mithras-Legende geschöpft habe oder ob Julianus dem Mithras christliche Züge geschenkt habe. Merkwürdig bleibt viel: der Geburtstag des Mithras ist der Tag der Winter-Sonnenwende, der 25. Dezember; Mithras ist in einer Höhle geboren worden, wie Jesus nach einer alten Überlieferung; Mithras ist der Felsgeborene, und man kennt die Beziehungen des Felsens zu Kephas-Petrus, der übrigens die Attribute der Sonnenanbetung besitzt, den Hahn und den Schlüssel; Mithras ist von einer Jungfrau geboren, ist fleischgewordener Gott, wird Ahriman (Angra-mainin), den Fürsten der Bosheit, überwinden, er ist der Mittler zwischen Ormuzd (Ahura-mazda) und Ahriman, ist von den Zwölfen, den Göttern des Zodiakalkreises, umgeben und seine Geweihten, die sich Brüder nennen, teilen sich in sieben Grade. Tertullianus selber nennt diese Weihen Sakramente und vergleicht die Stirnsalbung mit der Konfirmation der Christen. Augustinus sagt einmal, Mithras oder Attis (Pileatus, d. h. der mit der phrygischen Mütze; es war eine Art Tiara und ihr Träger hieß Papas) christianus est. Brückner kommt zu dem Urteil: „Der Attis-Kult (er meint den im

Mithras-Kult aufgegangenen Attis-Kult) ist von der christlichen Kirche weniger verdrängt als aufgesogen worden.“ Osiris in Ägypten war auch so ein Vegetationsgott; er ist identisch mit Serapis, Osiris-Apis; sein zerstückelter Leichnam wurde, in leinene Binden gewickelt, begraben, doch Osiris wurde wieder belebt und richtet die Toten in der andern Welt; auch die Ägypter glaubten: „So sicher als Osiris nicht vernichtet wird, soll ich auch nicht vernichtet werden“.

Dazu halte man fest, daß das neue Testament selbst sich für den Messias-Gedanken immer wieder auf das alte Testament beruft, also auf einen schon vorhandenen Volksglauben, daß besonders der eigentliche Stifter Paulus sein Christusbild nach Möglichkeit unabhängig macht von der Person Jesu. Daß Paulus erst den Gebrauch aufbrachte, den Erlöser auch bei seinem Amtnamen zu nennen, daß erst seit Paulus der Doppelname *Jesus Christus* üblich ist.

Auf die möglichen Beziehungen will ich mich nicht einlassen. Daß die drei Tage im Grabe, die der Auferstehung Jesu ebenso vorangehen, wie der Wiederbelebung von Osiris und Attis, mit der dreitägigen Unsichtbarkeit des Mondes zur Zeit des Osterfestes zusammenhängen, mag richtig sein; daß der Tempel Salomonis nach dem des Melkart zu Tyrus erbaut war, daß vor ihm Sonnensäulen standen, die dann bei der kleinen Reformation von Hiskia abgeschafft wurden, ist gewiß richtig

und mag wie die Legenden von Simson, Elias (Sonnenwagen), Henoch (lebte 365 Jahre und starb nachher nicht), Josua (der hebräische Jesusname; auch er hatte zwölf Helfer) auf schlecht verdaute Reste eines alten Sonnenkultus im jüdischen Monotheismus hinweisen. Einerlei, unsere Seelensituation, die Seelensituation eines guten Mitteleuropäers ist so beschaffen, daß es uns völlig kalt läßt, ob die alten Juden mehr oder weniger Legenden von ihren Nachbarstämmen entlehnt haben, daß es aber für Millionen mehr als eine Lebensfrage ist, eine Frage nach der Seligkeit im ewigen Leben, daß es auch für die Ungläubigen inmitten der Christenheit vom höchsten Interesse ist, welche Schlüsse man aus den Beziehungen zwischen Jesus und den Vegetationskulten, besonders aus den Beziehungen zwischen dem Auferstehungsfest und der alten Attisfeier (die sich namentlich in der Osterfeier der griechischen Kirche seltsam wiederholt) ziehen will. Ob man nämlich an die Existenz des Helden der Evangelien, eines historischen Jesus Christus, glauben will oder nicht glauben will. Denn auf das Wollen kommt es beim Schließen mehr an, als die formale Logik zugeben wird.

Dreierlei Schlüsse sind gezogen worden. Die katholische Kirche schiebt alle Andeutungen auf einen Gott-Heiland, von einer Jungfrau geboren, gekreuzigt und auferstanden, einem Protevangelium unter, das den Erzvätern vermöge ihrer intimen Beziehungen zu Gott geworden ist, und

glaubt so Wissenschaft und Dogma zu versöhnen. Ein äußerst radikaler Herr aus der Religionswissenschaft hat dagegen die Gilgamesch-Theorie aufgestellt, die mich leider an die Bacon-Theorie einer wahnsinnig gewordenen Shakespeare-Wissenschaft erinnert: Jesus Christus habe mit dem Christentum so wenig zu schaffen wie Shakespeare mit den Shakespeare-Dramen; der babylonische Gilgamesch, über den ein in jeder Beziehung sagenhaftes Epos berichtet, sei das Urbild der evangelischen Geschichten. Zwischen diesen beiden extremen Anschauungen, zwischen dem Jesus des katholischen Dogmas und dem Gilgamesch, liegt ein sehr breites Feld für die Vorstellungen, die einen historischen Jesus annehmen und dennoch seinen Messianismus, seine Auferstehung und sein Richteramt am jüngsten Tage als Entlehnungen aus alten orientalischen Kulturen auffassen, aus Sonnenkulturen oder Vegetationskulturen. Keine historische Wissenschaft wird über so entlegene Vorgänge mehr als ein bisschen Wahrscheinlichkeit erreichen können; viel Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Weltanschauung des Christentums, insofern sie Religion ist, eine Entlehnung ist, natürlich auch Lehnübersetzung. Das Vaterunser, die Bergpredigt und die köstlichen Gleichnissen werden wohl für immer persönlich bei Jesu bleiben. Sie sind zu schön, um weniger zu sein als Erlebnis, persönlich erlebte Weisheit eines Heiligen, dessen gleichen wir vergebens suchen.



## III.

Ich will hier von Christentum, wie es als Schöpfung der germanischen und germanisch-romanischen Völker geworden ist und die abendländische Kultur durch Formen, Worte und Rücksichten vorläufig noch beherrscht, gar nichts weiter sagen und nachweisen als das Eine: daß das gesamte Christentum die ungeheuerste Lehnübersetzung oder Kette von Lehnübersetzungen darstellt, die wir im Lichte der Geschichte beobachten können.

Die größte Schwierigkeit bei dieser Untersuchung ist ein Umstand, den die Fachgelehrten auf allen Teilgebieten niemals zugeben werden: daß wir nämlich von dem wirklichen Glauben, von den wirklich motivierend wirkenden Religionen der Völker so gut wie gar nichts wissen, auch da nicht, wo die Gelehrten alles zu wissen glauben. Wir wissen so gut wie nichts von der Religion der Griechen, wenn wir nicht mythologische Notizen für Glauben halten wollen, nichts oder wenig vom wirklichen Urehrigentum, wenig oder nichts vom wirklichen Glauben der Germanen vor dem christlichen Einfluß. Wir wissen ja nicht einmal, was wir auf die Frage antworten sollen, was etwa heute der wirkliche, motivierend wirkende Glaube der christlichen Völker sei. Nur wer Worte für Wirklichkeiten hält, wird sich vermessen zu wissen oder zu lehren, was das ist, das Katholizismus heißt, was das ist, das Protestantismus heißt, oder gar, was das ist, das man so gern als Chri-

stentum zusammenhalten oder zusammenfassen möchte. Ein paar Dutzend Worte aus dem Kreise des jüdischen Messiasglaubens sind vor etwa 1900 Jahren zur Grundlage gemacht worden, verbunden mit einem lebendigen Glauben an den Messias Jesus, ein paar Dutzend Worte sind aus der Volkssprache der damaligen Juden in die damalige und lokale griechische Gemeinsprache des neuen Testaments übersetzt worden; diese paar Dutzend Worte sind etwa 400 Jahre später in das von Hieronymus und Augustinus umgeschaffene christliche Latein übersetzt worden, und diese paar Worte sind über die Alpen gekommen und haben mit der Kraft von einem Dutzend Aposteln den Germanen die neue Lehre verkündet. Man soll mir nicht einmal entgegenhalten, daß diese Worte durch das geistige Band eines höheren Begriffs, eben durch das Christentum, geeint und vergeistigt worden wären. Nein, das Christentum hatte und war zunächst nichts als diese Worte. Es ist selbst nur eines dieser Worte, und so will ich gleich vorwegnehmen, durch welche Kette von Lehnübersetzungen der Name herübergekommen ist.

Daß *Christus* eine Lehnübersetzung des alten *Messias*begriffs sei, sagt ganz schlicht schon das Ev. Johannis (1, 42): Ἐβρομαρεν τον Μεσσιαν (ὁ ἐστὶν μετεμνηρευουτρον ὁ Χριστος); nachübersetzt heißt μετεμνηρευουτρον; im folgenden Verse, wo das Wortspiel steht, Simon werde fortan Petrus heißen (Κηρας ὁ ἐβρουρευεται Πητρος), heißt es einfacher: übersetzt.

Jesus aus Nazareth hieß als der Stifter der neuen Religion Jesus *Christus*, genau so wie Gautama der *Buddha* genannt wurde. Christus, Buddha sind die Appellative des übernommenen Amtes. *Maschiath* hieß im alten Testament der Gesalbte, der dem winzigen Judentum die verkündete Weltherrschaft bringen sollte. Im neuen Testament wird Maschiath bald in der aramäischen Form Messias als Fremdwort beibehalten, bald mit *ὁ χριστός* übersetzt. Dabei wird von Jesus selbst schon der altjüdische politische Messiasglaube fallen gelassen; bei der Ankunft in Germanien wird versucht zu übersetzen, appellativisch: unser Herr der gewisse haltare (dominus noster Jesus Christus), weil sich der Germane bei den sonst beibehaltenen Lautgruppen Messias, Krist wohl gar nichts denken konnte. Doch die Unterordnung unter Rom ließ die Übersetzung von Christus nicht lange dauern; und so war das Christentum und sein Name gerettet.

So fremd war Alles den neuen Völkern, daß auch der Eigenname Jesus oft als ein Appellativum behandelt wurde. Jesus ist der hebräische Name Jeschua, dessen Deutung, wie natürlich bei Eigennamen, nicht so ganz fest steht. Ist Jeschua, wie jetzt vielfach angenommen wird, eine verkürzte Form von Jehoschua, Josua, Gotthilf, dann beruht das Folgende überdies auf einer falschen Übersetzung. Jeschua, Jesus, wurde erklärt als eine Verbalform, die den Retter, den Erlöser, den Siegesheerführer bedeutete. Im neuen Testament

steht unzählige Mal der Eigenname Jesus, aber auch die Lehnübersetzung *σωτηρ*; das christliche Latein übersetzte dieses *σωτηρ* mit dem nicht ganz klassischen, aber folgenreichen *salvator*; die gelehrtere Übersetzung *servator*<sup>1)</sup> hatte kein Glück. Die Apostel der Deutschen schwankten nun und nahmen bald Jesus als Eigennamen herüber, bald hielten sie die Lautgruppe für einen Amtsnamen, und übersetzten durch heilant, sowohl wo der lateinische Text *Jesus*, als auch wo er *salvator* hatte. *Heilant* entsprach dem lateinischen *salvare* nur ungefähr; und was in den deutschen Worten heil, heilsam, heilen noch heute an *sanus* und *sanare* erinnert, das ging mit der Lehnübersetzung Heiland wohl zu den germanischen Völkern mit über, in manchen Zug von Kunst und Poesie. Wurde doch sogar das liturgische Wort *hosannah* (erlöse uns) ebenfalls durch *heil si* wiedergegeben. Andere Lehnübersetzungen des Eigennamens Jesus wie das schon erwähnte *haltare* und *neriendo* (das mit genesen zusammenhängt) setzten sich nicht durch.

So fremd also war sogar den Lehrern der neuen Lehre der neue Gedankenkreis, daß sie nicht einmal

<sup>1)</sup> Ich finde das Wort noch in Hobbes *Elementa Philosophica de Cive*. Aug. v. 1668, 18. Kap., VI. S. 168. Mit der merkwürdigen Marginalbemerkung: *Cnicum articulum „Jesum esse Christum“ necessarium esse ad salutem, probatur ex scopo evangelistarum*. Es heißt dann von dem Zweck der Evangelisten: *Erat per descriptionem vitae Servatoris nostri illum unum articulum stabilire*.

die weltüberwindende Kraft des Namens Jesus Christus voraussahen, keinen Sinn dafür hatten, daß sie die Wortfolge *dominus noster* Jesus Christus so übersetzten, als ob da gestanden hätte: *dominus noster unctus salvator*.

## IV.

Ich habe die Lehnübersetzungen des Eigennamens vorausgeschickt, um damit zu begründen, daß auch der Oberbegriff Christentum nur als ein Wort, meinetwegen als das wichtigste Wort zu den Germanen gekommen ist. Wäre Jesus Christus konsequent mit geweihter oder gesalbter Heiland wiedergegeben worden, wäre der jüdische Eigenname und der griechische aus dem Hebräischen übersetzte Amtsname nicht mit nach Germanien herübergekommen, so hätten wir in Deutschland und dessen Filialländern, weiter in Frankreich und in Spanien das Christentum nicht. Ich meine nicht nur den Lautklang. Man stelle sich vor, heutige Missionare wollten ihre Lehre auf eine Südseeinsel oder nach Japan bringen, ließen aber die Sprachkette mit Rom dadurch zerreißen, daß sie anstatt Jesus Christus *unctus salvator* ins Japanische oder in die Sprache der Südseeinsel übersetzten. Ich möchte wohl wissen, was dann nach einigen hundert Jahren noch ans Christentum erinnerte.

Ich glaube nicht, daß der Vergleich falsch oder gar für die germanische Welt despektierlich ist. Wie immer sich der Christusglaube in seiner Heimat von innen heraus entwickelt haben mag, die Grundbegriffe

oder Grundworte der neuen Religion kamen den Griechen von außen, über die Griechen den Römern von außen. Aber die innere Bewegung hörte in den ersten Jahrhunderten nicht auf, solange nicht, bis die Worte sich zu einem System zusammenschlossen, und dieses System an einer fast staatlichen Organisation, der römischen Kirche, seinen Halt gefunden hatte. Völlig von außen, noch viel äußerlicher, kam nun dieses geschlossene Wortsystem mitsamt der Organisation zu den hochdeutschen Stämmen, um die es sich mir hier handelt. Als ein System von Fremdworten. Andere deutsche Stämme, die Goten, die Franken, die Angelsachsen hatten dieses System von Fremdworten schon vor den hochdeutschen Stämmen importiert. Wir wissen nicht, wie weit die Hochdeutschen durch nachbarlichen Verkehr mit Stammesgenossen und mit Römern auf die neuen Begriffe vorbereitet waren, wie gut oder wie schlecht. Wir wissen ja fast nichts von der deutschen Weltanschauung der vorchristlichen Zeit. Wir können uns nur nicht vorstellen, daß diese Menschen etwa in ihrer Sprache den ethischen Begriff Demut oder den mythologischen Begriff heiliger Geist schon vorgebildet hatten. Und dennoch kam den christlichen Lehrern alles darauf an, für die Worte des Glaubensbekenntnisses, für die Worte des Vaterunsers Übersetzungen, Lehnübersetzungen zu finden, welche den neu zu gewinnenden Deutschen irgendetwas verständlich waren. Man mache sich doch den Unterschied ge-

gen eine spätere Zeit einmal klar. Als Luther sein grandioses Werk schuf, die Bibel ins Deutsche übersetzte, da übersetzte er schon in ein christliches Deutsch; die deutsche Sprache war in rund tausend Jahren christlich geworden, so christlich, daß es fast unmöglich ist, uns von dem vorchristlichen Deutsch und seiner inneren Sprachform noch eine Vorstellung zu machen. Die Worte der kirchlichen Organisation, Titel wie Bischof, Priester usw. mußten als Fremdworte herübergenommen werden, um der Einheit der Kirche willen. Die Worte der christlichen Stimmung entstanden durch Bedeutungswandel der Lehnübersetzungen. Die Vulgata übersetzt *ἀγάπη* mit *caritas* (oder *dilectio*), niemals mit *amor*. Das wäre shocking gewesen. Die althochdeutsche Sprache war nicht so prüde. Sie übersetzte *caritas* durch *minna* (*amor*). Und als später *minne* durch *Liebe* verdrängt wurde, war die Bedeutung schon christlich geworden.

Man vergleiche die Invasion der römisch-christlichen Worte mit der späteren Invasion des römischen Rechts, die gewiß eine Hauptschuld trug an der Fremdwörterei im Deutschen, welche wir nicht anders denn als Verhuzung empfinden können. Der Stand der Juristen befand sich wohl dabei. Auch der geistliche Stand hätte sich wohlbefunden, noch wohler die römische Organisation, wenn die christlichen Worte in der vermeintlichen Originalsprache (wenig wußte man zu jener Zeit vom Hebräischen und Griechischen) den hochdeutschen

Stämmen hätten aufgedrängt werden können. Denn diesen Hauptpunkt für die Geschichte der Sprache und des Christentums oder für die Geschichte des christlichen Deutsch sollte man nicht übersehen, sollte man bei solcher Betrachtung fest im Auge behalten: die Neubekehrten mußten das apostolische Symbolum und das Vaterunser auswendig hersagen können; auswendig und hersagen, wie heute noch; und nach dem Wunsche der Organisation in lateinischer Sprache auswendig hersagen; das Horrendum wurde gelehrt und geglaubt: zu dem neuen Gotte könnte mit Aussicht auf Erfolg nur gebetet werden in einer der drei Sprachen, in denen die Inschrift des Crucifixus abgefaßt war, auf Hebräisch, Griechisch oder Lateinisch. Hebräisch und Griechisch ging schon gar nicht, also Lateinisch. Aber auch das ging nicht. Das Volk weigerte sich. Kein Geringerer als Karl der Große mußte noch 794 verkünden, Gott dürfe in jeder Sprache angebetet werden, d. h. auch in der deutschen Muttersprache. Aber noch das Mainzer Konzil von 813 stellte das Auswendiglernen des lateinischen Credo und Paternoster als die Regel hin, das deutsche Aufsagen als die Ausnahme. „*Et qui aliter non potuerit, vel in sua lingua hoc discat.*“ Damit hängen die Bibelverbote, d. h. die Ächtung aller Bibelübersetzungen (mit Ausnahme der Vulgata) eng zusammen, die von Gregor VII. bis in die neueste Zeit wiederkehrten.

Also: nach dem Wunsche der römischen Organisatoren das Christentum ein System von fremden Wor-

ten, die nachher bestenfalls zu Lehnworten geworden wären; das System von Lehnübersetzungen schon eine Konzession an den Volkswillen, der an dem großen Frankenkönig eine Stütze fand. Ohne diese Konzession vielleicht die ganze Entwicklung nicht, die von den deutschen Mystikern über Luther zu uns führt, und die immer wieder an die deutschchristlichen Lehnübersetzungen anknüpft. Es kam nicht dazu, daß die hochdeutsche Sprache durch einen romanischen Dialekt verdrängt wurde.

Das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser wurden übersetzt. Wie viel wurde damit gewonnen? Wir wissen nichts. Wir können nur vermuten, daß mit der Übersetzung des Vaterunsers sehr viel, mit der Lehnübersetzung des Credo sehr wenig gewonnen wurde. Auf die deutschen Stämme konnte der inbrünstige Aufschrei der Kreatur im Vaterunser, die Sehnsucht nach dem gemeinsamen Vater im Himmel nicht ganz so wirken, wie auf die Sklaven der griechisch-römischen Kulturwelt; sie verstanden wahrscheinlich die *Schuld* nicht oder anders, die vergeben werden sollte; aber von der Innigkeit dieses Gebets fiel doch mancherlei auch für den deutschen Beter ab. Christliche Stimmung konnte durch Übersetzung vermittelt werden. Das Credo aber war auch in der Lehnübersetzung nur auswendig zu lernen.

Wenn wir heute zurückblicken und Geschichte schreiben vom Standpunkte der Gegenwart (wie eben Geschichte geschrieben wird), so dürfen wir freilich sagen, daß die An-

nahme des Christentums durch die germanischen Völker eins der wichtigsten Ereignisse der abendländischen Geschichte war, meinetwegen der Weltgeschichte. Die Ursachen aber dieser Annahme und Aufnahme sind eitel Konstruktionen. Nicht einmal der Boden der Wortgeschichte ist immer fest. Was nun gar über den Charakter und über die Seelensituation der damals neu auftretenden Völker behauptet wird, das wäre auch dann nicht zu beweisen, wenn wir irgend einen alten Bericht besäßen. Die einfachen Grundwahrheiten des Christentums sollen dem unverdorbenen Volke sympathisch gewesen sein; aber wir wissen nicht, was da einfach und unverdorben sagen soll. Wir kennen durchaus nicht das Auf und Ab des Kriegsglücks und der politischen Intriguen, die doch ganz gewiß bald das östliche, bald das westliche Dogma, bald das Heidentum in Germanien begünstigten. Gäbe es historische Gesetze, so hätten auch die unverdorbenen Mexikaner die einfachen Grundwahrheiten der spanischen Eroberer inbrünstig annehmen müssen. Was vollends L. Tobler (Das germanische Heidentum und das Christentum) über die prästabilierte Ähnlichkeit zwischen germanischem Heidentum und christlichen Glaubenslehren vorträgt, das ist doch offenbar Historismus, ist vergleichende Religionsgeschichte aus dem 19. Jahrhundert. Jetzt erst, nachträglich spürt man eine Dreieinigkeit aus der deutschen Mythologie heraus; jetzt erst entdeckt man Ähnlichkeiten zwischen Jesus und

dem sanften Balder, (mag auch der Satan wirklich altdeutsche Züge erhalten haben); jetzt erst entdeckt man die Linien des Kreuzes in Thors Hammer. Hätten die Germanen eine so nahe Verwandtschaft zwischen ihrem Glauben und dem neuen Christentum gesehen, sie hätten eher Grund gehabt, ihre Mythologie beizubehalten.

In Wahrheit war der Religionswandel nur ein Sprachwandel. Für unseren fehlerhaften Rückblick mehr organisch, d. h. langsam, bei den Romanen, mehr unorganisch, d. h. sprunghaft, bei Germanen und Slawen. Fremdworte und Lehnübersetzungen taten der Sprache Gewalt an. Wollte die alte Sprache sich dieser Gewalt nicht fügen, oder konnte sie nicht, so wurde die Sprache mitsamt dem Volke noch gewaltsamer ausgerottet. So übrigens wurde das Christentum nach Amerika gebracht.

#### V.

Bevor ich die wichtigsten Worte in ihrem Übersetzungswandel von Palästina bis zu ihrer Festsetzung zwischen Alpen, Rhein und Donau geordnet hersetze, möchte ich die Etappen der Wanderung noch einmal ganz kurz im Zusammenhange darstellen. Ich werde dabei in diesem ganzen Abschnitt später wesentlich nur dem ausgezeichneten Buche R. v. Raumers folgen „Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache“. (Aus dem Jahre 1845 und doch nicht sehr veraltet.) Raumer ist gläubig und hat ganz andere Ziele als meine sprachkritische Arbeit; und dennoch

finde ich bei ihm (S. 158) die in ihrer Naivität merkwürdige Kapitelüberschrift: „Die Übersetzung des Christentums in die lateinische Sprache“. Wir werden noch sehen, wie das auf Augustinus zurückführt.

Die Christuslehre knüpft an Worte an, an ein Buch, an das neue Testament. Ob es hebräische oder aramäische Urevangelien gegeben hat, das wissen wir nicht. Von dem lebendigen Einfluß Jesu Christi, in seiner lebendigen Muttersprache, auf seine Jünger wissen wir fast nichts. Sehr viel aber wissen wir von dem Einfluß des Hebräisch-Aramäischen auf die Sprache des neuen Testaments, die nicht klassisches Griechisch, aber auch nicht reines hellenistisches Griechisch ist. Ich folge hier Winers „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms“ (6. Aufl.). Die griechische Gemeinsprache bei den Juden der Diaspora war schon durch den Text der Septuaginta stark beeinflusst worden, der übrigens von Übersetzungsfehlern wimmelt; dazu kamen Worte und Wortformen aus allen griechischen Dialekten. Die Diktion des neuen Testaments wurde durch Hebräismen und Aramäismen, durch Ausdehnung von Bedeutungen, durch Lehnübersetzung von Redensarten und von speziell jüdischen Begriffen stark genug geändert, um den besseren Hellenisten gelegentlich verächtlich zu werden. Selbst Schuiausdrücke des Rabbiniſmus schlichen sich ein. Worte wie *scandalum* für Anstoß, *anathema* für das zu Verfluchende und viele andere sind historisch nur zu verstehen, wenn man

auf hebräische Texte zurückgeht. Endlich bilden sich die neuen termini technici des neuen Glaubens aus, die griechisch klingen, aber den alten Griechen völlig unverständlich gewesen wären, wie Apostel, Evangelium, Baptisma, Agape. Auf die eigentlich grammatischen Änderungen, wie den jüdische Gebrauch von Präpositionen, lasse ich mich nicht ein. Die Einsicht in den Verderb der neutestamentlichen Diktion durch die Judensprache ist nicht etwa ein Ergebnis der neuen Philologie; schon Erasmus wußte, daß die Sprache der Apostel unsauber war und von Solözismen wimmelte. Nur über die Schönheit oder Unschönheit dieser Diktion herrschte Streit zwischen den gelehrten Puristen und den frommen Hebräisten; und mag weiter herrschen.

Als das Christentum sich in den Ländern, die man wohl jetzt noch unter dem Ausdruck Levante zusammenfaßt, ausbreitete, schloß es sich der dortigen Verkehrssprache an, die durch Alexander fast eine Weltsprache geworden war. Auch die römischen Herren verhandelten ja dort mit den Eingeborenen in der gemeingriechischen Sprache. Dort entstanden die Schriften des neuen Testaments, die die christlichen Begriffe schon in griechischer Lehnübersetzung aufnahmen. Als das Christentum weiter nach Westen drang, fand es im Latein eine fast noch mächtigere Gemeinsprache vor, zu seinem Heil. Die Septuaginta und das neue Testament wurden unter Hieronymus ins Lateinische übersetzt. Die Vulgata war da.

## VI.

Hieronymus war der Mann, der den größten Einfluß gewann auf die Form des christlichen Latein und dann durch die Vulgata auf die Sprachen der christlichen Völker, auf die romanischen wie die germanischen Sprachen. Wer die bildlichen Darstellungen des Hieronymus als eines Wüstenheiligen vor Augen hat, macht sich von diesem Manne eine grundfalsche Vorstellung. Er war kein Römer, war irgendwo an der Grenze zwischen der Steiermark und Ungarn geboren, nahm aber die römische Rhetorenbildung der Zeit ganz in sich auf. Dazu studierte er Griechisch und für seine Lebensaufgabe, trotz eines gewissen Widerwillens, auch Hebräisch. Leidenschaftlich in Sinnlichkeit und Rechthaberei, war und blieb er fern von Askese, vor und nach einigen Versuchen zur Weltflucht. Immer wieder spielen Frauen in sein Leben hinein. Wie in das Leben eines Dichters. Den Rhetor, den Menschen mit der wilden Jugendzeit mag man mit Augustinus vergleichen. Weiter geht die Ähnlichkeit nicht. Augustinus drückte selbstherrlich dem Geiste des Christentums sein Siegel auf und kann mit der Inbrunst seiner Gottseligkeit heute noch einen Atheisten entzücken. Als ein Poet wider Willen. Hieronymus, der unlesbare Heiligenromane schrieb, für das heutige Geschlecht unlesbare, der den großen dogmatischen Geheimnissen gegenüber versagte, hat als ein Beauftragter des römischen Bischofs nur der Sprache der Kirche sein Siegel aufgedrückt.

Auch mit dem Lebenswerke Luthers hat man das Lebenswerk des Hieronymus verglichen. Die Wirkung der Vulgata war vielleicht größer als die der deutschen Bibel, weil Luther nur die neue deutsche Sprache umschuf, Hieronymus aber alle Sprachen des Abendlandes direkt oder indirekt beeinflusst hat. Nur daß Luther mit ungeheurer Sprachkraft und mit eisernem Fleiße etwas Neues formte, Hieronymus dagegen — wie immer wiederholt werden muß — sich auf eine Revision beschränkte, auf die Form keinen Wert legte und mitunter etwas liederliche Arbeit eingestehen mußte. Ein Beispiel nur. Luther erzählt: „und ist uns wohl oft begegnet, daß wir vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt; habens dennoch zuweilen nicht funden“. Hieronymus hat nach seinem eigenen Bericht einmal, um nach langer Krankheit doch mit etwas herauszukommen, die drei Salomonischen Bücher in drei Tagen übersetzt. Daher vielleicht die zahlreichen Inkonssequenzen der Vulgata: bald wird dem Sinne nach übersetzt, bald dem Buchstaben nach; bald werden Lehnübersetzungen selbst von Eigennamen gegeben (paradisus voluptatis für ein Garten in Eden), bald werden, beinahe wie später von den Humanisten, Ausdrücke der klassischen Mythologie (Sirenen, Faunen, Lamien) für biblische Begriffe gesetzt: bald folgt er seiner Neigung zu einem eleganten, rhetorischem Latein, bald folgt er in Worten und Konstruktionen schlechtem Vulgärlatein. Nur im Schimpfen

auf seine Gegner hält er einen Vergleich mit Luther aus; seltsam genug stehen solche Stellen in den zahlreichen Vorworten der Vulgata.

Der Begriff der Kirche als Heils-einrichtung wurde sehr früh in die Synagoge hineininterpretiert; weil ein unschlicher Zufall der Religionsgeschichte die Schriften des alten Bundes zu Bestandteilen der heiligen Schrift der Christen gemacht hatte. Für viele Judenchristen, natürlich aber erst recht für alle Heidenchristen, die weder Hebräisch noch Chaldäisch verstanden, war das alte Testament nur in der Septuaginta vorhanden. Die vielfach falsche Übersetzung der Septuaginta wurde aber allgemein als inspiriert angesehen. Augustinus z. B. wußte recht gut, daß manches in der hebräischen Bibel steht, was in der Septuaginta nicht zu finden ist und umgekehrt; der heilige Geist habe damit zeigen wollen utrosque fuisse prophetas. Damit werden die 70 Dolmetscher zu Propheten gemacht. Origenes verglich die Septuaginta mit dem hebräischen Original, aber (wenn er da ehrlich war) nur um durch Feststellung der Abweichungen den Text der Septuaginta rein halten zu helfen; nebenbei auch um für die Polemik gegen die Juden Material zu liefern. Die inspiratorische Herstellung der Septuaginta wurde nicht dogmatisch ausgesprochen; aber sie ist die geltende Meinung der vorlateinischen Zeit; und in der orientalischen Kirche ist die Septuaginta heute noch der authentische Text des alten Testaments.

Daran, daß auch der hebräische



Text, den wir jetzt den massoretischen nennen, seine menschliche Zufallsgeschichte gehabt habe, dachte niemand in der alten Zeit. Wo die Septuaginta mit dem Judentexte nicht übereinstimmte, da sollten die Juden aus Bosheit Fälschungen vorgenommen haben. Jetzt weiß man, daß die Septuaginta an ein- bis zweitausend Stellen besser mit einem alten samaritanischen Pentateuch stimmt, auch mit der Peschito, der vorchristlichen syrischen Übersetzung, als mit dem heute üblichen Judentexte.

Von der Zufalls-Umgestaltung des hebräischen Textes hatte auch Hieronymus keine Ahnung, als er (wie Origenes) der Polemik gegen die Juden Waffen liefern wollte, aber (moderner als Origenes) bei seiner Übersetzung des A. T. auf den hebräischen Urtext zurückging, den er oft gegen die *hebraica veritas* nannte.

Gegen tausend Jahre lang kümmerte sich dann die römische Kirche in ihrer Weltstellung, getrennt von der morgenländischen, nicht um die griechische und die hebräische Sprache, nicht um die beiden Urtexte ihres Gotteswortes. Und wir können es nur einen Zufall nennen, daß fast zu gleicher Zeit im 14. Jahrhundert die Beschäftigung mit dem griechischen wie mit dem hebräischen Original wieder einsetzte. Das Interesse für die griechische Sprache wurde durch die Kreuzzüge, durch die Beziehungen zum lateinischen Kaisertum und endlich durch die philologische Seite der Renaissancebewegung wachgerufen. Das Interesse für die hebräische Sprache galt wieder einer Polemik mit den

Juden, die damals in Spanien etwas wie eine national-jüdische Philosophie und Literatur zu schaffen angingen. Von da schien eine Gefahr zu drohen. Der Papst verordnete im Jahre 1311, daß die Universitäten, die natürlich alle katholisch und von Theologen geleitet waren, Lehrstühle für das Hebräische, das Arabische und das Chaldäische errichteten. Erst im 15. Jahrhundert änderte sich die Anschauung der neuen Gelehrsamkeit derart, daß nicht mehr Übereinstimmung mit dem Original, sondern ein ciceronianisches Latein vom Gotteswort verlangt wurde. Um solcher Ketzerei willen hatte Laurentius Valla zu leiden.

In anderem Zusammenhange habe ich nachzuweisen versucht, in wie ungeheurer Menge hebräische Gedanken und Wortfolgen durch Lehnübersetzungen in die griechische Septuaginta, von da in die lateinische Vulgata und von der Vulgata in die neuen Sprachen der christlichen Völker übergegangen sind. Hier will ich nur darauf hinweisen, daß schon die Septuaginta (neben vielen Stellen einer freien oder auch falschen Übersetzung) sich oft sklavisch an den hebräischen Buchstaben klammert und so häufig eine Lehnübersetzung zustande bringt, die gar nicht mehr griechisch ist, für Platon ebenso schwer verständlich, wie etwa die Vulgata für Cicero gewesen wäre: daß ihre Sprache ein Jargon ist. Judengriechisch, ganz genau verständlich nur dem, der die neuen Worte für neue Vorstellungen nahm. Natürlich wurden die Worte des neuen

Jargons mit etwas gefüllt: mit Stimmung, mit Gefühl; es wird aber schwer auszumachen sein, wieviel echte, mystische, religiöse Stimmung mit den Worten verbunden wurde und wieviel tote Echolalie.

Die 70 Dolmetscher *mußten* Juden sein. Aber auch die lateinische Übersetzung der Bibel, die vor der Vulgata-Revision durch Hieronymus in der Kirche üblich war, die Itala, scheint von einem Juden hergestellt, der hebräisch und die hellenistische Gemeinsprache gut verstand, lateinisch reden aber nur beim Pöbel gelernt hatte. Mir ist es bei all diesen Notizen wahrhaftig nicht darum zu tun, den Juden ein besonderes Verdienst um die Verbreitung des Christentums zuerkennen zu wollen. Nur das möchte ich wiederholen: nicht nur *durch* Worte und Wortfolgen, nein, *als* eine Gruppe von Worten und Wortfolgen ist das Christentum zu den abendländischen Völkern gelangt, hat es entscheidenden Einfluß auf die moderne Kultur gewonnen; und diese Worte und Wortfolgen, welche die romanischen, germanischen und slawischen Sprachgebäude in Struktur und Schmuck einander ähnlich machen, waren hebräisch, waren judengriechisch, waren Judenlatein, bevor sie national französisch, national deutsch werden konnten. Und wie nach meiner Lehre Religion überhaupt alterndes oder veraltetes Wissen ist, veraltetes Denken oder Sprechen, so hat in unseren Nationalsprachen der Bibeljargon, soweit er als Bibeljargon noch gefühlt wird, einen archaisischen Charakter, heute wie von jeher;

so mag schon das Vulgärlatein, das Pöbellatein der Itala, das dem oder den jüdischen Übersetzern allein geläufig war, bereits archaisisch geklungen haben, gegenüber dem feinen Latein der höheren Stände in Rom und in den Provinzen, gegenüber der urbanitas. Als Hieronymus die Revision der Itala vornahm, hat er den verbreiteten Text der Itala bewußt geschont; aber er hätte auch gar nicht anders vorgehen können, weil die neue Weltanschauung sich eben gar nicht anders aussprechen ließ als durch die Worte und Wortfolgen des alten Vulgärlateins, das neues Judenlatein geworden war.

Tausend Jahre ungefähr brauchten von der Zeit des Hieronymus an die neuen Nationalsprachen, um sich geschmeidig genug zu fühlen für eine wissenschaftliche Behandlung der letzten Fragen, d. h. theologischer und philosophischer Vorstellungen. Je unähnlicher die Sprachen dem Vulgärlatein waren, desto länger dauerte der Prozeß; in Frankreich 200 Jahre länger als in Italien, in dem pedantischen Deutschland 200 Jahre länger als in Frankreich; in manchen slawischen Ländern 200 Jahre länger als in Deutschland. Nationale Poesie, soweit sie sich im Gegensatz befand zu der Sprache der Gelehrten, entwickelte sich ganz anders: je ähnlicher die Sprache dem alten Vulgärlatein war, desto später wurde sie als Poeten-Sprache entdeckt.

Und noch eins: in den Ländern des Vulgärlatein, in Hispanien, Gallien und Italien, hing das Volk wortabergläubisch an den traditionellen,

archaischen Worten und Wortfolgen der neuen Lehre, empörte sich sogar gegen jeden Versuch, die Lehre in besserem Latein vorgetragen zu bekommen. Hieronymus wußte davon zu erzählen. Da scheint es mir denn kein Zufall, daß bei den germanischen Völkern, wo eine solche Andacht zum traditionellen Wort nicht bestehen konnte, der Wunsch nach neuen und guten Übersetzungen stärker war, daß also in diesen Ländern die Bewegung der Renaissance oder des Humanismus zu einem pietätslosen Studium des Gottesworts führte, zur Reformation.

## VII.

An anderer Stelle (vgl. Art. *Gotteswort*) erzähle ich die Geschichte der Vulgata und wie durch Jahrhunderte der hebräische und der griechische Urtext vom Horizonte der Theologie verschwand. Es war seltene Liebhaberei, wenn einmal ein Lehrer noch Hebräisch oder Griechisch trieb. Für die organisierte Kirche wurde die Vulgata der Urtext. Es war ein neues Latein. Es hatte die neuen Begriffe der christlichen Stimmung und der christlichen Mythologie, ja jetzt im vierten und fünften Jahrhundert schon die des Dogmas aufgenommen, durch Lehnübersetzungen aus zweiter Hand.

Die größte Bedeutung sowohl für Stimmung und Dogma als für das christliche Latein hat Augustinus. Man hat auch ihn, wie den h. Hieronymus, oft und richtig mit Luther in Parallele gesetzt, dachte dabei aber fast nur an ihr Verhältnis zum Dogma, zum paulinischen Christentum.

Aber beiden gemeinsam ist auch eine gewisse Verachtung der Schullogik. Und wenn man davon absieht, daß Augustinus nach dem Zeitgeschmack ein Rhetor war und blieb, so ist ihr Einfluß auf die christliche Sprache fast überraschend ähnlich. Von Luther weiß alle Welt, daß er durch seine Bibelübersetzung und durch seine übrigen Schriften der neuen christlich-deutschen Sprache und der neuhochdeutschen Sprache überhaupt feste Form gegeben hat. Fast ebenso schuf Augustinus, wenn auch nicht er allein, die klassische Römersprache zum christ-lateinischen Idiom des Mittelalters um. Für tausend Jahre. Ich habe anderswo schon gesagt, daß dieses scholastische Latein eine lebendige Sprache war; Latein erst dann zu einer toten Sprache wurde, seine Rolle auszuspielen begann, als die Humanisten die Mode aufbrachten, klassisches Latein zu schreiben. Bis zur Zeit des Augustinus empfanden gelehrte Männer die neue christ-lateinische Sprache als barbarisch; jetzt kam es durch die Macht der Gewohnheit so weit, daß die, die mit den heiligen Schriften genährt und erzogen worden waren (quodam modo nutriti educatique), sich mehr über gutes Latein wunderten. (De doctrina christiana II, 15.) Der Rhetor Augustinus war als Prediger nicht gar weit von dem sprachlichen Naturalismus Luthers entfernt.

Als Schriftsteller hätte er gern mit den Dichtern klassischen Lateins gewetteifert, als Prediger wünschte auch er dem Volke aufs Maul zu sehen. Die Armen am Geiste sollten ja das

Evangelium bekommen und in der Provinz scheint der Einfluß des Vulgärlatein noch stärker gewesen zu sein. Dazu kam noch Unwissenheit in Etymologie, die freilich dem ganzen Altertum gemeinsam war; es ist noch nicht der schlimmste Fall, wenn *haereticus* mit *erraticus* erklärt und verwechselt wurde. *Salvator* scheint lange vulgär gewesen zu sein, bevor es von der offiziellen Kirchensprache offiziell angenommen wurde. Gerade bei Augustinus können wir dieselbe Beobachtung machen wie an der heutigen Kanzelsprache: wo der Redner recht langweilig und orthodox ist, da verfällt er in eine übertriebene Schriftsprache — Schrift in beiderlei Sinne — und wird im Wortgebrauch archaisch; Kanzelberedsamkeit ist ihrem Wesen nach archaisch; große Wirkungen aber haben die Berthold von Regensburg, die Abraham a Santa Clara usw. immer mit vulgären Worten und Gedanken erreicht. Auch Augustinus greift zu Solözismen, wo es sich um das Heil der unsterblichen Seele handelt. Die Vulgata, die lateinische Bibel, ist allerdings, wie gesagt, von Hieronymus redigiert. Aber der Schöpfer der christlateinischen Predigtsprache ist vor allen andern Augustinus.

Er hat die Übersetzung des Christentums ins Lateinische vollendet. Mit klarem und wissenschaftlichem Bewußtsein. Er forderte, daß die lateinischen Lehrer Kenntnis der hebräischen und griechischen Sprache erlangten; er hebt ausdrücklich die unübersetzbaren Lehnworte wie Amen, Halleluja, Racha, Hosannah hervor.

Aber die Kenntnis der beiden Ursprachen sei nicht wegen solcher Kleinigkeiten notwendig, sondern um zwischen verschiedenen Übersetzungen entscheiden zu können. Denn die Übersetzer aus dem Hebräischen ins Griechische (er meint die Siebzig) wären zu zählen gewesen, die Übersetzer ins Lateinische nicht. Wie Einem in den ersten Zeiten ein griechischer Kodex in die Hand fiel und nur ein klein wenig Gewandtheit in beiden Sprachen vorhanden schien, da wurde darauflos übersetzt. (De doctr. christ. II, 11.) Und Augustinus weiß auch schon, daß es Lehnübersetzungen nicht nur von Worten, sondern auch von Redensarten gibt; *locutiones saepe transferuntur, quae omnino in latinae linguae usum, si quis consuetudinem veterum, qui latine locuti sunt, tenere voluerit, transire non possunt.* Und er verteidigt den neuen Sprachgebrauch gegen das klassische Latein wie nur ein modernster Sprachwissenschaftler. *Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio loquentium veterum auctoritate firmatae?* (De doctr. christ. II, 14.)

Wie ähnlich aber die Lehnübersetzung des Christentums aus dem Griechischen ins Lateinische seiner Lehnübersetzung aus dem Lateinischen ins Germanische war, das ist aus hundert Beispielen zu ersehen in Koffmanes „Geschichte des Kirchenlateins“. Natürlich hinkt auch an dieser Vergleichung etwas: als das Kirchenchristentum zu den Deutschen kam, war es im wesentlichen fertig, die deutsche Sprache dagegen (*jung*

gäbe ein falsches Bild) unverbraucht, noch geil in ihrer Schoßkraft; als das Christentum zu den Römern kam, war es noch ganz und gar nicht fertig, war dagegen die Römersprache nach langer Treibhauskultur reif zum Zerfall. Wäre nicht leider selbst die abgegrenzte Untersuchung der Geschichte des Kirchenlateins unter verschiedene Fächer gebracht, man hätte längst beachten müssen, wie im Lautwandel und Bedeutungswandel die beiden Bewegungen zusammen treffen: der Zerfall der lateinischen Vulgärsprache in die neuen romanischen Sprachen, und der Versuch, die untergehende lateinische Sprache für den Kirchengebrauch zu erhalten. Bekannte Eigenheiten der romanischen Sprachen finden wir schon bei den ersten lateinischen Kirchenschriftstellern: Gebrauch von Kasus, die die Grammatik falsch nennt, Ersatz der Kasus durch Präpositionen, Anwendung falscher oder falsch verdoppelter Konjunktionen. So hört z. B. das Verständnis für den Ablativ auf; er verschwindet und wird durch *super, in, ab, ex* ersetzt. Nachlässige Schreibart und Aussprache ließ im Singular Ablativ und Akkusativ gleich klingen; Präpositionen, die heute fast die ganze Deklination der romanischen Sprachen bezeichnen, traten schon damals ein, und weil sie darüber ihre Bedeutung verloren, mußten ihnen andere zu Hilfe kommen, barbarische Wendungen wie *ab ante* (jetzt frz. *avant*) und Bildungen mit einer Doppelpräposition wie *ad agnoscere*. Dabei muß man sich hüten, die Entwicklung als eine einheitliche

aufzufassen. Es gab lange Zeit kein Hochkirchenlatein oder wie man es nennen will. Es gab, wie später wieder, den Unterschied zwischen den Büchern, die nach Schriftlatein strebten, und den Predigten, die in allen guten Zeiten der Kirche volkstümlich waren. In Afrika und in Gallien wurde schon frühzeitig das Evangelium gepredigt, wieder in einer etwas anderen Sprache als in Italien. Und aus Afrika kam doch Augustinus.

Aber wie in Deutschland sträubte sich auch in Rom das Nationalgefühl und die Innigkeit des neuen Glaubens dagegen, die neuen Begriffe mit ausländischen Worten auszudrücken. Im 3. und 4. Jahrhundert z. B. wollte Byzanz Italien gegenüber ungefähr so sein Vorrecht wahren, wie später Rom Germanien gegenüber. Und so sehen wir, oft bei den gleichen Worten, die Römer glückliche und unglückliche Versuche machen, die griechischen Fremdworte in ihre Literatursprache oder ihre Vulgärsprache zu übersetzen. Kataklysmus wird zu *diluvium*, angelus sucht man vergebens durch *nuntius* oder *minister* zu ersetzen, *diabolus* durch *malignus*, *malus* oder *criminator*; evangelizare wollte man mit *bene nuntiare* oder *annuntiare* ersetzen. Ekstasis mit *amentia*, *agape* durch *dilectio*, *pentekoste* durch *quingagesima*; die Übersetzung *exomologesis* wurde noch zur Zeit von Tertullian so gebraucht, *magis graeco vocabulo*, dann glückte die Lehnübersetzung *confessio* ebenso wie *confiteri* für *exomologesis facere*. So gibt es im Lateinischen wie im Deutschen sehr viele geglückte, noch

mehr mißglückte Lehnübersetzungen, besser gesagt: solche die Glück hatten und die kein Glück hatten. Vergessen sind die zahlreichen Übersetzungen der Ketzernamen wie Millennarii für Chiliastae, Serpentine für Ophistae, auch *abstinens* für Apostata; *apparitio* ist gegen epiphania, *misericordia* gegen elemosyne nicht aufgekommen (Werke der Barmherzigkeit tunieß einige Zeit *operari*,<sup>1)</sup> wovon *pratiquer* wohl Lehnübersetzung mit starkem Bedeutungswandel); fast anstößig wäre uns heute *fabrica* für Genesis.

Zu den geglückten Lehnübersetzungen gehört *consilium* für synodus, Trinität für Trias, *missa* (schalt, offenbar anstatt *missio*, Entlassung, vielleicht ein Kinderausdruck der Katechumenen); *communio* gleich *communicatio* für *κοινωνία* bei der Abendmahlsgemeinschaft; *sacramentum* für alles Heilige neben anderen Modeworten auf *mentum*; *dominicum* für *κυριακή* hat sich wohl in Dom erhalten; *aedificare*, aus dem neuen Testament übersetzt, besteht noch in unserem erbaulich; ähnlich *consummatio* = *συντελεῖα* in unserem *vollenden* = *sterben*; *offendiculum* blieb nicht siegreich gegen das geläufigere *scandalum*, lebt aber in unserem *Anstoß* fort.

Bei dem Zustande der Quellen wissen wir nur viel mehr von den Entlehnungen des lateinischen Christen-

<sup>1)</sup> *operari*, vulgär *oprare*, offenbar nicht ohne Contamination mit *offerre* hat sich aber deutsch als *opfern* erhalten; Tertull. wagte noch *immolare* zu sagen, wofür got. und nord. *blotan*.

tums als von denen des deutschen Christentums. Aus dem so hoch entwickelten römischen Recht kamen Begriffe ins Christlatein wie *advocatus*, *mediator*, *instrumentum* und *testamentum*, aus dem militärischen Leben etwa *disciplina*, *tiro*, *rebellis*, auch wohl signate im Sinne von taufen. Auf Volksetymologien, d. h. auf gelehrte Volksetymologien in meinem Sinne, die schließlich doch auch puristischen Wünschen entsprachen, habe ich schon hingewiesen; *pascha* wurde, trotzdem man das hebräische Wort kannte, willkürlich vom griechischen *πάσχα* oder vom lateinischen *passio* hergeleitet. Zu einem noch gröberen Wortunsinne führte Unkenntnis eines einheimischen Wortes; *metallum* bedeutet auf griechisch, was unterirdisch erforscht wird, auf lateinisch besonders Gold und Silber, dann überhaupt Produkte des Bergbaues; das führte zu der Redensart *condemnare ad metallum*, wie etwa heute in Rußland zu Sibirien verurteilt wird; ein Fragment hat nun *metallum ignis aeterni* für den Strafort des ewigen Feuers.

Um endlich die *Bilder* aufzuzählen, unter denen das Christentum in Italien populär wurde und über Italien nach Deutschland kam, mußte man die gesamte Bibelübersetzung mitsamt den erhaltenen Predigten der ersten Jahrhunderte ausschreiben. Und wenn wir uns gegenwärtig halten, daß Sprachentstehung und Bedeutungswandel immer metaphorisch sind, so gewinnen die Bilder der lateinischen Kirchensprache eine erhöhte Bedeutung für den neuen Glauben, für die

neue Weltanschauung. Bei: Schiff der Kirche, Christus am Steuer, dem Meere der Weltlichkeit, der Taube, der Mutter, der Giftschlange, der Herde, dem Hirten und dem Wolfe, den Fallstricken (aus dem Vulgärlatein kam dafür *muscipulum* auf, die Mausefalle), dem Heilweg, der Pilgerfahrt usw. usw. mochte das Bildbewußtsein noch bestehen bleiben. „Es gibt Vorstellungen, die sich leichter im Bilde als mit strengem Denken vollziehen lassen.“ (Koffmane 149.) Bei allen Vorstellungen, die um das Dogma der Trinität drum und dran hängen, mußte das Bildbewußtsein schwinden, und die Worte, die Bilder waren und für Begriffe gehalten wurden, wanderten in genauen Übersetzungen von Volk zu Volk.

Ich möchte diesen kurzen Auszug und Exkurs nicht schließen, ohne darauf hingewiesen zu haben, daß auch in der poetischen Sprache diese Frühzeit durcheinander Anlehnungen bald an die Klassiker, bald an die Vulgärsprache suchte und daß beide Anlehnungen fortgewirkt haben. Es ist bekannt wie etwa ein großes Gedicht, welches die Geschichte von der Schöpfung bis zur Himmelfahrt Christi darstellte, aus Virgilianischen Versen zusammengestoppelt wurde. Selbst antike Mythologie fehlte nicht ganz; aber noch ohne den antichristlichen Zug, den ähnliche Arbeiten in der Zeit der Renaissance hatten. Einmal wurde der Engel, der zu Maria kommt, nach Mercurius geschildert. Aber die frommen Dichter verstanden die klassische Prosodie nicht mehr. Sie machten unaufhörlich Donatschnitt-

zer, schmückten dafür ihre Verse mit Alliterationen und Assonanzen aus und erfanden endlich die neue poetische Form, den Reim, dem wir schon bei Ambrosius begegnen.

Humanisten und Oberlehrer mögen sich über den Versbau dieser altchristlichen Lyrik entsetzen. Wir vernehmen die neue Form eines neuen Geistes. Das einzige, was das lateinische Christentum nicht abgeschrieben oder übersetzt, was es der Welt für bisher anderthalb Jahrtausende als eigene Erfindung neu geschenkt hat, das ist die neue Form, der neue Rhythmus der abendländischen Poesie, die neue Bindung, der Knüttelvers, der bei uns erst seit Opitz allgemein die Bezeichnung Reim (wohl doch von *rhythmus*) erhalten hat.

#### VIII.

Lateinisch war der *sacrosancte* Text, lateinisch sollten nach dem Willen Roms alle Formeln der Sakramente sein, lateinisch das Gebet und die Lehre, lateinisch die Predigt. So wurde schon um der Sprache des heiligen Textes willen die Bildung eines besonderen lateinischen Lehrstandes für die Kirche zu einer Notwendigkeit. Der Klerus mußte lateinisch verstehen, nicht nur in den romanischen Ländern, sondern auch unter den deutschen Stämmen. Die Wirkung der Sakramente, wie der Buße und des Abendmahls ist nicht an das Verständnis der Gemeinde geknüpft, sondern an die Macht oder den Zauber der von einem Priester gesprochenen lateinischen Worte. Die Messe wurde lateinisch gehalten, dar-

an hat auch Karl der Große nichts zu ändern versucht. Auch die Predigt, in der Zeit der Bekehrung wenigstens, wo sie zwischen die *missa catechumenorum* und die *missa fidelium* zu stehen kam, war ursprünglich lateinisch. Aber schon früh mußte Gott den Aposteln der Alemannen, der Hessen und der Thüringer die Gnade schenken, außer in der lateinischen auch in der barbarischen Sprache predigen zu können. Noch die Synode von Tours. 813, tritt ausdrücklich die Bestimmung: „Und daß jeder diese Homilien deutlich zu übersetzen strebe in die romanische Bauernsprache oder ins Deutsche, damit alle um so leichter verstehen können, was gesagt wird.“ Winfried, den man den heiligen Bonifacius nennt, predigte in deutscher Sprache. Man tut der Tapferkeit und der Bedeutung dieses Mannes keinen Abbruch, wenn man hervorhebt, daß Winfried, der nach seiner zweiten Romfahrt bereits unter dem Namen Bonifacius Bischof geworden war, nach seiner dritten Romfahrt im Auftrage Roms der gefügige Organisator der kirchlichen Provinz Deutschland wurde, der kirchlichen Kolonie Deutschland, wenn man will. Er war nicht der einzige Angelsachse, der an der Christianisierung der hochdeutschen Stämme beteiligt war. Die gesprochene Mundart dieser Angeln mag wunderbar genug geklungen haben. Und einige wenige Spuren der althochdeutsch christlichen termini lassen angelsächsischen Einfluß erkennen.

Diese wortgeschichtlichen Details sollen uns nicht kümmern. Wir wollen

ja nur im weitesten Umriß erkennen, wieder Wunsch, diesen Barbaren etwas von der christlichen Lehre und ein klein wenig von der christlichen Stimmung verständlich mitzuteilen, zu Lehnübersetzungen aus dem neuen Latein in die althochdeutsche Volkssprache führte. Nicht die starke Einwirkung dieses Latein auf deutsche Grammatik und Syntax darf uns aufhalten, nicht einmal die tiefergehende Frage, wie die Verbreitung von Schreiben und Lesen gewirkt haben mag, nur mit der Umgestaltung des Wortschatzes haben wir es zu tun, die so gründlich war, daß die hochdeutsche Sprache, der um das Jahr 700 herum noch mühsam Lehnübersetzungen des Credo und des Paternoster abgerungen werden mußten, zu Anfang des 12. Jahrhunderts bereits durch und durch verchristlicht war, so sehr, daß später nur noch gelehrte Forschung versuchen konnte, Trümmer des vorchristlichen Sprachstandes wiederherzustellen.

Aus der alten Zeit der Lehnübersetzungen besitzen wir viele kleinere und größere Stücke, die sogenannten Glossen, Wörterbücher oder Schullehfe, wie man will, die alle die einzige Absicht verraten, dem Lehrer oder Prediger für die lateinischen termini die neuen deutschen termini zur Verfügung zu stellen. Es sind eher lateinisch-deutsche als deutsch-lateinische Wörterbücher. Den Lehrern war die christ-lateinische Sprache geläufiger als die christ-deutsche; natürlich, denn die christ-deutsche war erst im Entstehen begriffen.

Schlimm genug für die deutsche



Sprache, daß die Weltgeschichte bei der Übersetzung des Christentums ins Deutsche den Umweg über Rom machte. Etwas Bastardierendes war bei der Paarung jüdischen und griechischen Geistes herausgekommen. Etwas Bastardartiges, das bis heute noch nicht ganz verschwunden ist, hat der lateinische Einfluß auf deutsche Syntax, Grammatik und den deutschen Wortschatz hervorgebracht. Es sollte nicht sein, daß das Christentum unmittelbar aus der geistverwandten griechischen Sprache zu den hochdeutschen Stämmen kam. Nur wenige Reste einer unmittelbaren Lehnübersetzung aus dem Griechischen werden wir neben griechischen Lehnworten in der nun folgenden Sammlung zu verzeichnen haben.

Neuerdings hat Kluge (Braunes Beiträge 1909 erstes Heft) die ältern und seine eigenen Untersuchungen über die Worte des gotischen Christentums übersichtlich zusammengestellt. Über *Kirche*, *Pfaffe*, *Heide* macht er viel genauere Angaben, als die Zeit von Raumer sie bieten konnte. Kluge rückt auch *Taufe*, *Hölle*, *Teufel*, *Engel*, ferner die deutschen Namen einiger Wochentage (*Samstag*, *Pfingstag*) in gotische Zeit zurück; weist auch sehr scharfsinnig gotischen Einfluß auf *barmherzig*, *Demut*, *Maut* nach, ebenso auf die Lautform *Christ* und *Jude*. Für Kluge handelt es sich bei diesen Forschungen hauptsächlich darum, das Alter der sogenannten hochdeutschen Lautverschiebung genauer als bisher zu bestimmen; das Kulturproblem interessiert ihn nur wenig, welches hin-

ter der Tatsache steckt, daß der Arianismus im 4. Jahrhundert auch zu deutschen Stämmen gelangte und später, wie überall im Westen, von der katholischen Kirche unterdrückt wurde. Die Wortforschung hätte da nur die kleine Aufgabe, einige Spuren lateinischen Einflusses auf christliche Worte der Goten zu beachten. Die Geschichtsphilosophie könnte sich mit der Phantasiefrage beschäftigen: wie anders hätte sich das geistige Leben des Abendlandes entwickeln können, wenn anstatt der dogmatischen Lehre von der Wesensgleichheit des göttlichen Vaters und des göttlichen Sohnes eine rationalistische Lehre (der Sohn nur ein Geschöpf Gottes) siegreich geblieben wäre. Für unsern Überblick über die große Übersetzung des Christentums ins Deutsche liefert der gotische Einfluß nur einige Zugaben. Genug daran, zu wissen, daß schon im 4. Jahrhundert einige deutsche Stämme aufhörten, nach christlicher Vorstellung Heiden zu sein.

Der Gegensatz von Christen und Heiden ist gleich ein Musterbeispiel der Wortgeschichte, auf die es mir ankommt. Für die Ungläubigen hat schon das alte Testament den Ausdruck, mit dem das heutige Judeudeutsch die Christen beschimpft: *Gogim*. Im neuen Testament buchstäblich übersetzt: *ἔθνη*, in der Vulgata: gentes. Als das Christentum im Römerreiche Staatsreligion geworden war, und die Ungläubigen nur noch auf Dörfern lebten (in pagis), entstand der Ausdruck *paganus* (vom selben Worte auf einem anderen Wege pays,

paysan). Beide Bezeichnungen für die Ungläubigen hat das Althochdeutsche, und vorher schon das Gotische, durch Lehnübersetzung übernommen: *diota* übersetzt *gentes* und ist wieder verschwunden: *heidane* (von *heida*, *campus*) übersetzt *paganus*, war auch zunächst Adjektiv, und ist geblieben. Der Nachweis von Raumer und Kluge, daß das bei Ulfilas einmal vorkommende *heithnō* (die heidnische Frau) das deutsche Wort bereits geprägt habe, ist fast überzeugend; freilich wäre die nochmalige Übersetzung von *paganus* nicht so wunderbar wie eine nochmalige Neubildung, und ein volkaetymologischer Anklang an *ἔθνη* wäre vielleicht nicht ganz auszuschließen.

Ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß auch *paganus* auf ein hebräisches Wort zurückgeht; es gibt im Judendeutsch der östlichen Länder heute noch ein sehr beliebtes Schimpfwort, *amborez*, das auf den talmudischen Schulausdruck am *haërez* zurückgeht, wörtlich den Landmann, den Bauer bedeutet, übertragen einen ungebildeten Menschen, einen Idioten (*ἰδιωτης*, eigentlich Privatmann, wohl Laie). Es spielt in den Judenschulen, wie es scheint, eine ähnliche Rolle, wie *asinus* in der Polemik des Mittelalters. Die Übereinstimmung mit *paganus* ist da. Nur fehlte mir das griechische Brückenwort, da eine unmittelbare Übersetzung aus dem Hebräischen kaum anzunehmen war. Aber *ἄγροτος* bäurisch, grob, ungebildet kommt doch schon bei den alten Lexikographen in dem Sinne von rusti-

cus, *paganus* vor, im Gegensatz zur *ἀστυοσύνη*, der Feinheit, der Urbanität (ich kann mir nicht helfen. ich höre aus *urbs* eine Lehnübersetzung von *ἀστυ*, die Stadt heraus). Es wäre zu untersuchen, ob *ἀγροτος* in Alexandrien etwa auch die Bedeutung eines in der neuen Lehre Unwissenden erhielt. Dann wäre die Brücke zu am *haërez* geschlagen.

Nur noch eins, da ich einmal abgeschweift bin. *Diota* für *gentes* ist — wie gesagt — verloren gegangen; aber in einem recht geläufigen neuen Worte, in dem *diota* drin steckt, ist wohl doch etwas von der alten Bedeutung erhalten geblieben: in dem Worte *deutsch*. Schon gotisch heißt *thiuda* Volk; und *thiudisks* ist bei Ulfilas heidnisch. J. Grimm sagt (Gramm. 3. Aufl. I, 12): „Der Sinn des Wortes ist *gentilis*, *gentilitius*, *popularis*, *vulgaris* . . . aber auch den Nebensinn von heidnisch, barbarisch, den *thiudisks* wie *ἔθνηκος* . . . im Sinne geistlicher Schriftsteller an sich tragen, darf man nicht abweisen.“ Dazu Geiger (Ursprung und Entwicklung I, 451 f.): „So sagt Paulus an jener Stelle, Gal. 2, 14, wo das Wort *deutsch* in seiner gotischen Form und Bedeutung zum erstenmal auftritt, zu Petrus, der *μετα των ἔθνων*, *mith thiudom*, gegessen hatte: *Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπαρχὼν ἔθνηκος ἕης καὶ οὐχ' Ἰουδαῖως, τι τα ἔθνη ἀγαλλᾶεις Ἰουδαῖειν*; was Ulfilas übersetzt: *jabai thu Judaius visands thiudisko libais jah ni judaivisko, hvaiva thiudos baideis iudaiviskon*? Auch das althochdeutsche *diot* (Volk) wird, wie Graff bemerkt,

„oft als Heiden den Juden entgegen- gestellt, besonders im Plural.“ Man sieht, daß wir es hier bei dem gotischen Plural *thiudos* mit einem Hebräismus zu tun haben (einer Lehnübersetzung, sage ich); deutsch bedeutet also nichtjüdisch, heidenchristlich . . . In der Folge verband sich damit der Nebenbegriff vulgo, vulgaris, von der Sprache.“ Luther übersetzt die Stelle: „aber da ich sahe, daß sie nicht richtig wandelten, nach der Wahrheit des Evangelii, sprach ich zu Petro vor allen öffentlich: so du, der du ein Jüde bist, heydnisch lebest, und nicht jüdisch, warum zwingest du denn die Heyden jüdisch zu leben?“ Ich glaube nun den alten Sinn von *deutsch*, den Sinn „volksgemäß, häuslich, grob“ und darum heidnisch herauszuhören aus der sehr alten Redensart ein deutscher Michel, was Grimm mit „ein biederer, gutmütiger, aber unbeholfener, unwissender, geistig beschränkter Mensch“ erklärt, schon Stieler aber gar mit „idiota, indoc-tus“. Diese Bedeutung von *deutsch* steht freilich im Gegensatz zu der patriotischen (deutsche Treue usw.), die auch bis in die Lutherzeit zurückreicht und der sich selbst Goethe (deutsche Baukunst, der deutsche Baum, das ist die Eiche) nicht völlig entschlug.

Sehr merkwürdig ist, daß auch die alten Worte *deutschen*, *verdeutschen* usw. im Sinne von verständlich machen, offenbar auf den ursprünglichen Sinn zurückgehen: volkstümlich ausdrücken, in der Muttersprache. Luther sagt einmal: „wer

mit solchem Verstand zum Sakrament gehet, daß er die Wort deutsch oder deutlich im Herzen hat.“ Denn auch *deuten* geht wohl auf dieselbe Vorstellung zurück. Und die bekannte Wortfolge *deutsch reden*, die schon bei Brant, Eyrer und Sachs vorkommt, heißt zugleich: deutlich und grob reden, im Grunde: ehrlich reden, nur daß die Lateiner und die Franzosen ebenso patriotisch mit gleicher Selbstgerechtigkeit *latine loqui* und *parler à la française* zu sagen pflegten. Was, wenn übernommen, eine sehr seltsame Lehnübersetzung wäre.

Nicht so einfach ging es bei Übernahme des Begriffs *Kirche* zu. *Kahal*, congregatio hominum wurde ins Christlich-griechische übersetzt mit *ἐκκλησία* oder mit *συναγωγή*. Die christlich-lateinische Sprache nahm das griechische Fremdwort *ecclesia* allein auf und verwendete es in den drei Bedeutungen: Gemeinschaft der Gläubigen, Zusammenkunft zum Gottesdienst und gottesdienstliches Gebäude. Die Goten hatten das griechische Fremdwort *ἐκκλησία* übernommen; das hochdeutsche *Kirche* kommt, wie man seit dem 9. Jahrhundert fast widerspruchslos lehrt, von *κτοικία*, domus domini. Die deutschen Lehnübersetzungen, die wir noch kurz erwähnen werden, haben sich nicht durchgesetzt. Wir haben schon erfahren, daß das internationale Fremdwort den Sieg davontrug, so oft es sich um Organisation der Kirche handelte.

Um nun die Hauptbegriffe dieser übersetzten Christenkirche durchzu-

nehmen, müssen wir natürlich zuerst prüfen, wie die christliche Gottheit in die deutsche Sprache kam. Hätte das Christentum den angeblich reinen Monotheismus der Juden übernommen, oder noch gründlicher gereinigt, so wäre das uralte Wort Gott, das zur Übersetzung von deus, θεος, elohim (ein Plural) benützt wurde, eine echte Lehnübersetzung, und Schopenhauer hätte recht gehabt, da er, besonders in Briefen, diesen Gott oft den alten Juden nannte. (Über die Etymologie von Gott vergleiche den Artikel: Gott.) Ich übergehe Nebenbezeichnungen, die entweder Fremdwörter waren, wie Jehovah, Zebaoth, oder Lehnübersetzungen, wie das bald verschwundene truhtin für dominus, κυριος, adonai, und das erhalten gebliebene herro für denselben Amtstitel Gottes; ich übergehe das verschwundene der queke Gott und das gebliebene der lebendige Gott für deus vivus, θεος ζων (hebr. el chaj) und viele Lehnübersetzungen der Eigenschaften Gottes.

Der neue Gott war oben doch nicht bloß der alte Jude, weil der Monotheismus vorher, definitiv im 4. Jahrhundert, durch die *Trinitätslehre* beschränkt oder erweitert worden war, wie man will. Diese ganze Dogmengeschichte spricht sich kurz in dem Umstande aus, daß die drei Personen der Dreieinigkeit, jede für sich, auf Vorstellungen des alten Testaments zurückgehen, daß aber die Dreieinigkeitslehre selbst weder sprachlich noch sachlich eine altjüdische Unterlage hat. Abstruse Spielereien einer mystago-

gischen Literatur, die sich noch Philosophie und noch griechisch nannte, waren die Quellen. Der Obertitel trinitas, τριτας, war leicht zu übersetzen; auch die Einheit, die noch immer gewahrt werden sollte. Der Trage-laph, der beide Begriffe verband, *Dreieinheit* und *Dreieinigkeit*, entstand erst später. Man erinnere sich aber, welche Kämpfe um die Geheimnisse dieses Begriffs hundert Jahre lang geführt werden mußten, um die Begriffe *Person*, προσωριος, substantia, natura, ουσια. Dafür reichten die Köpfe der althochdeutschen Übersetzer nicht aus. Einen Meister Eckart gab es damals nicht. Die Glossatoren begnügten sich mit Lehnübersetzungen, die die Silben wiedergaben. Die Personen der Trinität wurden mit *Heiten* wiedergegeben, eigentlich Beschaffenheiten, in dessen Endsilben die alten Heiten noch stecken; natura wurde, vielleicht schon mit Ahnung des etymologischen Zusammenhangs, mit kunat wiedergegeben (Kero), oder mit Zugrundelegung von esse mit wesan (Otfried und Notker); oder in wirklicher Lehnübersetzung mit gaburt. Von einer Beschäftigung mit den dogmatischen Haarspaltereien finden sich nur geringe Spuren. Aber die drei Personen der Trinität mußten wohl oder übel übersetzt werden, weil sie einen wesentlichen Teil des Glaubensbekenntnisses ausmachten. (Vgl. Art. *Persönlichkeit*.)

Die Wiedergabe des *Gottvaters* durch Vater, wie sie sich aus vielen althochdeutschen Übersetzungen in den Anfangsworten des Vaterunsers er-

halten hat, scheint oberflächlich eine echte Übersetzung zu sein und keine Lehnübersetzung in meinem Sinne; denn den Begriff Vater hat es ja wohl in jeder Sprache gegeben. Auch den eines zeugenden Vaters der Götter und Menschen wie *Zeus πατήρ*, wovon Jupiter wohl Lehnübersetzung ist. Aber den althochdeutschen Übersetzern schwebte weder *Zeus πατήρ* noch der vorchristlich germanische Walvater, Heervater vor, sondern doch wohl der jüdische Vater im Himmel, pater coelestis, *πατήρ ὁ οὐρανοῦς*.

In anderem Zusammenhange werde ich darüber zu berichten haben, wie die dritte Person der Trinität, der heilige Geist, die slavische Übersetzung von spiritus sanctus, auf das Psalmistenwort ruach kadesch Jehovah zurückgeht. (Vgl. Art. Geist.)

Ganz selbstverständlich war Erscheinung und Wandel Jesu Christi und sein Leiden und Tod für Verbreitung der neuen Religion unendlich wichtiger als die abstrusen dogmatischen Streitigkeiten um das Verhältnis und um die Verhältnisse der Personen in der Dreieinheit selbstverständlich nicht nur vor Beginn des Dogmenstreits. Auch darum war es unfruchtbar, die Namen Jesus Christus mit *salvator unctus* übersetzen zu wollen; man empfand bald sogar den Amtsnamen Christus als einen zweiten Eigennamen; die Eigennamen siegten, nachdem die Geschichte des Trägers erst gefaßt und geglaubt wurde, und nur ein geschärftes Sprachgefühl wird heute noch heraushören, daß Jesus mehr die Person vorstellig macht, wie bei allen pietistischen

Sekten und in der Poesie, Christus mehr den Religionsstifter mit den Geheimnissen seines Amtes.

In der Wiedergabe der Christologie müßte man wieder genauer unterscheiden zwischen der Erzählung der eigentlichen Vorgänge und zwischen den Glaubensgeheimnissen. Die schöne und einprägsame Erzählung konnte, wie jede andere, durch Übersetzung herübergenommen werden, auch noch jedes grobe Wunder; die religiösen Geheimnisse erst durch Lehnübersetzung. Geblieben ist die Lehnübersetzung *Auferstehung: resurrectio. ἀναστασις* (Paulus in Kor. I, 15 scheint den Ausdruck *ἀναστασις* von der Auferstehung der Toten vorzuziehen, *ἐγείρειν*, sonst *ἐγείρειν*, von der Erweckung Jesu); ursprünglich hieß es arstandan, ufrstandan, ufarstandan, archaisch noch erhalten von diesen Verben: Urständ; Urrist, wohl unter angelsächsischem Einfluß von *risan*, ist wieder verschwunden.

Beim Worte *Auferstehung* wird es besonders deutlich, wie vorstellungsreich die übersetzte Erzählung der persönlichen Wundergeschichte, der Auferstehung Jesu, und wie vorstellungsarm, wie sehr nur ein bloßes Wort die *resurrectio mortuorum* war. Die Auferstehung Jesu, trotzdem nachher die Evangelienkritik gerade an diesem Punkte scharf einsetzen konnte, durfte nacherzählt werden wie irgend ein anderer historischer Bericht. Für die *resurrectio mortuorum* aber, deren Begriffsentwicklung in den Köpfen der Apostel uns hier nichts angeht, gab es weder bei Juden, noch bei Griechen, noch bei Germanen einen

gleichwertigen Glauben. Die Apostel selbst besaßen das Gesicht, die Erscheinung für den Glauben an die Auferstehung Jesu; für die Auferstehung aller Menschen hatten nicht einmal die Apostel mehr als das Wort. Und dieses Wort, zu den Germanen gebracht, stürzte erst die alte Weltanschauung, baute erst alle Furcht und Hoffnung des Jenseits auf, trotzdem alle menschliche Logik an den Versuchen scheiterte, einst den Zustand im Fegefeuer, jetzt den Übergang der Körpermoleküle durch Würmer, Humus, Pflanzen in andere Menschen mit der Auferstehung des Fleisches zusammenzureimen. Die Auferstehung Jesu war eine Göttergeschichte, war Mythologie; die Auferstehung des Fleisches und das folgende Weltgericht war die allerwichtigste Menschenangelegenheit, und war doch nur ein übersetztes Wort.

Für die Jünger Jesu Christi setzte sich die Lehnübersetzung *Bote* (*ἀποστολος*) auf die Länge nicht durch. Auch nicht die Lehnübersetzung *Meister* (eigentlich Lehnwort nach *magister*) für *διδασκαλος*, *Rabbi*. Die Lehnübersetzung von *Erlösung*, *redemptio*, *λυτρωσις* (das Wort *Urkauf* nämlich und das *Verbum* arkaufan) machte der freieren Übersetzung *Losung* Platz, wenn losan damals nicht doch richtig loskaufen bedeutete, wie lösen an vielen Bibelstellen „durch Opfer an Geld oder Gut loskaufen“ (D. W. VI, 1190), und heute noch „ein Billet lösen.“

Eine andere geheimnisreiche Trinität, die von Welt, Engel und Teufel, ist der erhaltenen althochdeut-

schen Sprache so geläufig, daß es größerer Aufmerksamkeit bedarf, um zu erkennen, wie es nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich fremdes Sprachgut ist. Die Welt, im spätern Mittelalter *Frau Welt*, ist der Gottheit, von der sie abgefallen ist, entgegengesetzt, feindlich; davon war in der antiken Welt gar keine Rede, schwerlich irgendwie bei den vorchristlichen Germanen. Von den griechischen Ausdrücken scheint *αἰών* (*saeculum*) auf jüdische Vorstellungen zurückzugehen, *κοσμος* (*mundus*) auf griechische Philosophie, auf Pythagoras. Die beiden lateinischen Worte sind gute Lehnübersetzungen aus dem Griechischen; *mundus*, gutes Latein, entspricht in jeder Bedeutung dem *κοσμος*, Schmuck und Ordnung; *saeculum*, erst im Kirchenlatein, dem *αἰών*, Generation, Menschenalter. Hier ist eine strenge Lehnübersetzung ins Althochdeutsche nicht gelungen. *Mittilgart*, aus dem altheidnischen *Midgart*, bezeichnet zwar mehr den räumlichen *mundus*, den *κοσμος*, das bewohnte Stück Erde mitten im Chaos; kann aber gelegentlich auch das zeitliche *saeculum*, *αἰών*, meinen, das ganz besonders an die Feindschaft gegen Gott erinnert. *Mittilgart* ist trotz seiner sprachlichen Schönheit verschwunden. *Fairhwus*, womit *Ulfilas* (Marcus 8, 36) *κοσμος* übersetzt, ist in keinem germanischen Dialekte geblieben; *Schmuckhaus*, *fairhouse* hätte christlicher Anschauung besser für den *mundus intelligibilis* als für den *mundus sensibilis* gepaßt. *Weralt* (genau *hominum aetas*, also *αἰών*, besonders im verächtlichen Sinne),

ist im englischen *world* und im deutschen Welt erhalten geblieben. Aber die eigentlich christliche Nebenbedeutung von *Frau Welt*, dem reizenden, nichtswürdigen irdischen Leben des Menschen, des Madensacks, ist doch wieder verloren gegangen. Welt ist aus *aiav* wieder *κοσμος* geworden.

Der Bedeutungswandel der christlichen Lehnübersetzungen für *κοσμος* führte zu neuen Lehnübersetzungen. Als die Pythagoräer das Weltganze einen Schmuck oder eine Ordnung nannten, dachten sie wahrscheinlich an die Harmonie des Planetensystems, an diese unsere Welt; als die Lateiner das Wort mit *mundus*, schmuck, sauber, reinlich übersetzten, dachten sie wahrscheinlich gar nichts selbständig, sie redeten nur nach. Das Christentum erst schuf den Widerspruch zwischen dem Glauben an die Allweisheit und Allgüte des Schöpfers, also dem Optimismus, und der Überzeugung von der Elendigkeit der Welt, dem Pessimismus, der doch auch christlich war. Wäre der Sinn für die Herkunft des Wortes *monde*, *mundus* erhalten geblieben, so hätte man zur Zeit Voltaires etwa *le monde immonde* erfinden können, um den Widerspruch schlagend zu zeigen. Ich möchte auch vermuten, ohne einen Beleg zu besitzen, daß das deutsche Wort Weltgeistlicher ursprünglich einen kleinen Widerspruch enthielt und spöttisch gemeint war; der *geistliche* Mann gehörte nicht in die Welt.

Unchristlich war der Bedeutungswandel, den *Welt*, *monde* usw. im Abendlande erfuhr, seitdem der Ge-

gensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt nicht mehr in Betracht kam. Räumlich oder geographisch gab es eine alte und eine neue Welt; ebenso zeitlich eine neue und eine alte Welt. Die bewohnte Erde hieß die Welt, danach auch die Gesamtheit der Menschen. Weiter die große Masse der Menschen und endlich besondere Gruppen von Menschen. Die Einschränkung auf niedere Klassen (*tout mon monde* = *meine Dierschaft*) scheint über Frankreich nicht weit hinaus gedungen zu sein. Ganz anders die Einschränkung auf höhere Klassen. *Le monde* hieß eine Zeitlang etwa soviel wie *la cour* oder auch *la cour et la ville*, die Gesellschaft, schließlich auch der Ton, die höflichen Sitten dieser geschlossenen Gesellschaft. *Bouhours* findet die Redensart *avoir du monde*, im Sinne von: feinen Schliff haben, verdächtig, *will sie verbieten*; sie setzte sich aber nicht nur durch, sondern kam mit dem Gebrauche von *Welt* für gute Gesellschaft auch zu uns. Adelngezeichnet den Gebrauch und weiß auch schon, daß es eine Übersetzung ist: „praktische Kenntnis der feineren Welt und ihrer Sitten, als ein Abstraktum und ohne Plural und Artikel; eine der neuesten, nach dem französischen *monde* geformte Bedeutung. Er hat Welt, gute Lebensart. Wenn sie nur mehr Welt hätte.“

Bei dieser Gelegenheit möchte ich aber nicht verfehlen, auf die etymologische Unschuld Adelnge hinzuweisen. Die Übersetzung aus dem Französischen, die er miterlebt, überhört er nicht; den Gleichklang zwischen

mundus Welt und mundus rein, zwischen *κοσμος* Welt und *κοσμος* Schmuck hält er für zufällig, stellt mundus mit *gemein* und Menge zusammen und tadelt Ulfilas wegen seiner schönen Übersetzung fairhwus. Die oben gegebene Etymologie von weralt (schon bei Wachter) nennt er sehr gezwungen. Leibniz wagte die Herleitung von wiren, gyrare, wirbel, also von der Umdrehung der Erde und der Gestirne. Und noch der vortreffliche W. T. Krug, der sich glücklicherweise selten genug auf Etymologie einläßt, denkt bei Welt an walten, verwalten. Ich kehre zu der Trinität von Welt, Engel und Teufel zurück.

Das alte Testament kannte übermenschliche Geister, die von Gott zu Botendiensten gebraucht wurden; auf der Universität wurde mir noch von einem Ordinarius der Logik die Einteilung der Geister in Gott, *Engel* und Menschen vorgetragen. So ein Bote hieß im alten Testament einfach malach oder malach Jehovah. Die genaue Lehnübersetzung ins Griechische lautete *ἀγγελος* (*legatus, nuntius*). Diese griechische Form blieb im Christ-lateinischen und in allen neueren Sprachen als Lehnwort erhalten. Althochdeutsche Lehnübersetzungen hielten sich nicht. Der *Teufel* ging als Lehnwort in die Volkssprache über, ist aber auch als Lehnübersetzung namentlich in poetischer Sprache und in der Kanzelsprache lebendig. Der hebräische *Satan* war nämlich bald als Fremdwort (*ὁ σατανας*), bald als Lehnübersetzung (*ὁ διαβολος*) in die Sprache des neuen Testaments über-

gegangen; dazu war das Fremdwort Beelzebub nach dem mundartlichen baalzebul (*deus stercoris*), eigentlich baalsebuw (*deus muscarum*) gekommen. Wir sprechen noch heute vom Satan, von Belzebub, ganz alltäglich in kräftigen Flüchen vom Teufel, *διαβολος*. Aber auch an Lehnübersetzungen fehlt es nicht: der *διαβολος*, schon in der Vulgata *inimicus*, wird mit *fiant*, altfiant wiedergegeben, was als Feind, alter Feind im Kirchenliede blieb. Auch Höllenhund (*inferni canis*), der alte Wurm (*ὁ ὄφις ὁ ἀρχαϊος*) wird noch verstanden. *Tentator*, *ὁ πειραζων* wird jetzt in der Übersetzung *Versucher* gut verstanden; die althochdeutsche Übersetzung *kostari* von *kosten*, versuchen (selbst ein Lehnwort nach *gustare*) hätte für uns einen komischen Nebengeschmack. Zur Festhaltung des Begriffs Lehnübersetzung bemerke ich hier, daß in dieser ganzen Reihe von Übergängen die Hölle sich überall vorfand, keine Lehnübersetzung brauchte, auf echter Übersetzung ruhte. Die Juden hatten *scheol*, die Griechen den Hades, die Römer ihr *infernum*, die vorchristlichen Germanen ihre Hölle.

Dagegen war allerdings diese Unterwelt als grausame Strafanstalt eine jüdische Vorstellung; in den Hades, in die *inferna*, wahrscheinlich auch zu *hel* mußte jeder hinab; in den *scheol*, in die Hölle, nur wer eine Sünde, eine Schuld zu büßen hatte. Sünde, Schuld, Buße, lauter erjüdische Begriffe, für die sich in der antiken Welt kaum Näherungswerte finden. Das Begriffspaar *Schuld* und



*Buße* war ursprünglich rechtlicher Natur. *Schuld* die eingegangene Verpflichtung, von Sollen; die Richtung auf die Zukunft hat sich in der englischen Konjugation, der Geldcharakter in der Buchführung (*Soll*) unserer Kaufleute erhalten. Ebenso ging Buße zunächst auf Vergütung durch Geld; *Buße* ist verwandt mit Besserung, Gutmachung; süddeutsch noch heute Altbüßer = Flicker, wovon noch die Redensarten Lücken büßen = ausbessern, seine Lust büßen = sein Verlangen wie einen Gläubiger befriedigen. Also bedeutete *Buße* eigentlich einen Schadenersatz. Die vorchristlichen Germanen machten Mord und Totschlag durch Geldbuße wieder gut. Erst das Christentum sah in der Schuld eine unbezahlte Verpflichtung gegen Gott, eine moralische Forderung Gottes, in der Buße die Bezahlung an Gott. Die Kette von Lehnübersetzungen: ὀφείλημα, debitum, Schuld, satisfactio, Buße (*metarona* wird genauer durch *Reue*, Gram, übersetzt, was das rechtliche Bild ganz verläßt) hat allein das Verhältnis des Menschen zu Gott im Auge. Die Zahlungsmittel sind natürlich von der gleichen Güterordnung wie die Schuld: *Glaube* (*fides, πίστις*) eigentlich doch wieder das Gutsagen, das dem Gutschreiben sich nähert und keine reine Lehnübersetzung ist; die *Bekehrung*, reine Lehnübersetzung des hebräischen schuw, ἐπιστρέφειν, converti; endlich auch die *Beichte* schon ein christliches Zahlungsmittel, ursprünglich *bijikt*, die Bejahung vielleicht, sicher die Beredung, frei übersetzt nach *confessio*, das aber für

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

ἐξομολογησις (Aussagung) steht. Dem entarteten Katholizismus und seinem Ablasskram war es vorbehalten, Schuld und Buße wieder in das alte Geldverhältnis zurückzuverwandeln. Wer über solche Dinge lachen will, mag sich erinnern, daß in den Hauptbüchern unserer Kaufleute dem uralten Worte für die Schuld, dem *Soll*, Debet, als Zahlungsmittel das klassische Wort für den Glauben gegenübersteht: *Kredit*. Geldwerte wurden zu Worten, Worte zu Geldwerten.

### IX.

So sind wir über die letzten und tiefsten Stimmungen und Begriffe der neuen Weltanschauung wieder in die Welt zurückgekehrt, zu der auf der Erde organisierten Kirche. Ich habe schon gesagt, daß der Organisation viel daran liegen mußte, in ihrer reichen Kolonie Deutschland zu behuf der Kultivierung oder Ausbeutung die Sprache der römischen Herren einzuführen. Ließen sich die lateinischen Worte des Glaubens, des Gebetes und des Gottesdienstes nicht durchsetzen, weil die Germanen ihre Muttersprache liebten, so drangen doch die Worte des weltlichen Dienstes ein. Sie sind kaum zu zählen: *Abt, Altar, Bezirk, Bischof, Dechant, Feier, Gruft, Kanzel, Kapelle, Kelch, Kloster, Kreuz, Küster, Laie, Marter, Messe, Mönch, Münster, Nonne, Orden, Papst, Pfründe, Pilger, predigen, Priester, verdammen, Vesper* und viele andere. Aber der Purismus der deutschen Lehrer sorgte doch für eine große Zahl weiterer Lehnübersetzungen; ich erinnere daran, daß z. B.

der *Zehnte* im Griechischen, Lateinischen und Deutschen eine echte Übersetzung ist. Ich erinnere ferner, daß die Wochentage (auf die ich in anderem Zusammenhang zurückkomme) unkirchliche Lehnübersetzungen aus dem Lateinischen waren, und daß die großen Feste *Weihnachten* und *Ostern* ganz frei aus der vorchristlichen Zeit herübergenommen, also eigentlich nicht übersetzt wurden.

Von den Lehnübersetzungen der Gebete konnte sich das *Vaterunser* erhalten; *Morgenlob* und *Abendlob* für *matutinae* (jetzt *Mette*) und *Vesper* gingen wieder verloren; ebenso prächtige Lehnübersetzungen für *sacramentum*, *μυστήριον*; *βαπτισμα*, das im Lateinischen als das Lehnwort *baptisma* beibehalten worden war, wurde mit *Taufe* direkt übersetzt, wahrscheinlich schon vor der althochdeutschen Zeit. *Compater* wurde genau durch *Gevatter* wiedergegeben; *coena* ebenso genau durch *Abendmahl*, das heute nur noch die kirchliche Bedeutung hat und in der baltischen durch *Nachtmahl* (norddeutsch auch kirchlich), *Nachtessen*, *Abendbrot* übersetzt worden ist; das hübsche *Nachtmuos* ist leider verloren gegangen. Es ist bekannt, daß die große *Flut*, das *diluvium*, genau durch *Sintflut* wiedergegeben wurde, um später mit christlicher Volksetymologie in *Sündflut* gewandelt zu werden.

Wir sind bei diesem kurzen Überblick schon vielen Lehnübersetzungen begegnet, die entweder verunglückte Versuche einzelner Glossatoren waren, oder nach kurzem Gebrauch wieder

verschwanden. Diese Reihe abgestorbener oder totgeborener Übersetzungen ließe sich bedeutend vermehren. *Halla* und *Saal* für *templum* oder *Gotteshaus*, *kejihtare* für *confessor* im Sinne von *martyr*, *Frontag* und *truhtinlich tag* für *dies dominicus*, *gottspellan* für *praedicare*, *vorasago* für *propheta* und *voraspel* für *prophetia*, *quadchundida* für *evangelium*, *furst-boto* für *archangelus*, *gawentan* für *converti*, *wunnigarto* für *Paradies*, ja sogar *wist* und *eowist* für *substantia* und *substantia aeterna* kommen und gehen. Und das darf man nicht übersehen, wenn man den Wert dieser sprachlichen Untersuchung recht verstehen will: wohl kommen und gehen, bald schneller, bald langsamer die Ausdrücke, weil bald der römische Herr, bald der deutsche Purismus sieghaft ist; aber auch die religiösen Begriffe selbst kommen und gehen, und die Vorstellung von einer ewigen Unveränderlichkeit des Katholizismus ist wirklich unhaltbar. Kurz vor der Übersetzung des Christentums ins Gotische erstehen dogmatisch die Personen der Dreieinigkeit, später kommt (wenigstens in der Mythologie des Volkes) die vierte Person hinzu, die Mutter Gottes. An die tausend Jahre bleiben sie, bis die Freidenker in England, die *esprits forts* in Frankreich und die Rationalisten in Deutschland die Worte und Begriffe fallen lassen.

Die Rezeption der christlichen Glaubensworte in die deutsche Sprache ist gerade darum so lehrreich, weil in dem jahrhundertelangen Kampfe

zwischen den römischen Einheitsbestrebungen und dem deutschen Sprach- oder Volksgeiste dieser siegreich blieb. Nur in verzweifelten Zeiten, wie besonders im 30jährigen Kriege, kam dem Volksgeiste der gelehrte und bewußte Purismus zu Hilfe, der in besseren Zeiten, wie z. B. in der Gegenwart, den Geschmack oft verwirrt hat. Will man aber die ganze Bedeutung eines solchen Kampfes um die Sprache in einem einzigen Bilde, wie durch ein Teleskop, zusammenfassen, so denke man einmal an die Möglichkeit, daß auch die Bevölkerung des Frankenreichs, das jetzt la France heißt, leicht oder zufällig eine deutsche Mundart oder Sprache hätte behalten können, wenn die politischen, historischen und kirchlichen Verhältnisse anders gewesen wären. Die französische Sprache enthält unzählige Worte germanischer Abkunft, ist aber trotzdem ganz gewiß eine romanische Sprache, eine Tochtersprache des Latein geworden, wie man sagt. Als das entschieden war, konnten die gelehrten Schreiber eine Unmasse lateinischer Worte den romanischen Formen der Vulgärsprache hinzufügen, ohne daß jemals ein neufranzösischer Purismus gegen die altlateinische Invasion recht wirksam werden konnte. Höchstens, daß ein echter Dichter wie Molière das ungelehrte Französisch an dem gelehrten mitunter rächte, und so schon im 17. Jahrhundert für das Volkslied gegen die Schreibtischpoesie auftrat.

Eine der wichtigsten sog. Ursachen einer romanischen Frankensprache ist der Sieg des römischen Katholizis-

mus über die Bevölkerung des Frankenreichs, ein Sieg, dessen Folgen selbst in diesen Tagen der Trennung von Kirche und Staat wirksam geblieben sind. Und da ist es wortgeschichtlich sehr beachtenswert (ich entnehme den Hinweis und die folgenden Beispiele H. Lehmanns Buche „Der Bedeutungswandel im Französischen“), daß die lateinischen Worte ihre alte Bedeutung sehr oft in ihrer fränkischen Verunstaltung beibehielten, für die neue kirchliche Bedeutung aber die alte lateinische Form von gelehrten Klerikern wieder hervorgeholt wurde. Der Sieg des römischen Katholizismus war da erst vollendet; vielleicht läßt sich das Äußerliche der französischen Frömmigkeit, das sich so köstlich und naïv in dem Worte *pratiquer* verrät, zum größten Teil auf die formale Klassizität der französischen Glaubens- und Kirchensprache zurückführen. Nun einige Beispiele für den Bedeutungswandel im christlichen Französisch und für die Bildung von eigentlichen Doppelformen.

*Arche* (*arca*) hatte in alten Mundarten den Sinn von Kasten, wurde dann ein Kirchenwort für die Arche Noahs, für die Bundeslade, das Allerheiligste, die Kirche selbst (*être hors de l'arche* = aus der Kirche ausgestoßen sein), das Unausprechliche; dann freilich ironisch für die französische *académie*.

*Assomption* (*assumptio*) hatte früher allgemein den alten Sinn der Annahme, Aufnahme, z. B. des Minor im logischen Schluß, heute ist es der Terminus für Mariä Himmel-

fahrt, für die bildliche Darstellung des Ereignisses und für seinen Kalendarstag.

*Calice* (calix) bedeutet, außer einem seltenen Gebrauch in der Botanik und in bestimmten Techniken, nur noch den Abendmahlskelch.

*Cène* (coena), einst Nachtmahl überhaupt, jetzt nur noch, wie das deutsche Abendmahl, die christliche Feier des heiligen Abendmahls; bei Protestanten auch die Konfirmation, auch eine bildliche Darstellung des heiligen Abendmahls; auf einem Seitenwege kam das Wort zu der Bedeutung: Fußwaschung.

*Chapelet* (dim. von chapeau, chapel, chape, cappa, ml. capa), zunächst Kopfschmuck (bailler le chapelet à une fille = unter die Haube bringen), eigentlich schon früh der Blumenkranz als Kopfschmuck, später der Blumenkranz, der Rosenkranz der Jungfrau Maria, endlich jetzt fast nur noch Rosenkranz zum Abzählen der Gebete, pater noster, und danach, wie im Deutschen, ein Ausdruck für die technischen Paternosterwerke.

*Ciboire* (ciborium), ehemals etwa Altardach oder kleiner Altar, jetzt nur noch das Gefäß für die geweihte Hostie.

*Conversion* (conversio) Umkehrung, Konvertierung, zumeist aber Bekehrung, insbesondere Glaubensänderung.

*Couvent* (conventus), jede Vereinigung, aber schon früh die von Mönchen, Kloster.

*Guimpe* (ahd. wimpel = Fähnlein, Kopfputz) im Altfranzösischen noch allgemein Kopfbedeckung von Män-

nera und Frauen, jetzt besonders Brustschleier der Nonnen.

*Lavement* (lavamentum) in der Medizin bekanntlich Klystier; metaphorisch: was man im Deutschen ein Brechmittel nennt, ein unangenehmer, lästiger Mensch, in der Kirchensprache Waschung, besonders Fußwaschung.

*Merci* (merces) im Sinne von Dank (Lohn, unverdienter Lohn, Gnade, trifft nicht ganz zu, aber die Erklärung von merces als der Gnade Gottes für den Opfertod Christi scheint mir auf das Gleiche hinauszulaufen) fast international geworden; im Sinne von Gnade nur noch in bestimmten Redensarten vorhanden, im Sinne von Barmherzigkeit fast veraltet (ein Gebet: aie merci de nous).

*Mestier* (jetzt métier von ministerium) hat im Altfranzösischen oft den Sinn Gottesdienst, wie ministre noch vielfach den von Priester.

*Rançon* (redemptio) heißt nur noch Lösegeld; für den kirchlichen Begriff der Erlösung ist redemption wieder eingeführt.

*Verbe* (verbum) ist außerhalb der Grammatik aus der Sprache verschwunden (einzelne Redensarten wie le verbe haut abgerechnet), weil le Verbe als Lehnübersetzung von Logos der Terminus für die zweite Person der Trinität geworden war; parole (parabola) trat dafür ein. Ebenso verschwand vesper aus der unkirchlichen Volkssprache, weil vèpres für den Vorabend-Gottesdienst eines Festes und für das Vesperläuten in Anspruch genommen war; soir (serus) trat dafür ein.

Die Beispiele könnte man zu mancherlei Lehren ausdeuten. Mir handelt es sich aber hauptsächlich darum, auf den Unterschied hinzuweisen zwischen der Art, wie das Wortgebäude des Christentums nach Frankreich und wie das Wortgebäude des Christentums nach Deutschland kam. Oft schon, auch wohl übertreibend, ist die Tendenz der Worte bemerkt worden, ihren Sinn zu verschlechtern: der pessimistische Zug der Wortgeschichte. Kein Dogma, keine gebotene Unveränderlichkeit kann die Glaubensworte vor diesem allgemeinen Zuge in peius schützen. Man denke nur an *blasphémare*, das zu dem geringen *blämer* wurde; aus *honestus* wurde nach vielen Umwegen *honnête*, was jetzt fast nur noch einen unbestraften Menschen bedeutet; *villain*, ursprünglich im Gegensatz zu höfisch ein Dörfler, Bauersmann, heißt jetzt gemein oder häßlich; die vielen Bezeichnungen für dumm kommen wie *simple*, *einfältig* (zum Teil durch Lehnübersetzung) von ehrenden Worten her; *albern*, mhd. *alvaere*, hieß im Althochdeutschen noch gütig. Es liegt auf der Hand, daß die althochdeutschen Lehnübersetzungen der christlichen Glaubensworte, weil sie oft Neubildungen waren, lebenskräftiger sein konnten, als die verschlissenen lateinischen Worte, die von Rom der romanischen Vulgärsprache der Franken aufgepropft wurden. Ganz ohne Purismus in diesem Sinne sind die Franzosen, wie gesagt, nicht gewesen; auch ihnen war *roman* reden lange Zeit soviel wie unser deutsch reden.

(Freilich konnten auch romanisierte Worte herunterkommen; *benoit*, scheinheilig, und *benêt*, Dummkopf, geben auf *benedictus* zurück, das (hebr. *baruch*) von Maria und Christus ausgesagt wurde; *béat* von *beatus* wurde zu scheinheilig, wie engl. *silly*, vom altengl. *saelig*, zu der Bedeutung töricht kam und im Sinne von glücklich veraltet ist.)

Diese Peiorisierung im Bedeutungswandel, die ich lieber Amortisation der Worte nennen möchte, erscheint uns nur auf dem Gebiete des Glaubens besonders groß, weil wir als Kinder angehalten worden sind, gerade diesen Wortschällen Ewigkeitswerte zuzugestehen. Qui pratique, wer ohne Innerlichkeit die Vorschriften der Kirche fleißig übt, der bringt seine Glaubensvorstellungen herunter, wie er die Worte des Gebetes abschleift und wohl auch verschluckt, wenn er oft und schnell den Rosenkranz betet. Ich habe schon erwähnt, weshalb *parabole* und *parabolare* zu *parole* und *parler* verschlissen wurde. Und nun das Wort, das wie kein anderes den abschüssigen Weg der Glaubensworte beleuchtet, wenn anders die Etymologie Génins richtig ist. Er führt *crétin* auf *chrétien* zurück; sei es nun daß *christianus* den ehrenden Sinn von *simplex* bekam, und wie *simplex* und ähnlich *innocent* den Einfältigen bezeichnete, sei es daß *crétin*, was nicht nachzuweisen, schon in heidnischer Zeit aufkam und wirklich beschimpfend die Christen meinte. Jedesfalls ist der Einfall von Littré, *crétin* wegen der angeblich blassen Farbe der Idioten

auf das angeblich deutsche Wort *Kreidling* von Kreide, zurückzuführen, ein arger Schnitzer des Meisters; *Kreidling* hatte Campe, der oft geschmacklose Purist, frei erfunden, um es anklingend für *crétin* vorzuschlagen.

## X.

Auf andern geographischen Wegen als nach Deutschland kam das Wortgebäude des Christentums, und nicht das ganz gleiche Wortgebäude, nach Rußland. Aber wie in Deutschland wurden die eingeführten Begriffe in eine frische Sprache übersetzt. Ich füge darum einige Bemerkungen über das Christentum der Slawen hinzu, das wir natürlich ebenso als eine ungeheure Lehnübersetzung auffassen können und müssen. Ich folge da der sprachgeschichtlichen Untersuchung von Miklosich, „Die christliche Terminologie der slawischen Sprachen“, die ich nur in wenigen Fällen erweitern konnte.

Über die Seelensituation der Slawen vor Einführung des Christentums wissen wir womöglich noch weniger, als über die der Germanen. Glücklicherweise haben wir uns mit der Umgestaltung der slawischen Grammatik und Syntax durch die neuen Lehrer nicht zu befassen, nur mit der Neubildung von Begriffen durch die neue Lehre. Die Abhandlung von Miklosich (1875) steht auf dem Boden des bisher von mir ausgebeuteten Werkes von R. v. Raumer; Miklosich hat darum auch schon eine Vorahnung von der Bedeutung dessen, was ich Lehnübersetzung genannt habe. „Da die Begriffe des

christlichen Glaubens kein angebo-  
renes Gemeingut aller Menschen, son-  
dern eine ganz bestimmte, vom he-  
bräischen Volke ausgegangene Lehre  
sind, so sind die christlichen Begriffe  
etwas den slawischen Völkern von au-  
ßen Mitgeteiltes und die sie bezeich-  
nenden Worte entweder fremd oder,  
wenn einheimisch, entsprechend um-  
gedeutet“ (S. 2). Die Hauptmasse der  
Begriffe kam aus dem Griechischen,  
weil die Brüderapostel Konstantin-  
Cyrillus und Methodius Griechen wa-  
ren; aber ihre Helfer und Schü-  
ler, die das Christentum unter dem  
Einflusse deutscher Bischöfe in Pan-  
nonien und Mähren lehrten, brach-  
ten deutsche und vor allem lateini-  
sche Elemente mit. Für spätere Zei-  
ten sind polnische Schriften als Ver-  
mittler von Fremdworten und Lehn-  
übersetzungen sonst nicht zu über-  
sehen; die Sprache der Verwaltung, des  
Militärs, des Handels, der Kunst und  
der Wissenschaft steht im 17. Jahr-  
hundert unter polnischem Einfluß,  
nicht die Sprache der Kirche. Aber  
konservativ, wie alles Kirchliche, be-  
wahrt das slawische Christentum,  
besonders die Liturgie, heute noch  
von der Adria bis ins nördliche Si-  
birien Sprachformen, die vor tau-  
send Jahren in Pannonien entstan-  
den sind. Ich beschränke mich auf  
wenige Hinweise, die kursorisch auf  
die bunte Zufallsgeschichte der sla-  
wischen Etymologien aufmerksam  
machen können. Aus den vielen sla-  
wischen Sprachen will ich zu Bei-  
spielen immer diejenige auswählen,  
die mir entweder am bekanntesten ist,  
oder die das Verständnis erleichtert.

*Heide* wurde aus dem lateinischen *paganus* übernommen: *pohan*; merkwürdig, daß auch das deutsche *haid* vorkommt, und daß unser *Haidekorn* auf Kleinrussisch *pohanka* heißt. Sollte das Lehnübersetzung aus dem Deutschen sein?

Worte für *Christ*, christlich usw. behielten, wie überall, die griechische Form, nur daß die Slawen gemütlich den Glaubensgenossen, den einfachen Landmann, die Dienstmagd so nannten; *hrišćanluk* (serb.) hat aber das türkische Suffix *lyk*.

Besonders hochmütig klingt ein slawischer Ausdruck für *Priester*: tschechisch: *kněz*, ähnlich polnisch, russisch, serbisch und preußisch. Preuß. und lit. Formen lassen vermuten, daß *kněz* aus dem abd. *kuning* stammt und Herr bedeutete. Heute noch heißt im Tschechischen *kněz* *Priester*, *kníže* *Fürst*. Aus dem Slawischen ist das magy. *kenéz* entstanden.

*Mönch* aus *μοναχος* von *μονος*, unus; slawische Lehnübersetzung (alt-slowenisch und russisch) *inokъ*.

Der Name für das Kirchengebäude, nicht für die Organisation der Kirche, ist im Slawischen bald Entlehnung aus dem deutschen Kirche (wie wir sahen, selbst ein Lehnwort): *církev* (tschech.), bald aus dem lateinischen *castellum*: *kostel* (tschechisch, ähnlich auch polnisch) oder Lehnübersetzungen für Gebäude (*chrám*), *Bethaus*.

Die Einführung des christlichen Kalenders bietet ein weites Feld. Er wurde zuerst bei den Slowenen wohl zur Gotenzeit eingeführt. Die Zäh-

lung der Wochentage, vom Montag beginnend, ist wohl griechisch (Dienstag der zweite, Donnerstag der vierte, Freitag der fünfte Tag), aber die Lehnübersetzung Mittwoch in *středa* (von *střed* Mitte) scheint wieder auf deutsche Zählung zurückzugehen. (Doch ist umgekehrt wieder das bayerisch-österreichische *Pfinztag* für Donnerstag, von *πεμπτη*, griechischen Ursprungs mit deutscher Zählung.) Sonntag, *neděle* (tschechisch) heißt Ruhetag und mag Übersetzung für *ἀπρακτοι ἡμέραι* sein.

*Feiertag* wird mit *prazdný* den (tschechisch) und ähnlich, leerer Tag, übersetzt.

Unter den Bezeichnungen für *Weihnachten* gibt es einige Kuriosa. Alt-slaw. *koleda* heißt es nur noch bei den Bulgaren; alle nationalen Etymologien scheinen falsch zu sein; Herkunft vom römischen *calendae* oder griechischen *καλανδαί* wahrscheinlich, aber die Beziehung auf das Weihnachtsfest wohl nicht nachweisbar. Die heutige Bedeutung, die Miklosich angibt „am Christabend von Haus zu Haus gehend Weihnachtalieder singen“ ist mir aus meiner Kindheit nicht bekannt. Uns war *koleda*, wenn meine Erinnerung mich nicht täuscht: herumgehen und singen zu Epiphania, die Hauptsache das Einsammeln von kleinen Gaben; und ich werde, ohne die Etymologie vorzuschlagen, die Erinnerung an die deutschen Kurrendejungen nicht los. *Vánoce*, die tschechische und ähnlich die slowakische Bezeichnung für Weihnachten, sind offenbar sogenanntes Kuchelböhmisch, gelehrt ausge-

drückt eine vox hybrida: die zweite Silbe von Weihnacht übersetzt, die erste übernommen. Versuche tschechischer Gelehrten, vánoce ganz slawisch zu erklären, „glaubt man vielleicht heutzutage nicht mehr“. Sie stehen auf der Höhe des klassischen ἀλώπηξ = Fuchs.

Predigen (*praedicare*) ging vielfach zu slawischen und Nachbarvölkern über, wurde aber schon früh mit kazati. befehlen, umschrieben. Mit der Zurückführung des altslawischen Gottesnamens bog auf Sanskritworte, gebe ich mich nicht ab. Vestigia terrent. Nur wieder zwei Kuriosa. Ein serbisches Volkslied nennt den lieben Gott stari krvnik, den alten Blutvergießer. Und bogatz, von bog, heißt auch reich, der Gegensatz ubohý, nebohý (tschechisch) arm, bedauernswert. Sollte das vielumstrittene Mauschelwort nebbich, das man schon vom Slawischen (ne boha) wie vom Hebräischen und vom Deutschen (Nie bei euch) herleiten wollte, nicht von nebohý stammen? Sinn und Laut decken sich gut.

Die östliche wie die westliche, die griechische wie die römische Kirche nennen sich bekanntlich die katholische, d. h. die allgemeine Kirche. Ebenso halten beide an der Vorstellung fest, daß jede von ihnen allein den rechten Glauben besitze. Der rechte Glaube ist die Orthodoxie, wovon pravovera eine rechte Lehnübersetzung, während pravoslavnnas eine falsche von ὀρθόδοξος. Beide Kirchen halten aber auch die Fiktion aufrecht, daß sie den Glauben aller Menschen der bewohnten Welt, der

οἰκουμένη darstellen; rkseljenaja übersetzt οἰκουμένη.

Wort und Begriff Engel ist wie im Deutschen als Lehnwort aufgenommen worden anǝgelъ, anděl; aber auch wie im Deutschen (Bote) findet sich die Lehnübersetzung sel.

Und mit der ewigen Selbstgerechtigkeit, die den eigenen Glauben für den rechten, den fremden für den falschen ansieht, haben sich die Slawen (Tschechen und Serben) Begriff und Wort Aberglaube durch die Lehnübersetzung pověra aus dem Deutschen geholt.

## XI.

Die Übersetzung des römischen Christentums ins Deutsche, die Übersetzung des griechischen Christentums ins Slawische gibt aber ein falsches Bild, wenn man nicht hier und dort in Betracht zieht, wie die Organisation der Zentrale bestrebt war, Glauben und Lehre an unverständene Worte allein zu knüpfen und den Zusammenhang mit der immerhin verständlichen Gemeinsprache zu zerreißen. Wir haben gesehen, wie Rom es bei den Deutschen lange Zeit durchsetzen wollte, daß selbst das Vaterunser und das Credo in lateinischer Sprache aufgesagt würden. Nicht auf das Verständnis sollte es ankommen, sondern auf die Zauberkraft unverständener Wortfolgen. Das ist keine vereinzelte christliche Erscheinung. Noch heute sträuben sich orthodoxe Juden dagegen, ihre hebräischen Gebetformeln durch Übersetzungen in die Landessprache unwirksam oder matt zu machen. Im 16. Jahrhundert wurde in deutschen und slawischen Gebieten



der Gruß „Gelobt sei Jesus Christus“ zum Schiboleth, wer den Gruß aussprach, dem sicherten Päpste Ablaß vom Fegefeuer für fünfzig, für hundert Jahre, eventuell für zweitausend Jahre; die Salzburger Protestanten, die den Gruß verweigerten, wurden blutig verfolgt. „Im Ganzen haltet euch an Worte.“ Und ganz konsequent hielt die abendländische Kirche am Latein, die östliche Kirche an der altslawischen Sprache fest. Es klingt paradox und ist doch so: die neue Lehre mußte übersetzt werden, damit das Volk irgend etwas in sein Sprachgedächtnis aufnehmen konnte, aber sie mußte schön unverständlich übersetzt werden. Was wohl zum Wesen der Sprache und der Lehnübersetzung gehört.

Auch wenn das Prinzip der Unverständlichkeit den Organisatoren bewußt gewesen wäre, was gewiß nicht der Fall war, auch dann hätten beide Kirchen von ihrem Standpunkt aus recht gehabt. Beide waren sie rechtgläubige, ökumenische, katholische Kirchen, die einander gegenseitig verfluchten, zu Konstantinopel in der Hagia Sophia, die denn auch bald zu einer türkischen Moschee wurde, ein Wahrzeichen dafür, daß wahrscheinlich der römische Fluch noch kräftiger war als der griechische. Beide Kirchen wären klug gewesen, wenn sie die Zauberei und Unverständlichkeit noch unerbittlicher durchgeführt hätten. Im Abendlande hängt die Übersetzung der heiligen Schriften aufs engste mit dem Protestantismus, also mit der Selbstzersetzung des Christentums zusammen.

Im Osten wurde der Versuch, sich der westlichen Reformation anzuschließen, sofort erdrosselt. Und die russische Kirche schuf einen Cacsaropapismus, um den sie von Rom benedict wird. Aber auch in Rußland veröffentlicht Tolstoi Schriften in der Muttersprache, und wenn es so weiter geht, so könnte das Christentum am Ende auch den Russen verständlich gemacht werden.

## XII.

Man mag Anstoß daran nehmen, daß ich so in der ungeheuren Erscheinung des Christentums nur eine Gruppe von Worten, von Lehnworten und Lehnübersetzungen sehe. Mag man. Und dazu halten, wie niedrig ich Worte überhaupt einschätze. Ich weiß recht gut, daß hinter allen Worten, die etwas Wirkliches aussprechen, noch etwas anderes steckt, etwas Unausprechliches. Also auch hinter den Worten des Christentums, soweit es eine Stimmung, ein Gefühl, ein Erlebnis ist, also auch etwas Wirkliches. Man muß unterscheiden zwischen dem objektiven Christentum der Christenheit, von dem gewöhnlich allein die Rede ist, und dem subjektiven Christentum der einzelnen Gläubigen, die gewöhnlich Ketzer sind, wenn ihnen ihr Glaube ein Erlebnis gewesen ist. Das objektive Christentum ist wirklich nur eine Gruppe von Worten, die nicht einmal vor dem Rationalismus standhalten konnten, und die seit Feuerbach mit andern Religionsworten als eine Selbsttäuschung der Menschheit veralten, die durch die neue Disziplin der vergleichenden Re-

ligionswissenschaft zu einem neuen Tummelplatz historischer Kleinforschung und folkloristischer Spielereien geworden sind. Das ketzerische christliche Erlebnis ist in Deutschland für den einzelnen Gläubigen durch Hamann und Herder, Hemsterhuis und Jacobi, durch Schleiermacher gegen Leute vom Schlage Lessings und Kants verteidigt worden; diese beiden waren im Herzen keine Rationalisten, aber eine andere als eine rationalistische Sprache beherrschten sie nicht. So steht es um das religiöse Bewußtsein überhaupt. Religion ist objektiv das Verhältnis einer Gemeinschaft, eines Volkes zu Gott; nur daß wir andern an diesen Gott nicht glauben. Subjektiv ist Religion das Verhältnis zu seinem Gott, an den der Einzelne, der der Einzige ist, etwa glaubt. Den er erlebt hat.

Man könnte den Gegensatz von objektivem und subjektivem Christentum, man könnte die Stellung des Wortes zum Christentum ohne jede Konstruktion zurückverfolgen bis zur Zeit, da der Held und Märtyrer auf Erden wandelte. Gewiß doch, gewisser als jemals wieder war sein subjektives Christentum ein Erlebnis, jenseits der Sprachworte. Was aber als Keim des späteren und so ganz andern Christentums um seine Person sich zu regen begann, die objektive neue Lehre derer, die in ihm den Christus sahen, war schon aus Erlebnissen und aus seinen Worten gemischt. Seine Worte, echt, verändert oder gefälscht, gingen durch die Schrift weiter; aber auch der Zauber seiner Persönlichkeit konnte schon auf die

weitere Gruppe von Gläubigen, konnte schon auf die nächste Generation nur durch Worte übertragen werden. Der Logos wirkte allein. Und der Logos bemächtigte sich auch seines bitteren Leidens, um das furchtbare Erlebnis sowohl zur eindringlichsten Erzählung zu machen, als auch um es dogmatisch zu deuten.

Als der Christenglaube seinen Siegeszug antrat, da erlebten die Gläubigen die beiden einander widersprechenden Lehren: Jesus ist der Messias, Jesus ist bitterlich am Kreuze gestorben. Aus dem Widerspruch der Messias Herrlichkeit und dem Kreuzesjammer gingen logisch die Worte des Dogmas hervor. Logisch, also zufällig. Es gibt ketzerische Sekten, die ein völlig anderes Christentum über die Welt gebracht hätten, wenn sie zufällig siegreich gewesen wären. Es hätte zum Beispiel zu einer Logologie kommen können, anstatt zu einer Christologie. Schöner wäre die neue Lehre dadurch nicht geworden.

Der Rationalismus mißverstand die Religion ethisch; wir sind geneigt, sie ästhetisch mißzuverstehen. Auch das Christentum ist nur eine Gruppe von Worten. Ich habe gelehrt, daß die Sprache ein ganz untaugliches Werkzeug der Erkenntnis sei, aber ein ganz ausgezeichnetes Werkzeug der Kunst. Ich wüßte kein poetisches Werk zu nennen, das es an Schönheit mit der Architektur des christlichen Glaubensbaus aufnehmen könnte. Nur daß die religiösen Worte just seit Organisation der christlichen Kirche wortwörtlich geglaubt, für bare Münze genommen werden wollen. Nur daß

die 500 Millionen Christen, welche neben 1000 Millionen Nichtchristen auf der geduldigen Erde leben, in ihrer großen Masse mehr Verständnis haben für bare Münze als für Poesie.

Wollten wir noch einen Blick werfen auf die Versuche der Gegenwart, christliche Organisationen neue Eroberungen machen zu lassen, in Afrika, in China oder wo sonst eine Neuorganisation zu lohnen scheint, so würde uns überall ein schreiendes Mißverhältnis zwischen den großen aufgewendeten Mitteln und den beschämend kleinen Erfolgen entgegen treten. Übereinstimmend berichten die Kenner, und unabhängig voneinander, daß in Afrika, wie in China nur ein kleiner Haufe von Lumpen bekehrt wird. Es ist beinahe so wie im östlichen Europa der Erfolg der Juden-Mission, nur daß da oft reinlichere und auch reine Motive, wie nationaler Sinn, Ehrgeiz usw. mitspielen mögen. Der Vergleich mit den getauften Juden Europas mag die Erscheinung erklären helfen, für die die Scheidung von objektivem und subjektivem Christentum nicht ausreicht.

Auch für gebildete deutsche oder französische Juden ist das objektive, dogmatische, organisierte Christentum eine Lehnübersetzung, noch dazu in leeren Wortschällen. Nur daß der gebildete deutsche oder französische Jude allmählich sehr viel von dem ethischen Christentum des Rationalismus und von dem ästhetischen Christentum der neuesten Zeit in seine Weltanschauung oder in seine Seelensituation aufgenommen hat, oft

in wirrem Gemisch. Diese vorbereitete Seelensituation, der vorbereitete Nährboden, fehlt durchaus dem Neger und dem Chinesen; der Neger versteht Ethik und Ästhetik der Christen nicht, man sagt: noch nicht; der Chinese fühlt sich dieser Ethik und Ästhetik überlegen, man sagt: er verstehe sie nicht mehr. Die Missionare kommen den Leuten nun weder mit dem subjektiven Christentum des Erlebnisses, noch auch mit dem objektiven Christentum des heutigen Europa, sondern mit schlechten Lehnübersetzungen eines Christentums vom Jahre 325 oder vom Jahre 1530. Das sind Lehnübersetzungen aus einer toten Sprache. Keine lebendige Sprache läßt sie sich aufdrängen.

Und doch scheint in ganz anderer Form das Christentum einen neuen Eroberungszug zu beginnen und sogar schon nach dem Orient auszudehnen. Es nennt sich nur anders. Unter dem Einfluß der echten Jesuslehre von der gleichen Kindschaft aller Menschen, dann unter dem Einfluß der monarchomachischen Thesen, die doch auch ein Gottesreich herstellen wollten, unter dem Einfluß des ethischen, rationalistischen Deismus, der sich selbst für christlich hielt, ist im Abendlande ein politisches Christentum erstanden, das sich Sozialismus nennt und das wie jeder neue Glaube durch Lehnübersetzung von Volk zu Volk wandert, durch gegenseitige Lehnübersetzung (natürlich unter Beihilfe tieferer, unsprachlicher Triebe) zu einer Organisation erwachsen ist, die heute unter uns die Organisation

der großen Kirchen an Macht schon übertreffen würde, fehlte dem Glauben nicht so oft noch die Schönheit.

Und dieser Sozialismus, dieses politische Christentum, schickt sich an, Indien und Japan zu erobern. Es klingt nicht ganz gleich „wir sind alle Kinder Gottes“ und „blutige Rache den Unterdrückern“; es dürfte aber doch das gleiche politische Christentum sein, das nach Sibirien von Tolstoi, nach den holländischen Kolonien von Multatuli getragen wird, das unter die Ärmsten von Indien und Japan durch weniger literarische Kanäle gebracht worden ist.

### XIII.

Ich bin mir bewußt, in dieser ganzen Darstellung einseitig nur die einzelnen Worte des christlichen Glaubens betrachtet zu haben, unbekümmert um die Wortfolgen oder Sätze, gleichgültig gegen die Stimmung oder die Seelensituation des Bauwerks. Seine Steine habe ich betrachtet. Man mag mir entgegenhalten, daß nach meiner eigenen Lehre der Satz den Worten vorausgehe, der Zeit nach, wie dem Werte nach. Das alles will ich gern zugeben und mehr noch. Das Christentum ist immer noch kein totes Wort, es hätte sonst den Bedeutungswandel zum Sozialismus nicht erfahren können. In einem lebendigen Worte aber steckt immer außer dem Wortschall noch eine Fülle von Obertönen, die begrifflich und wortgeschichtlich kaum zu fassen sind. Also gewiß: ich habe durch Einseitigkeit gesündigt; ich habe einen richtigen Gedanken auf

die Spitze getrieben. Es ist mir nur verdächtig, daß das Gefühl der Reue sich nicht einstellen will.

Strauß hat mit aller Bestimmtheit gesagt, daß *wir* keine Christen mehr sind; bei der Antwort auf die weitere Frage, ob *wir* noch Religion haben, hat er geschwankt. Ich meine, daß das wahre Bekenntnis, beiden Fragen gegenüber, umgekehrt werden müßte. Ganz bestimmt: wir haben keine Religion mehr. Zögernd: ein bißchen und gewissermaßen sind wir noch Christen. Wir haben das Christentum mit dem Bedeutungswandel. Und weil wir noch Christen sind, wir alle, darum scheuen wir die Vorstellung, daß das Christentum nur aus Worten bestehe.

**circulus vitiosus.** — Allen unseren Kultursprachen ist noch heute der Ausdruck geläufig, lateinisch oder in genauen Übersetzungen (frz. cercle vicieux, engl. vicious circle), der einen bekannten Schulschnitzer bezeichnen soll: die Wahrheit des Schlußsatzes wird aus der einer Prämisse bewiesen, die Wahrheit der Prämisse kann aber nur aus der des Schlußsatzes bewiesen werden. Das Denken dreht sich dabei im Kreise herum; die Griechen hatten für diesen Fehler einen weniger einprägsamen Namen, τροπος διαλληλος: A wird durch B bewiesen, B durch A; in älteren Schriften findet man noch den Terminus Diallele. Beispiele sind überflüssig. Der Kuriosität wegen will ich nur das anführen, das der gute Walch zum besten gibt, weil er den Zirkelschluß als Sophisterei noch bekämpfen zu müssen

glaubt. „Wenn man fragte: warum Carl Stuart in Engelland wäre enthauptet worden? so könnte freilich mit den damaligen Malcontenten gesagt werden, er hätte sich an den Fundamental-Gesetzen versündigt: wenn man aber weiter fragte, woher man glaubte, daß er sich versündigt hätte? so wäre die Antwort läppisch, wenn man keine Ursach wüßte, als man glaubte es darum, weil er deswegen wäre enthauptet worden.“

Die Schulbücher der Logik fügten einst ihrer Warnung vor dem Zirkelschluß noch besondere Unterscheidungen hinzu; es gab den Zirkelbeweis (*orbis in demonstrando*) und die Zirkelerklärung (*orbis in definiendo*); namentlich bei der fehlerhaften Erklärung konnte der Fehler unmittelbar oder mittelbar begangen werden, d. h. der Fehler konnte offensichtlich oder er konnte versteckt sein. Ich will nun zu zeigen suchen, daß dieser Denkfehler — ganz abgesehen von den gröblichsten Fällen, die die Sprache zu vermeiden vermag, — tief im Wesen der menschlichen Sprache begründet und in seinen mitteilbaren Folgen unvermeidlich sei.

Daß jeder Schluß der formalen Logik nur zu einer Tautologie führe, ist der gegenwärtigen Anschauung nicht mehr fremd; ich habe es (Kr. d. Sp. III 379 ff.) nachgewiesen. Tautologie ist aber nur ein anderer Ausdruck für Zirkelerklärung. Wenn der Schlußsatz eines Beweises psychologisch den Prämissen vorausgeht, und wenn das Prädikat jeder Prämisse psychologisch schon in ihrem Sub-

jekte versteckt ist, so kann ein Beweis gar nichts anderes sein als ein Zirkelbeweis, der bewiesene Satz nichts anderes als eine Zirkelerklärung. Bei den abgedroschenen Schulbeispielen leuchtet das auf der Stelle ein: alle Menschen sind sterblich, A ist ein Mensch, also ist A sterblich. Auch wertvollere analytische Urteile werden so bewiesen, nur daß die Aufweisung des versteckten *circulus vitiosus* oft feinere Arbeit kosten würde als der Beweis selbst. Alle analytischen Urteile gehören hierher. Die synthetischen Urteile (z. B. die der Geometrie) wage ich in solcher Kürze nicht zu behandeln; nur darauf möchte ich hinweisen, daß der Satz, der dem diskursiv lernenden Schüler synthetisch erscheinen muß, dem erfindenden Meister analytisch gewesen sein kann oder gar aus einer genialischen, gewissermaßen vorsprachlichen Anschauung aufgegangen. Er sah, daß die Winkel eines Dreiecks  $= 2R$  sind. Und das versteht sich am Rande (*en marge*), daß die Wirklichkeit, daß die Natur nicht aus Tautologien besteht. Nur die Sprache. Darum ist es nur die Wirklichkeit, nur die Natur, die uns etwas zu sagen hat.

Zirkelbeweise führen zu Zirkelerklärungen. Zirkelerklärungen sind aber fast allgemein auch diejenigen axiomatischen Definitionen wiederum, auf denen als auf ihren Prinzipien die Wissenschaften ihre Schlüsse bauen. Die Modernen wissen niemals wie scholastisch sie sind. Das erste, das beste Beispiel.

„Die Wärme ist eine Energieform.“  
Zunächst das Verlegenheitswort *Form*:

Man will sagen die Vorstellungsgruppe, welche wir unter dem Namen Wärme zusammenfassen, gehört zu den mancherlei Vorstellungsgruppen, deren jede eine Energie heißt. Man hätte also, etwas weniger präzis oder etwas weniger pedantisch, sagen können: die Wärme ist eine Energie. Unter *Wärme* versteht man aber in diesem Zusammenhang weder die Wärme als Empfindung, noch den Wärmegrad, noch irgend eine bildliche Bedeutung des Wortes, sondern einzig und allein die Möglichkeit der Arbeitsleistung durch Wärme. Unter *Energie* versteht man bekanntlich gar nichts anderes als die Möglichkeit einer Arbeitsleistung. Unser Satz würde also in einer gründlichen Paraphrase lauten: die Arbeitsleistung, die durch Wärme ermöglicht wird, ist eine der vielen Möglichkeiten von Arbeitsleistung.

Es gehört auf ein anderes Brett, daß die genialen Erfinder des Oberbegriffs Energie bei der Durchforschung so verschiedenartiger Erscheinungen doch etwas mehr gesehen haben als eine Tautologie, etwas mehr erdacht haben als eine Zirkelerklärung. (Vgl. Art. *Energie*.)

### Cogito ergo sum.

#### I.

Descartes führt in der Philosophiegeschichte den Beinamen eines Vaters der neueren Philosophie. Um seine Lehre wurde lange gekämpft, wie sonst nur um kühne Neuerungen bahnbrechender Geister. Der ganz große Spinoza ist in der mathematischen Form seines Systems, wie in den grundlegenden Axiomen, von Des-

cartes abhängig; die englische Erkenntniskritik des 18. Jahrhunderts, von der wir eben erst über Kant herkommen, ist eine einzige, große Auseinandersetzung mit Descartes. Woher dieser außerordentliche historische Erfolg des Mannes, der um die Physik und Geometrie sehr bedeutende Verdienste hatte, auf dem Gebiete der Philosophie jedoch ängstlich, unentschieden, verworren war? Und durchaus nicht originell. Was er unter den klaren und bestimmten Ideen verstehe, denen man allein vertrauen könne, hat er niemals klar und bestimmt gesagt; dies Vertrauen begründet er überdies mit der Wahrscheinlichkeit Gottes, der uns die angeborenen Ideen anerschaffen habe, wobei denn die Philosophie und Theologie, die Descartes doch getrennt haben wollte, wieder durcheinander geworfen werden. Er ist ein Mitbegründer des Rationalismus und wendet sich trotzdem gegen den mittelalterlichen Wortrealismus. Er hat dem Sensualismus mächtigen Vorschub geleistet, den Satz aber, nichts sei im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre, öfter angegriffen. Er hat die Unveränderlichkeit der Bewegungsenergie schon gelehrt, aber diese Behauptung theologisch begründet und die Wunder nicht geleugnet.

Dieser Mangel an Entschiedenheit, diese Resignation, die weit ab von dem Agnostizismus eines Sokrates sich etwa damit beschied: „Andere wissen auch nicht mehr als ich!“ — diese Schüchternheit gegen die Ansprüche der Theologie, machten ihn

gerade seiner Zeit plausibel. Descartes war im innersten Herzensgrunde geneigt, die ganze Natur mechanistisch zu erklären, so wie er die mathematische Erklärung der Physik sehr gefördert hat; er nennt nicht nur, was wir wie ein Verbrechen empfinden, die Tiere Maschinen, sondern möchte auch gern die Physiologie des Menschen als eine Maschinerie auffassen; damit wäre er wirklich der Vater des modernen Materialismus geworden, der sich jetzt Monismus nennt, nur daß Descartes in noch viel stärkerem Maße für den Dualismus eingetreten ist, für die Lehre von der grundsätzlichen Verschiedenheit der Seele und des Leibes. Ich glaube nun, daß gerade diese Schwäche des Standpunktes entscheidend war für seinen Erfolg. Die Naturwissenschaftler führten seine Untersuchungen weiter bis zum konsequenten Materialismus; und fanden es in einer Zeit, in der die Kirche immer noch ein bißchen das Verbrennen der Ketzer besorgen durfte, ganz bequem, mit dieser Kirche nicht anzubinden und die letzten Fragen, die Welträtsel, mit einer höflichen Verbeugung der Theologie zuzuschieben; es war einzig und allein eine Frage der Gewissensfreiheit, war also nur von der politischen Entwicklung abhängig, wie weit sich diese Cartesianer in der Richtung des Materialismus vorwagten. Die Scholastiker wiederum, deren Geschlecht ja bis zur Stunde nicht ausgestorben ist, die Schulphilosophen, die vom Verstande ausgingen, turnten über hundert Jahre lang lustig auf dem Seile

herum, das Descartes zwischen Seele und Leib ausgespannt zu haben schien, ohne daß jemand wußte, woran eigentlich die beiden Enden befestigt waren.

Vom Ruhme des Descartes ist wie von dem Ruhme manches tieferen Denkers, eigentlich nicht viel mehr übrig geblieben in dem Wortschatze der stadtläufigen Bildung als ein geflügeltes Wort: Cogito ergo sum. Ich möchte zeigen, daß dieser Satz, das Axiom des Descartes, eine noch leerere Tautologie war als von den Kritikern dieser drei Worte schon längst behauptet worden ist; ich möchte aber auch mit der Anerkennung nicht zurückhalten, daß nur ein Mann von wahrhaft faustischem Wahrheitsdrang, den Descartes bei aller Scheu vor der Kirche doch wohl besaß, in dem Axiom den Mittelpunkt einer ganz neuen Weltanschauung erblicken durfte.

## II.

Descartes ging bekanntlich vom Zweifel an aller Gewißheit aus; der große Zweifel, der tödlich fruchtbare der ganz freien Geister, war seine Sache nicht; daß aber die Wirklichkeit unerkennbar sei, die Lehre von der Welt als Vorstellung, die heutzutage nach Berkeley, Kant und Schopenhauer zum ABC der Erkenntnistheorie gehört, diese Lehre dämmerte dem Vater der neueren Philosophie zum erstenmale in ihrer abgründigen Bedeutung auf: Die Wirklichkeitswelt wurde von uns nur mittelbar erkannt, war ungewiß; irgendeine Seelentätigkeit in uns war unmittelbar gewiß. Descartes, der so elegant vom Zweifel ausging, zweifelte dennoch nicht daran, daß der

wahrhaftige Gott uns mit der Sehnsucht nach Wissen nicht gefoppt haben könnte; Descartes suchte nun nach einem Schwungbrett, mit dessen Hilfe man aus dem Zweifel in das Wissen hinüberspringen könnte. Und fast triumphierend fand er dieses Schwungbrett in der armen Tautologie: *Cogito ergo sum*. Man höre sein jubelndes Heureka: *Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes; facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.*

Unzählige Male sind dem Satze seit seiner Aufstellung die beiden Vorwürfe gemacht worden, daß er uralte sei und daß er einen falschen Schluß enthalte. Die beiden Vorwürfe widersprechen einander durchaus nicht. Falsche Beweise sind mehr als einmal durch die Jahrhunderte gegangen; der ontologische Beweis für das Dasein Gottes — ich komme gleich auf ihn zurück — hat eine sehr ehrwürdige Geschichte. Es hat also nichts mit dem Werte des Satzes zu tun, daß er sich bereits, weniger hübsch ausgedrückt, bei Campanella findet, vorher beim hl. Thomas, vorher beim hl. Augustinus und wahrscheinlich

lange vorher in den allerheiligsten Schriften der Inder. Der logische Fehler soll nun darin bestehen, daß die Existenz aus der Tätigkeit des Denkens allein erschlossen wird, aber aus jeder anderen Tätigkeit, der höchsten wie der niedersten, ebenso gut erschlossen werden könnte. Der Ichbegriff steckt bereits in der Verbalform *cogito*, einerlei ob *ich* der Verbalform ausdrücklich vorangestellt wird oder nicht; nach der Lehre der vergleichenden Sprachwissenschaft steckt ein uraltes Wort für *ich* sogar noch materiell in jeder Verbalendung der ersten Person der Einzahl. Es ist darum ganz gleichgültig, ob das Sein des Ich aus *cogito*, aus *volo* oder *meinetwegen* aus *mingo* erschlossen wird; immer wird nur die Existenz des Subjekts, das in dem kurzen Satze *cogito* schon enthalten war, ausdrücklich bestätigt. Dieser Fehler ist zum erstenmale von Lichtenberg bemerkt worden, und er hat bei diesem Anlaß gleich den ganzen Abgrund beleuchtet. „Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt *es blitzt*. Zu sagen *cogito* ist schon zuviel, sobald man es durch *ich denke* übersetzt.“ (Verm. Schriften I, 99.) Wobei Lichtenberg allerdings übersehen hat, daß Descartes selbst an der entscheidenden Stelle *ego cogito* gesagt hat.

Alle diese Einwürfe wären gegenstandslos gewesen, wenn Descartes nicht seinem Satze, so kurz er war, durch das unglückliche *ergo* die Form eines Beweises gegeben hätte. Tan-



tum ergo! Aber schon der erste und weitaus größte Erklärer Descartes', Spinoza nämlich, hat, und gleich in der Einleitung seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie (Opera III 116), energisch darauf hingewiesen, daß dieser Fundamentalsatz kein logischer Schluß sei: „Bezüglich dieser Grundlage ist besonders zu bemerken, daß der Satz *dubito, cogito ergo sum* kein Syllogismus sei, in welchem etwa der Obersatz fortgeblieben wäre. Denn wenn er ein Syllogismus wäre, müßten die Prämissen klarer und bekannter sein als die Folgerung *ergo sum*; ja sogar die Vorstellung *ergo sum* wäre nicht mehr die erste Grundlage aller Erkenntnis, abgesehen davon, daß sie keine sichere Folgerung wäre; denn ihre Wahrheit würde von allgemeinen Prämissen abhängen, welche von unserem Verfasser längst angezweifelt worden waren. Also ist *cogito ergo sum* ein einziger Satz, gleichbedeutend mit dem Satze *ergo sum cogitans*.“

### III.

Wenn Spinoza mit dieser Aufklärung recht hat, wenn das *ergo* in dem Fundamentalsatze nur eine Folge der allgemeinen Schulfuchserie der Zeit war, die ohne logische Redensarten (*ergoter* nennen es die Franzosen noch heute) wissenschaftlich nicht denken zu dürfen glaubten, so heißt der Ausgangsgedanke des Descartes nur: wir müssen die Begründung der Philosophie von vorn anfangen, wir müssen von dem einzig Gewissen ausgehen, von unserem Selbstbewußtsein. Und zieht man in Betracht, daß

Psychologie in unserem Sinne zu Anfang des 17. Jahrhunderts noch gar nicht existierte, daß die offizielle Philosophie des ganzen Mittelalters nicht von inneren Erlebnissen herkam, sondern immer nur von logischen Bearbeitungen bereiter Begriffe, so wird man den faustischen Drang des Mannes nicht verkennen, der wirklich zum erstenmale das innere Erlebnis — das er als Selbstbewußtsein empfand — zum Ausgangspunkte machen wollte und alles sonst dem Zweifel preisgab. Sokrates hatte gesagt: Ich weiß, daß ich nichts weiß! Jetzt rief Descartes: Ich weiß doch etwas! *Ich weiß mich!*

Damit war wenig geschehen, aber doch eins: die Aufforderung an die philosophierende Menschheit, Psychologie zu treiben, bevor sie Metaphysik trieb. Die Sehnsucht nach den Leistungen eines Locke, Hume und Kant war ausgesprochen. Nur die Sehnsucht. An sich ist auch der Satz *ergo sum cogitans*, ohne *ergo* also, inhaltlos.

*Ich denke* oder *ich spreche* heißt doch für uns nichts anderes als: ich habe in den lokalisierten Bewegungserinnerungen der Artikulation Merkszeichen für die Wiederkehr von Sinnesindrücken, oder — auf die kürzeste Form gebracht —: ich habe Erinnerungen. (Ich mache darauf aufmerksam, daß auch dieser Satz, wie alles eben, wieder eine Tautologie enthält; denn *ich* heißt ja wieder selbst nichts als ein Etwas, das Erinnerungen hat.) Vielleicht ist die Erinnerung nur eine Voraussetzung des sogenannten Denkens, vielleicht ist sie das Denken

selbst; jedenfalls aber ist derjenige Satz, welcher das *cogito* am besten wiedergibt: *ich habe Bewußtsein* — nur ein Synonym für: *ich erinnere mich*. Es will also der Vordersatz *ich denke* nichts weiter besagen als: ich habe in diesem Augenblick *Bewußtsein*, d. h. ich verknüpfe den Sinneseindruck dieses in diesem Augenblick vollzogenen Federstrichs mit der Erinnerung an frühere Federstriche, überhaupt an Früheres; ich habe das Bewußtsein meiner Dauer. Ich muß noch einmal unterstreichen, daß Denken für mich niemals etwas anderes ist.

*Ich bin* oder *ich existiere* heißt nun zunächst gar nichts. Der Begriff *sein* bleibt übrig, wenn man der Wirklichkeitswelt Stück für Stück alles nimmt, was begriffen werden kann. Das Sein als oberste Kategorie ist ein Jongleurkunststück. Das Wort *sein* ist auch deshalb bis zu dem schmachvollen Dienste einer Copula, zum Kuppeldienste, herabgesunken und darum auch ganz tonlos. Neben diesem ganz unbetonten *sein* gibt es das gleiche Wort noch einmal in ganz anderer Aussprache; es wird betont und heißt so viel wie existieren. Viel heißt das nun freilich auch nicht; es bezeichnet höchstens den Gegensatz des Nichtvorhandenseins, es ist eine Art Kopfnicken oder Bejahen. das auf die stille Frage: „Gibts denn das eigentlich?“ mit *Ja* antwortet. Wenn ich nun diese Existenz von irgend einem Körper der Wirklichkeitswelt aussage, so meine ich damit, daß er meine Sinnesorgane so und so beeinflusst, daß ich aus diesen so und so

kombinierten oder kombinierenden Empfindungen den Schluß auf einen Körper als ihre Ursache ziehe. Ich versetze diese Ursache dann irgendwohin in den Raum der Wirklichkeitswelt und wende die Gesetze des Raumes auf sie an, wie die anderen sogenannten Naturgesetze.

Wenn ich aber von mir selbst aussage, daß ich existiere, so kann ich damit nur sagen wollen: ich sei in diesem Augenblicke im Besitze eines Gefühls, einer Empfindung, einer Stimmung, kurz eines Bewußtseinsinhalts, ich habe aber dabei die Erinnerung eines vorhergegangenen Bewußtseinsinhalts. (Nebenbei: es ist aber wieder das Bewußtsein mit seinem wechselnden Inhalt doch eben nur die Erinnerung oder das Ich; „das Bewußtsein hat Inhalt“ heißt also „ich habe Erinnerungen“ und ist wieder eine Tautologie.) Wäre meine Existenz auf diesen Augenblick beschränkt, ich würde sie ebenso wenig Existenz nennen, wie ich etwa den Moment, oder den Punkt, oder die Grenzlinie zwischen einem Körper und der umgebenden Luft existierend nenne. *Ich bin* heißt also wieder nur (ebenso wie *ich denke*): mein Bewußtsein ist kein Augenblicksbewußtsein, ich habe die Erinnerung meiner selbst, ich habe das Bewußtsein meiner Dauer. Der Satz des Descartes lautet also: ich daure, also daure ich. Oder etwas feiner, ja vielleicht für manchen Leser so fein, daß er die tautologische Leerheit wieder entfernt glaubt: *Cogito ergo sum*; ich habe Erinnerungen, also habe ich Erinnerung.

## IV.

Habe ich den Satz *cogito ergo sum* bisher für sich allein betrachtet, zunächst seine logische Form preisgegeben und dann seinen inneren Gehalt erkannt als diese schlichte Tatsache des Selbstbewußtseins, des bloßen Bewußtseins meiner Existenz, so möchte ich jetzt noch einige Fäden verfolgen, die von dem Satze zu einigen letzten Fragen der Ontologie leiten. Es ist nach dem Gesagten klar, daß ich anstatt des ganzen Satzes ebenso gut bloß das erste Glied *cogito* oder bloß das zweite Glied *sum* zum Ausgang nehmen könnte; ja sogar das gewöhnlich unterdrückte Subjekt der beiden Satzglieder, *ego*, würde dazu genügen; in diesen Abstraktionen des Denkens haben alle diese drei Worte *cogito*, *sum* und *ego* nur einen einzigen und darum den gleichen Inhalt.

Ich behaupte nun, daß der Denkfehler, der aus dem berühmten Satze *cogito ergo sum* den Angelpunkt einer antiskeptischen Philosophie zu machen wagte, identisch ist mit dem radikalen Denkfehler aller Ontologie oder aller Metaphysik vom Sein. Mit der verhängnisvollen Neigung des grübelrischen Menschengestes, doppelt zu sehen, zweimal zu setzen, einmal als Begriff und einmal als Existenz zu setzen, was auch nur einmal genau zu sehen, was mit bestimmter Akkommodation zu fixieren über die Kräfte des Menschengestes geht. Die Irrenärzte wissen, ein wie gefährliches Sympton das Doppelsehen realer Gegenstände ist; das Doppelsehen der Philosophen ist nicht ganz

so gefährlich, weil die Krankheit vielleicht nur an der philosophischen Sprache haftet. Die Sprache sieht doppelt und setzt doppelt, wenn sie ein Wort *ego* hat, außer und neben dem Worte *sum*, wenn sie von einem Gotte redet, der neben und außer der Welt sei, wenn sie außer und neben den Worten für die adjektivische Welt noch eine Fülle anderer Worte für die substantivische Welt hat. Mit den Fragen, an die ich hier streife, hat sich wortabergläubisch, bevor nämlich Sprachkritik mit Locke ihren Anfang nahm, derjenige Teil der Metaphysik beschäftigt, der Ontologie hieß (vgl. Art. *Ontologie*).

Es ist kein Zufall, daß unmittelbar nach Descartes, durch Clauberg, der Name Ontologie erst gebildet wurde, als ein notwendiger Korrelatbegriff zu dem viel geläufigeren Worte Theologie. Nicht mehr und nicht weniger sollte in dieser Disziplin ausgemacht werden als die wahre Beziehung zwischen *Begriff* und *Existenz*; noch Kant hat gelegentlich seine eigene Transzendentalphilosophie nur als einen neuen Namen für diese alte Ontologie bezeichnet. Es fällt unserer nüchternen Zeit nur schwer, so abgründige Grübeleien unter dem Namen Ontologie zusammenzufassen; wir haben uns durch Häckels Terminologie, die von einem Gegensatz der *Ontogenese* und *Phylogenese* redet, daran gewöhnt, in dem ersten Wortbestandteil (natürlich das griech. *ὄν*) das Einzelwesen ausgedrückt zu sehen, den individuellen Organismus im Gegensatz zu seiner Stammesgeschichte, das gegebene Einzelding; wir können

diese Gewohnheit nur schwer wieder ablegen, nur schwer in dem Gegebenen die *Aufgabe* erblicken, in dem *öy* die Frage.

Es ist auch kein Zufall, daß derselbe Descartes, der den Satz *cogito ergo sum* so triumphierend ausrief, der Adoptivvater desjenigen Beweises für das Dasein Gottes war, der den Namen des ontologischen Beweises führt. So unsäglich albern, wie ich diesen Beweis noch als Schüler vortragen hörte und wie ich ihn auswendig lernen sollte (Gott ist das allervollkommenste Wesen; zur Vollkommenheit gehört auch das Dasein: also existiert Gott) ist die Fassung nicht gewesen, die ihm seine Väter gaben, weder die ältere und sehr feine Fassung bei Anselm von Canterbury noch die neuere Fassung bei Descartes; sonst hätte Kant zu seiner prachtvollen Widerlegung dieses ontologischen (Cartesianischen) Beweises nicht seinen ganzen Scharfsinn aufzuwenden brauchen. Der große Gegensatz zwischen dem mittelalterlichen Nominalismus und dem Wortrealismus steckt hinter dem Kampfe um den Beweis. War der mittelalterliche Realismus berechtigt, so war die Schlußfolgerung des Anselm unwiderleglich, die Schlußfolgerung von der Existenz eines Begriffs auf seine reale Existenz. Und täuschte den Descartes seine innere Stimme nicht, die Berufung auf das Selbstbewußtsein, so war auch seine psychologische Deutung des ontologischen Beweises unwiderleglich.

Mir ist es aber hier nur darum zu tun, kurz darauf hinzuweisen, daß

der Denkfehler im *cogito ergo sum* der gleiche ist wie im ontologischen Beweise. Und zwar steckt in dem Satze, wenn man ihn als Syllogismus nimmt, der ontologische Beweis des Anselmus, wenn man ihn aber (mit Spinoza) als Tatsache des Selbstbewußtseins nimmt, der ontologische Beweis des Descartes. Wenn da geschlossen wird, wird wirklich ganz kindisch aus der Existenz eines Begriffes oder Wortes auf die Realität der Sache geschlossen, die bei dem Worte gedacht worden ist. Es macht dabei nicht viel aus, daß *ego cogito* nicht heißt *ich bin ein Begriff*, sondern ich habe Begriffe; die Begrifflichkeit, das Begriffsein ist von *cogitare* nicht zu trennen. Wird aber nicht geschlossen, wird nur *ego sum cogitans* als eine Tatsache des Selbstbewußtseins empfunden, dann wird das Ichgefühl genau ebenso aus der Tiefe des Gemüts geschöpft, wie in dem modernisierten, cartesianischen ontologischen Beweise der Glaube an Gott (nicht das Dasein Gottes) aus der vermeintlichen Unmöglichkeit, Gottes Dasein von seinen Eigenschaften wegzudenken. Das *cogito ergo sum* ist der ontologische Beweis für das eigene liebe Ich.

Und noch eins. Spinoza glaubte so fest an dieses ontologische *cogito ergo sum*, wie er es deutete, daß er es lapidar an die Spitze seiner Ethik stellte; es ist die erste von den unseligen Definitionen, mit denen Spinoza sein Werk einleitet, und die so abschreckend leer sind, so scholastisch, daß manch ein guter Leser über sie nicht zu den Herrlichkeiten des ei-

gentlichen Buches weiter gedrungen sein mag. Causa sui ist, dessen essentia involvit existentiam. Auf seinem Wege fortschreitend ist Spinoza zu den Definitionen des Anfangs kaum wieder zurückgekommen; aber die causa sui und die essentia melden sich häufig zum Worte und enthüllen sich als Gott oder die Natur. Auch Spinoza konnte der Neigung nicht widerstehen, zweimal zu nennen, was nur einmal existiert; die Größe seiner Lehre in diesem Punkte besteht darin, daß er nicht zweimal setzt, was er doppelt benannt hat: Deus sive Natura.

Die Kritik des ontologischen Beweises mag man bei Kant selbst (Kr. d. r. V. 620—630) nachlesen. Sie ist eins seiner annihilierenden Meisterstücke: Die Logik abstrahiert von allem Inhalte; *sein* ist kein reales Prädikat; hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche; das analytische Urteil, daß ein Ding existiere, ist nichts als eine elende Tautologie. „Es ist also an dem so berühmten ontologischen, (cartesianischen) Beweise

vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.“

Und dieser Kant fand nachher, in der praktischen Vernunft, dasselbe höchste Wesen als Tatsache des eigenen Selbstbewußtseins. Darüber ist nicht zu rechten; ob man das Ideal seiner Persönlichkeit im Ich gefunden hat oder das Ideal der Welt in Gott, einerlei, ein inneres Bedürfnis hat sich ausgesprochen. Cogito ergo sum; cogito ergo est.

Kant wie Descartes hatten sich nicht über die Sprache erhoben wie Lichtenberg mit seinem: *es denkt*, wie man sagt *es blüzt*. Aus dem unpersönlichen *es denkt* könnte nicht einmal die Sprache den Schluß ziehen: *Ich denke Gott*. Das Subjekt des Satzes wäre ein *Etwas*, und über das Objekt dürfte man nicht einmal dieses Minimum aussagen.

## D.

**Dämon.** — Ein behrendes Beispiel für die Zähigkeit von Scheinbegriffen; seit Homeros ist das Wort Dichtern wie Philosophen geläufig. Freilich wissen die Wortphilologen nicht, wie sie *δαίμων* ableiten sollen (die Platonische Etymologie, von *δαίμων*, *kundig*, ist doch wohl unsinnig;

eine Entlehnung, nicht Verwandtschaft, aus dem Indischen oder Zend eher einleuchtend: aus der sogenannten Sanskritwurzel *div*, wenn es eine solche gab, kam vielleicht in der Zendsprache *daēva* = Dämon); die Sachphilologen wissen nur zu sagen, daß *δαίμων* bei Homeros noch kein

Mittelglied zwischen Gott und Mensch bedeutete, sondern geradezu etwas Göttliches; der Anruf *δαίμων* freilich hatte alle Schattierungen von *Du Göttlicher* bis *Du Narr*. Erst später wurde das Wort zu einer Bezeichnung für die Mittelwesen, die guten wie die bösen Genien; im Neuen Testamente allein für die bösen, für die Teufel. Die Literatur über das Scherzwort des Sokrates, über sein *δαίμων*, möchte ich doch nicht vermehren. Von den Neuplatonikern wurde die Dämonologie in ein förmliches System gebracht, wovon einige Bruchstücke in unseren Schulen noch gelehrt werden, z. B. die Lehre von den Engeln. Das Mittelalter sah die Welt voll von Dämonen; bis tief ins 18. Jahrhundert spukten sie. Wir glauben nicht mehr an solche Geister, weder an gute noch an böse, aber unter uns wird das Wort *dämonisch* wieder häufig gebraucht. Was man aber, etwa seit der Zeit von Lord Byron, in unseren Kultursprachen mit einer gewissen unklaren Gleichmäßigkeit unter *dämonisch* versteht, das ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was Altertum und Mittelalter bei dem entsprechenden Worte dachten. Einst bezeichnete es einen Menschen, der ungewöhnliche Handlungen oder Werke ausführt, unter dem zwingenden Einflusse einer ihm fremden Zaubergewalt, einer großen oder kleinen Gottheit; heute bezeichnet es einen Menschen, der ungewöhnliche Taten oder Werke vollbringt, ohne jeden fremden Einfluß, nur von einer unwiderstehlichen Neigung getrieben, von seiner eigensten Persönlichkeit. Es

gibt eine ganze Gruppe solcher Worte, in denen wortgeschichtlich noch eine theologische Zeit steckt, die aber individualistische Bedeutung gewonnen haben. Ganz nahe zu *dämonisch* ist *genial* zu stellen (*genius* = *daemon*). Nur daß die so beliebte Zusammenstellung von Genie und Wahnsinn wieder auf uralte theologische Vorstellungen zurückgeht. Früher glaubte man ernstlich, der Wahnsinnige sei *besessen*, vom Teufel oder von einem Dämon besessen; jetzt sagt man von einem genialen Menschen, er sei *besessen*, er habe den Teufel im Leibe, er sei *dämonisch*, und kann sich wirklich nichts dabei denken. Höchstens etwa: er ist ein ungewöhnlicher Mensch.

Es ist eine der vielen sprachkritischen Wohltaten Ibsens, daß er sich über das Modewort nach Gebühr lustig gemacht hat. Relling gesteht (Wildente 5. Akt), daß er auch bei dem versoffenen Molvik das stimulierende Prinzip der Lebenslüge konserviert habe. „Den hab' ich *dämonisch* gemacht. Das ist die Fontanelle, die ich ihm in den Nacken setzen mußte. . . Was zum Donnerwetter heißt denn *dämonisch*? Das ist doch bloß ein Quatsch, den ich erfunden habe, um den Mann am Leben zu erhalten“.

Man vergleiche mit diesem Hohne Ibsens den Greisenstil Goethes, der nicht viel mehr als ein Menschenalter zurückliegt. Der alternde Goethe liebte die Worte *Dämonen* und *dämonisch*; besonders in Briefen und Gesprächen äußert sich überaus häufig die schmeichelhafte Vorstellung, daß

ein höherer gestaltender Wille über seinem eigenen Leben gewaltet habe. Wer nicht durch Pietät zu einem Schönfärber geworden ist, muß bei diesem Sprachgebrauch Goethes zwei ganz verschiedene Gedanken unterscheiden; der eine ist rein und groß und lehrt in immer neuen Wendungen: „Dir kannst du nicht entfliehen“ oder (wie es in der Erklärung zu den herrlichen *Urworten* heißt): „Der Dämon bedeutet hier die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet . . . deshalb spricht diese Strophe die Unveränderlichkeit des Individuums mit wiederholter Bezeugung aus“; der andere Gedanke ist klein, eitel und abergläubisch; mit diesem menschlichen Zuge Goethes steht sein Unsterblichkeitsglaube in Zusammenhang, mit dem er im Alter so gern spielte und der am Ende auch die *Urworte* ein wenig verwirrt. (Vgl. Art. *Unsterblichkeit*.) Namentlich in den Gesprächen mit Eckermann und in den Briefen an Boisseree äußert sich der Aberglaube an freundlich gesinnte Dämonen, die Goethe durch alle Fährlichkeiten des Lebens geführt haben, gern und oft redselig: je höher ein Mensch, desto mehr stehe er unter dem Einfluß der Dämonen; Raphael, Mozart, Napoleon, auch Lord Byron, werden dämonisch genannt; das Dämonische werfe sich gern an bedeutende Figuren, in einer klaren prosaischen Stadt, wie Berlin, fände es kaum

Gelegenheit sich zu manifestieren (1831). Sehr drollig ist es, wenn die subalternen Freunde mit einer Art von Echolalie Goethes Geisensworte wiederholen, und z. B. Eckermann eine kleine Abhandlung über das Dämonische zum besten gibt. Goethe selbst war denn doch noch größer als sein menschliches Haften am Dämonen- und Unsterblichkeitsglauben; immer wieder ist, wenn er sich vertraulich so hat gehen lassen, etwas wie Ironie herauszuhören. Der Dichter spielt mit solchem Glauben. Bald wird ihm das Dämonische zum Unbewußten, bald sieht er in dem retardierenden Treiben, namentlich der kleinen Dämonen, die z. B. die Achse seines Wagens brechen lassen, oder die seine frigide Schwester vor einem Balle regelmäßig mit einem Ausschlage heimsuchen, etwa das, was Vischer die Tücke des Objekts genannt hat. Goethe war trotz seines gelegentlichen Hasses gegen die Sprache zu sehr Dichter, um die Worte zu überwinden wie Ibsen.

**Dauer.** — Das Wort ist ein konfuser und nicht unbedenklicher Begriff geworden, seitdem es nicht allein von den Dingen, sondern von der Zeit selbst ausgesagt wird. *Dauern* ist ein Lehnwort, das lat. *durare*, wie in den romanischen Sprachen; es hat sich im Deutschen lange nicht durchgesetzt, trotzdem es mhd., bei Wolfram und sonst, öfter zu finden ist, wohl noch als Fremdwort empfunden, im Sinne von *ausharren*; Luther kennt es nicht; erst im 17. Jahrhundert wird es von der Gemeinsprache

aufgenommen und zwar wird es jetzt gleich sowohl von den Dingen als von der Zeit selbst gebraucht. Der lateinische Sprachgebrauch war ursprünglich ein ganz sinnlicher; transitiv bedeutete *durare*: *hartmachen*, intransitiv: *hart werden*, sodann bildlich, aber immer noch sinnlich genug: das Fortbestehen einer Sache, die durch die Zeit keinen Schaden erlitten hat. Wäre die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf das Verhältnis von Zeit und Dauer gelenkt worden, so hätte man sich vorgestellt: die Zeit fließe dahin wie ein Strom und mitten im Strome dauere ein Ding, unverändert wie ein Felsen. In diesem Sinne ist die Dauer oft definiert worden, als etwas an den Dingen, so von Spinoza und von Wolf; auch von Kant: „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt.“ (Kr. d. r. V., S. 226.) Seit Locke aber begann man die Dauer auch psychologisch zu verstehen; das Ich empfindet sich als identisch in der Zeit, das Ich wird zu dem Dinge, welches dauert. Dagegen wäre gar nichts einzuwenden gewesen; so unmerklich wie die Dinge, ändert sich ja auch das Ich. Aber nun wurde die psychologische Dauer, die Empfindung der Dauer, auf die Zeit selbst übertragen, als ein Maß der Zeit, als ein Größenmaß also; und das war falsch, weil die Zeit gar nicht unmittelbar ausgemessen werden kann, am wenigsten durch eine Empfindung. Eine kurze Dauer sollte sich zur Zeit verhalten wie eine kurze Strecke zum

Raume. Der Raum aber kann wirklich nach Strecken gemessen werden, wenn man nur die unschwere Hypothese der Übertragbarkeit annimmt; die Zeit aber kann bekanntlich wieder nur durch Raumgrößen gemessen werden, der Strom der Zeit nur durch Bewegungsgrößen. Man müßte also *Dauer* sehr genau als eine Funktion der Zeit definieren, um das Wort in der Physik und in der Psychologie anständigeweise gebrauchen zu können; was nicht gehindert hat, daß das Unwort *Zeitdauer* ganz alltäglich geworden ist.

Es ist ganz richtig, daß wir uns eine gegenwärtige Dauer eigentlich gar nicht vorstellen können; die Gegenwart hat keine Dauer, ist nur der mathematische Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft; diese Bemerkung betrifft aber nicht die Zeit allein; wir können uns auch die kleinsten Teile der Dinge, die Atome, nicht vorstellen. Immer müssen wir den gegenwärtigen Moment mit einer Handvoll Nachbarmomente zusammenfassen, wenn wir auch nur den Moment haschen wollen. Die experimentelle Psychologie hat nachzuweisen gesucht, daß die kürzeste Zeitdauer, die wir noch unterscheiden können,  $\frac{1}{500}$  Sekunde sei. Ich glaube, daß solche Untersuchungen sehr wenig Nutzen haben für die Physiologie der Sinnesorgane, für die Psychologie eigentlich keinen Sinn.

**Definition.** — Wer der formalen Logik die Bedeutung abspricht, die man ihr etwa von Aristoteles bis Bacon zugestanden hat, der wird auch



den Wert der Definitionen für das menschliche Denken geringer einschätzen als die Lehrbücher der Logik es tun. Dabei hat die Logik von ihrem Standpunkte aus ganz recht; und wir werden gleich sehen, welche Rolle der Standpunkt oder das Interesse dessen, der eine Definition aufstellt, bei der entscheidenden Wahl des unterscheidenden Merkmals spielt. Soll die Logik nach Art der Mathematik zu sicheren Schlüssen führen, so muß sie allerdings mit streng definierten Begriffen arbeiten. Die von Aristoteles abhängige Scholastik glaubte wirklich, in ihren sauberen Definitionen einen Weltkatalog des *Wesentlichen* zu besitzen. „Eine vollständige Sammlung aller möglichen Definitionen wäre für Aristoteles eine Realenzyklopädie aller Wissenschaften gewesen; für uns nur ein tödlich langweiliges Wörterbuch, nebst Angaben des nächst höheren Artbegriffes und des determinierenden Merkmals. Dabei kann sich gewöhnlich nur der etwas denken, der es schon weiß. So ist die Definition immer nur entweder eine Worterklärung, wie der Artikel eines Fremdwörterbuchs (nämlich für jeden Schüler), oder sie ist eine Aufforderung an sich selbst, sich an die Grenzen des Begriffs zu erinnern und keine Dummheiten zu reden. Einen Fortschritt im eigenen Denken erzeugt sie so wenig, als eine Speisekarte dadurch den Hunger stillt, daß ihre französischen Namen gegenüber deutsch übersetzt stehen.“ (Kr. d. Spr. I. 310.)

Wir wollen uns darum auf die ewig wiederholten Warnungen vor

Definitionsfehlern nicht näher einlassen; um so weniger, als das Nötigste in anderem Zusammenhange besser vorgebracht und geordnet wird. (Vgl. Art. *Beschreibung, circulus* und *Tautologic.*) Wir wollen nur zwei Punkte hervorheben: die alte Einteilung in Real- und Nominaldefinitionen und den hergebrachten Anspruch der Definition darauf, das Wesen des definierten Dinges oder Gedankendinges anzugeben.

Was die uralte Unterscheidung in Real- und Nominaldefinitionen betrifft, so ist diese scholastische Distinktion in den letzten Jahrzehnten allgemach, wenn auch nicht immer ausdrücklich, preisgegeben worden. Eigentlich hatte schon Reid den Unterschied fallen gelassen: „A definition is nothing else but an explication of the meaning of a word.“

Was ich selbst über diese Distinktion zu sagen hätte, habe ich bereits in der sprachkritischen Logik (Kr. d. Spr. III. 308) ausgeführt:

„Weil wir die Welt nicht verstehen, darum gibt es keine andere Art der Definition als die Wortklärung. Die alte Einteilung in Nominal- und Realdefinitionen hat gar keinen logischen Sinn, weil wir doch die Dinge selbst nicht erklären können und kaum erklären wollen. Ich habe schon angedeutet, daß es wohl einen Unterschied zwischen Wort- und Sacherklärung geben könnte, wenn wir die logischen Spitzfindigkeiten vergessen und dagegen festhalten wollten, daß wir es nur mit psychologischen Vorgängen zu tun haben. Man könnte es wohl ganz

besonders eine Nominaldefinition, eine Worterklärung nennen, wenn ich einem noch unwissenderen Menschen, als ich es bin, ein bisher fremdes oder bisher inhaltleeres Wort weitergebe und es dazu definiere, das heißt dazu sage, an welche Vorstellungen das Wort mich erinnert. Man könnte im Gegensatz dazu es eine Realdefinition nennen, wenn ich durch eine neue Beobachtung oder eine neue Erfindung einen Begriff erweitere, dadurch seine Definition verändere und mich selbst auf diese Änderung oder Bereicherung meiner Sprache besinne. Ein großer Überblick würde dann lehren, oder zu sagen gestatten, daß die menschliche Sprache von bahnbrechenden Geistern durch Realdefinitionen höher geführt worden ist, daß das menschliche Denken also durch Realdefinitionen gewachsen ist, daß aber der normale Mensch seine Sprache oder seine Weltanschauung von der Geburt bis zum Tode nicht anders lernt als durch Nominaldefinitionen. Unser gesamtes Denken oder Sprechen bewegt sich in Nominaldefinitionen oder Tautologien; einer Realdefinition kann sich nur das Genie vermessen — oder der Wahnsinn. Wer mir aufmerksam gefolgt ist, wird hier erkennen, daß dieser anheimgegebene Gegensatz von Nominal- und Realdefinition für mich zusammenfällt mit dem Gegensatz der Erkenntnisse a priori und a posteriori. Der Wertschätzung nach werden dabei freilich die Kantschen Begriffe auf den Kopf gestellt; es war aber a priori zu vermuten, daß die Sätze der reinen Vernunft, die Sätze vor

aller Erfahrung nicht viel wert sein würden, nicht mehr als eine Erbschaft, die Gemeingut ist, als ein Recht auf das Licht der Sonno.“

Ich möchte zu dieser Auffassung, die freilich Definition und Denken, Sprechen und Wissen unter einem ganz bestimmten Lichte zusammensieht, jetzt noch eine Bemerkung machen, die vielleicht unversehens zu dem zweiten Punkte hinüberführen wird, den ich betrachten wollte.

Wenn es keine anderen Dinge gibt als Gedankendinge, wenn auch die sogenannten Körper nur unsere Vorstellungen sind (vgl. Art. *Ding*), wenn wir andererseits alle diese Dinge und Gedankendinge gar nicht anders vorstellen können als durch Begriffe oder Worte, so liegt es auf der Hand, daß all unser Definieren nichts weiter ist als ein Sichbesinnen auf die übliche Bedeutung der Begriffe oder auf den allgemeinen Sprachgebrauch. Es gibt knappe und weitschweifige Definitionen, es gibt Besinnungen des Meisters und Erklärungen für den Schüler, es gibt aber nicht Dingerklärungen außer und neben den Begriffserklärungen der gleichen Dinge. Auch hier also begegnen wir der Neigung des philosophierenden Menschen, die eine und einzige Welt zweimal zu setzen.

Die psychologische Unterscheidung, die ich an die veralteten Worte Real- und Nominaldefinition zu knüpfen suchte (durch den Zauber der alten Worte verführt), ließe sich noch ein wenig verallgemeinern. Wir wollen von dem seltenen Falle absehen, daß ein Genie durch eine wichtige Neu-

beobachtung den Inhalt eines alten Begriffes wesentlich ändert. Auch sonst ist es für die psychologische Wirklichkeit nicht dasselbe, ob ein Schüler des Fachs die Fachausdrücke oder die leitenden Begriffe so kennen lernt, wie sie von den Fachleuten allgemein gebraucht und verstanden werden; oder ob ein Meister des Fachs sich erlaubt, den Sprachgebrauch der Kollegen zu verlassen, für den eigenen Gebrauch der Begriffe eine besondere Regel aufstellt, die er nachher freilich unweigerlich zu befolgen haben wird. Selbstverständlich gilt das ebenso gut bis hinauf zu den Fachausdrücken der Philosophie und bis herunter zu allen Worten der Gemeinsprache. Es gibt also wirklich zwei Arten der Definition, je nach dem ob man sich auf den allgemeinen Sprachgebrauch besinnt, auf die Bedeutung, die der Begriff zwischen den Menschen hat, oder ob man sich auf seinen eigenen Sprachgebrauch besinnt, auf die Bedeutung, die man selbst dem Begriffe beizulegen pflegt oder beilegen will. Man könnte diese beiden Arten der Definition ganz wissenschaftlich unterscheiden: die provisorische und die definitive Definition, die völkerpsychologische und die einfach psychologische Definition. Ich mache keinen dieser Vorschläge im Ernste. Die Ungleichheit der beiden Definitionen läßt mich nur darauf schließen, daß die mathematisch sichere Definition der Logik, die Definition für die totschieren Schlüsse, in der psychologischen Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist, daß sie ein Ideal ist,

an dem weder die Begriffe der Gemeinsprache noch die der Individualsprache gemessen werden dürfen. Der weiseste Grieche, Sokrates, ist auch der Mann, dem in der Geschichte der Philosophie die Sehnsucht nach Idealdefinitionen zugeschrieben wird. Er war der erste Lehrer, der von seinen Schülern saubere Definitionen verlangte, das heißt doch wohl einen sauberen Gebrauch ihrer Muttersprache. Ob Sokrates wohl in seiner *docta ignorantia* wirklich geglaubt hat, durch Definitionen das Wesentliche der Begriffe zu erfassen? Jedesfalls hütete er sich, entweder der Gemeinsprache oder der Individualsprache allein zu vertrauen. Mit seiner Umgebung plaudernd suchte er die wahren Definitionen, so berichtet der getreue Xenophon (*σκοπων συν τοις συνουσι, τι εκαστον ειη των οντων, ουδεπωποι' εληγεν*). Aber es lag dem griechischen Geiste nahe, an die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge zu glauben.

Zweitausend Jahre mußten vergehen, bevor die Denkarbeit ganzer Generationen von Philosophen langsam auch das Denken als einen psychologischen Vorgang betrachteten lernte, ernsthaft Erkenntnistheorie zu treiben begann und so u. a. auch zu der Überzeugung gelangte, daß man von keinem Merkmal eines Dings sagen dürfe, dieses Merkmal sei dem Dinge *wesentlich*, daß man darum eine absolute Definition gar nicht aufstellen dürfe. Jedes Ding der Wirklichkeitswelt steht in irgend einem Zusammenhang mit der gesamten übrigen Wirklichkeitswelt, jede

Vorstellung mit der gesamten übrigen inneren Welt; im Leben hängt es von unserem Interesse ab, im Denken von unserem Standpunkte, welche dieser Beziehungen, welches von diesen Merkmalen wir als das wesentliche ansehen wollen. Wir dürfen nicht glauben, jemals das wesentliche Merkmal zu finden, durch dessen Hinzufügung an das *genus proximum* so bequem die richtige Definition — nach der Schulmeinung — entstehen soll. Es gibt keine absolut richtige Definition, wie es übrigens auch keinen absolut richtigen Sprachgebrauch gibt. Was freilich auf dasselbe hinausläuft. Ich glaube fast, mich bei dieser skeptischen Ansicht sogar auf Kant berufen zu dürfen, der einmal (er war nicht immer so vorsichtig) gesagt hat, die Definition sei „ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff“.

**Deismus.** — Ich habe nicht erfahren können, wer zuerst das Wort geprägt hat, wer zuerst auch nur die Männer *Deïsten* genannt hat, die in ihren Vorstellungen vom orthodoxen Glauben abwichen. Die Bezeichnungen treten im 16. Jahrhundert auf, scheinen da aber schon den streitenden Theologen geläufig zu sein.

Mir klingen die Worte so, als ob sie von Feinden gebildet wären, von frommen Leuten, welche die *Deïsten* etwa so denunzieren wollten: Ein *Deïst* sei ein Humanist, der selbstverständlich an Gott glaube, aber nicht an den Gott der Christen, sondern nur an den *Deus* der Heiden. So konnte es

kommen, daß man unter *deïsta* noch im 18. Jahrhundert bald einen *Atheïsten* verstand, bald einen Gegner des *Atheïsmus*.

Über den Zufall, daß die beiden Worte *Deïsmus* und *Theïsmus* fast nur wie zwei verschiedene Schreibarten nebeneinander bestehen und daß eine Negation, wie eben *Atheïsmus*, von *Deïsmus* nicht gebildet wurde, wären eigentlich nicht viele Worte zu verlieren; die griechischen Worte *ἀθεος* und *ἀθεοτης* sind zwar uralt und wurden zu Fremdwörtern im Lateinischen, und *Atheïsmus* als wissenschaftlicher Terminus für eine fast unvorstellbare Gottesleugnung findet sich schon in früher christlicher Zeit; aber seinen Schrecken verlor das Wort doch erst, ohne Bekreuzigung wurde von *Atheïsten* erst geredet, als die griechische Sprache allgemein in die Schulen eingeführt worden war und griechische Worte ausschließlich als technische Ausdrücke für philosophische Richtungen, Krankheiten und neue Erfindungen benützt oder ad hoc neu zusammengesetzt wurden. Dazu kam wohl noch die frappierende Ähnlichkeit der Wortklänge *Deïsmus* und *Theïsmus*. Es ist bekannt, daß der Gleichklang von *deus* und *θεος* auch naive Philologen (wenn es deren gibt) zu der Ketzerei verführt hat, entgegen den heiligen Lautgesetzen, *deus* und *θεος* für unverwandt zu erklären; wofür sie denn von Curtius (*Etymologie* <sup>5</sup> 513) gehörig zurechtgewiesen worden sind.

Ich habe auf diese beinahe nur orthographische Frage aber deshalb hinweisen zu müssen geglaubt, weil

kein Geringerer als Kant zwischen Deismus und Theismus einen Unterschied setzen wollte, und das zu einer Zeit, als die englischen Deisten oder Theisten, die sich auch freethinkers nannten, bereits den Kontinent mit ihrer Ketzerei angesteckt hatten. Wobei es den Philosophen von Beruf nicht eben zur Ehre gereicht, daß sie eigentlich ohne Ausnahme, wenn man den einzigen Spinoza, den Fürsten der Atheisten, nicht zu ihnen rechnet, nicht ehrlich Farbe bekannnten, daß sie einen Konflikt mit der Kirche scheuten. Die Vertreter des Deismus waren die großen englischen, französischen und zuletzt auch deutschen Schriftsteller: Shaftesbury, Voltaire, Rousseau, Reimarus, Lessing. Durch diese Männer war der unkirchliche Glaube an einen rein begrifflichen Gott schon zum Gemeingut des gebildeten Abendlandes geworden, als Kant, in diesem Falle doch wohl nur mit scheinbarem Tiefsinn, zwischen Deismus und Theismus distinguirte. Beide Begriffe haben es nur mit Theologie aus bloßer Vernunft zu tun und stehen außerhalb der offenbarten Theologie. Die Theologie aus bloßer Vernunft „denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft vermittels lauter transzendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium) und heißt die *transzendente* Theologie, — oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz und müßte die *natürliche* Theologie heißen. Der, so allein eine transzendente Theologie einräumt, wird

*Deist*, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, *Theist* genannt.“ Der Unterschied soll besagen, daß der Deismus vom Wesen Gottes nichts wisse, wohl aber der Theismus, der dem Welturheber Verstand und Freiheit zuschreibe. „So könnte man nach der Strenge dem *Deisten* allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der *Deist* glaube einen Gott, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott* (summant intelligentiam).“ (Kr. d. r. V., S. 659 bis 661.)

Kants Gedanken werden auch in diesem Falle deutlicher erklärt in den Prolegomenen (S. 173). Er will einen Mittelweg finden zwischen dem Dogmatismus, den er überall bekämpft und wirklich mit unwiderstehlichen Waffen vernichtet hat, und dem Skeptizismus, gegen welchen der fromme Sinn Kants einen starken Widerwillen hatte. Der ganze Abschnitt ist gegen den Skeptiker Hume gerichtet und gegen dessen (von unserem Standpunkte) nicht genug zu rühmende „*Dialoge über die natürliche Religion*“, Kant benützt den Zufall, daß die beiden Worte Deismus und Theismus zur Verfügung stehen, zu einem Versuche, den Glauben an Gott gegen Hume zu verteidigen. Die Einwürfe Humes gegen den Theismus seien sehr stark und in einem gewissen Sinne un-

widerleglich; also doch wohl die Einwürfe Humes gegen den Glauben an einen lebendigen Gott. Kant hat sehr gut erkannt, daß Humes Einwürfe sich gegen den Anthropomorphismus der Gottesvorstellung richten; er weiß, daß es schon anthropomorphisch ist, wenn der Theismus seinem Gotte Verstand und Freiheit (Willen) beilegt; er erfindet also, um sich selbst trotz der unwiderleglichen Einwürfe Humes einen Theisten nennen zu dürfen, ein sehr hübsch klingendes Wort: „einen *symbolischen Anthropomorphismus*, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht“. Das soll wohl heißen, daß die Begriffe Verstand und Freiheit nur bildlich auf den Gottesbegriff übertragen werden sollen; etwas anderes meint aber auch der Vorwurf des ganz gewöhnlichen Anthropomorphismus nicht. Was Kant hinzufügt, um seinen Gott zur vernünftigen Ursache seiner Welt zu machen, das ist wahrlich nicht stark genug, um zu überzeugen.

1. Kommt Kant zu solcher Erkenntnis „nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet“; Kant meint, die Welt *verhalte* sich zu ihrem Urheber ganz gewiß so wie eine Uhr zu dem Uhrmacher; er macht also zwei Fehler, indem er aus einer falschen Prämisse einen bloßen Analogieschluß zieht (vgl. Art. *Analogie*);

2. Sobald zugegeben wird, daß der

angeblich bewiesenen Ursache der Welt eine Vernunft (in der Kr. d. r. V. hatte Kant das Wort Verstand gebraucht) nur bildlich beizulegen sei, symbolisch, müßte auch zugegeben werden, daß dieser Weg nur zum Deismus führe und nicht zum Theismus; 3. gesteht Kant (S. 178) zu, „daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und *auf bestimmte Weise* sogar undenkbar sei;“ auf ein unerforschliches oder gar undenkbares Wesen aber auch nur den Begriff der Kausalität anzuwenden, diesem Wesen also Wirksamkeit zuzusprechen, das geht nicht an; Kant machte da den gleichen schweren logischen Fehler wie damals, da er die Dinge-an-sich zu Ursachen unserer Vorstellungen von den Dingen machte, trotzdem der Kausalitätsbegriff an die Dinge-an-sich nicht heranzieht.

Der Weisheit letzter Schluß kommt bei Kant wieder (man nehme das Wort nicht krumm) allerliebste heraus: „Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein, daß wir uns die Welt so denken, *als ob* sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme.“ Durch dieses köstliche *als ob* scheint Kant sich dennoch mehr den Deisten als den Theisten zuzuneigen; und es war vielleicht doch das schlechte Gewissen, das ihn veranlaßte, gelinder und billiger über diese Sekte zu urteilen. An Humes klare und feste Darstellung (vgl. Art. *Religion*) reicht Kants Vermittlungsvorschlag nicht

heran. Über Humes Religionskritik sind auch wir nicht hinausgekommen, oder doch etwa nur in dem einen Punkte, daß wir Orthodoxie und philosophischen Deismus historisch vergleichen und verstehen gelernt haben, daß wir darum mit unserem ruhigen kopfschüttelnden Atheismus (vgl. Art. *Gott*) im Grunde keinen Pfaffenhaß mehr verbinden, geschweige denn Religionshaß.

**denken** — ist kein Wort der philosophischen Terminologie allein; in allen Kultursprachen, wohl gewiß auch in allen Sprachen der sogen. Wilden finden wir ein Wort, das unserm ungenauen Begriff *denken* ungefähr entspricht. Darum ist das Wort in den Kultursprachen nicht international geworden, weder durch Entlehnung noch durch Lehnübersetzung. Im Griechischen steht *νοειν* unerklärt da, neben den abgeleiteten *ἐπινοειν* und *διανοεισθαι*; vielleicht steht es wirklich in uraltem Zusammenhange mit dem sogen. Stamme *γεν*, *zeugen*, so daß man mit Recht an unser *kennen* und *können* erinnern mag; im Lateinischen mag *cogitare* wirklich aus *co-agitare* zusammengezogen worden sein und ursprünglich *im Geiste zusammenstellen* bedeutet haben; *pensare* (von *pendere*, *wägen*) wurde schon im alten Latein bildlich für *abwägen*, *vergleichen* gebraucht, gewann aber erst in den romanischen Vulgärsprachen (*penser*; *panser*, *verbinden*, ist trotz der ungleichen Schreibung das gleiche Wort; Littré: *pour panser quelqu'un ou quelque chose il faut d'abord y penser*)

die bekannte Bedeutung, im franz., ital., span., port., provenç. usw.; *denken* endlich, nach Grimm mit *danken* und *dünken* zu verbinden, wird ursprünglich den Sinn *sich erinnern* gehabt haben.

*Denken* ist also ein Wort der Gemeinsprache und ist der philosophischen Terminologie recht spät angegliedert worden, gelegentlich, wie von selbst, ohne daß es vorher zu diesem besondern Zwecke definiert worden wäre. Es ging damit wie mit dem Wörtchen *ich*, welches ebenfalls auch noch in der primitivsten Sprache zu finden ist und nachher dennoch einer der wichtigsten Gegenstände des philosophischen Denkens werden konnte. Noch ein drittes Wort, das alleralltäglichsie, hat das gleiche Schicksal gehabt: das Hilfsverbum *sein*, das entweder als leere Copula oder als Formsilbe bei der Konjugation der Zeitwörter kaum in einem Satze fehlt, und das daneben schon seit der griechischen Philosophie zum Range des meist kritisierten Begriffes erhoben worden ist. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß diese drei Zufallswörtchen der Gemeinsprache diejenigen Begriffe bezeichnen, um welche sich alle großen Fragen der Erkenntnistheorie, der Psychologie und der Logik drehen. Beziehen wir gar je zwei dieser problematischen Wörtchen aufeinander, was bekanntlich auf sechserlei Weise geschehen kann, so ergeben sich sechs Probleme, die ich nur kurz angeben will, weil ich das Spielerische einer solchen Problematafel zu durchschauen glaube.

1. Setzt das Denken ein Ich voraus?

2. Gehört das Denken der Wirklichkeitswelt an? 3. Setzt das Ich ein Denken voraus? 4. Hat das Ich eine Existenz? 5. Ist die Wirklichkeit ein Produkt des Denkens? 6. Ist das Ichgefühl nicht die Wirklichkeit noch einmal? Einige dieser Probleme werden wir aber streifen müssen.

So möchte ich mich gleich, bevor ich weitergehe, gegen den uralten Wahn wenden, daß das Denken ein Ichgefühl voraussetze. Dieser Wahn ist so tief eingewurzelt, daß er niemals widerlegt und eigentlich gar nicht erst besonders und formelhaft ausgesprochen worden ist. Die Logik schiebt ihn der Psychologie zu, die Psychologie verweist auf die Erkenntnistheorie, und die Erkenntnistheorie möchte mit psychologischen Fragen am liebsten verschont werden. Sie beschäftigt sich ja mit dem Erkennen, also mit dem richtigen Denken, nicht aber mit dem Denken überhaupt; und sie beschäftigt sich mit dem Ich nur als mit einem Gegenstande des Erkennens, nicht als mit dem Subjekte des Erkennens. Ich weiß aber, daß das Ichgefühl mit dem Denken nichts zu tun hat, daß es beim Denken ausgeschaltet ist. Ein Beispiel anstatt einer Untersuchung. Man kann es wohl *denken* nennen, wenn ich in diesen Minuten das Verhältnis des Ichgefühls und der Denkhandlung mit allem Scharfsinn prüfe, dessen ich fähig bin. Dabei ist mein Blick so fest auf diesen einen Punkt gerichtet, daß sogar die nächst andern Fragen, die das Wort *denken* bei mir angeregt hat, zwar in Bereitschaft stehen, aber

nicht auf den Flock des deutlichsten Sehens mehr fallen. Ausgeschaltet ist ferner die Vorstellung, daß das Stück, das ich jetzt in die Feder diktieren, nur einen Teil eines größeren Ganzen bilden soll. Ausgeschaltet ist aber vor allem vollständig jede Erinnerung an Freud und Leid, an das, was das individuelle Leben ausmacht. Das Ich ist ein Gegenstand des Denkens wie andere Gegenstände auch. Ich kann das Ich mit anderen Gegenständen assoziieren, also auch mit dem Begriffe *denken*, wenn er ein Gegenstand des Denkens geworden ist. Für gewöhnlich aber habe ich beim Denken kein Ichgefühl. Die Enge des Bewußtseins läßt das schon nicht zu. Hält ein anderer Gegenstand den Blickpunkt besetzt, so ist dort kein Platz für das breite Ichgefühl.

Man halte mit dieser Einsicht zusammen, daß der berühmte Satz *Cogito ergo sum* aus dem Ichgefühl beim Denken die neue Weltanschauung herauspinnen wollte (einerlei ob das Sein als logische Folgerung oder als unmittelbare Überzeugung aus dem *ego cogito* hervorging), und daß Descartes um dieses Satzes willen der Vater der neuen Philosophie hieß und heißt; doch man weiß, *quantilla prudentia* nicht nur die Welt regiert, sondern auch Philosophiegeschichte geschrieben wird. (Vgl. Art. *Cogito ergo sum*.)

Das zweite der sechs Probleme, ob nämlich das Denken der Wirklichkeitswelt angehöre (und nicht etwa die Wirklichkeitswelt dem Denken), läßt mich nun auf die Klage



zurückkommen, daß *denken* ein Wort der Gemeinsprache ist und darum von Hause aus noch schlechter definiert als die meisten Begriffe der philosophischen Terminologie. Der Begriff *denken* bewegt sich unbehindert auf einem weiten Gebiete, dessen Grenzen nicht ganz klar abgesteckt werden können. Das eine Extrem wird wohl am besten durch das nomen agentis bezeichnet: der *Denker*; bei diesem Worte denkt man nicht an einen Menschen, der an irgend etwas denkt, sondern man hat einen durch Kenntnisse und Scharfsinn ausgezeichneten Menschen im Sinne, der sich die Förderung der eigenen Welterkenntnis zur Lebensaufgabe gemacht hat, und der wirklich die objektive Welterkenntnis durch angestrenzte Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe oder auch nur der Sprachbegriffe nach der Meinung der Leute gefördert hat. Er heißt also ein Denker, weil er ein Virtuose der Denktechnik ist; und die Denktechnik besteht wohl darin, daß die Erfahrung selbst und ihre begrifflichen Fixierungen (oder andere Begriffe) recht genau untersucht werden. Insofern der Denker nebenbei an die Befriedigung seiner Bedürfnisse denkt, heißt er nicht Denker; sein Denken ist par excellence die Arbeit in und mit den schwierigsten und abstraktesten Worten oder Begriffen. Man achte nun darauf, daß auch dieses obere Extrem des Wortgebrauchs keine scharf gezogene Grenze kennt; sonst würde, weil doch das Denken in diesem Sinne richtiges Denken sein soll, nicht jeder Virtuose des

Denkgeschäfts ein Denker heißen, sonst hätte die Geschichte der Philosophie nicht Hunderte von kleinen Denkern anzuführen, die einst für große Denker galten, sonst müßte der Ehrentitel Denker für den Mann vorbehalten werden, der noch nicht geboren ist.

Noch unbestimmter ist die Grenze des untern Extrems. Mann und Frau sind still beisammen. Der Mann hat das Buch beiseite gelegt und blickt in die Landschaft hinaus. Die Frau fragt nach einer Weile: „Woran denkst du?“ Solange er las, dachte er ja gewiß an das, was er las. Da fragte sie nicht erst. Jetzt war er mit seinen Gedanken vielleicht bei der Lösung eines philosophischen Problems, oder bei einer praktischen Schwierigkeit seines Berufs, oder bei einer alten Erinnerung aus seinem früheren Leben; vielleicht war diese Erinnerung aber gar kein klarer Gedanke, sondern nur eine flüchtig aufgelöste Assoziation, an die sich regellos und eigentlich gedankenlos andere und andere Assoziationen knüpften. Und alle diese Möglichkeiten meinte die Frau bei ihrer Frage mit dem Worte *denken*: Vernunftarbeit, Verstandesarbeit, ein Erinnerungsbild, ja sogar die bloße Flucht von Assoziationen faßte die Frau und faßt die Sprache unter *denken* zusammen. In diesem Sinne gehört zum Denken jedes innere Erlebnis. L'âme pense toujours (Malebranche); so unbestimmt sind die Grenzen bei diesem Extrem des Wortgebrauchs, daß nichts im Wege steht, auch von einem Denken im Traum zu sprechen. Und so un-

bestimmt sind diese Grenzen, daß der Mann, wenn er ein Pedant ist, antworten kann: „Ich habe an gar nichts gedacht.“ Weil er vielleicht meint, ein Erinnerungsbild verdiene nicht die Bezeichnung *denken*. Aber die Sprache ist nicht so pedantisch; sie läßt uns sagen *denk dir* anstatt *stelle dir vor*, oder oft gar nur anstatt *hör mal*, sie läßt uns sagen *ich will dir denken helfen* im Sinne von: die Erinnerung schärfen; sie läßt uns *denken* im Sinne von *vorhaben* gebrauchen; in der Bedeutung von sich erinnern findet sich bei uns auch häufig: es denkt, mir denkt, mich denkt (Logau, Schiller, Lessing).

Die Zugehörigkeit des Wortes *denken* zur Gemeinsprache oder (als Folge davon) die Unbestimmtheit des Begriffs *denken* hat es so schwer gemacht, die These zu beweisen, daß Denken und Sprechen der gleiche Vorgang sei. Ich habe diesen Beweis in meiner Kritik der Sprache (I<sup>2</sup> S. 176—232) ausführlich genug zu geben versucht. Natürlich hätte die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich die Sprache nur ein Kleid des Denkens sei (oder wie man das sonst ausdrücken will), nicht immer wieder ausgesprochen werden können, wenn der Sprachgebrauch nicht willfährig gewesen wäre. Dehnt man den Begriff Denken weit genug aus, um die Orientierung eines Säuglings in seiner Umgebung, um die verständigen Handlungen der Tiere *denken* zu nennen, dehnt man den Begriff Denken (allgemein gesprochen) auf die Tätigkeit des Verstandes aus, d. h. auf die seeli-

che Bearbeitung der bloßen Sinnesindrücke, dann gibt es allerdings ein Denken ohne Sprache. Dehnt man den Begriff Sprache weit genug aus, um die Zeichensprache auch der wild aufgewachsenen Taubstummen noch Sprache zu nennen, so gibt es wiederum ein Denken ohne Lautsprache. Ich habe nie ein Hehl daraus gemacht, daß der Satz *Denken ist Sprechen* cum grano salis zu verstehen sei. Aber ich bleibe dabei: ein Wort als bloßer Klang, ein Wort ohne seinen Sinn gehört nicht der Sprache an; ein Satz, der keinen Gedanken ausdrückt, gehört nicht der Sprache an. Es gibt über dem Menschendenken nicht ein höheres, absolutes Denken, an dem das Menschendenken gemessen werden könnte. Es gibt über den einzelnen Menschen Sprachen keine absolute Sprache, keine vollkommene Sprache. Wir können nur denken, was wir sprachlich ausdrücken können; wir können nur aussprechen, was wir gedacht haben. Und weil der Sprachgebrauch fälschlich so zwischen Denken und Sprechen unterscheidet, darum habe ich in den beiden letzten Sätzen ebenfalls unterscheiden können und müssen. Um aber nun die Identität von Denken und Sprechen ganz klar zu machen, will ich ein Beispiel, welches ich (Krt. d. Spr. I<sup>2</sup> S. 232) beigebracht habe, genauer untersuchen.

Beide Verben bezeichnen bestimmte Bewegungen, *denken* und *sprechen*; daß Sprache nur eine Bewegung der Sprachorgane sei, daß auch das Auffassen oder Verstehen der gehörten Worte eng an Bewegungserinnerun-

gen gebunden sei, das setze ich als bekannt voraus. Man kann die Bewegung der Sprachorgane bei lautlosem, aber distinktem Denken mit den tastenden Fingern am Kehlkopf fühlen (I<sup>2</sup> 512—514). Wollte ich daraus allein den Schluß ziehen, daß das Denken Sprache sei, also Bewegung, so wäre das ein Zirkelschluß. Ist aber das Denken überhaupt, wie wir doch alle glauben, ein Vorgang im Gehirn, so kann dieser Vorgang gar nicht anders gedeutet werden als durch Bewegungen. Durch noch völlig unaufgeklärte Bewegungen der noch sehr wenig bekannten mikroskopischen Zellen des Organs. Denken und Sprechen sind Bewegungen; ich habe nur zu zeigen, daß sie die gleichen Bewegungen sind, von zwei verschiedenen Standpunkten gesehen.

Ich hätte anstatt Bewegungen auch sagen können: *Handlungen*. Bewegung ist nur ein wissenschaftlicherer Begriff. Bei einer Handlung wird gern ein Subjekt mitgedacht, ein handelnder Mensch. Ich aber wüßte nicht zu sagen, wer das Subjekt der Denkhandlung sei. Die Sprache weigert sich fast, Lichtenbergs *es denkt* (wie *es blitzt*) auszusprechen. Wer gar sagen wollte *es spricht*, der würde vom gesunden Menschenverstande oder von der Gemeinsprache ausgelacht werden. Sonst aber hätte uns die Bezeichnung *Handlungen* einen kleinen Schritt weiter geführt. Erwähnen will ich nur noch, daß das Sprechen ganz selbstverständlich unter den Begriff der menschlichen Handlungen fällt; und daß Kant

(Kr. d. r. V. S. 94 und S. 304) ganz beiläufig und wie etwas Selbstverständliches das Denken eine Handlung nennt, eine Handlung des Verstandes übrigens, so daß für Kant der Verstand (an dieser Stelle) zum Subjekte des Denkens wird. „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.“

Die beiden Verben denken und sprechen bedeuten also nicht nur Bewegungen überhaupt, sondern insbesondere zweckdienliche willkürliche Menschenhandlungen; ich brauche also nicht erst meine Lehre vorauszusetzen, daß es außer der adjektivischen Welt eine ganz andere unwirkliche verbale Welt gibt, daß nur die Differenzialteile einer Handlung oder Bewegung wirklich sind, daß erst ein vorgestellter Zweck jedesmal die Differenzialbewegungen zu einer verbalen Vorstellung verbindet. Man mag an: graben, stricken, schreiben, gehen, denken oder sprechen dabei erinnert werden. Wirklich, in der Kette von Ursache und Wirkung wirksam, sind da immer nur die Minimalbewegungen unserer Muskeln.

Übrigens wird aus einer solchen Auffassung der Verbalbegriffe auch klar, weshalb diese Begriffe sich noch weniger genau definieren lassen als substantivische Begriffe; die Substantive lassen sich definieren aus den adjektivischen Sinneseindrücken, die zwar selbst undefinierbar, aber dafür unmittelbar gegeben sind; die Minimalbewegungen der Verbalvorstellungen sind nicht unmittelbar

gegeben, sind nur erschlossen, haben darum manche Ähnlichkeit mit den Atomen, aus denen man die Körper aufgebaut hat. Wenn wir sprechen, so können wir wenigstens die makroskopischen Bewegungen dabei wahrnehmen; beim Denken ist überhaupt nichts mehr äußerlich wahrnehmbar, und die mikroskopischen Bewegungen, die das Denken ausmachen, sind gar nur eine Hypothese der Gehirnphysiologen. Die Gemeinsprache weiß nichts von alledem; die Wissenschaft hat aber, trotzdem oder weil sie das alles weiß, das Denken ebensowenig definieren können, wie die Gemeinsprache es vermochte.

Wie weit oder wie eng man den Begriff aber fassen mag, unter allen Umständen bezeichnet er eine Handlung, also eine Zweckvorstellung, eine Summe von Änderungen, an der nicht die Summe wirklich ist, sondern nur die Änderungen. Von diesen Bewegungsänderungen ist aber nicht die kleinste, nicht ein Atom, anders beim Denken als beim Sprechen. Nur die veränderte Richtung der Aufmerksamkeit dessen ist verschieden, der das eine Mal mehr auf das Ziel achtet, das andere Mal mehr auf den Weg. Und jetzt wird auch das Beispiel vom Jagen und Laufen des Hundes deutlicher werden. Auch *laufen* und *jagen* sind Verbalvorstellungen, an denen nur Minimalbewegungen wirklich sind. Vereinigt werden die Minimalbewegungen zu den Verbalvorstellungen durch eine Einheit des Zweckes; es würde zu weit führen, wollte ich hier darlegen, daß der Zweckbegriff, der bei *jagen* so deut-

lich ist, auch bei *laufen* das Verbum bilden hilft.

Nicht die kleinste der Bewegungsänderungen des Hundes, der einen Hasen verfolgt, wird dadurch anders, daß ich das eine Mal sage *der Hund läuft*, daß ich das andere Mal sage *der Hund jagt*. Ich achte einmal auf die Ortsveränderung, das andere Mal auf das bewegte Ziel. Genau so ist nicht ein Atom der Wirklichkeitswelt dadurch anders geworden, daß ich bald *ich spreche*, bald *ich denke* sage. Die Absicht, den Hasen zu kriegen, die Absicht, unter den unzähligen Assoziationen die richtige zu treffen, kann beim Jagen und beim Denken stärker oder schwächer sein; die Anstrengung beim Laufen oder bei der Wahl der Worte darum größer oder geringer; aber dieser Unterschied liegt noch innerhalb der beiden Begriffe, ist kein Unterschied zwischen Denken und Sprechen, zwischen Jagen und Laufen. Es ist die gleiche Wirklichkeit, einmal von außen, einmal von innen gesehen; wie man die gleiche Kreislinie, je nach dem Standpunkt, konkav oder konvex sehen kann.

**Denkmaschinen.** — In England sind von 1869—1882 nicht weniger als drei neue Denkmaschinen erfunden worden, jede von der anderen verschieden, jede bei ihrer Entstehung schon verurteilt, als Kuriosität in irgend einem Museum zu verstauben. Jevons, Venn und Marquand, angesehene Logiker unserer Zeit, waren die Erfinder. Das Wiederauftauchen solcher Bestrebungen

beweist wenigstens eins: daß die *Lullische Kunst*, nachdem sie vom 13. Jahrhundert an bis auf Leibniz viele der besten Köpfe beschäftigt hatte und dann endlich, zusammen mit den letzten Resten der Scholastik, endgiltig überwunden schien, immer noch ihr Gespensterleben weiterführt. Das ist nicht gar so verwunderlich. Unsere Gelehrtenschulen haben dafür gesorgt, daß die Scholastik in der formalen Logik und in den wissenschaftlichen Begriffen heimlich fortwuchere; und gerade die großen philosophischen Systeme hatten und haben die Neigung, aus dem konsequentesten aller Systeme, dem scholastischen, ihr terminologisches Rüstzeug zu holen. Der ängstliche Descartes sowohl als Spinoza, Kant und Schopenhauer, die freieren Befreier, haben da und dort der Scholastik und ihrer formalen Logik gehuldigt. Einzig und allein kritischer Skeptizismus darf sich rühmen, bewußt nicht mehr scholastisch zu sein. Die Lullische Kunst aber war, will man gerecht sein, der Gipfel oder die Blüte scholastischen Denkens; wäre dieses Denken lebendig gewesen, hätte die formale Logik unsere Weiterkenntnis wirklich fördern können, dann hätte die Lullische Kunst oder die *Ars magna* nicht so absurd ausfallen müssen, wie sie ausgefallen ist.

Es geht den Erfindern von Denkmaschinen ebenso wie den ihnen gleichgesinnten Erfindern eines *Perpetuum mobile*; man mag ihnen die Unmöglichkeit, daß die Maschine funktionieren könne, noch so strenge

beweisen, sie kehren dennoch wieder zu ihrer unlösbaren Aufgabe zurück. Ein gründlicher Beweis dafür, daß eine Denkmaschine nicht den allergeringsten Nutzen haben könne, wäre trotzdem auch heute noch ein verdienstliches Werk; ich will mich aber auf die Hervorhebung einzelner Gesichtspunkte beschränken. Wer sich für die Geschichte der Lullischen Kunst interessiert, der findet eine Menge Literaturangaben, die von Raymundus Lullius bis auf Leibniz reichen, in dem „Polyhistor“ des alten Morhof, im 5. Kapitel des 2. Buches (im 1. Bande).

Ich habe mir selbst einmal in jungen Jahren eine solche Denkmaschine nach dem Muster der Lullischen erdacht; ich kann darum vielleicht über ihren Nutzen mit-sprechen, weil ich glaube, daß das von mir gewählte Prinzip nicht dümmer war als das der anderen Erfinder. Lullius hatte zur Kombination der Begriffe dreihöckerige Kreise benutzt; die Engländer unserer Zeit wählten Lineale, Gitterwerke oder Ellipsen. Ich war aus einem Grunde, den ich gleich angeben will, darauf verfallen, mir das Selbstdenken durch Würfel abnehmen zu lassen. Und zwar so: Der erste Würfel hatte zwölf Flächen, jede mit einem Buchstaben bezeichnet, jeder Buchstabe vertrat eine der zwölf Kategorien Kants; der zweite Würfel war von acht Flächen begrenzt, die wieder mit Buchstaben die acht möglichen Verhältnisse von Bejahung und Verneinung bedeuteten; der dritte Würfel mußte fünf Flächen haben, um

die fünf Prädikamente darzustellen (durch die Vokale bezeichnet); der vierte Würfel endlich machte seinem Namen Ehre, indem er wirklich ein Würfel war, sechs Flächen hatte, denen ich — ich will es nur gestehen — die drei Dimensionen des Raumes je in den beiden Richtungen der Zeit, Vergangenheit und Zukunft, ( $2 \times 3$  also) als Bedeutungen beilegte und mathematische Zeichen gab. Ich sagte mir nämlich, wohl nicht mit Unrecht, daß die ganze Tätigkeit der Maschine im Kombinieren von Begriffen bestehen werde, und daß die unzählbaren Möglichkeiten der Kombinationsrechnung durch Würfelspiel besser, weil zufälliger, herauskämen, als durch das Rücken von Lineal oder Zirkel, wobei doch der Wille oder die Absicht des Experimentators nicht ausschalten ist.

Ich wußte damals noch nicht, daß die Entwicklung der Wahrscheinlichkeitsrechnung der Lullischen Kunst erst nach Ablauf vieler Jahrhunderte folgte, und daß die Ars combinatoria mit beiden Bestrebungen zusammenfiel.

Meine Würfel, die sehr dilettantisch und sehr mangelhaft hergestellt waren, und die ich nicht nur darum vor aller Augen verbarg, dienten nun einem närrischen Spiele. Daß es ein Spiel war, das war mir recht gut bewußt; vielleicht kam aber doch etwas dabei heraus, ein Treffer, wie beim Lotteriespiel. Ich weiß noch ganz gut, daß ich mein Gehirn gewissermaßen den fünften Würfel sein ließ; ich behielt einen

bestimmten Begriff im Sinne; ich suchte diesen Begriff mit einem zweiten, scheinbar ganz disparaten Begriffe durch das Würfelspiel in Zusammenhang zu bringen. Der erste Versuch galt (mein geistlicher Lehrer der Logik war schuld daran) den Begriffen *Gott* und *würfbar*. Die Würfel sollten und mußten, wenn nur oft genug geworfen wurde, einen logischen Zusammenhang zwischen beiden Begriffen herstellen. Man mag sich vorstellen, was für ein Hexeneinmaleins bei diesem leidenschaftlich getriebenen, einsamen Würfelspiel herauskam. Aber ich wußte damals doch nicht, wie blödsinnig die ganze Beschäftigung war; manche gläubigen Vertreter der Lullischen Kunst sahen die Wertlosigkeit ihrer Spielerei ebensowenig ein. Von den Charlatanen der *Ars magna* gar nicht zu reden.

Um die gleiche Zeit hatte ich von einem ehrgeizigen Schulfreunde, einem Tschechen, erfahren, daß er mit Hilfe eines Reimlexikons dichtete. Ich dichtete natürlich auch, und versuchte es jetzt einmal mit einem solchen deutschen Reimlexikon, das mir gern gelichen wurde. Da kam mir eine Erleuchtung, die ich der Mitteilung jetzt noch für wert halte.

1. Der Wert einer Denkmaschine steht noch tief unter dem eines Reimlexikons; aber beider Bedeutung für die Psychologie des Schaffens ist sehr ähnlich. Wer mathematisch veranlagt ist, der kann wirklich die Entstehung eines Gedichtes, wie die Entstehung einer neuen wissenschaftlichen Wahrheit, als eine unter den

unzähligen Kombinationen von Worten einer Sprache auffassen. Nur daß — nach dem uralten Bilde — die Ilias nicht durch zufälliges Ausschütten von Buchstaben entstanden ist. Wer dichtet, wer die Formel einer neuen Wahrheit sucht, der kombiniert allerdings Worte; aber niemals darf er sich vom Zufall leiten lassen. Hier waltet aber ein Unterschied, der immerhin noch zugunsten des Reimlexikons spricht, zu Ungunsten der Denkmaschine. Dichter und Denker wählen bei ihrer geistigen Arbeit, blitzschnell und unbewußt, unter allen möglichen Assoziationen aus. Beim Dichter nun ist für die Wahl der Assoziation der Wortklang nicht gleichgiltig; als man noch nicht reimte, spielte der Rhythmus des Wortes eine ähnliche Rolle; der Dichter hat in seinem Kopfe etwas wie ein ungeschriebenes, ideales Reimlexikon, dessen Gleichklänge seine Arbeit beeinflussen, mag er wollen oder nicht. Es ließe sich das aus den Manuskripten ganz bedeutender Dichter (Schiller, Heine) recht gut belegen; mit einem Worte, der sprachgeschichtliche Zufall der Gleichklänge spielt in das Entstehen von Gedichten hinein. Der Zufall dichtet mit; selbst ein Reimlexikon kann einmal dem Zufall nachhelfen. *Denken* aber heißt: aus der Unzahl der möglichen Assoziationen oder Wortkombinationen die *richtige* auswählen, die einzige, die sachlich gegeben ist. Der Scharfsinn des Denkers besteht darin, den Endbegriff einer Gedankenreihe mit sicherem Instinkte vorzusehen und dann diejenigen

Assoziationen zu finden, die sachgemäß vom Ausgangsbegriff zum Endbegriff führen. Der Endbegriff, das Ziel, kann dem Denker oder Forscher durch einen Zufall geboten worden sein, durch ein aperçu, d. h. durch scharfsinnige Beobachtung eines zufälligen Ereignisses. Auf dem *Wege* des Denkers ist der Zufall ausgeschlossen; oder: ein Reimlexikon könnte den Denker ebenso zufällig auf die richtige Assoziation führen wie eine Denkmaschine. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung lehrt, daß bei der Unzahl der Kombinationen die richtige Kombination (bei meinen Würfeln oder bei den Lullischen Kreisen) ein fast unmöglicher Einzelfall unter unendlich vielen anderen wäre. Und das wäre ein elender Kopf, dessen Gehirn nicht schneller und besser arbeitete als die Maschine, die den Scharfsinn überflüssig machen soll.

2. Mein Schulfreund dichtete mit Hilfe eines tschechischen Reimlexikons; ich hatte mir ein deutsches ausgeliehen. Offenbar gab es nun in beiden Sprachen ganz verschiedene Gleichklänge, also ganz verschiedene Assoziationen. War das beim Denken etwa anders? Entsprechen sich denn die philosophischen Begriffe zweier Sprachen genau? Hatten die Begriffe nicht eine Geschichte? War nicht Kants Kategorientafel eine ganz andere als die des Aristoteles? Dann war es auch unmöglich, eine Denkmaschine zu erfinden, die auf das menschliche Denken überhaupt paßte, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Sprachen.

Dieser zweite Umstand berührt sich mit einer merkwürdigen Tatsache. Schon Lullius selbst hatte die Buchstaben des Alphabetes für seine große Kunst benützt und so das Hexeneinmaleins seiner Ergebnisse jedesmal mit den einfachsten Mitteln darstellen können; die späteren Charlatane des Lullismus versprachen oft, auf Grund solcher Buchstabenzusammenstellungen eine neue Universalsprache zu schaffen. Ich mahne daran, daß der großartigste Versuch einer solchen internationalen Zeichensprache, wie er unübertroffen in des Bischof Wilkins „*Essay towards a real character and a philosophical language* (von 1668) vorliegt, gar nichts anderes ist als ein Versuch, die Denkmaschine des Lullius in einen Weltkatalog umzuwandeln; und es ist kein Zufall, daß Leibniz, der geniale Aneignner, sich von seiner Jugend bis ins Alter hinein gelegentlich mit beiden Problemen, einer Denkmaschine und einer Universalsprache, beschäftigt hat.

Ich kehre zum Anfang zurück. Ein solcher Weltkatalog, ein logischer, ist nicht möglich, weil die Natur nicht logisch ist; nur der Mensch hat für die Ökonomie seines Denkens die Logik erfunden und sie lange für nützlich gehalten. Wäre Welt und Natur logisch und besäßen wir einen zuverlässigen Weltkatalog, dann ließe sich vielleicht über die Möglichkeit oder Nützlichkeit von Denkmaschinen reden. So aber müssen wir nur darüber staunen, daß nicht nur ein schwärme-

rischer Denker wie Giordano Bruno, sondern auch der allerscharfsinnigste Leibniz günstig von einem Instrument urteilen konnte, das den Scharfsinn wertlos machen, den Leiermann an der Kurbel der Denkmaschine zu einem Philosophen umschaffen wollte.

Die Engländer, welche sich mit der Erfindung neuer Denkmaschinen abquälten, hätten Scharfsinn und Fleiß vielleicht erspart, wenn sie die harten Worte beachtet hätten, mit denen Bacon schon vor 300 Jahren an dem Urbilde aller Denkmaschinen Kritik geübt hatte. (*De dignitate et augmentis scientiarum* VI, 2.) „Ich darf nicht unerwähnt lassen, daß einige Männer, mehr aufgeblasen als kenntnisreich, über einer gewissen Methode geschwitzt haben, die den ehrlichen Namen einer Methode kaum verdient, da sie eher die Methode des Schwindels ist (*methodus imposturae*); die aber ohne Zweifel den geschäftigen Müssiggängern (*ardelionibus*) sehr genehm war. Diese Methode sprengt so einige Wissenstropfen um sich her, daß ein Halbgebildeter (*sciolus*) mit diesem Scheine einiger Gelehrsamkeit getäuscht werden kann. Von solcher Art war die Lullische Kunst, von solcher Art die von Einigen konzipierten Typokosmien; sie waren nichts anderes als eine Masse oder ein Haufe von Worten über jederlei Kunst, auf daß, wem die Kunstworte nur geläufig sind (*in promptu*), glauben machen könne, er habe die Künste selbst durchaus studiert (*perdidicisse*). Solche Sammelsurien erinnern an eine



Flickwerkstatt, wo man viel Abfall findet, aber nichts Wertvolles.“

Den Kernpunkt, daß nämlich die Denkmaschinen so wie die entsetzliche Teildisziplin der alten Logik, die sog. Topik, einen einzigen Nutzen haben, den nämlich, daß der Benützer dieses Instruments über ein gegebenes Thema endlos schwatzen könne, — diesen Punkt hat der alte ordentliche Brucker, den noch Schopenhauer mit Recht über viel modernere Historiker der Philosophie stellt, noch besser getroffen als Bacon. Brucker sagt von Lullius (Auszug aus den Kurtzen Fragen S. 399): „daß er ein feuriges, aber phantastisches Ingenium gehabt, zeigt die berühmte ars Lulliana, welche in einer besondern Erfindung besteht, von allerley Materien, die man auch nicht versteht, ex tempore vieles Wort-Gewäsche machen zu können, woraus zu ersehen, daß sie gar nicht in die Philosophie und zur Logik, sondern zur Oratorie gehört, welche übel zu verderben sie im Stand ist.“ Man vergleiche damit, wessen sich einer der späteren Lullisten rühmte: er besitze die Geheimkunst, quomodo de quacunque re proposita statim librum concipere et in capita dividere, de quacunque re ex tempore disserere, . . . de quocunque themate orationem formare, orationem mentalem per horam, dies et septimanas protrahere . . . possimus (Morhof 358).

**Descartes' Naturphilosophie.** — Das Weltbild des Descartes ist nicht mit Poetenaugen gesehen, wie das von Giordano Bruno, ist nüchtern,

fast logisch, aber darum nicht minder grandios und einheitlich. Mir ist es hier darum zu tun, nur einen einzigen Zug dieses Weltbildes herauszuheben, die Darstellung der Entstehung des Planetensystems; weil mir dieser eine Zug ein vortreffliches Beispiel zu sein scheint für die Art, wie ein freier Geist von der Kirche zu heuchlerischen Umwegen, um nicht zu sagen: zur Lüge, gedrängt wurde. Wobei der Kirche wiederum zu gute kommen mag, daß Descartes eine ängstliche Natur war und vielleicht doch auch innerlich zwischen Skeptizismus und irgend einem Glauben schwankte.

Für uns ist es besonders interessant, Descartes' Mißtrauen gegen die Sprache an seiner dominierenden Neigung, die die Welt mechanistisch erklären wollte, zu prüfen; seine tiefsten Überzeugungen wurzeln da, ohne daß er den Widerspruch zwischen Sprachkritik und Materialismus fühlte.

Für Descartes' feinen Sprachinstinkt würde es schon sprechen, daß er (fünfzig Jahre vor Thomasius, der durch die Einführung deutscher Vorlesungen berühmt blieb) einige seiner Werke in französischer Sprache schrieb, anstatt in dem hergebrachten Latein. Er machte sich auch nichts aus der gelehrten Erziehung, die sein Vater ihm hatte werden lassen; er hätte sonst eben — meinte er — alle seine Werke französisch geschrieben.

Sind solche Äußerungen nur überliefert, so sagt Descartes selbst am Ende seines „Discours de la méthode“

(Oeuvres I.): „Si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plustôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens; et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, il ne seront point. je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons pour ce que je les explique en langue vulgaire.“

Ein geistreicher Vergleich (in einem Brief an Chanut, den französischen Botschafter in Stockholm, der ihn bei der Königin von Schweden nützen sollte), läßt noch besser erraten, wie modern Descartes über den Wert der Sprache zu denken imstande war. Er schreibt: „Ich habe niemals den Ehrgeiz besessen, die Bekanntheit hochgestellter Personen zu machen“ (er lügt), „und wäre ich so klug gewesen, wie nach dem Glauben von Wilden die Affen sind, so würde kein Mensch wissen, daß ich Bücher schreibe. Die Wilden nämlich — sagt man — glauben, die Affen könnten sprechen, wenn sie wollten, sie täten es aber absichtlich nicht, um nicht zum Arbeiten gezwungen werden zu können. Ich bin nicht so klug gewesen, das Schreiben zu unterlassen; darum habe ich nicht so viel Ruhe, als ich durch Schweigen erhalten hätte.“

Tiefer in das Wesen dringt Descartes, wenn auch völlig unbewußt, mit gelegentlichen Äußerungen über

Dinge, die alle Sprachgebiete betreffen.

Über die landläufige Logik denkt er völlig frei; sie (die Dialektik) sei zur Erforschung der Wahrheit unnützlich, sie könne nur zur Mitteilung dienen, ihr gebühre darum ein Platz nicht in der Philosophie, sondern in der Rhetorik.

Er ist noch nicht so reif wie Spinoza, der den Zweckbegriff, die Teleologie, in der Natur einfach leugnet, Descartes zieht noch Schlüsse aus der Unerforschlichkeit Gottes; aber auch so kommt er dazu, die Zweckbegriffe für unerkennbar, also für unanwendbar zu erklären; und die philosophische Sprache von einer ganzen Rumpelkammer toter Symbole zu befreien. Er hält in der Physik die Berufung auf besondere Kräfte (was wir jetzt noch sehr wortabergläubisch Kohäsionskraft und Schwerkraft nennen) für scholastisch und sagt einmal, er, Descartes, der Erfinder der analytischen Geometrie: „ich habe niemals das Unendliche behandelt, es sei denn, um mich ihm unterzuordnen; und habe nie zu bestimmen versucht, was es sei und was es nicht sei.“

So wirkte Descartes wie ein echter Philosoph, sprachreinigend da und dort und näherte sich darum mitunter dem erlösenden Gedanken, daß die Irrtümer der Menschen (ich würde sagen: die Unmöglichkeit der Erkenntnis) den Mängeln der Sprache zuzuschreiben seien. Ja, Descartes hatte das bewußte Streben, die wortfetische auszumerkeln, die anthropomorphe Belebung der toten Ma-

terie zu tadeln. Am ausführlichsten hat er sich über den Unwert der Sprache in seinen „Prinzipien“ geäußert; nachdem er als die drei Hauptquellen unserer Irrtümer bezeichnet hat: die Vorurteile, die uns in der Jugend eingeflößt worden sind, unsere Unfähigkeit, die Vorurteile später zu vergessen, die Gewohnheit, selbst die den Sinnen vorliegenden Gegenstände nach vorgefaßten Meinungen zu beurteilen, — fährt er (I. 74) damit fort, es die vierte Quelle zu nennen, daß wir unsere Vorstellungen in Worten festhalten, die den Dingen nicht genau entsprechen: „Et denique propter loquelae usum, conceptus omnes nostros verbis, quibus eos exprimimus, alligamus, nec eos nisi simul cum istis verbis memoriae mandamus; cumque facilius postea verborum quam rerum recordemur, vix unquam ullius rei conceptum habemus tam distinctum, ut illum ab omni verborum conceptu separemus: cogitationesque hominum fere omnium, circa verba magis, quam circa res versantur; adeo ut persaepe vocibus non intellectis praebent assensum, quia putant se illas olim intellexisse, vel ab aliis qui eas recte intelligebant accepisse. Quae omnia, quamvis accurate hic tradi non possint, quia natura humani corporis nondum fuit exposita necdum probatum est ullum corpus existere videntur tamen satis posse intelligi, ut juvent ad claros et distinctos conceptus ab obscuris et confusis dignoscendos.“

Und dieser kühne Geist unterwirft sich überall den Aussprüchen

der Kirche, in fast übertriebener Weise, wie schon Bossuet, wie mir scheint, hervorheben wollte. Die Wahrhaftigkeit, die Allmacht, die Weisheit Gottes muß da und dort in das mechanistische System hinein; und es ist kaum zu glauben, daß Descartes auch diesen Widerspruch nicht als solchen empfunden haben sollte. Er scheut nicht nur den Feuertod, den Vanini noch 1619, Bruno zwanzig Jahre früher zu leiden hatten, er scheut auch — das Wort ist von Goethe — das „Halbmartyrium“ Galileis.

Wie er sich windet und den Begriffen der Sprache Gewalt antut, um den Forderungen der Kirche entsprechen und dennoch seine Ideen vortragen zu können, das hätte sich auch an seiner berüchtigten Lehre, die Tiere seien Maschinen, aufzeigen lassen. Die äußerste Konsequenz seines mechanischen Systems hätte ja dazu führen müssen, schon hundert Jahre vor Lametrie auch die Menschen für Maschinen zu erklären. Ich bin immer der Meinung gewesen, daß er das eigentlich sagen wollte, nicht zu sagen wagte und darum wenigstens die Tiere Maschinen nannte. Was uns dabei empört, ist nicht die Anwendung des Wortes *Maschine* auf die Physiologie und auf die (von Descartes gut beobachteten) Reflexbewegungen, sondern die ganz theologische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, der anthropozentrische Standpunkt. Wer aber könnte mit Sicherheit sagen, ob Descartes nicht doch in einem Winkel seines Herzens an das

göttliche Wesen der Menschenseele glaubte.

Viel deutlicher kommt die Rücksicht auf die Kirche bei seiner einst berühmten Wirbeltheorie heraus, mit der er die Entstehung unseres Planetensystems erklärte. Nur daß wieder niemand sagen könnte, wie weit Descartes sich dabei bewußt war, der dummen Kirche eine leere Worthülle zum Spielen hinzuwerfen.

Um es nur kurz anzudeuten: Descartes wußte schon ganz gut, daß die Lehren des Kopernikus die Wahrheit sagten. Er geht (im dritten Buche seiner Prinzipien) über die alte *Hypothese* des Ptolemäos verächtlich hinweg, nennt darauf freilich auch die Lehre des Kopernikus ebenfalls eine *Hypothese*, aber schwerlich aus Mißtrauen, sondern um sich eine Hintertür offen zu lassen: der Papst hatte ja dem Galilei zuerst nur befohlen, die Lehre des Kopernikus nicht als Wissenschaft, sondern als Möglichkeit vorzutragen; das tat nun Descartes ungeheiß. Nur leider tat er mit seinen *Wirbeln* noch mehr.

Die Sachlage war für ihn klar genug. Bis zu seiner Zeit hatte man angenommen, die Erde mit ihren Menschen sei Zweck und Angelpunkt der Welt, der Himmel mit seinen Sternen (auch der Sonne) *bewege* sich um die Erde. Nur die Planetenbewegungen machten Schwierigkeiten, weil sie scheinbar so kraus waren; alles andre stimmte anscheinend. Nun hatte Kopernikus sachte diese uralte Weltanschauung umgeworfen. Die Sonne sollte den Angel- und Mittelpunkt abgeben und die Erde

sich (wie die anderen Planeten auch) nach festen Gesetzen um die Sonne bewegen. Sofort ahnten weitblickende Männer, daß durch diesen neuen Weltenplan die Götter obdachlos gemacht würden. Auch Descartes zog wohl diesen Schluß. Nicht umsonst leitet er seine Darstellung (Princ. III. 3) damit ein, daß er sagt: „es wäre lächerlich und albern (*ridiculum et ineptum*), in den natürlichen Dingen voranzusetzen, sie seien um des Menschen willen geschaffen.“

Das widersprach dem Bibelwort; aber so fein hört die Kirche nicht hin. Die Kirche nahm nur Ärgernis an der äußerlichen Lehre von der Bewegung der Erde. Die Astronomen sollten ihr zu Liebe ein Kompromiß eingehen, die neuen Berechnungen des Kopernikus teilweise gelten, aber die Erde dennoch stille stehen lassen. Tycho de Brahe beugte sich unter diesem Joch. Er trägt heuchlerisch — es kann ihm, dem Meister der Beobachtung, der schon seiner nähernden Astrologie skeptisch gegenüberstand (dem *närrischen Töchterlin* der Astronomie, wie Kepler sie nannte) und von den Horoskopen sagte, daß sie korrigierbar wären, nicht ganz ernst gewesen sein — eine verwirrte Lehre vor, nach der zwar alle andern Planeten sich kopernikanisch um die Sonne bewegten, aber dann *mit* der Sonne um die Erde, eine gäozentrisch-anthropozentrische Lehre. So schamlos war Descartes nicht. Er bog nicht die Beobachtungen krumm, sondern die Worte; Brahe hatte das Wertvolle gefälscht, der Kirche zu Gefallen, Descartes fälschte das Wertlose, das

Wort. Nur daß er — wäre seine Sprache durchgedrungen — die Erkenntnis noch mehr als Brahe verwirrt hätte.

Descartes tiftelte an dem Worte Bewegung so lange herum, bis er das Abracadabra sagen konnte, Kopernikus habe recht, aber die Erde *bewege* sich dennoch nicht. Ich glaube nicht, daß dieser Mißbrauch der Sprache schon an den Pranger gestellt worden ist. Er sagt (III. 28): Da alle Bewegung etwas Relatives sei, „so könne man sagen, dieselbe Sache sei zugleich bewegt und unbewegt, je nachdem man ihren Ort verschieden bestimme. Daraus folge, daß weder die Erde noch die *andern* Planeten (er nennt die Erde also einen Planeten) eigentlich (*proprie dictum*) Bewegung habe, *weil sie nicht aus der Nachbarschaft des ihnen unmittelbar anstoßenden Himmelsraumes fortbewegt würden.*“ Nach diesem Sophisma fährt er fort: „Nach dem Sprachgebrauch (*juxta usum vulgi*) kann man nicht sagen, die Erde bewege sich gleich den übrigen Planeten. Denn wir sind gewohnt, nach den festen Punkten der Erde die Orte der Sterne zu bestimmen . . . Wenn aber ein Philosoph, der die Erde als eine Kugel in ihrem flüssigen“ (d. h. wohl gasförmigen) „und *bewegten Himmelsraume* voraussetzt, von der Sonne und den Fixsternen (die zueinander immer die gleiche Lage bewahren) als von unbewegten Körpern spricht, um durch sie die Lage der Erde bestimmen zu können, und dann von der Erde sagt, daß sie sich bewege, so spricht er

Unsinn. Denn wissenschaftlich darf der Ort“ (der astronomische Ort natürlich) „nicht durch sehr entfernte Körper bestimmt werden, wie doch die Fixsterne sind, sondern durch die Nachbargegenstände desjenigen Körpers, den man bewegt nennt“.

So weit konnte sich der Begründer der analytischen Geometrie vergessen aus Angst vor der Kirche. Er erfand die Wirbelbewegungen des die Planeten umgebenden Himmelsraumes und glaubte dann sagen zu können, daß sich wohl diese Wirbel bewegten, nicht aber die Planeten in ihnen. So könnte jedes Kind die Sprache fälschen und sophistisch sagen, es komme von Hamburg nach New-York, ohne daß es sich bewege; nur das Schiff bewege sich. Nimmt man aber den umgebenden Himmelsraum, die Atmosphäre, als zur Erde gehörig an, was dann?

Der Vorwurf also, der gegen Descartes zu erheben ist, betrifft nicht die Aufstellung der verzweifelten Wirbeltheorie, sondern vielmehr die Inkonsequenz in der Behandlung der Erde und der übrigen Planeten. Der große Zug an Descartes war, sehr wohl vereinbar mit seinem faustischen Zweifel an aller Philosophie, der Wunsch oder das Kraftgefühl, ein einheitliches mechanistisches Weltbild zu erfinden; ein kleinlicher Zug an ihm, sehr wohl vereinbar mit seiner Scheu vor der Kirche, war eine gewisse Originalitätsucht. So konnte der Mann, der bereits die Konstanz der Materie und die Konstanz der Bewegungsenergie ge-

gen die herrschenden Aristoteliker lehrte — natürlich in der Sprache seiner Zeit —, der bereits Wärme und Licht als Wirkungen der Bewegung auffaßte, der Wärme- und Lichtsubstanzen leugnete, gar wohl dazu kommen, die Entstehung des Planetensystems durch die Wirbel zu erklären. Im Grunde ist die apriorische Physik des Himmels, wie Descartes sie lehrte, von der Theorie des Himmels, die heute noch beinahe wie von Kant vorgetragen wird, nicht gar so verschieden; nur daß Kant auf Newton weiterbauen konnte und daß Newton sowohl als Mathematiker wie als Philosoph den Descartes überragte. Trotz alledem wäre das mechanistische Weltbild des Descartes ein historisches Denkmal von imponierender Größe, wenn er die Konsequenz nicht selbst zerstört, wenn er nicht die Bewegung der Erde in seiner Darstellung sozusagen umgebogen hätte. Der christgläubige Newton war freier als der Zweifler Descartes. Descartes steckte mit seinen Gefühlen noch tief im Mittelalter; er war lange nicht so frei oder lange nicht so ehrlich, wie Kuno Fischer uns glauben machen will; die kleine Skizze, die Goethe (Geschichte der Farbenlehre) von Descartes entworfen hat, gibt ein richtigeres Bild als das Buch Kuno Fischers.

**Ding.** — Wir haben erkennen gelernt, daß die Gesamtheit aller Dinge, die man etwa die Materie genannt hat oder auch Stoff, eine Vorstellung sei, wofür man freilich auch

Gedankending zu sagen pflegt. „Was wir Materie nennen, ist ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang der Empfindungen“ (Mach.) Nicht so einfach ist es einzusehen, daß diese Kritik des allgemeinen Stoffbegriffs auch zutrifft auf das, was ganz populär ein *Ding* genannt wird, ein Einzelding, ein Gegenstand, eine Sache. Wir werden noch genauer erfahren, daß *Ding* und *Sache* zwei Lehnübersetzungen aus dem juristischen Sprachgebrauche der Lateiner sind und ursprünglich das Streitobjekt eines Rechtshandels bedeuteten, daß dagegen *Gegenstand* eine Lehnübersetzung von *obstantia* (objectum) ist, aus der Philosophie herkommt und in seiner Bedeutung schon unklar an erkenntnistheoretische Fragen streifte: Gegenstand ist, was dem Ich gegenübersteht, dessen Vorstellung zugleich durch etwas außerhalb der menschlichen Vernunft und durch Anwendung der Vernunft entsteht. Alle diese Ausdrücke werden aber in der Gemeinsprache ohne besondere Unterscheidung gebraucht für die Einzelheiten der Wirklichkeit, für die großen und kleinen Realitäten, für welche der naive Realismus gar nicht erst nach einer Erklärung sucht, die aber gar sehr einer Erklärung bedürfen. Denn alle diese Dinge sind ja nicht wirklich, sind vielmehr nur die Ursachen der einen Hälfte unserer Wirklichkeitswelt, der äußeren. Ein Apfel ist nichts als die Ursache der Empfindungen: rund, rot, süß usw.; er ist nicht zum zweiten Male neben den Empfindungen, deren Ursache er ist; er

ist nicht noch einmal da. In diesem Sinne sind alle Dinge nur Gedankendinge, nur Vorstellungen. Und man hüte sich, hier die Begriffe *Vorstellung* und *Erscheinung* zu verwechseln. Erscheinungen (im Sinne von Berkeley und Kant) sind auch die unmittelbar gegebenen adjektivischen Empfindungen; diese sind aber keine Gedankendinge, keine Vorstellungen; sie sind wohl schon irgend wie von dem Zentralapparat unseres Gehirns bearbeitet, wenn sie uns zum Bewußtsein kommen; aber die Empfindungen sind noch nicht von der Vernunft oder der Sprache bearbeitet, sie sind noch nicht Gedankendinge oder Vorstellungen, wie die Dinge es sind. Mehr als dieses Eine, daß nämlich alle Dinge nur Gedankendinge sind, wissen wir von den Dingen nicht zu sagen. Die Erkenntnistheorie, welche den Satz *Machs auf die Dinge anwendet* und sagt: „Was wir ein Ding nennen, ist ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang von zusammengehörigen Empfindungen“ unterscheidet sich von dem naïven Realismus, der die Dinge selbst sinnlich wahrzunehmen glaubt, nur durch: daß sie da ein Problem sieht, wo der sogenannte gesunde Menschenverstand nichts sieht und nichts sucht. Alle Rätsel der Begriffe: Ursache, Substanz, Gesetz, Einheit verbergen sich dahinter, daß man einen gewissen gesetzmäßigen Zusammenhang anzunehmen gezwungen ist, den uns die Sinne nicht verraten und der darum über den verführerischen Sensualismus hinausführt.

Kant, und noch viel offensichtlicher die Neukantianer, haben das Verhältnis der Empfindungen und ihrer Ursachen untersucht, das Verhältnis zwischen der adjektivischen Welt und der kausalen oder verbalen Welt; die Neukantianer haben Kants Terminologie beibehalten und nennen ganz mit Unrecht die Ursachen der adjektivischen Empfindung *Dinge-an-sich*; neuerdings glauben sie, in den Energien die wahren *Dinge-an-sich* erkannt zu haben. (Vgl. Art. *Energie*.) Energien sind aber wohl keine Dinge, auch nicht so recht Gedankendinge, wenn auch Gegenstände des Denkens. Die Dinge gehören der substantivischen Welt an, auch wenn sie alle nur Gedankendinge sind. Es scheint mir nun — und darauf wollte ich hinauskommen — für diese Weltanschauung gar keinen Sinn mehr zu haben, wenn einer nach den *Dingen-an-sich* der Gedankendinge fragt; es wäre denn, daß man — paradox genug — just die adjektivischen Empfindungen als relative *Dinge-an-sich* der substantivischen Gedankendinge zu bezeichnen sich entschließen wollte.

Selbstverständlich verstehe ich unter den Gedankendingen nicht Scheinbegriffe; denn diese (*Hexe, Wunder*) zeichnen sich eben dadurch aus, daß ihnen in der sinnlichen Welt nichts entspricht. An die Vorstellung, daß alle Dinge nur Gedankendinge seien, gewöhnt man sich am besten bei Begriffen wie: *Schatten, Flamme, Wind, Donner*. Der Donner ist nicht ein zweites Mal da, substantivisch neben unseren Empfindungen vom

Donner; die Flamme ist nicht noch ein zweites Mal da, außer und neben den Wirkungen, als deren Ursache wir sie projizieren, hypostasieren oder wie man will; genau so ist der Apfel nicht zweimal da, einmal in der adjektivischen und einmal in der substantivischen Welt. Wir lächeln überlegen über das Kind, dem eine Reise versprochen worden war, das fern von der Heimat neue Berge und Seen und Wälder gesehen hatte, und das dann fragte: „Ja — aber wo ist die Reise?“ Wir sind ebenso kindlich, wenn wir den Physiker fragen: „Ja — aber wo ist die Flamme, der Donner?“ Wenn wir den Erkenntnistheoretiker fragen: „Ja — aber wo ist denn der Apfel, der Apfel selbst, der Apfel neben und außer seinen Eigenschaften?“ Wir verlangen den Apfel zweimal, den uns die Natur trotz ihrer Allmacht nur einmal geben kann.

So gelange ich zu einem neuen Paradoxon, das aber nur dem naiven Realismus etwas sonderbar erscheinen wird, nicht aber der Weltanschauung, die von Hume etwas gelernt hat: Unsere Vorstellungen von einem Gedankending (einem *ens rationis*) sind viel klarer als unsere Vorstellungen von einem körperlichen Ding. Ich habe vorhin gesagt, daß unsere Sinneseindrücke die relativen Dinge-an-sich sind, daß es keinen Sinn hat, hinter den wirklichen Dingen, an deren Existenz wir glauben müssen, noch einmal und extra Dinge-an-sich zu suchen. *Relative* Dinge-an-sich habe ich die Empfindungen genannt; etwas *Absolutes* gibt es nicht.

Alle diese körperlichen Dinge oder Körper sind eben schon Vorstellungen. Nur daß uns die Gedankendinge gar nicht erst verführen, hinter ihnen eine zweite Existenz zu suchen, daß aber die Körper zu diesem Doppelsehen immer wieder Veranlassung geben, sobald wir uns beim Sensualismus nicht beruhigen wollen. Und das können wir nicht, weil die Annahme einer Wirklichkeitswelt hinter den Sinneseindrücken ein Instinkt des menschlichen Verstandes ist.

Es ist die gleiche Schwierigkeit wie beim Ichgefühl, das neben und außer der kontinuierlichen Kette unserer Erlebnisse noch ein besonderes Ich glaubt, welches diese Kette zusammenhält. Ganz die gleiche Schwierigkeit. Dauer ist uns das Kennzeichen des Ich, Dauer ist uns das Kennzeichen der Dinge. Unbewußt, von einem Instinkte getrieben, legen wir irgend ein Ich in die Dinge hinein; *Introjektion* hat man das genannt; die Erkenntnis davon war vorhanden, schon bei Hume, lange bevor Avenarius das ungeschickte Wort prägte. Der Gedanke ist am besten von Mach ausgedrückt worden (*Erkenntnis und Irrtum* S. 15); er nennt *Ding* und *Ich* Scheinprobleme: „Es ergibt sich aber, daß ein *isoliertes* Ding, genau genommen, nicht existiert. Nur die vorzugsweise Berücksichtigung auffallender, stärkerer Abhängigkeiten und die Nichtbeachtung weniger merklicher, schwächerer Abhängigkeiten erlaubt uns bei einer ersten vorläufigen Untersuchung die Fiktion isolierter Dinge.



Auf demselben graduellen Unterschied der Abhängigkeiten beruht auch der Gegensatz der Welt und des Ich. Ein *isoliertes* Ich gibt es ebenso wenig als ein isoliertes Ding. *Ding* und *Ich* sind provisorische Fiktionen gleicher Art.“

**Dualismus.** — Ich glaubte den Streit zwischen der scheinbar einheitlichen und der scheinbar zweiseitigen Weltanschauung besser unter dem Schlagwort *Monismus* (vgl. Art. *Monismus*) darzustellen, weil die Monisten heutzutage in der öffentlichen Meinung *obenauf* sind und fast nur noch einige katholische Philosophen sich Dualisten zu nennen wagen. Um so kürzer kann ich mich jetzt fassen, kann mich auf einige Notizen zur Wortgeschichte des Dualismus beschränken.

Die äußere Wortgeschichte ist durch Eucken (*Terminologie* S. 99 und 195) genügend aufgeklärt worden; Thomas Hyde, der im 17. Jahrhundert über die Religion der Perser schrieb, prägte für den bekannten Glauben, die Welt werde von einem guten und von einem bösen Gotte gemeinsam regiert, den ganz treffenden Ausdruck *Dualismus*; wenigstens nennt er die Bekenner dieses Glaubens *Dualistae*; er scheint den Ausdruck aus dem Altpersischen oder Arabischen übersetzt zu haben. Man zankte lange darüber, ob auch im Abendlande dualistische Sekten zu finden wären, und einigte sich darauf, die Manichäer als Vertreter des religiösen Dualismus anzuerkennen; als ob der lebendige Glaube an Gott und

den Teufel, wie er unter christlichen Völkern allgemein herrscht, nicht der gleiche Dualismus wäre.

Bayle (in dem Art. *Zoroastre* seines Wörterbuchs) und Leibniz haben das Wort für den Glauben an ein doppeltes Prinzip der Weltregierung weiter verbreitet; erst Wolf wandte das Wort auf diejenigen Metaphysiker an, welche zwei verschiedene Substanzen als Unterlagen der Welt annahmen, eine materielle und eine immaterielle Substanz. Das Wort nur in dieser Anwendung war neu; nicht die Vorstellung. Seitdem es Menschen auf der Erde gibt, waren sie durch einen unentrinnbaren Instinkt genötigt, irgendwie zwischen der Außenwelt und ihrer eigenen Innenwelt zu unterscheiden; ihr körperliches Ich mochten sie immerhin noch zu der Außenwelt rechnen, zu den Dingen, zu den materiellen Substanzen; aber auch ihr Wahrnehmen, Denken und Wollen war Gegenstand ihres Bewußtseins, war erlebt, war wirklich, doch nirgends mit den Sinnen zu fassen. Der naivste Mensch ist also bereits ein Anhänger des metaphysischen Dualismus, wenn er diese Bezeichnung auch schwerlich verstehen würde und für die beiden Seiten seines Lebens nicht die Bezeichnung Substanzen kennt. In der knappsten Form enthalten alle Sprachen diese gleiche Philosophie, da sie alle ein Wort für den Ichbegriff besitzen, für das Ichgefühl. Die *Seele*, das Summenwort für die gesamten Lebensäußerungen und Lebenserfahrungen eines Individuums, ist nur dieses gleiche *Ich*, als Substantiv gesehen,

von der allezeit materialistischen Sprache festgehalten. Wenn man bedenkt, daß der Seelenbegriff zu der Geisteslehre gehört, die man höflicher Animismus nennen mag, so entbehrt dieser Begriff nicht eines gewissen Humors: man nimmt neben und außer der Außenwelt, der materiellen, eine besondere Innenwelt an, nennt diese Innenwelt ausdrücklich immateriell, nennt sie aber zu gleicher Zeit *Seele*, worunter man sich, man mag sich drehen und wenden wie man will, immer wieder nur entweder etwas Abstraktes oder etwas Materielles vorstellen kann. Neuerdings hat man eine solche Seele auch den Tieren und gar den Pflanzen zugeschrieben; ja der Panpsychismus schenkt eine Seele auch aller unbelebten Natur, am liebsten auf griechisch, man sagt aber auch schon Allbeseelung. Es ist das wirklich nur eine Frage des Sprachgebrauchs; das Wort *Seele* ist ursprünglich ganz gewiß nur für das Innenleben des Menschen gebildet worden und läßt sich auf das Innenleben der Tiere und Pflanzen nicht ohne einen Bedeutungswandel übertragen, auf das Innenleben der unbelebten Stoffe nur durch ein weiteres Fortschreiten des Bedeutungswandels; ich habe (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup> S. 264 ff.) gezeigt, daß ich gegen eine solche Ausdehnung des Seelenbegriffs gar nichts einzuwenden habe, unter der Voraussetzung, daß man sich der fortschreitenden Bildlichkeit des neuen Wortgebrauchs nur bewußt bleibe. Es könnte ja etwa eingewandt werden: vielleicht ist der ganze Gegen-

satz von Innen und Außen nur Menschenwerk, nur von der Menschensprache hervorgebracht im Dienste des Menscheninstinktes, der sich in der Welt auf seine Weise orientieren will und sich zu diesem Zwecke die beiden Ordinaten, Innen und Außen gezogen hat; vielleicht besitzen die Pflanzen einen besseren Instinkt, der sie in einer ungedoppelten, einfachen Welt orientiert; dann wäre es im höchsten Grade anthropomorphisch, dann wäre es auch im Bilde falsch, den Seelenbegriff auf die Pflanzen und auf die unbelebten Stoffe auszudehnen. Sollten aber z. B. die Pflanzen irgend ein Korrelat zu unserem Innenleben, zu unserem Ichgefühl besitzen, dann wäre freilich nicht daran zu zweifeln, daß sie ebenso wie die Tiere, *naiv*, vorsprachlich, auf dem Boden des metaphysischen Dualismus stehen.

Sie wissen es nur nicht, wie die Philosophen unter den Menschen es nicht wußten, bevor ihnen nicht bestimmte Worte zur Verfügung standen für den Gegensatz von Innen und Außen, von Seele und Leib, von *res cogitans* und *res extensa*. Dieses letzte Begriffspaar ist für den uralten Gegensatz erst von Descartes gebraucht worden; er wäre aber um dieser beiden Worte willen, die gar nichts Neues sagen, nicht zu dem zweifelhaften Ruhme gelangt, den metaphysischen Dualismus begründet zu haben, wenn er nicht mit besonderer Strenge die beiden Seiten unseres Lebens auseinandergelassen und sie zwei Substanzen genannt hätte.

Aus diesem unseligen Worte entspann sich der unendliche Kampf im Bereiche des Dualismus selbst, die Grübeleien darüber, wie eine Wechselwirkung zwischen den beiden ungleichen Substanzen möglich wäre. Wie gleichgiltig der Substanzbegriff für diese naturwissenschaftliche oder zuletzt sprachkritische Frage sei, mag man am besten daraus ersehen, daß es ein Schüler von Descartes war, der die Wechselwirkung durch den Occasionalismus erklärte, die ganze Maschinerie einer ununterbrochenen Tätigkeit des lieben Gottes zuschrieb und so wieder zu einem theologischen Monismus zurückkehrte; daß wiederum die Materialisten des 18. Jahrhunderts, die die ganze Maschinerie einheitlich aus der *res extensa* erklärten, sich ebenso gut auf Descartes berufen konnten. Noch mehr: Spinoza, den unsere Monisten zu ihrem Philosophen machen möchten und der sicherlich kein Dualist war, stand doch im ganzen und großen auf dem Boden der metaphysischen Prinzipien von Descartes; er nannte nur die beiden Seiten des menschlichen Erlebens nicht mehr zwei Substanzen, sondern zwei von den Attributen der

einzigsten Substanz; und schuf sich mit dieser kleinen Änderung die Freiheit für sein ganz anderes Weltbild.

Wir werden bei Behandlung des Begriffes Monismus näher zusehen, wie der Substanzbegriff oder der Seinsbegriff dazu kam, auf das Innenleben angewandt zu werden. Descartes schloß aus dem Ichgefühl auf die Existenz des Ich; er hätte natürlich mit dem gleichen Rechte aus dem Ichgefühl auf die Existenz der Außenwelt schließen können; und beide Schlüsse hätte er nicht ziehen können, wenn die alte Sprache ihm nicht das Wort *sein* dargeboten hätte. Aber der Umweg, den Descartes zu dem naiven Dualismus aller Menschen machte, ist bemerkenswert. Er zweifelt gegen alle Menschengewohnheit an der Außenwelt und erklärt die Innenwelt, die doch nur aus Erinnerungen und Bearbeitungen der Außenwelt besteht, für das einzig Gewisse. Das Fundament des Hauses scheint dem Philosophen zu wanken, das oberste Stockwerk hält er für sicher; er fürchtet im Keller, das Dach werde einstürzen; auf dem flachen Dache aber geht er mit dem Gefühle der Sicherheit spazieren.

## E.

**Egoismus.** — Der natürliche und unausrottbare egozentrische Standpunkt des Durchschnittsmenschen ist als berechtigt hingestellt worden von dem edlen Spinoza in dem monu-

mentalens Satze (Ethik IV prop. 24): „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu Rationis agere, vivere, suum esse conservare* (haec tria idem significant)

ex fundamento proprium utile quae-  
rendi.“

Der *Altruismus*, daß nämlich vernünftig egoistische Menschen die Mitmenschen nicht vergessen, versteht sich am Rande (Prop. 18 scolium). Man glaubt gewöhnlich, der verstiegene, konsequente, theoretische, eigentlich unwiderlegbare und doch wahnsinnige Egoismus, den man *Solipsismus* nennt, sei in der erkenntnistheoretischen Anlage von Berkeley, in seinem praktischen Anarchismus von Stirner erst erfunden worden. Aber das Wort *Egoismus* hat sich erst zu der banalen Bedeutung einer Handlungsweise, die das Interesse des Handelnden wahrnimmt, verflachen müssen. Diese Gruppe moralisch-philosophischer Ausdrücke bezeichnet sehr oft gerade bei der ersten Prägung die allerschärfste Fassung des Gedankens.

Christian Wolf gibt in der neuen Ausgabe seiner „Vernünftigen Gedanken von Gott“ Nachricht von „der allerseitsamsten Sekte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden“. Wolf unterscheidet unter den Weltweisen die Scepticos und die Dogmaticos, die er mit *Lehrreiche* übersetzt. Unter den Lehrreichen gäbe es, je nachdem sie nur eine Art von Dingen oder zweierlei Arten annehmen, Monisten und Dualisten. Die Monisten sind abermals von zweierlei Gattung, entweder Idealisten oder Materialisten. „Endlich die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige wirkliche Wesen. Jene werden *Pluralisten*,

diese hingegen *Egoisten* genennet.“ Über diese Wolfischen Definitionen hat ein Tübinger Professor, C. M. Pfaffius, 1722, eine Rede gehalten und drucken lassen, die uns heute spaßig genug anmutet, die aber für die Wortgeschichte wichtig ist, weil sie die Neuheit der Worte *Egoismus* und *Egoista* belegt. Die „Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi“ setzt gleich mit einer Bitte um Entschuldigung dafür ein, daß sie seine Zuhörer mit einem so barbarischen Wort belästige. De novo quodam spectro philosophico, de *Egoismo* nudius tertius in Gallia, Anglia et Hybernia nata (nova haeresi) ubi hodie ad vos verba facturum sum, ... nolite mirari aut frontem corrugare ad vocem barbaram, inconditam atque in hisce aris, in hoc auditorio hactenus inauditam, qua primus egomet jamjam auras vestras pulso. Die Egoisten praeter se nullum alium spiritum, nullum aliud ens creatum in rerum natura esse arbitrantur. Solche Menschen wären nicht etwa Erfindungen einer spielerischen Phantasie, sondern es gäbe Bücher von ihnen, es gäbe re vera ejusmodi monstra hominum, qui ita delirarent ... qui somniant nihil extra se dari, se solos esse unicum illud ens creatum quod existat. Natürlich wird Spinoza neben Hobbes als ein solches Monstrum an den Pranger gestellt. Pierre Bayle heißt scepticorum huius saeculi infelix primas. Pfaffius kennt Malebranche und zitiert nach den Memoires de Trevoux einen Malebranchisten, der noch weiter gegangen wäre als Berkeley, der in einer langen Disputa-

tion ganz ernsthaft behauptet hätte, qu'il est très probable qu'il soit le seul être créé qui existe, et que non seulement il n'y ait point de corps, mais qu'il n'y ait point d'autre esprit créé que lui. Pfaffius schließt mit dem bekannten Worte Ciceros: nihil tam absurdum esse quod non dictum fuerit ab aliquo philosophorum. Die Kürze der Zeit hat es verschuldet, daß Pfaffius das Versprechen seines Eingangs nicht ganz erfüllt: veniam mihi dabit, Auditores, si haec aenigmata paucis vobis solvero et, quid sub barbaris istis vocabulis lateat, clariore paulisper dictione enucleavero, atque curiosam hanc historiae Philosophicae recentioris partem primis, quod ajunt, labiis vobis jam degustandam dedero.

Wie sehr nun der Egoismus sowohl im metaphysischen, wie im moralischen Sinne nur ein leerer Wortschall sei, außerhalb der Menschensprache nichts zu schaffen habe, das hoffe ich klar zu machen durch das Gedanken-Experiment, das den Begriff z. B. auf einen Baum anzuwenden wagt.

Der Baum ist, wenn wir ihm erst etwas Gedankenähnliches zuschreiben, ganz gewiß ein radikaler Denker, denn er ist frei von jeder Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie und ihrer Parteien. Die Kiefer könnte sich also ganz gut zum metaphysischen Egoismus bekennen. Sie ist der Einzige und die Welt ihr Eigentum. Nur daß eben diese Kiefer, wenn sie relativ allein aufwächst, ein Solitär wird, vom Boden an eine wohlgefällige,

runde Baumkrone erzeugt und sogar für Menschen den Eindruck eines Einzigen macht. Im Walde aber verliert die Kiefer bis hoch hinauf alle ihre Äste, zeugt einen geraden Stamm und ist froh, einen kleinen grünen Wipfel in Luft und Sonne zu strecken. So steht sie in Reih und Glied und muß die Existenz anderer Kiefern anerkennen. Was sie, wenn sie irgend sprechen könnte, ihre Disziplin oder ihre Moral nennen dürfte.

Weil sie aber nirgend sprechen kann, darum kann sie den moralischen Egoismus absolut nicht begreifen, weder als ein berechtigtes Prinzip, noch als einen Tadel. Nichts ist für sie auf der Welt als was ihre Wurzeln und ihre Nadeln angeht. Das ist ihre Welt. Die Nachbarkiefer hat ihre andere Welt. Und wenn die Menschen nicht sprechen gelernt hätten, so würden sie sich ebenso wissen, würden den moralischen Egoismus weder als Prinzip, noch als Tadel kennen. Wie tausend Zuschauer über den gleichen Regenbogen zu sprechen glauben, weil sie sprechen, jeder von ihnen aber seinen anderen Regenbogen mit seinen Augen sieht und schafft, eigentlich mit jedem seiner beiden Augen einen anderen Regenbogen, die sich vertragen lernen müssen.

## Ehre.

### I.

Wir haben gelernt, daß die Ideenlehre Platons vom christlichen Mittelalter vielfach nur um der Platonischen Staatslehre willen bevorzugt

wurde, die doch mit Platons Erkenntnistheorie herzlich wenig zu tun hatte; und *moralisch*, im christlichen Sinne, war die Ideenlehre ebenso wenig wie die Staatslehre. In dieser Konfusion ist schon der Anfang enthalten zu den beiden Bedeutungen, in welchen das Wort *Idealismus* heutzutage gebraucht wird, indem es bald eine einseitige Erkenntnistheorie bezeichnet, bald die besondere Charaktereigenschaft von Menschen, die weniger als andere auf ihren gemeinen Vorteil bedacht sind. Der *Wortrealismus* des Mittelalters war die orthodoxe Lehre der Kirche; der von ihm herstammende metaphysische Idealismus Hegels konnte noch in unsern Tagen die Form des offiziellen Protestantismus annehmen; bei allen trivialen Köpfen steht so die Mischvorstellung von einem theoretischen und praktischen *Idealismus* im höchsten moralischen Ansehen. Umgekehrt ist von jeher der philosophische Materialismus von allen Philistern mit einer nichtswürdigen moralischen Gesinnung zusammengeworfen worden, so sehr, daß der Vergleich mit Epikuros, der den philosophischen Materialismus im Altertum beinahe zu Ende dachte, durch die Jahrhunderte zu einer Beschimpfung geworden war. Eine mehr scherzhafte Anspielung auf diese moralische Diskreditierung ist es freilich, wenn Horatius sich ein Schwein aus der Herde des Epikuros nennt. Aber bis in die Neuzeit hinein, bis Cassendi die Ehrenrettung des Epikuros vollzog, blieb die Bezeichnung Epikureer als Schimpf-

wort bestehen; selbst im Talmud versteht der pfäffische Monotheismus darunter einen Materialisten und grundschlechten Menschen. Und der Materialist hieß zu jener Zeit Nominalist. Die heutigen Materialisten glauben sich auf alle bahnbrechenden Denker der Neuzeit berufen zu können; nicht ganz mit Unrecht, weil fast alle diese Denker *Nominalisten* waren (im Sinne des Mittelalters) und weil sie die einseitige Bedeutung einer mechanistischen Weltanschauung für die Erfahrung nicht bestritten haben.

An einer Stelle, wo man es kaum vermuten würde, ist diese Verbindung von äußerster Gemeinheit und Nominalismus zu beobachten. Shakespeare, der zum mindesten die philosophischen Schlagworte seiner Zeit sehr gut kannte, und vielleicht gleich Goethe ein ganzer Philosoph — ohne System — war, legt im letzten Akte des ersten Teiles von Heinrich IV. dem ausbündigen Schuft Falstaff einen Gedankengang in den Mund, der den Nominalisten vom frommen Anselm von Canterbury mit Recht oder Unrecht zugesprochen wurde. Nach Anselm soll Roscelin, der Scholastiker des 11. Jahrhunderts, also gelehrt haben: Begriffe seien nur Worte, Worte nur Luftausstoßungen der Menschenstimme (*flatus vocis*). Et was anderes sagt auch der hunds-föttische Falstaff nicht in seinem berühmten Monologe. „Kann Ehre ein Bein ansetzen? Nein . . . Ehre versteht sich also nicht auf Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist dieses Wort *Ehre*? Luft.“ Schlegel bemerkte nicht, daß dieser

Gedankengang ganz schulgerecht ist, und übersetzte um eine Nuance unrichtig: „What is that word, honour?“ Für den Nominalismus, der damit karriert werden sollte, ist ein Wort wirklich Luft. Schlegel übersetzt zu umständlich und darum falsch: „Was steckt in dem Wort Ehre? Was ist diese Ehre?“ Die Stelle hätte gebessert werden sollen.

In diesem Punkte erscheint Shakespeare einmal ganz als Engländer; die Engländer haben sich seit Jahrhunderten eine bequeme Lebensphilosophie zurechtgelegt, mit deren Hilfe sie freie Naturforschung treiben und dennoch ihr Pfaffentum respektieren können. Unmittelbar nach Shakespeare wurde der nominalistische Materialismus durch einen echten Engländer, durch Hobbes, in ein System gebracht, welches schon im Keime die beiden Eigentümlichkeiten enthält, durch die sich das englische Denken noch heute von dem kontinentalen Denken unterscheidet. Erstens löste sich die Philosophie durch ihr Aufgehen in Nationalökonomie selber auf, so daß seitdem *philosophy* oft nicht mehr heißt als Physik. Zweitens wurde die Omnipotenz des Staates in der Weise über die Kirche ausgedehnt, daß der staatlich anerkannte Aberglaube als ein nützliches Mittel der Regierung erschien. Man lese nur einmal vorurteilslos in des Hobbes oft bismarckischem Leviathan das zehnte Kapitel des ersten Teils, man lasse die grimmige Menschenverachtung dieser Bemerkungen *De Potentia, Dignitate et Honore* auf sich wirken, und man

wird besser verstehen, warum ich just bei der Untersuchung des Ehrbegriffs den englischen Nominalismus bemühe. Des Gefühls der Ehre wird gar nicht gedacht; für Hobbes geht Macht vor Ehre, so wie nach dem Hobbesschüler Spinoza (Bismarck hat das Wort für sich abgeläugnet) Macht vor Recht geht. *Opem poscere, honorare est; quia potentiam agnoscimus. — Amoris vel metus indicia patefacere honorare est; in utroque enim est confessio potentiae.* Der Einfluß von Hobbes auf die großen Menschenverächter, auf Swift und Schopenhauer, sollte einmal genauer untersucht werden.

Seit Hobbes herrscht in England die Verquickung von Materialismus und Orthodoxie, die uns oft mit Unrecht so widerwärtig erscheint. Die Grenze zwischen Heuchelei und gleichgültiger Gewohnheit ist schwer aufzufinden; wir erfahren, daß Newton und Boyle kirchlich fromme Leute waren. Es scheint den Engländern unser kontinentaler Haß zu fehlen gegen das lustig weiterblühende Religionsgeschäft der Pfaffen.

Es überrascht trotzdem, diesen Zug schon bei Shakespeare zu finden; der gemeine Genußmensch Falstaff wird zum Nominalisten gestempelt, zu einem Unchristen, und wird vielleicht dadurch so geistreich und liebenswürdig. Halten wir das fest: das allerliebenswertigste Schwein aus der Herde des Epikuros, Falstaff, der den Ehrbegriff nicht anerkennt, ist ein Nominalist. Falstaff weiß nichts von einem inneren Ehrgefühl. Er kennt nur den Scheinbegriff der

äußeren Ehre, nur diesen. „Was ist dieses Wort Ehre? Luft.“

## II.

Falstaff hat den Ehrbegriff für sich aus der Welt geschafft. Auch Ehre nur ein *flatus vocis*. Man hat wegen dieser Stelle den Schuft Falstaff nur noch tiefer verachtet.

Dann zog siegreich wachsend der Materialismus von England und Frankreich über Europa, unterwarf sich Psychologie und Ethik, und als dann alle Dogmen in Staat und Kirche gestürzt waren, kam die Zeit Schopenhauers, der den Ehrbegriff für die Welt aus der Welt schaffte, die Ruhmsucht nicht für sich. Und in hundert Romanen und Dramen wird seitdem der Ehrbegriff mit Füßen getreten, als ob er auch so ein mittelalterlicher Glaubensbegriff wäre. Die Welt sollte ehrlos gemacht werden, damit sie behaglicher werde für gefühllose, ehrgefühllose Menschen. Wir leben lustig, jenseits von Gut und Böse, jenseits von Ehre und Schande.

Aber es gibt trotzdem Gefühle, die nur durch diese beiden Begriffe schlecht genug ausgedrückt werden. Wirkliche, wirkende Gefühle. Ich selbst verstehe den Begriff des Sollens nicht; ich verstehe die Sätze nicht: du sollst gut sein, du sollst nicht ehrlos sein. Nur die Wirklichkeit ist nicht abzuschaffen: es gibt gute und böse Menschen, auch noch nach Spinoza und nach Nietzsche; es gibt ehrlose und ehrliebende Menschen, auch nach Schopenhauer. Nur daß die beiden Begriffspaare disparat sind. Man kann gut und ehrlos sein, böse und ehr-

liebend. *Gut* und *böse* gehören wie alle ethischen Begriffe ins soziale Gebiet, zwischen die Menschen; nichts damit hat *Ehre* zu tun, sie gehört dem Einzigem, der Persönlichkeit, ist vielleicht die Persönlichkeit selbst, das Ichgefühl. Und was Schopenhauer aus der Welt geschafft hat, ist nur die Afterehre der Eitelkeit, ist nicht die eigene Ehre des Stolzes.

Ganz scharf werden in der Seele Eitelkeit und Stolz nie zu scheiden sein. Fremde Meinung und eigene Meinung beeinflussen einander. Zu der Afterehre der Eitelkeit gehören alle die an den Pranger gestellten Standes- und Berufschren. Wer kein Sklave ist, hat die Ehre seines Standes oder Berufs. Berufs- und Standesehre ist sozial, also ethisch, also sprachlich. Hat man aber seinen Beruf oder Stand selbst gewählt, ja hat man ihn nur bewußt festgehalten, so gehört er mit zur Persönlichkeit und hört auf, bloß sozial zu sein.

So einfache Dinge, wohlbekannte Gefühle, und dennoch von der Sprache kaum bestimmt auseinander zu halten. Die Ehre der Eitelkeit und die Ehre des Stolzes, beide sind Gefühle; wollten wir aber nun definieren, was *Eitelkeit* und was *Stolz* sei, so würden wir bald zu elenden Zirkelerklärungen gelangen. Vielleicht geht es besser, wenn wir uns an weniger ethische Begriffe halten, wenn wir Verstandesbegriffe zu Hilfe nehmen: das andre Begriffspaar *Schein* und *Illusion* stellt sich ein. Auch da unterscheidet die Gemeinsprache nicht immer und nicht scharf; aber die



Sprache erlaubt uns doch, für unsern Gedankengang unter *Schein* besonders die Scheinbegriffe zu verstehen, mit denen die Menschen einander *betrügen*; unter *Illusionen* die Gefühle, mit denen die Menschen sich selber *täuschen*. Der Schein ist eine Fälschung, die Illusion ist ein Irrtum. Wir werden nachher den Ehrbegriff der Eitelkeit als eine Fälschung, den Ehrbegriff des Stolzes als einen Irrtum erkennen.

Man denke bei *Illusion* an zwei Fälle und man wird mir zugeben, daß man solche Selbsttäuschungen von den Begriffsfälschungen des Denkens nicht streng genug scheiden könne. Bei allen künstlerischen Illusionen (bei denen die Sprache allerdings auch von einem schönen Scheine zu reden gestattet) unterwerfen wir uns einer Gefühlstäuschung; aber unser ganzes inneres Leben würde verarmen, wollten wir nüchtern auf diese Täuschung verzichten. Der zweite Fall geht auf einen noch wichtigeren Gegenstand. Man hat längst nüchtern erkannt, daß der Mensch keinen freien Willen habe; der *freie Wille* ist eine Selbsttäuschung; aber das Gefühl des freien Willens ist dennoch wirklich, ist biologisch notwendig, weil wir ohne dieses Gefühl verhungern würden wie Buridans Esel. Ich könnte noch eine Stufe höher steigen und daran erinnern, daß nach der gegenwärtigen Erkenntnistheorie alle unsere Sinnesempfindungen Illusionen sind, notwendige Selbsttäuschungen, daß unsere sogenannten spezifischen Sinnesenergien Molekularschwingungen in

ganz andere Qualitäten umsetzen. Bei all diesen Illusionen betrügen wir nicht und werden wir nicht betrogen; wir tauschen nur und täuschen uns.

Zu diesen Illusionen des innern Lebens gehört nun zuerst und vor allem das *Ichgefühl*; ich habe es oft eine Täuschung genannt, aber es ist so wenig eine Lüge, wie die Übersetzung bestimmter Atherschwingungen in die Empfindung *rot* eine Lüge ist. Es ist eine Selbsttäuschung, eine Illusion, wie andere Empfindungen Illusionen sind. Die echte Ehre scheint mir nun nichts anderes zu sein als dieses Ichgefühl, unter dem Gesichtspunkte des Stolzes. Die äußere, die unechte Ehre ist die Fälschung dieses Gefühls, die Unterwerfung der Eitelkeit unter die Meinung der andern Leute. Freiheit ist die echte Ehre, Unfreiheit die falsche Ehre.

Die begriffliche Trennung der beiden Gebiete ist nun aber so schwer zu vollziehen, weil der Mensch mit hundert Fäden an die Gesellschaft gebunden ist und sich gar nicht als ganz freies Individuum empfinden kann. Er kann seine Menschenehre gar nicht vollständig losknüpfen von seiner Standes- oder Berufsehre; und wenn er das könnte, so gehörte er immer noch entweder zum weiblichen oder zum männlichen Geschlechte und besäße jenachdem die eine oder die andere Geschlechtsehre, bei der wieder die Unterscheidung zwischen Betrug und Selbsttäuschung nicht ganz leicht wäre. Ich denke zunächst an den Mann.

Wer das geheime Hahnreitem er-

tragen könnte, nicht aber das Gerede der Leute, der hätte sich eitel dem sozialen Ehrencodex unterworfen; wer es aber für sich ganz allein nicht ertragen könnte, daß seine männliche Geschlechtsehre verletzt worden ist, der hat individuelles Ehrgefühl, soweit da nicht die Täuschung übersprachlicher Triebe mitspielt. Die sind schwerlich pathologisch, weil auch monogame Tiere, wenn sie Kraft genug haben, auf Leben und Tod um das eigene Weibchen kämpfen.

Dieser Gegensatz, der selten ein reiner Gegensatz ist, zwischen sozialer Afterehre und echter individueller Ehre, wäre an allen Arten der Standes- oder Berufsehre nachzuweisen. Es gibt schuftige Advokaten, welche allen Anforderungen der sozialen Anwaltskammern entsprechen und dennoch Handel treiben mit dem, was zu verkaufen die Ehre des ehrenhaften Advokaten verbieten müßte. Es gibt schuftige Ärzte, angesehen vor den Arztekammern; und es gibt ausgestoßene Ärzte, die ausgestoßen worden sind, weil sie in einem Konflikt ihrem individuellen Ehrbegriff folgten, ihrer Überzeugung. Auch für Könige gibt es eine soziale Afterehre ihres Standes: die Eitelkeit, sich unter ihren Standesgenossen durch Zahl, Uniformen oder Körperlänge ihrer Soldaten, durch Prunk, ja lächerlicher Weise sogar durch Titel auszuzeichnen; es gibt aber auch echte Standesehre für Könige. In Friedrich dem Großen z. B. mischten sich beide fast unentwirrbar.

Kraft deckt sich leicht mit Ehre,

Schwäche ebenso leicht mit Schande. Aber nur die Wirkungen sind zu vergleichen, nicht die Gefühle. Der bankerotte Kaufmann, der sich eine Kugel vor den Kopf schießt, hat nicht immer eigene Ehre im Leib; wäre er Dienstmann oder Kellner geworden, so lebte er ja in Schande, so wäre er degradiert. Hätte er aber das Kraftgefühl, sich wieder emporarbeiten zu können, dann wäre seine Kraft größer als seine eitle Ehre, aber ehrlos bliebe er doch, wie Gabriel Borkmann, so lange, bis die Kraft die Ehre wiederhergestellt hätte. Der schuftige Journalist, der mit seiner Überzeugung seine Ehre verkauft, ist vor sich ehrlos, einerlei, ob er sich aus Kraft für eine Million verkauft hat oder aus Schwäche für ein Nachtessen.

Wie ist es nun möglich, daß das Gefühl der Individuallehre in vorbildlichen Menschen ein so mächtiges Motiv ist? Stärker als selbst der mächtigste Trieb des Menschen, der Lebensdrang. Niemandem kann die Antwort schwerer fallen, als dem, der gelehrt hat und lehrt: Unser Ichgefühl ist eine Selbsttäuschung; die Persönlichkeit, die Individualität ist eine Vorspiegelung, wirklich ein Reflex des Gedächtnisses. Bleibe ich logisch diesem Gedanken treu, so wird (ganz abgesehen von der sozialen Afterehre) auch das große individuelle Ehrgefühl, ohne welches das Menschenleben zu einem warmen, behaglichen Dreckhaufen zusammensinkt, so wird das stolzeste Gefühl der stolzesten Menschen zu einer Täuschung in zweiter Potenz, zu

einer Pietät gegen die eigne Vergangenheit, zu einer knechtischen Unterwerfung unter das eigne Gedächtnis, das uns als unser Ich erscheint. Dann müßte ich logisch wie Falstaff und Schopenhauer schließen. Und wirklich gibt es unzählige Fälle individuell ehrenhaften Handelns, in denen der Ehrenmann heute untergeht, weil er seiner gestrigen Überzeugung folgt; was er für Treue gegen seine Überzeugung hält, war nur allzu große, allzu langsame Treue des Gedächtnisses.

Aber das alles ist ja eben nicht ganz wahr. In noch unnahbarer Tiefe als der wirkliche Lebensdrang des täuschenden Ichgefühls steht oder ruht, schreit oder schlummert das Ehrgefühl und kann in extremen Fällen den Lebensdrang selbst unterkriegen. Selbstmord aus verletztem Ehrgefühl ist auch dann noch häufig, wenn man die Fälle der verletzten Eitelkeit abzieht. Offiziere, Könige und Kaufleute sind an der echten Berufsehre gestorben. Die andere Täuschung, die eines freien Willens, spielt hinein. Die echte eigene Ehre leidet unter der doppelten Selbsttäuschung, daß das eigene Ich anders, als es geschehen ist, hätte wollen und handeln können. Sogar Dummheit, für die doch der Wille gewiß nicht verantwortlich ist, wird an dem Träger des Ich- und Willensgefühls unter Umständen mit dem Freitode bestraft.

Die Erklärung des echten Ehrgefühls aus den beiden Selbsttäuschungen des Ichgefühls und des Freiheitsgefühls führt mich wieder zu dem Bei-

spiel der Geschlechtsehre zurück. Natürlich wirkt auch da, beim Weibe und beim Manne, gewöhnlich die Eitelkeit mit, die Rücksicht auf die Meinung anderer Leute. Oder die Eitelkeit kompliziert sich auch wohl mit Kämpfen, die unter das Motiv des Hungers fallen. Zahllose Selbstmorde von Mädchen, die ihre Ehre verloren haben, die in *Schande* geraten sind, sind bei uns aus dem falschen Ehrbegriffe herzuleiten; es gibt Völker genug und unter uns Bevölkerungsschichten, die diesen Ehrbegriff gar nicht kennen. Daß solche Selbstmorde wegen verletzter Geschlechtsehre bei den Männern seltener vorkommen, liegt an natürlichen und historisch gewordenen Verhältnissen, die das *entehrte* Mädchen so viel schlechter stellen als den an seiner Geschlechtsehre verletzten Mann; man beachte aber, daß der Selbstmord wieder um vieles häufiger ist bei Männern, wenn sie syphilitisch angesteckt worden sind; auch hier ist das Motiv des Selbstmordes sehr kompliziert, aber es spricht mit, daß sie diese Krankheit als eine Schande empfinden. Schon Schopenhauer hat, in einen ganz andern Gedankengang freilich, den falschen Ehrbegriff und die Lucis in Zusammenhang gebracht (Par. I, 414).

Wer aber, Weib oder Mann, in den Tod geht, nicht getrieben von Hunger oder Eitelkeit, ganz allein umhergejagt von dem Gefühle der Ehrlosigkeit, die auf diesem Geschlechtsgebiete *Eifersucht* heißt, also von einem Ehrgefühl, das sich nicht mehr völlig mit dem Ichgefühl deckt, der scheint mir nur einer gesteiger-

ten Täuschung unterlegen zu sein, die doch eine nahe Beziehung hat zur Täuschung des Ichgefühls. Mord aus Eifersucht, Mord am Nebenbuhler mag auf ein vermeintliches Besitzrecht zurückgeführt werden. Selbstmord aus reiner Eifersucht, aus verletzter Geschlechtsehre, ist nur zu erklären daraus, daß der Selbstmörder sich mit seinem Weibe, die Selbstmörderin sich mit ihrem Manne, als Eins fühlte, als ein lebendiges Ganze, und daß diese schöne Illusion eine Verletzung nicht vertragen hat. Die Verletzung der Symbiose. Wie auch richtige Individuen an einer seelischen Verletzung ebenso zugrunde gehen können, wie an einer leiblichen.

Zum zweitenmale habe ich da schon die *Geschlechtsehre* als Beispiel herangezogen: das Einemal wollte ich auch bei der Geschlechtsehre die echte Ehre von ihrem Surrogate unterscheiden; diesmal auch die echte Geschlechtsehre mit der Selbstachtung, mit dem Persönlichkeitsgefühl in Zusammenhang halten. Ich habe aber noch gar nicht die Vorfrage gestellt, was die Geschlechtsehre eigentlich sei. Schopenhauer, der die Weiber zu hassen glaubte und gern beschimpfte, weil er sie nicht entbehren konnte, scheint die Geschlechtsehre in die Gruppe der Standes- oder Berufsehren einreihen zu wollen. Das geht aber nicht an. Stände und Berufe sind menschliche Einrichtungen; der Geschlechtsunterschied aber ist ja doch wohl nicht erst von der menschlichen Sprache in die Natur hineingetragen worden. Männchen und Weib-

chen sind keine Korrelatbegriffe, sind keine relativen Begriffe. (Vgl. Art. *Geschlecht*.) Es ist ein Unterschied von ganz eigentümlicher und unvergleichlicher Art. Der Mensch, der von seiner Männlichkeit oder Weiblichkeit Profession macht, mag so etwas, wie die Berufsehre seines Geschlechts besitzen. Damit hat die Geschlechtsehre nichts zu tun, von der ich hier rede; nicht beim Manne und nicht beim Weibe. Die ideale Eifersucht, dieser seltene Fall eines verletzten Persönlichkeitsgefühls bei der Symbiose, ist unabhängig von der sozialen Stellung des Mannes und der Frau, ist bei Mann und Frau ein gleichmächtiges Gefühl. Das Märchen Platons, daß ein Liebespaar die zusammengehörenden Hälften eines einzigen Individuums darstelle, ist da beinahe Wirklichkeit geworden. Die Verletzung der einen Hälfte schmerzt die andere Hälfte. Schopenhauer hat einmal darüber gelacht, daß die ritterliche Ehre auf der Backe des Gegners sitze; es ist kein Zynismus, wenn ich jetzt diesen Scherz auf die echte Geschlechtsehre anwende und sage: Die Geschlechtsehre sitzt in den Genitalien der andern Hälfte. Und solange beide Hälften nur eine Persönlichkeit ausmachen, erkrankt die eine Seelenhälfte durch Verletzung der andern.

Was wissen wir von dem, was man immer noch die Seele nennt. Hat ein körperlicher Schaden, den man Krankheit nennt, den organischen Zusammenhang des Individuums gestört, so bemühen sich alle Gedächtnisse aller sogenannten Zel-

len, das Gesamtgedächtnis wieder herzustellen. War der Schaden zu arg, so tritt der Tod des Individuums ein. Ist das täuschende Ichgefühl, die Achtung vor dem eigenen Gedächtnis, die man dann Ehre nennt, verletzt, beschädigt worden, so mag ja auch, wie jeder aus Erfahrung weiß, der Ehre im Leib hat, eine Störung der Leibszellen folgen. Darüber hinaus krankt aber der tiefste Kern des Individuums, und hilft ihm die Kraft nicht, die dann stärker sein muß, als die Schande, so stirbt der Körper des Individuums an der inneren Verletzung der Ehre, d. h. an der Schande, und Falstaff und Schopenhauer können sagen, dieser Mensch sei an einem Worte gestorben.

### III.

Dieses Wort, das Macht zu töten hat, wollen wir uns nun einfach ansehen und die Frage zu beantworten suchen, wie es zu dieser Macht gekommen sein möchte. Durch die Verwechslung zweier Bedeutungen. Ich will im Folgenden allen Tiefen aus dem Wege gehen und mich an die wohlbekannte Psychologie der beiden Ehrbegriffe halten. Ich habe öfter davor warnen müssen, jedesmal eine einzige Urbedeutung aufspüren zu wollen, wenn ein Wort im Sprachgebrauche ungleiche Vorstellungen bezeichnet; dieses Aufspüren einer gemeinsamen Urbedeutung kann mitunter sehr nützlich werden, um den etymologischen Zusammenhang deutlich zu machen; die wirkliche Wortgeschichte geht

aber oft nicht den nächsten, den etymologisch oder gar logisch nächsten Weg.

Lat. *honor*, deutsch *Ehre* sind nach ihrer Herkunft gleicherweise unaufgeklärt geblieben; die Herleitung des deutschen Wortes von lat. *aestimare*, die nach Kluge feststeht, nach Paul vielleicht möglich wäre, scheint mir eine Verirrung der Germanisten. Es kommt aber darauf nicht an, weil *Ehre* zu uns nicht als Kunstausdruck irgend einer Wissenschaft gekommen ist, sondern sehr früh der Gemeinsprache angehört, zuerst als *Gottes Ehre*, schon im Althochdeutschen. Viel wichtiger wären in diesem Falle die Beziehungen des deutschen Wortes zu den entsprechenden Begriffen, die in den romanischen Sprachen fast gleichlautend (it. *onore*, prov. *onors*, franz. *honneur*, sp. *honra*) aus dem lat. *honor* übernommen worden sind. In Spanien und Frankreich bildete sich unter Kultureinflüssen, denen nachzugehen viel zu weit führen würde, unter den Einflüssen des alten Rittertums und der neuen starken Monarchie, unter den Einflüssen des Nationalcharakters, und doch wieder nicht unbeeinflusst von den Berührungen mit den Arabern, der *point d'honneur* aus, als ein Kastenbegriff des Adels. Dieser Kastenbegriff ist dann international geworden, und weil unser *Ehre* einmal zur Übersetzung von lat. *honor* geworden war, so blieb es auch die Übersetzung von franz. *honneur*, für die ernste Bedeutung des Wortes wie für die leersten Redensarten der Höflichkeit (Ich habe die Ehre —

j'ai l'honneur). So ist die doppelte Bedeutung des Wortes, um die es sich mir hier handelt, ebenfalls international geworden. Was ich also über das deutsche Wort zu sagen habe, gilt mit geringen Änderungen von allen modernen Kultursprachen.

*Ehre* hat zwei ganz verschiedene Bedeutungen, die nicht durch eine gemeinsame Urbedeutung logisch zu erklären, sondern höchstens durch kulturhistorische Tatsachen zu verbinden sind. Ich werde gut daran tun, zwei verschiedene Worte — die sich aber mit den zwei Bedeutungen von *Ehre* nicht genau decken — vorläufig zu gebrauchen, damit die Untersuchung nicht verwirre, damit die Gleichheit des Wortes nicht über die Ungleichheit der Gedankendinge täusche. Etwa: Selbstachtung und Abhängigkeit von der Meinung anderer. Paradox ausgedrückt: Unabhängigkeit und Abhängigkeit. Sein und Schein. Im letzten Begriffspaar verrät sich aber schon der Grund, aus welchem die Gemeinsprache zwei entgegengesetzte Begriffe mit dem gleichen Worte bezeichnen konnte; die *Ehre*, die in der guten Meinung der anderen besteht, ist für die meisten Menschen ein Surrogat für die innere Ehre, welche Selbstachtung ist. Es ist aber eine ganz bekannte Erscheinung, es ist eine der dümmsten Äußerungen des menschlichen Wortaberglaubens, daß Surrogate gern mit dem gleichen Worte bezeichnet werden wie die eigentliche Sache und daß dann das Surrogat und die eigentliche Sache so behandelt werden, als ob sie derselben Art an-

gehörten. Man denke nur an den Kaffee ohne Spur von Kaffeebohnen, den unzählige Menschen im Abendlande als Kaffee trinken. Gewohnheit und schlechter Geschmack bringen es dahin, daß das Surrogat am Ende nicht einmal mehr als minderwertig empfunden wird; die Armen wissen es nicht besser. Gewohnheit und schlechter Geschmack haben es dahin gebracht, daß die von der Meinung abhängige *Ehre* ein vollwertiger Ersatz für die Selbstachtung zu sein scheint; die Armen an *Ehre* wissen es nicht besser. Man könnte bei allen solchen Surrogaten viel strenger von Fälschungen reden; nur daß der Begriff Fälschung juristisch geworden ist und auf Dinge beschränkt wird, deren Echtheit dem Käufer wichtig ist. Die Abhängigkeitsehre ist eine Fälschung der echten *Ehre*, wie der Malzkaffee eine Fälschung des echten Kaffees. Was liegt aber dem stumpfen Menschen am Ehrgefühl? An der Empfindung des Kaffeegeschmacks? Sie benennen das Echte und die Fälschung mit einem Worte; und sie schlürfen die falsche *Ehre* begierig hinunter, weil sie einen so schönen Namen hat.

Ich warne davor, diese Darstellung des Verhältnisses der beiden Ehrbegriffe etwa bloß für ein Bild zu nehmen oder gar für einen Scherz; sie trifft vielmehr ernsthaft den traurigen Sachverhalt. Die stumpfen Menschen haben keine Empfindung für den Unterschied zwischen der echten und der gefälschten *Ehre*; darum kommen sie mit dem einzigen Worte aus. Man vergleiche einmal,

um meine Darstellung besser zu verstehen, andere Homonymen mit dem zweifachen Sprachgebrauch von *Ehre*. Wir haben z. B. das Wort *Bauer*; wir wenden es in genau der gleichen Lautform für den Landmann an, für den Vogelbauer und etwa noch in Zusammensetzungen wie Orgelbauer; in diesem dreifachen Gebrauche hat *Bauer* ganz gewiß die gleiche Etymologie; der Fall liegt nicht so wie bei *kosten*, dessen beide Bedeutungen auf so verschiedene Worte zurückgehen wie *gustare* und *constare*. Unser Sprachgefühl aber empfindet trotz der gleichen Etymologie *Bauer* (Käfig) und *Bauer* (Landwirt) gar nicht als das gleiche Wort; kommt die Gleichheit überhaupt zum Bewußtsein, so hält man sie für einen Zufall und spielt mit dem Zufall. Wir haben ferner das Wort *Maler*; wir bezeichnen damit je nach unserer Seelensituation bald einen Anstreicher, bald einen Künstler. Da aber sowohl der Anstreicher als der Künstler Farben und Pinsel als Handwerkszeug braucht, fühlt sich die Polizei und die Gemeinsprache von dem Gleichklang belästigt, und man hat auch (in München) die abscheuliche Bezeichnung *Kunstmaler* gebildet. Beide Male hat der Gleichklang nicht zu einer Verwechslung geführt. Zwischen der echten und der gefälschten Ehre, zwischen der hohen Ehre der Unabhängigkeit und der niederen Ehre der Abhängigkeit haben die stumpfen Menschen so wenig unterschieden, daß es nachher, wie man sieht, der Sprache schwer fällt, die Begriffe zu trennen.

Wir haben beim Gebrauche des Wortes *Ehre* in seiner zweifachen Bedeutung weder eine deutlich geschiedene innere Wortempfindung (wie bei *Bauer*), noch haben wir eine künstliche Rangerhöhung und Auszeichnung des einen Begriffs für notwendig gehalten (wie bei *Maler* und *Kunstmaler*). Offenbar schmeckt uns der Malzkaffee.

Die gefälschte Ehre hat naturgemäß häufiger zur Kritik gereizt als die echte Ehre; ja, man kann sagen, der falsche Ehrbegriff ist von denjenigen Philosophen, die Menschenkennner waren, fast ausschließlich behandelt worden. Der alte Walch beginnt seine Predigt geradezu mit der Definition: „Ehre bestehet in einer Opinion anderer Leute“. Die geistreichen Bosheiten von Larochefoucauld richten sich gegen den Scheinbegriff, gegen die falsche Ehre. Und die glänzende Satire Schopenhauers, von der ich oben ausgegangen bin (Parerga I, S. 372—429), verrät schon durch die Überschrift des 3. Kapitels, daß nur die Scheinehre gemeint ist. „Aphorismen zur Lebensweisheit“ heißt das ganze, gar lesenswerte Buch; die einzelnen Kapitel aber tragen die Untertitel: 1. „Von Dem, was Einer ist“, 2. „Von Dem, was Einer hat“, 3. „Von Dem, was Einer vorstellt“. Die echte Ehre jedoch, die innere Ehre, gehört dem Sein an und nicht dem Schein; gehört nicht zu dem, was Einer vorstellt, sondern zu dem, was Einer ist, wie die leibliche Gesundheit. Und wie diese nur ein Korrelatbegriff zu Krankheit ist, wie Gesund-

heit eigentlich von selbst gar nicht zum Bewußtsein kommt, so auch nicht die Integrität der inneren Ehre, solange man an eine Verletzung der Ehre nicht denkt. Wer Ehre im Leib hat, der weiß das gar nicht, solange kein Verlust droht; wogegen die falschen Ehren (nur die falsche Ehre hat eine Mehrzahl) nicht nur mit ihren Titeln und Orden recht positive Dinge sind. Ein Maler, der auf Briefadressen *Kunstmaler* genannt werden will, der den Professortitel anstrebt (nicht bloß um höhere Honorare verlangen zu dürfen), der seinen Namen in den Zeitungen sucht, der ist abhängig von der Opinion anderer Leute; der Maler, der lieber hungert, als daß er der Eitelkeit eines zahlenden Modells schmeichelte, ist unabhängig, hat Ehre im Leib, seine Berufsehre. Wenn man mir nur eine kleine Hilfskonstruktion gestatten würde, so könnte ich die drei Gebiete von Schopenhauers Einteilung in nahen Zusammenhang bringen zu den einzigen drei Motiven menschlichen Handelns: Hunger, Liebe und Eitelkeit. Was Einer hat, kann seinen Hunger befriedigen; was Einer ist, kann sein Liebesbedürfnis befriedigen; was Einer vorstellt, befriedigt seine Eitelkeit. Den ersten und den dritten Satz wird man mir gern zugeben; den zweiten nicht so gern, weil man es nicht hören mag, daß das Gefühl der Persönlichkeit, der leiblichen wie der inneren Persönlichkeit, dieses stärkste Gefühl mit allen seinen Illusionen, biologisch der Erhaltung dieser Persönlichkeit dient und durch eine neue

Illusion, die Liebe, der Erhaltung der Art. So verstanden wächst freilich das Motiv der Liebe über die beiden anderen Motive hinaus und berührt sich ganz wunderbarlich mit dem Begriffe der echten Ehre, mit dem Behaupten der eigenen Persönlichkeit. Liebe und Ehre werden in dieser mystischen Welt, die aber der schlichteste Mensch kennen kann, zu naherwandten Begriffen. Und da wäre es weniger wunderbarlich, daß unter den verschiedenen menschlichen Arten der Ehre die Geschlechtsehre eine so ernste Rolle spielt. Beim Manne wie beim Weibe. Die Geschlechtsehre des Weibes mag ein Weib genau untersuchen; an mystische Dinge kann man mit Worten nicht von außen heran. Auch die Geschlechtsehre des Mannes kann gar wohl dem Schein wie dem Sein gehören. Die gemeine Eifersucht des Mannes kämpft, dumm genug, um das, was er hat; die gemeine Angst des Mannes vor dem Gerede der Leute kämpft nur allzu oft um das, was er vorstellt. Darüber hinaus gibt es noch eine Geschlechtsehre, die Liebe ist, und diese kämpft um das, was Einer ist.

#### IV.

Schopenhauer ist in seiner Predigt gegen den Ehrbegriff so weit gegangen, das Prinzip der ritterlichen Ehre und die Syphilis als die beiden Gifte hinzustellen, die die moderne Gesellschaft um so viel elender gemacht haben, als es die antike Welt war; Schopenhauer schließt seine Diatribe mit einer Verhöhnung des Duells, die jedenfalls glänzender geschrieben ist



als alles, was seitdem von friedliebenden Männern und Frauen gegen das Duell und gegen den Krieg vorgebracht worden ist. Wenn *duellum* und *bellum*, wie man annimmt, ursprünglich das gleiche Wort war, so ist es um so weniger zu verwundern, daß unsere Friedensfreunde auch Gegner des Duells sind; und seitdem man sich bei der moralischen Beurteilung dieser Einrichtungen nicht mehr auf das alte Testament zu berufen pflegt, ist auch eine Verdammung des Duells und des Kriegs viel leichter geworden als früher. Der gesunde Menschenverstand ist ganz gewiß gegen das Duell und gegen den Krieg; der gesunde Menschenverstand ist immer ein Philister gewesen, und die Philister haben seit den Zeiten des Goliath etwas gegen die Duelle.

Auch mein gesunder Menschenverstand hält die Institution des Duells für ebenso sinnlos und antiquirt wie z. B. die Institution des Eides (vgl. Art. *Eid*); beide Institutionen gehen auf die alten Ordalien zurück, sind eine Art Wetten geworden und nehmen sich in unserm christlich geordneten Staate wunderlich genug aus. Woher es denn auch kommt, daß in unsern Parlamenten die Vertreter des ersten, des dritten und des vierten Standes (die Geistlichen, die Kapitalisten und Professoren, die Arbeiter) einträchtiglich gegen das Duell Reden halten. Ich glaube nur nicht, daß die Einrichtung des Duells durch Reden oder durch Philosophie aus der Welt geschafft werden kann. Ich glaube aber

wohl, daß diese Einrichtung in der weitaus größten Zahl der Fälle der Verteidigung oder der ungerichten Behauptung der falschen Ehre dient, daß das Gefühl der echten Ehre in den äußersten Fällen, wo der Tod des Ehrverletzers allein befriedigen kann, nach Mord verlangt und nicht nach einem Duell.<sup>1)</sup> Wer in seinem echten Ehrgefühl, in dem Gefühle seiner Persönlichkeit, tödtlich verletzt worden ist, der lügt schon, der ist schon klug, sobald er die Formen der Duell-einrichtung zur Wiederherstellung seiner Persönlichkeit wählt. Wer in seinem Heiligsten getroffen worden ist, für den ist der alte Urstand der Natur wiedergekehrt, der das regelreiche Duell nicht kannte. Immerhin ist in so verzweifelten Fällen die

<sup>1)</sup> Schopenhauer hat schon darauf hingewiesen, daß Rousseau (*Emile*, 4. Buch, Anmerkung x) die Ermordung des Beleidigers einem Duell vorzuziehen scheint. Rousseau sagt: „Il ne faut point que l'honneur des citoyens ni leur vie soit à la merci d'un brutal, d'un ivrogne ou d'un brave coquin, et l'on ne peut pas plus se préserver d'un pareil accident que de la chute d'une tuile . . . Un soufflet et un démenti reçu et enduré ont des effets civils . . . dont nul tribunal ne peut venger l'offensé . . . Il est alors seul Magistrat, seul Juge entre l'offenseur et lui . . . Il se doit justice et peut seul se la rendre . . . Je ne dis pas qu'ils doivent s'aller battre . . . Il ne dépend pas de l'homme le plus ferme d'empêcher qu'on ne l'insulte, mais il dépend de lui d'empêcher qu'on ne se vante longtemps de l'avoir insulté.“ — Ich bin bescheidener als Rousseau: ich rate nicht, ich erkläre den Mord nicht für ein Naturrecht des beleidigten Ehrenmannes, ich versuche nur die Psychologie des beleidigten Ehrgefühls darzulegen.

Existenz des Duells ein Rudiment, das nicht ganz zwecklos ist.

Aber die meisten Duelle unter unsern Offizieren, Studenten und alten Herren der Studentenverbindungen erfolgen um der falschen Ehre willen, aus Rücksicht auf die Opinion der andern Leute. Zugegeben. Ich weiß auch, wie grotesk das Duell der Fassade unserer christlichen Zivilisation widerspricht. Wie der Krieg. Ich weiß, daß die Einrichtung des Duells für eine Anzahl von Virtuosen des Degens oder der Pistole zur Waffe des Erpressers geworden ist, daß ein kluger Erpresser mit seiner ewigen Duelldrohung sich gar lange in der feigen besten Gesellschaft halten kann. Daß der Ehrbegriff der besten Gesellschaft, die von dem Duell nicht lassen will, gar oft nur eine Kriegsliege ist, die andre Gesellschaft fern zu halten; man schlägt sich untereinander viel seltener, als man sich mit den Parvenus schlägt. Das Duell ist für die satisfaktionsfähigen Stände ein letztes, außergesetzliches Mittel, gesellschaftliche Vorrechte zu erpressen. Ich weiß das alles. Und ich verstehe es nicht, daß der Fleck auf der Ehre eines Leutnants und eines Referendars nur mit Blut abgewaschen werden kann, daß aber der Fleck auf der Ehre eines regierenden Fürsten durch das Urteil eines Richters getilgt wird.

Trotzdem kann ich dem gesunden Menschenverstande nicht beistimmen, wenn er just die Einrichtung des Duells unter allen veralteten Einrichtungen besonders abscheulich findet. Der gesunde Menschenverstand

ist ja sonst nicht so christlich; es wäre denn, daß diese seine Feigheit christlich wäre. Und Feigheit, erbärmliche, unbewußte persönliche Feigheit predigt beim dritten Stande oft gegen das Duell; der vierte Stand ist ehrlicher, weil er den Begriff der Satisfaktion nicht nötig hat. Wenn aber Tapferkeit zu den sogenannten Tugenden gehört, wenn die Behauptung der eigenen Persönlichkeit ein Recht der Persönlichkeit ist, dann sollte man sich, gerade in unserer Zeit, hüten, die alte Einrichtung zu bekämpfen. Unsere Zeit ist so feige geworden, daß der Fürst, der Geistliche, der Adlige und der Bürger die Tapferkeit den Polizeisoldaten in Entreprise gegeben hat, sich vor körperlichen Überfällen von bezahlten Landsknechten schützen läßt; der moderne Mensch, der zivilisierte Großstädter, weiß ja gar nicht mehr, daß und wie er sich seiner Haut wehren soll. Da ist es so übel nicht, daß die Notwehr gegen moralische Überfälle in einer alten Sitte noch geübt wird. Wird die Sitte von Erpressern mißbraucht, so schaffe man sich die Erpresser vom Leibe, wenn man dafür nicht zu feige ist.

Wirkungsvoller als alle Reden gegen das Duell wäre es vielleicht, wenn der dritte und der vierte Stand sich die Satisfaktionsfähigkeit erzwingen würden. Dann würde die unechte Ehre, die Rücksicht auf die Opinion anderer Leute, wieder zu einem Gemeingut, d. h. ebenso wertlos, wie Papiergeld nach dem Siege des Kommunismus werden müßte. Dann besäßen endlich alle Menschen

gleich viel oder gleich wenig von der Scheinehre, wie im kommunistischen Staate jeder Bürger gleich viel oder gleich wenig Scheingeld hätte. Die echte Ehre freilich kann weder verweigert noch errungen, weder gemehrt noch gemindert werden.

## Eid.

### I.

Luther hat einmal die *schlechten* Handlungen der Menschen, die er Sünden nennt, in zwei große Gruppen eingeteilt: „wenn man alle Sünden auf einen Haufen fasset, so teilen sie sich in die zwei Stücke, welche sind des Teufels eigen Werk, nämlich *Lügen* und *Mord*.“ Es ist etwas daran: Unrecht kann begangen werden entweder durch einen realen Eingriff in die Sphäre des Mitmenschen oder durch bloße Worte.

Das Tier im Naturzustand lügt nicht, oder höchstens in der Notwehr, für welchen Fall der strenge Schopenhauer auch dem Menschen die Lüge gestattet. Alle Welt entschuldigt die Notlüge. Aber das Tier lügt nur durch symbolische Handlungen. Der Mensch lügt unendlich häufiger, weil er spricht. Der redende Mensch lügt fast unaufhörlich; er lügt im Ernste zu seinem Vorteil, er lügt aus Eitelkeit, er lügt auch wohl aus Freude an seiner Phantasie. Er lügt als ein Betrüger und als ein Dichter. Die dichterische und die eitle Lüge gehören nicht in das Gebiet des Rechts, kaum in das Gebiet der Moral.

Die betrügerische Lüge gehört ins Rechtsgebiet, weil die Definition des Betrugs die Behauptung falscher Tatsachen zu einer Prämisse der Strafbarkeit macht. Außer diesem Falle

wird die Wahrheit nur geschützt, wird die Lüge nur strafbar, wenn im Strafprozeß oder im Zivilprozeß ein Zeuge falsche Tatsachen behauptet und diese Behauptung durch eine altertümliche Feierlichkeit bekräftigt, den Eid. Im Zivilprozeß dürfen die Parteien straflos lügen, daß die Balken sich biegen, solange sie nicht unter dem Eide stehen. Im Strafprozeß darf jetzt der Angeklagte, weil er nicht vereidigt wird, straflos lügen, soviel er mag. Der Gesetzgeber nimmt an, daß der Angeklagte auch unter dem Eide lügen würde.

Der Eid schützt das Recht nicht mehr. Die Geschichte der Institution wird erklären, wie wir in diesen Zustand hineingeraten konnten. Einige Züge der Sach- und Wortgeschichte mögen vorausgehen. (Man findet viel über den Eid der Griechen bei Rudolf Hirzel: „Der Eid“; über den christlichen Eid bei B. Bauer: „Der Eid“.)

Da der Eidschwur unsres Rechts, das *jus jurandum*, durchaus mit religiösen Vorstellungen verquickt ist, gehört der jüdischen Bibel der Vortritt. Das hebräische Wort für Schwur und schwören wird hergeleitet von dem hebräischen Wort für die Zahl sieben; schwören heißt also eigentlich *sich be-sieb-nen*, bei sieben Opfern beteuern. Ein zweiter Ausdruck heißt: Verwünschung oder Fluch. Und bei der Strafandrohung für die Ehebrecherin (Numeri V, 21) werden beide Ausdrücke zu einem Fluchschwur verbunden. Geschworen wird von Gott bei sich selbst und von den Menschen bei Gott. Begleitende Handlungen

fehlen nicht: Emporheben der Hand oder beider Hände, Aufrichtung von Steinen oder andern Gedächtniszeichen, Anlegen der Hand des Schwörenden an die Genitalien des Schwurabnehmers. Mit der Zeit wurde im Schwure der Gott Israels aufgefodert, den Meineid zu rächen. Vom Gesetz wurde der Meineid als solcher nicht bestraft; er hatte nur zivilrechtliche Folgen. Der Verlaß auf das persönliche Eingreifen Gottes schien aber auch damals nicht groß zu sein, denn schon Jesaias und Jeremias klagen über Überhandnehmen des Meineids. Da bei den alten Juden der Eid nur selten ein Rechtsmittel war, gelten die Warnungen (Sirach und Prediger) vor vielem Schwören wohl weniger dem Eide als dem Fluchschwören der Umgangssprache. Die Sekte der Essäer, die den Eid verwarf, gehört dem alten Judentum nicht mehr an. Daß die Juden später in den Ruf besonderer Lügenhaftigkeit kamen (schon bei Martialis), ist unwesentlich; was allgemein menschlich ist und dennoch von der internationalen Heuchelei als Laster verschrien wird, wie Lüge, Geldgier, Sinnlichkeit, das wird immer von einem Volke dem andern nachgesagt.

Sprichwörtlich gewordene Stellen aus dem Neuen Testament verbieten den Eid, streng auf dem Standpunkt der Essäer. „Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, ist vom Übel oder vom Teufel.“ (Matt. 5. 37.) Fast wörtlich (Jakobus 5. 12): „Schwöret weder beim Himmel noch bei der Erde, noch irgend einen andern Schwur; es sei euch

das Ja ja und das Nein nein, auf daß ihr nicht in Heuchelei fallet.“ (Auch achte man hier auf die beiden Lesarten *ἐπο κραιν* und *εἰς ἐποκραιν*.) Man hat versucht, diese unzweideutige Verurteilung jedes Eidschwures abzuschwächen. Man war zu diesen Versuche genötigt durch die menschliche Inkonsequenz des Neuen Testaments. Nicht nur der böse Herodes schwört, auch der gute Petrus schwört. Noch dazu, da er den Heiland verleugnet. Selbst Paulus schwört, und oft. In der Epistel an die Hebräer (6. 13—16) scheint der Eid sogar ausdrücklich gebilligt zu werden: Gott habe dem Abraham bei sich selbst geschworen, weil er bei keinem Größeren zu schwören hatte; die Menschen aber schwören bei einem Größeren, denn sie sind, und der Eid macht ein Ende alles Haders.

Unser *Eidschwur* wie unser *Fluchen* hat Inhalt und Form sowohl aus beiden Teilen der Bibel als aus den Sprachgewohnheiten der Griechen und Römer herübergewonnen. Es ist nur schwer zu sagen, ob man überall Lehnübersetzung annehmen soll, wo eine besondere Übereinstimmung überrascht. So hatten schon die späteren Griechen den elliptischen Schwur *vai ma tov*, wie wir schwören oder fluchen: soll mich *dieser oder jener* holen. Übereinstimmend ist aber besonders bei allen Schwüren der Charakter der Selbstverfluchung, die gläubige Annahme, der Schwurgott werde den Meineid auf der Stelle rächen. Ganz unsicher ist die Etymologie des griechischen *ὄρκος*, unsicher auch die Beziehungen des *ὄρκος* und des römi-

schen Oros, unsicher ist es, ob die Griechen und selbst die Römer schon zwischen dem assertorischen und dem promissorischen Eide deutlich unterschieden. Hingegen mit den Graden des Eides wissen wir nicht mehr viel anzufangen, trotzdem wir etwas Entsprechendes haben, in halbem Scherz: das große und das kleine Ehrenwort. Der größte Schwur der Griechen, der Schwur bei der Styx, beim stygischen Gewässer, geht offenbar auf irgend eine uralte reale Vorstellung zurück, von der wir nichts mehr wissen. Selbst die lateinische Bezeichnung *jus jurandum* ist uns nicht ganz verständlich; es scheint eine Satzung gemeint zu sein, ein Gesetz zwischen zwei Kontrahenten, wie denn in so alter Zeit zwischen Gesetz und Privatabmachung kein Unterschied gemacht wurde, *lex* sowohl Gesetz sein konnte, wie die Bedingung eines Vertrages. Eine Bindung, ein Vertrag zwischen dem Schwörenden und dem Schwur-gott war ja auch wohl der *ἄρκος*. Das deutsche Wort *Eid* ist unerklärt, wenn man sich nicht mit Belustigungen des Verstandes und des Witzes begnügen will. Das alte Wort *schwören* (*Schwur* gehört erst der neueren Sprache an) scheint mit dem alt-nordischen *svar*, Antwort (*answer*) zusammenzuhängen, aber erklärt wird mit dieser Vermutung nichts. Sprachwissenschaft, Philologie und Kulturgeschichte haben sich redliche Mühe gegeben, Vernunft und Logik zu bringen in die Vorstellungen vom Eide. Es bleibt aber dabei, daß der Eidschwur in alter und neuer Zeit war und ist eine Selbstverfluchung des Schwören-

den, eine Selbstverfluchung, die den Menschen der Rache des Schwurgottes auslieferte, die in uralter Zeit auch den Gott sich selbst verfluchen ließ, weil doch ein Größerer über dem Heidentum war. Es war eigentlich ganz konsequent vom Christentum, daß es den Schöpfer Himmels und der Erden, den einzigen Gott, über dem nichts Größeres war, keine Selbstverfluchung mehr ausstoßen ließ. Zeus hatte so etwas Größeres über sich, das Schicksal, die Styx, den Tartaros oder was immer. Wenn Jehovah bei sich selber schwört, der doch nichts Größeres über sich anerkennt, so klingt es uns wie ein Fluch, wie eine orientalische Redensart, oder gar grotesk wie der drollige Fluch Mephistos im Faust: „Ich möcht' mich gleich dem Teufel übergeben, wenn ich nur selbst kein Teufel wär!“

Auf die Formen des Eides will ich nicht mehr zurückkommen. Es ist nicht zu übersehen, daß die Form des Eides in alter und neuer Zeit der Mode unterworfen war. Die römischen Kaiser Trajanus und Julianus schwuren pathetisch und rhetorisch bei den Siegen der Römer, die heutigen Italiener schwören *corpo di bacco*. Hume erzählt, König Johann habe besonders gern geschworen bei *God's teeth*; und die Verdrehungen des Gottesnamens aus Scheu vor dem offiziellen Namen (*sacrebleu*, *Potzblau-feuer*) sind bekannt. Man kann im allgemeinen sagen, daß die archaische Form, die Anrufung des Schwurgottes, festgehalten wird, wo der Schwörende Ernst macht mit seiner Selbstverfluchung oder wo er diesen

Ernst im Prozeßverfahren heuchelt, daß aber die alte Form mit einem Rest von Glauben oder Aberglauben („Vielleicht doch!“) absichtlich verändert und im Sprachgebrauch verstümmelt wird, oft zur leeren Interjektion hinabsinkt, wo der Sinn der Selbstverfluchung nicht mehr geföhlt wird. Was echte Selbstverfluchung ist, heißt ein Eidschwur; was diesen Sinn nicht mehr hat, heißt ein Fluch. Das hat Hobbes schon erkannt (Leviathan I, 14): nur die Berufung auf Gott ist ein Schwur, *swearing as men do in common discourse is not swearing, but an impious custom, gotten by too much vehemence of talking.* Ohne Selbstverfluchung liegt kein richtiger Eid vor. Wenn neuere Rechtsphilosophen den Eid auf einen geläuterten Gottesbegriff zurückführen, eine Behauptung nur so allgemein durch Hinweis auf eine übersinnliche Welt bekräftigt wissen wollen, so fehlt dem Eide das, was sein Wesen ausmacht. Bei Homeros und in den homerischen Hymnen schwören die Götter mitunter bei körperlichen Dingen, die ihnen lieb sind, die subjektiven Wert haben, ein *pretium affectionis*. Hera bei ihrem Ehebett und Apollon bei seinem Speere; da mag schon ein Modeiluch mitklingen, aber die Vorstellung „so mag der größere Gott mein Lieblingsgerätee vernichten, wenn ich lüge“ liegt doch zugrunde. Götter und Menschen schwören bei dem, was ihnen teuer ist. Furcht vor einer unmittelbaren Strafe sichert die Wahrheit. Die Römer schufen dafür eine sehr unsinnige, aber sehr eindringliche Etymologie:

das *jus jurandum* wurde als *Jovis jurandum* erklärt.

War der Eid ein durchaus religiöser Akt (Cicero, *de off.* III, 29: *est enim jus jurandum affirmatio religiosa*), eine Äußerung der Furcht und des Aberglaubens, so mußte er mit der Religion zugrunde gehen. Weil es aber eine gradlinige Entwicklung der Menschheit nicht gibt, weil heute wie immer abergläubische, halbfreie und einige freie Menschen nebeneinander wohnen, darum findet der moderne Mensch keine Stellung zum Eide. In Deutschland ist es vorgekommen, daß einem gläubigen Protestanten verweigert wurde der offiziellen Formel der Selbstverfluchung: „so wahr mir Gott helfe“ die verdeutlichenden Worte beizufügen: „durch Jesum Christum zur ewigen Seligkeit“. Der moderne Staat will den Eid beibehalten, will aber seine religiöse Bedeutung vernichten oder ignorieren. Der Schwörende soll sich bei der Formel „so wahr mir Gott helfe“ gar nichts denken. Worin, wozu soll Gott helfen? Wer das nach seinem Glauben hinzufügen will, wird gröblich angeschrien. Und der Code Napoléon hat denn auch mit echt französischem Radikalismus den religiösen Eid durch die völlig ausgeblasene Phrase ersetzt: *je le jure*.

Selbst aus den symbolischen Handlungen bei der Eidesleistung sucht der moderne Staat jeden religiösen Sinn auszutreiben. Einst hatte der Schwörende sich selbst symbolisch zum Opfer zu bringen, später wohl auch das Evangelienbuch, das Kreuz, das Schwert, einen Reliquienkasten,

oder sonst ein Symbol der höheren Macht zu berühren, also einen körperlichen Eid (*ὄρκος σωματικός*) zu leisten. Noch vor kurzem war der Zeugeneid vor Gericht mit vielen Feierlichkeiten verbunden: Verdunklung des Gerichtssaales, Aufstellung eines Stillebens von Kreuzifix, Kerzen und Totenkopf, Vernehmung durch den Geistlichen. Jetzt werden unzählige Eide vor Gericht heruntergeleiert, wie Gebete von einer Gebetmaschine. Kaum daß das Aufheben der Hand (keine ewige Einrichtung: man hob bald die ganze Hand und dann wieder drei oder einen Finger) noch beibehalten ist; fromme Leute glauben, das bedeute die Dreieinigkeit (die zwei Schwurfinger der Lutherzeit bedeuteten wiederum die zwei Zeugen), aber gelehrte Männer haben diese letzte religiöse Vorstellung für den lächerlichen Irrtum von Bauernpastoren erklärt.

Bei den Juden, bei den Griechen, bei den Römern, überall im christlichen Abendlande war der Eid also ein religiöser Akt. Hatte nur für die religiöse Vorstellung einen Sinn. Von Zeit zu Zeit, wenn der Glaube an ein persönliches Einschreiten der beleidigten Gottheit wieder einmal versagte, wurden Versuche gemacht, den Eid mit den Begriffen des Rechts in Übereinstimmung zu bringen. Der Eid sollte eine Art Vertrag sein oder eine Art Bürgschaft oder eine Art Wette. Es ist aber einfach nicht wahr, daß sich irgend eine Entwicklung nachweisen ließe von dem religiösen zum juristischen Charakter des Eides. Immer war es ein un-

klares Durcheinander von religiösen und juristischen Begriffen: im heidnischen Altertum, im christlichen Mittelalter wie in der gottlosen Gegenwart.

## II.

Als *Vertrag* wurde der Eid oft und gern von Griechen und Römern aufgefaßt. Wie bei einem Verträge brauchte ein beschworenes Versprechen nicht gehalten zu werden, wenn *vis major* dazwischen trat. (Lehnübersetzung: *force majeure*, höhere Gewalt.) Eine Bürgschaft ist der Eid dadurch, daß ein Gott oder viele Götter zu Zeugen oder Eideshelfern einer Behauptung aufgerufen werden. Vorsichtig ist es, wenn der Schwörende anstatt „Gott sei mein Zeuge“ sagt „Gott ist mein Zeuge“ (Hirzel l. c. 26). Juristisch ist der angerufene Gott ein Bürge. Der gläubig Schwörende hat aber daneben mit dem Gotte einen Vertrag geschlossen: habe ich von dir ein falsches Zeugnis verlangt, so magst du an dich nehmen, was ich dir als Pfand bestellt habe, mein Leben, das Leben meiner Kinder, mein Haus usw. Daraus ergab sich sogar eine neue Schwurformel: bei dem bestellten, subjektiv oder objektiv wertvollen Pfande: Hera schwört bei ihrem Ehebett, die Römerin des Martialis bei ihren Perlen, Griechen und Juden beim Haupte ihrer Lieben, christliche Deutsche bei ihrer Seligkeit. Selbst der moderne Pfandschwur „bei meiner Ehre“ ist den Griechen nicht ganz fremd: *Miltiades* schwört (in einem Drama) bei seiner Schlacht von *Marathon* und *Odysseus* bei der Ehre, der Vater des

Telemachos zu sein. Am schärfsten hat diese Auffassung vom Eide Augustinus ausgesprochen, wörtlich: *quando dicit per filios meos, oppignerat Deo filios suos, ut hoc veniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius*. Weniger überraschend ist es, daß der gottfreie Spinoza den Eid ebenso auffaßte: „die Eide sind verschieden nur nach der Verschiedenheit der Pfänder, die eingesetzt werden.“ Der Einsatz eines Gutes für die Wahrheit eines Eides erscheint ganz unhistorisch als das Bedeutsamste am Eide, sobald der Glaube an göttliches Einschreiten, an das Wunder, geschwunden ist.

Unreligiös, juristisch ist der Eid auch den Griechen der unfrohen Zeit; nur weil das römische Vertragsrecht bei ihnen noch nicht so formell ausgebildet war, wird der Eid mehr Zeugenanrufung oder Bürgerschaftstellung. Beides ein Prozeßweg zur Erforschung der Wahrheit. Mythologie wirkt mit, wenn bei Helios geschworen wird. Noch Schiller hat dieses tote Symbol bemüht: „nur Helios vermag's zu sagen, der alles Irdische bescheint“, und Heine, der bei Grimm in die Schule gegangen ist, belebt das Symbol: „Sonne, du klagende Flamme.“

Natürlich ist immer ein wenig Angst dabei, wenn ein Gott als Zeuge oder Bürge angerufen wird; aber eigentlich fürchtet niemand mehr das augenblickliche Einschreiten eines rächenden, wunderwirkenden Gottes. So sinkt der lebensgefährdende Schwur durch den Unglauben zum Fluche herab, der die Luft nur stärker er-

schüttert als ein anderes Wort. Bei den Griechen wie bei uns wird schließlich ein wohlfeiles ideales Gut, anstatt eines realen und kostbaren zum Pfande gesetzt. Ich habe schon erwähnt, daß bei den Griechen wie bei uns die Ehre als Pfand bestellt werden konnte. Der Apostel Paulus ging noch weiter, wenn die Stelle (I. Kor. 15, 31) richtig überliefert ist: *νη την ὑμετέραν καυχῆσαν*, bei eurem Prahlten oder Rühmen, bei eurer angemessenen Ehre.

Die heutige Christenlehre behauptet ungefähr, daß Gott, nach der *geläuterten* Vorstellung, auch ungerufen die Wahrheit schütze, die Lüge strafe. Diese Lehre ist dem alten wie dem neuen Testamente, wie dem ganzen Altertume noch fremd. Für Gläubige, wie für Zweifler kommt es beim Eide wie bei andern Rechtsgeschäften auf den Buchstaben an, auf die Form. Unser Bauer, der beim Aufheben der Schwurhand die andere Hand nach der Erde streckt, um die Strafe wie einen elektrischen Blitz nach der Erde abzulenken, ist nur ungebildeter als die Sophisten, die seit 2000 Jahren durch Buchstabenverdrehung den Folgen des Meineides zu entgehen suchen. Im Grunde ist diese Kunst, die Lüge durch einen geschickten Eid zu bekräftigen, noch viel älter. Autolykos ist schon bei Homeros der Meisterlügner; und Zeus, der nach dem uralten Sprichwort der Eide der Verliebten spottet, lachte auch schon über den schlaun Meineid des eben geborenen Hermes. Der schlaue Meineid wurde von jungen und alten Göttern geübt, und wenn



Menschen sich seiner bedienten, fröhlich belacht. Die *reservatio mentalis* ist also keine Erfindung der Jesuiten. Die Kriegsgeschichte ist voll von schlaun Meineiden. Wie Zeus, lächelte einmal ein christlicher Bischof über den sophistischen Schwur, nach welchem seine Partei einen Waffenstillstand für einige *Tage* abschließen und die *Nächte* im Geiste ausnehmen wollte. Auch die Geschichte der Philosophie kennt eine solche „feierlichste Erklärung“ mit einer *reservatio mentalis*; kein Geringerer als Kant, trotz seines kategorischen Imperativs, versicherte seinen Gehorsam „als Euer königl. Majestät getreuer Untertan“ mit dem Hintergedanken, nur so lange gebunden zu sein, als der König lebte. Herder hatte mit seinem Tadel in diesem Punkte nicht unrecht. Ein historischer Lachhüter ist die Geschichte von den gefangenen Römern, welche nach Rom zurückkehren durften, nachdem sie geschworen hatten, wieder zu Hannibal zurückzukommen. Sie kehrten bei ihrer Ausreise noch einmal zu den Karthagern zurück, und glaubten damit ihren Eid erfüllt zu haben. Aber der römische Rechtsinn tadelte diese perverse Klugheit. Das Christentum dachte freier; den Juden,<sup>1)</sup> den Ketzern, dem Teufel brauchte man sein Wort nicht zu halten.

Wer an das Wunder, an die göttliche Strafe nicht glaubte, der be-

<sup>1)</sup> Schon Vespasianus würde belehrt *μηδεν κατα Ιουδαιων ἀσβεστος εἶναι* (Joseph. d. bell. Iud. III. 10.)-

nutzte den Meineid, wie jede andere Lüge, als Waffe im Kampfe ums Dasein. Der Zweck heiligt die Mittel. Auch diesen Satz haben die Jesuiten nicht erfunden. Schon die Griechen zitierten gern einen Vers des Euripides: *ἡ γλώσσ' ὀμωμαχ', ἡ δὲ φωνὴ ἀνωμοτος*. Und so wie Euripides haben die Rationalisten aller Zeiten den Eid, der für sie keinen religiösen Charakter mehr hatte, kritisiert, den Geist über den Buchstaben gestellt, den sittlichen Zweck über die veraltete Form. In allen diesen Nachmittagspredigten der praktischen Philosophie kehrt der banale Gedanke wieder, daß der Eid keine neue Verbindlichkeit schaffe, sondern nur die vorhandene Verbindlichkeit verstärke. An die Verstärkung durch die sakralen Worte glauben alle diese Popularphilosophen. Herodes hatte der Tochter der Herodias einen Schwur geleistet; also konnte der arme Mann nicht gut anders. Das Gelächter über gebrochene Noteide war mehr griechisch als christlich. Schon Sophokles lachte über die Frauen, die unter den Schmerzen der Wehen schwören, sich niemals mehr von ihrer Sehnsucht besiegen zu lassen. (Erst Arnim wagte den Scherz wieder aufzunehmen: „die Gräfin sagte leise, sie würde um keinen Preis der Welt je wieder in die Wochen kommen; doch die andern Frauen erklärten gleich, daß diese Redensart eben nicht im strengen Sinne zu nehmen, vielmehr als ein Eid anzusehen sei, den die Gefahr erpreßte; der also gerichtlich ungültig werde.“ Derselbe Arnim spottet einmal frech genug

über den Eid der Menschen. Die alte Zigeunerin fürchtet [„Isabella von Ägypten“, *Ausg. v. Jacobs IV, 45*], der tot-lebendige Bärenhäuter werde sein Versprechen nicht halten. Der Alraun antwortet: „Wie kann er denn? Es ist ja eben seine große Not, daß er als ein Geist sein Wort halten muß; ihr Menschen braucht das nicht, wenn ihr euch nicht eurer Seele wegen nach dem Tode fürchtet.“ Und daß der Meineid in der Griechenzeit ebenso häufig war wie heute, ebenso zu guten und schlechten Witzen Veranlassung gab wie heute, das beweist allein schon ein Vers des Komikers Diphilos, der als Fragment auf uns gekommen ist:

ὄρκος δ' ἐταίρας ταῦτο καὶ δημη-  
γορον'  
ἐκατερος αὐτῶν ὀμνυεὶ πρὸς ὄν-  
λαιν.

Und in der frommen Elektra des Sophokles gibt Orestes Anweisung, wie die falsche Nachricht von seinem eigenen Tode durch einen Meineid zu bekräftigen sei.

In alter und neuer Zeit wurden Meineide von schlaun Menschen geschworen, die den Aberglauben der Unschlaun zu großen und kleinen eigenen Zwecken benützten. Aber in alter und neuer Zeit bildete sich auch eine Schulmeinung oder gar Volksmeinung, die an die Götter und an die Zuverlässigkeit der Gottesurteile nicht mehr glaubte und darum mit dem Eide nichts mehr anzufangen wußte. Auf die Eidschwüre des Rhadamanthys *beim Hunde*, *bei der Gans* usw. will ich mich nicht berufen, weil *νη τον χηνα* gut an *νη τον*

*Ζηνα* anklingen kann, wie unser Potzwetter an Gottswetter, weil der Schwur beim Hunde vielleicht Erbgut aus dem nahen Ägypten war. Aber auch Platon setzt voraus (*Gesetze XII*), daß der Eid im Streite mit der Gewinnsucht unterliegen müsse. So entstand eine Seelensituation, die den alten Eid zu einer leeren Redensart machte, so wurde aus dem Eide — wie gesagt — der *Fluch*. Für das redensartige Fluchen hatten schon die Griechen ein besonderes Wort: *ὀρκιλιεσθαι*, etwa: schwören. Der schon mehrfach erwähnte Schwur „bei meiner Ehre“, der je nach dem Charakter des Schwörenden etwas Wertvolles oder Wertloses zum Pfande setzte, war in skeptischen Zeiten eine banale Redensart; Falstaff, der bei seiner Ehre schwört, verpfändet einen Lufthauch; und schon Griechen und Römer schwuren bei der Treue, der *πιστις*, die doch dem Eide erst einen Sinn gegeben hätte. 2000 Jahre später, wieder in rationalistischer Zeit, nennt selbst der dünne Witz Rabeners den Eid „das gewöhnliche Sprüchwort eines gewissen Narren, welcher gar zu gern aussehen möchte wie ein Freigeist.“ Und ferner: „einen Eid ablegen, ist bei Leuten, die etwas weiter denken als der gemeine Pöbel, gemeinlich nichts anderes, als eine gewisse Zeremonie, da man aufrecht steht, die Finger in die Höhe reckt, den Hut unter dem Arme hält und etwas verspricht oder beteuert, das man nicht länger hält, als bis man den Hut wieder aufsetzt. Mit einem Worte, es ist ein Kompliment, das man Gott macht.“

Oder dem Teufel, möchte ich hinzufügen dürfen. Dem Fluchgotte, der von je der Schwurgott war, bei Heiden, Juden und Christen. Wollte die Kirche oder der Staat den alten Eid zu neuen Ehren kommen lassen, es gäbe dafür keine bessere Formel als feierlich und laut die Worte sprechen zu lassen: „Der Teufel soll mich holen, wenn ich gelogen habe!“ Gar mancher Gottesleugner fürchtet noch den Teufel.

### III.

Als der Eid seinen Sinn verloren hatte, kamen die Bestrebungen auf, den Eid abzuschaffen. Bei Griechen und Christen schien der Eid bald der Heiligkeit des Gottes, bald der Heiligkeit des Menschen zu widersprechen. Für und wider den Eid hätte man sich auf heilige Schriften beziehen können: auf die Dichter, auf die Bibel. Man entschied sich wider den Eid, als die öffentlichen Zustände die Häufigkeit des Meineids offenbar machten. Erst dann, als der Eid nicht mehr für die Wahrheit bürgte, also nachträglich und zu spät, kam man bei Griechen und Christen zu der ethischen Lehre, daß ein Handschlag sieben Eide wert sei, daß man einen Ehrenmann mit der Forderung eines Eides beleidige. Es ist kein moderner Witzblattwitz, sondern ein altes Wort des Isokrates: wer schwört, ist verdächtig.

Mit Berufung auf das Ja ja, Nein nein, verwarfen den Eid fast alle christlichen Ketzler: die Katharer, die Albigenser, die Waldenser, die Baptisten, die Mennoniten, die Quäker. Ein ganzer Orden, die Benedik-

tiner, nahm das Recht in Anspruch, nur einmal zu schwören, bei der Aufnahme in den Orden, und nachher nie wieder.

Aber inzwischen hatte der Staat, von Hause aus gottlos, den Eid unter seine Institutionen aufgenommen, und was vorher als ein religiöser Akt immerhin bei Gläubigen wenigstens einen gewissen Schauer erregte, wurde jetzt durch Alltäglichkeit profaniert, auch an ehrlichen Eiden. Das Christentum war Staatsreligion geworden und der Staat mißbrauchte den religiösen Eid zu seinen Zwecken. Die Kirche segnete diesen Eid. Thomas von Aquino nahm ihn in sein System auf.<sup>1)</sup> Und die protestantische Theologie blieb nicht zurück; sie akzeptierte den Gerichtseid, den Untertaneneid, den Fahneneid. Doch schon bald nach Luther sagt ein Jurist über die neue Eidesgewohnheit: „vor Zei-

<sup>1)</sup> Aus dem Compendium Summae Theologicae:

Es giebt zwei Arten zu schwören, per simplicem dei contestationem vel per execrationem i. e. cum jurans ad poenam se obligat.

Schwören ist erlaubt cum debitis circumstantiis, in re gravi cum necessitate.

Auch bei Creaturen darf man schwören.

Ein Gelübde verpflichtet stärker als ein Eid.

Da die Kirche von einem Gelübde entbinden kann, kann sie auch vom Eide, als der geringeren Pflicht entbinden . . . ist es zweifelhaft, ob der Eid auf eine erlaubte Leistung gieng oder nicht, kann der Bischof entbinden; von einem tadellosen Eide kann nur der Papst entbinden.

Ich gehe auf diese besonders katholische Eidesmoral nicht näher ein; ganz so unchristlich waren die Heiden denn doch nicht.

ten, wenn ein Eid sollt geschworen werden, da stunden einem die Haar zu Berg, im Fall einer gleich mit gutem Gewissen hätte schwören können. Jetzt spricht man anders. Schwöre nur! frissest mit dem selben Maul und Finger gleichwohl Kraut.“

Der Staat hat den Eid in seinen Prozeß, d. h. in die Psychologie seiner Rechtsfindung aufgenommen, aber der Eid mußte ein religiöser Akt bleiben oder verschwinden. Man hat in England einem Erwählten des Volkes den Eintritt ins Parlament verweigert und behauptet, ein Agnostiker könne den vorgeschriebenen Eid nicht leisten. In Deutschland hat sich ein christlicher Zeuge geweigert, einem jüdischen Richter den Eid zu leisten. In Italien hat ein liberaler Minister, Mancini, die französische, interkonfessionelle Eidesformel verteidigt und nicht bemerkt, daß auch die Redensart: je je jure, keinen Sinn mehr hat, wenn man ihr den Sinn der Selbstverfluchung nimmt. Der Abgeordnete Windthorst hat einmal höhnern wollen, als er den Vorschlag machte, den religiösen Eid für Gottesleugner durch die Formel zu ersetzen: „ich versichere bei Strafe des Zuchthauses“; in Wirklichkeit denkt der Richter, wenn er nicht zufällig und ausnahmsweise ein gläubiger Mann ist, genau so über den Eid, wie der Hohn Windthorsts es ausdrückte. „Was man unter einem Eide versteht, das wissen Sie!“ So beginnt der Richter gewöhnlich seine Vermahnung. Der Richter und der Schwurpflichtige tun, als wüßten sie das wirklich. Diese Frivolität des Staates

nun hat es erreicht, daß der Eid die Stütze des Unrechts geworden ist, Meineide täglich und stündlich abgeleistet werden. Kein waches Auge kann das übersehen. Die Statistik der durch neue Prozesse konstatierten Meineide reicht nicht aus. Freilich wäre auch ein Hinweis auf besonders krasse Fälle (eine Meineidbande in Berlin, deren einzelne Mitglieder 20 und mehr Meineide geschworen hatten; Talleyrand, dem ein Historiker mehr als 40 feierliche Meineide nachgewiesen hat) nicht überzeugend; fabrikmäßige Stellung von Meineiden dürfte immerhin nicht alltäglich sein. Sieht man sich aber im Leben um, verfolgt man nicht bloß die großen Sensationsprozesse, bei denen die Öffentlichkeit den Zeugen auf die Schwurfinger sieht, achtet man auf die unzähligen Bagatellprozesse um Mein und Dein, und um kleinere Vergehen, dann wird man zu der Überzeugung kommen, daß unzählige falsche Zeugen-eide, Manifestations-eide geleistet werden. Das öffentliche Gewissen mißtraut ganzen Kategorien von Eiden, wie z. B. den Eiden der sog. Sachverständigen, ebenso den Eiden von unteren Polizeiorganen, wenn es sich um die sog. Ehre der Polizei handelt, d. h. um ihre Macht. Im Interesse des Dienstes, im Interesse des Standes werden Meineide geleistet. In der hohen Politik wird mehr ohne Eid gelogen, weil die internationale Sitte fortgeschritten genug ist, den Eid nicht mehr zu dulden.

Jeder erfahrene Richter weiß, und nur der Gesetzgeber will es nicht

wissen, daß von den Parteien im Zivilprozeß, von den Zeugen im Kriminalprozeß in allen Ländern unzählige Meineide geschworen werden um großer Vorteile und Interessen willen, aber auch für ein Trinkgeld oder gar aus Bequemlichkeit, einer flüchtigen Bekanntschaft zuliebe.

So ist der Eid wie die verwandte Institution der alten Ordalien zu einer gemeinen Waffe geworden gegen das Recht, gegen die Wahrheit. Der altgläubige Bauer mag sogar vor einem wahren Eide zurückscheuen, mag so aus Gottesfurcht dem Gegner den Gegenstand des Streites freiwillig überlassen. Der gerissene Städter und auch schon der skrupellose Dörfler weiß den Eid anders zu benutzen. Wirklich wie der Räuber seine Waffe benützt. Genau so wie ein guter Schütze oder Fechter als berufsmäßiger Duellant die Institution des Duells, des alten Ordals, zu seinem Vorteil ausnutzt, gegen das gute Recht. Gewiß, es gibt Lagen, wo zwei Menschen das starke Gefühl haben, daß einer von ihnen aus der Welt hinaus müsse. Das gegen die prinzipiellen Duellgegner. Aber das Duell als Institution ist, und aus den gleichen Gründen, eine Räuberwaffe geworden, wie der Eid. Ganz abgesehen von den alltäglichen Fällen, wo der Eid wie das Duell von den schlauesten Kennern der Menschen und der Zeit zum Bluff gegen das klare Recht mißbraucht wird. (Vgl. Art. *Ehre IV.*)

Man glaube ja nicht, so ketzerische Gedanken über Eid und Gottesurteil seien gar neu. Nur ein Bei-

spiel, ein durch einen blasphemischen Übermut besonders starkes. Im recht weltlichen Gedichte des Meisters Gottfried von Straßburg, der ja eben nicht von Adel war, soll Isolde sich von dem Verdachte reinigen, Tristans Geliebte, ihrem seelenguten Marke ungetreu zu sein. Sie wagt die Probe des glühenden Eisens auf den Eid: nie habe ein Mann bei ihr gelegen als Marke und der Pilger, der (es war Tristan, verkleidet, und das Ganze eine abgekartete Sache) oben vor den Augen aller mit ihr hingefallen war und ein Weichen neben ihr gelegen hatte. Beim Gottesgericht entscheidet Gott für diesen hinterlistigen, innerlich unwahren Eid. Und der Dichter sagt:

Da wart wol geoffenbäret  
unde al der Werlt bewäret,  
daz der vil tugenthafte Krist  
wintschaffen als ein Armel ist:  
er füget unde suchet an,  
do man'z an in gesuchen kan,  
als gefüge und also wol,  
als er von allem Rechte soll.  
Er ist allen Herzen bereit,  
ze durchnchte (Wahrheit) unt ze trugeheit.  
Ist es Erneat ist es Spiel,  
er ist je, wie man wil.

Und diese List erfand Isolde nach Gebet und Fasten mit Hilfe des lieben Gottes:

Im stillen Herzen hoffte sie  
Getrost auf Gottes Courtoisie.

Blasphemisch habe ich die Worte genannt; Gottfried ist ein Weltkind, aber eine Stelle fand ich, wo er gottlos-mystisch wird, fast wie Angelus Silesius (Hertz S. 124), bei der Abfahrt zum Kampfe mit Morolt:

Ja, Gott muß wahrlich mit mir siegen,  
Oder sieglos mit erliegen.

Man wird also in künftigen Zeiten von unserm Eide als einem Helfer bei der Rechtsfindung kaum anders urteilen, als heutzutage etwa von der Wasserprobe bei Hexenprozessen geschieht. Ich wollte versuchen, dieses Urteil jetzt schon auszusprechen.

Jeder Richter weiß, daß wahr ist, was ich über die Häufigkeit des Meineides gesagt habe. Jeder verständige Richter weiß, daß der alte Sinn des Eides, die Besinnung auf die Gottheit, bei der Ablegung des Eides ebenso selten geworden ist wie echte Religiosität, und daß heutzutage nur noch die strenge Strafan drohung, aus der theologischen Zeit übrig geblieben, bei der Mehrzahl der Schwörenden als Hemmung von Einfluß ist. Gesetzgeber und Richter sollten wissen, daß dieser Gegensatz zwischen dem religiösen Institut des Eides und der irreligiösen Gegenwart den Richter wie den Schwurpflichtigen zu Komödianten macht. Man höre nur mit scharfem Ohre, wie der leitende Richter gewöhnlich tonlos und mit schlechtem Gewissen bei seiner Vermahnung einige Worte von den jenseitigen Folgen eines Meineides brabbelt, wie er dann scharf und bestimmt auf die diesseitigen Strafan drohungen hinweist. Man mag als Monarchist bedauern, daß die abendländischen Völker den Glauben an die göttliche Einsetzung der Obrigkeiten so gut wie verloren haben; man mag als Menschenfreund noch mehr bedauern, daß der einzelne Bauer und Arbeiter den letzten Halt seiner inneren Ruhe, das letzte Asyl in der Angst vor dem schweren

Lebensrätsel eingeblüßt hat: über die Tatsache sollte man nicht hinwegsehen. Dieser Tatsache widerspricht die Festhaltung an der alten Eidesform, die unter allen Lügen unsres Zeitalters sowohl die alltäglichste als die feierlichste ist.

#### IV.

Mir handelt es sich besonders um zwei Punkte, welche beide den Eid mit der Erkenntnistheorie in Verbindung bringen. Erstens soll der Zeugeneid die objektive Wahrheit herausbringen helfen, und wir sind wohl darüber einig, daß der Zeuge bestenfalls nur etwas über seinen subjektiven Eindruck aussagen könnte. Zweitens gilt der Zeugeneid allgemein für ein Beweismittel, und die neuere Psychologie weiß, daß Feierlichkeit den Wert von Zeugenaussagen nicht erhöht. Wer je die Seelensituation eines Zeugen an sich selbst oder an andern aufmerksam beobachtet hat, wird mir darin beistimmen, daß gerade der gewissenhafte Zeuge im stillen Kämmerlein sich auf alle Umstände noch so sorgsam erinnert haben mag, vor dem Apparat des Gerichtssaals aber fast regelmäßig in einen Zustand der Hypnose gerät, in dem er spricht, was irgend gewünscht wird, in dem unbewußten Bestreben, nur aus diesem Saale wieder hinaus zu kommen.

Der erste Punkt ist aber darum so wichtig, weil der Begriff des Falscheides, des fahrlässigen, der kein bewußter Meineid ist, strafrechtlich und logisch ganz und gar sinnlos ist, wenn ein Abweichen von

der objektiven Wahrheit, auch ohne Bewußtsein, zu moralischem Verschulden des Schwurpflichtigen gemacht wird. Die deutsche Gerichtspraxis leidet an einer Art Strafsucht. Man will den armen Teufel, der dem Gerichte durch eine objektiv unwahre Zeugenaussage Unbequemlichkeiten gemacht hat, dafür wenigstens einige Monate Gefängnis zudiktieren, für den sogen. Falscheid. Er hätte sein Gedächtnis schärfen sollen, durch Anrufung der Gottheit. Das schlechte Gedächtnis wird da bestraft. Ein andermal vielleicht Kurzsichtigkeit oder Schwerhörigkeit.

Die furchtbar harten Strafen für den Meineid, vieljährige Zuchthausstrafen, die die Existenz vernichten, hatten ihren guten Sinn, als der Eid noch etwas wie ein Gottesurteil war und der Richter die Rache Gottes an dem Schuldigen vollstreckte. Für den gottlosen Staat ist der Meineid wirklich nur noch eine „Versicherung bei Strafe des Zuchthauses“. Die entsetzliche Strafe wird ausgesprochen und vollzogen, weil sie in der ungeschriebenen Definition mitenthalten ist. Durch Tradition ererbt aus der Zeit, da der Eid noch eine Selbstverfluchung war. Meineid ist eine Lüge wie eine andere. Eine Lüge wird sonst nicht bestraft, außer an Kindern, aus Erziehungsgründen (wobei nicht zu vergessen, daß bei den Spartanern Lügen und Stehlen zur guten Erziehung gehörte — und sich nicht ertappen lassen). Lügen vor Gericht könnte behandelt werden wie jede andere Ungebühr vor Gericht; die Höhe der Strafe könnte wie bei

Eigentumsdelikten immerhin von der Höhe des Schadens abhängig gemacht werden. Jetzt wird der Meineid, ohne daß der Staat es eingesteht, singulos wie andere Gotteslästerungen überhart bestraft. Die Weltanschauung von uns Erwachsenen ist mit durch das Ausbleiben göttlicher Wunder, durch das Ausbleiben göttlicher Strafen dazu geführt worden, an der Existenz des alten persönlichen Gottes zu zweifeln. Der an sich gottlose Staat weiß offiziell nichts von dieser Weltanschauung; er hält die Fahne des Meineides hoch und straft an Stelle dessen, den er nicht glaubt. Nur Abschaffung des Eides und Vernichtung des religiösen Meineidbegriffs kann helfen. Gegenwärtig prostituiert der Staat das Rechtsgefühl, indem er, der den Aberglauben überall zu bekämpfen vorgibt, den uralten Aberglauben der Selbstverfluchung und des Gottesurteils verewigen hilft. Eine Wage hat er zum Symbol des Rechts gemacht. Jawohl, eine Wage, wie der homerische Zeus das Geschick Hektors vom Ausfall der Wage abhängig macht; was man heute weniger klassisch und poetisch „an den Knöpfen abzählen“ nennen könnte. Und die Kirche prostituiert sich selbst und den Namen ihres Gottes, wo immer sie schweigt zu dem Mißbrauche des Eides. Wenn es eine Naturreligion gäbe, so könnte sie die Abschaffung des Eides nicht schöner verlangen, als die offenbarte christliche Religion es an entscheidender Stelle tut, in der Bergpredigt. Wenn wir ein Naturrecht besäßen, ein Recht,

das mit uns geboren ward, so hätte längst der Eidbegriff des historischen, allzuhistorischengeschriebenen Rechts abgeschafft werden müssen. Gottesfeinde und fromme Priester haben diese Abschaffung oft verlangt. Ich aber suche meine Eideshelfer gegen den Eid bei stärkern Geistern.

Demosthenes sagt, Leben und Charakter des Schwörenden sei entscheidend, nicht der Eid; wer nicht schwöre oder ungern schwöre, sei glaubwürdiger, als wer den fürchterlichsten Eid schwöre. Lichtenberg wagt den schönen Satz: „Ein Gelübde zu tun ist eine größere Sünde als es zu brechen.“

Und nun gar der tiefreligiöse und scharfsinnige Kant. Im Jahre 1793 schrieb er, politisch aufgeregt, ein aufgeklärter Mystiker „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Vom Dienst und Afterdienst, von Religion und Pfaffentum hatte er eben gesprochen; die Religion fordere selbst vom Dasein Gottes kein Wissen; die geoffenbarte Religion würde eigentlich aus der Welt verschwinden, wenn nicht eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte (man merkt doch die Ironie) oder in jedem Menschen innerlich eine kontinuierlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung zu Hilfe käme. Jesus Christus, der Stifter, nicht der reinen Religion, sondern nur der ersten wahren Kirche, habe auch den Eid verurteilt. Der Eid tue der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch, sei im Punkte der Wahrscheinlichkeit das bürgerliche Erpressungsmittel. „Es ist nicht wohl einzusehen,

warum dieses klare Verbot wider das auf bloßen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel, zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben sei, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen: daß von einem Menschen, dem man nicht zutrauet, er werde in einer feierlichen Aussage . . . die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen . . . über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht.“ Und in der sehr spät herausgegebenen, aber viel früher vorbereiteten „Metaphysik der Sitten“ wendet sich Kant noch schärfer gegen dieses Erpressungsmittel. „Man kann keinen andern Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht . . . genötigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein.“ Man rechne dabei auf einen blinden Aberglauben, bloße Märchen machen den Bewegungsgrund aus. Kant beruft sich auf Schwurbräuche wilder Völkerschaften. Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, sollte eigentlich Superstition heißen. Es kann kein Zweifel sein, daß Kant seine Beispiele nur darum von Sumatra und Guinea geholt hatte,



um den dem Eide zugrunde liegenden Glauben nachher behaglich einen Aberglauben nennen zu können. Besonders diese zweite Stelle hat einen frommen Tübinger Gelehrten zu zwei Traktätlein veranlaßt, die in politischer Beziehung (man hört schon Schlagworte aus der französischen Republik) nicht uninteressant sind, und die Kant dennoch mißbilligend wie einen revolutionären Sprudelkopf behandeln. Wichtig ist es nur, wie der gar nicht dumme Verfasser, ein Anonymus, schon ganz klar sieht, daß ein atheistischer Staat den Eid wirklich abschaffen müßte, daß er also, um den Eid zu retten, gegen Kant die These aufstellt: ein erklärter Gottesleugner dürfe im Staate nicht geduldet werden.

Aber ich muß ehrlich hinzufügen, daß Kant nach so vernichtenden Worten in einem sehr gewundenen Satze doch diesen Geisteszwang (tortura spiritualis), als ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, für berechtigt hält.

Kein zünftiger Philosoph und kein berühmter Mann, aber ein Menschen- und Rechtskenner war der jüngst verstorbene James Mathew, Ire, Lord Justice of the Court of Appeal, also ein erfahrener Richter; er sagte einmal: „Die Kraft der Wahrheit ist so groß, daß sie sogar bei einem Schwure herauskommen kann.“ Also trotzdem

daß der viel tugendhafte Christ  
Windschaffen wie ein Ärmel ist.

**Eigenschaft.** — Ich habe für die Darstellung der Lehre, daß mensch-

Maithner, Wörterbuch der Philosophie.

liche Erkenntnis einzig und allein auf die adjektivische Welt geht, daß die verbale Welt und die substantivische Welt uns für alle Zeiten so unbekannt bleiben müssen wie die Kräfte-an-sich und wie die Dinge-an-sich, — ich habe bei dieser Darstellung überall an die internationale Bezeichnung für das Eigenschaftswort angeknüpft, weil dieser überaus wichtige Gegenstand zuerst bei Gelegenheit einer Kritik der grammatischen Kategorien behandelt wurde. (Vgl. Kr. d. Spr. III 94 ff.) Das Wort *Eigenschaft* hätte den Zugang zu dem Gedanken noch mehr erschwert als das Wort *Adjektiv*, weil in *Eigenschaft* schon ein höherer Grad von Abstraktion versteckt ist, weil man allzu lange unter Eigenschaften etwas wie Gedankendinge verstanden hatte und so dieser Begriff in die substantivische Welt hineinragte; *Adjektiv* bezeichnete dagegen immer nur eine Wortgattung und war darum für meinen Sprachgebrauch bequemer. Ich verweise also für alle erkenntnistheoretischen Fragen auf den Artikel *adjektivische Welt* und will hier nur einige wortgeschichtliche Notizen hinzufügen.

Zufällig und für eine endgiltige Begriffsbestimmung ungenügend ist die Geschichte beider Worte. Ich habe schon erwähnt, daß lat. *adjectivum* ursprünglich eine Lehnübersetzung von griech. *ἐπιθετον* war, und daß dieses *ἐπιθετον* zunächst der Rhetorik angehörte, dann lange Zeit noch ausschließlich moralische Eigenschaften bezeichnete, bis es endlich der Terminus für die gram-

matische Kategorie der Beiwörter oder der Eigenschaftswörter wurde.

So gradlinig verläuft die Geschichte des Wortes *Eigenschaft* nicht. Es gibt da im Lateinischen zwei verschiedene Modellworte: *qualitas* (*ποιότης*) und *proprietas* (*ἰδιότης*); wir hätten etwa übersetzen können: *Wieheit* und *Eigenheit*. Unser Wort *Eigenschaft* ist (ebenso wie *Eigenheit*) nun offenbar eine Lehnübersetzung von *proprietas*, in seiner Bedeutung hat es sich aber sehr fest an *qualitas* angelehnt. Man darf da nicht vergessen, daß *proprietas* ein Wort übersetzte, das von einem ganz geläufigen Worte der griechischen Gemeinsprache herkam (*ἴδιος* = *eigen*), das also mit allen Unklarheiten gemeinsprachlicher Ausdrücke behaftet war; daß hingegen *qualitas*, wie sein griechisches Modellwort, so recht für das Bedürfnis der philosophischen Terminologie gebildet war. Die Scholastik distinguierte sehr scharf, und von ihrem Standpunkte sogar fein, zwischen *proprietas* und *qualitas*. Ich erinnere nur kurz daran, daß die Qualität zu den Kategorien gehörte, das *proprium* zu den fünf Prädikabilien; ich wüßte freilich nicht zu sagen, nicht in der Sprache unserer Tage zu sagen, wodurch sich Kategorien und Prädikabilien unterscheiden, die Scholastiker aber wußten das ganz gut, in ihrer Sprache. Die Scholastiker kannten vier Arten des *proprium*; sie hatten in ihrem Ungeschmack diese vier Arten zu einem ihrer Gedächtnisverse vereinigt, dem lieblichen Hexameter: *Est medicus, bipes, canescens, denique ridens.*

*Proprietas* war in der Logik gar nichts anderes als dieses *proprium* der Metaphysik. War nun durch *Eigenschaft* schon in alter Zeit, bereits bei Notker, der metaphysische Begriff *proprium* übersetzt worden, und gab man diesen Begriff der *proprietas* nachher auf, so blieb das gefällige Wort *Eigenschaft* zur Verfügung, um allgemein als Verdeutschung von *qualitas* benützt zu werden.

Nicht genau. Man kann sagen, ohne die philosophische Terminologie zu verletzen: die Eigenschaften der Dinge sind entweder Qualitäten oder Quantitäten oder Energiewirkungen; man hätte sich ebenso gut auf den Ausdruck einigen können: die Qualitäten der Dinge sind entweder Eigenschaften oder Größenverhältnisse oder Wirkungen aufeinander. (Vgl. Art. *Relation*.) Es ist Sache des gelehrten Sprachgebrauchs, ob er da Qualität oder Eigenschaft zum Oberbegriff machen will. Daß eine solche willkürliche Einigung nötig war und eigentlich noch nötig ist, das scheint mir damit zusammenzuhängen, daß alle tiefsten Fragen der Weltanschauung eben an so gemeine, alltäglich gewordene Worte geknüpft sind. Wir können gar nicht wissen, was *qualitas*, was *proprietas*, was Eigenschaft bedeute, bevor wir nicht eine befriedigende Antwort gefunden haben auf die Frage, was die Dinge noch sein mögen außer den Summen der von ihnen (wie wir sagen) bewirkten Sinneseindrücke, was ferner die Relationen der Dinge untereinander sein mögen. Ich glaube nämlich, daß

mein Satz, die adjektivische Welt allein sei wirklich, gar nichts Neues lehrt, sondern nur Kants Lehre wiederholt: Erfahrung gehe nur auf Erscheinungen, nicht auf die Dingen-an-sich; der Gedanke ist auch schon von Rosenkranz sehr knapp und sprachlich verwegen gefaßt worden: „Das Ding ist seine Eigenschaften.“

Fragt man nun nach dem Werte des Ausdrucks *proprietas* für solche Fragen, (und davon ist, wie gesagt, *Eigenschaft* nur eine genaue Übersetzung, weil es auf die leergewordenen Endsilben --schaft und --heit wirklich nicht ankommt, kaum auf die alten Substantive, die zu diesen Endsilben verblaßt sind), so zeigt sich an ihm die ganze Verwirrung unsres Denkens oder unsrer Sprache gegenüber den Urproblemen der Erkenntnis. *Proprius, idios, eigen* geben einen ganz einfachen und klaren Sinn, sobald man darunter etwas versteht, was einzig und allein Menschen angeht; was einem Menschen zu eigen gehört; nur einem Menschen kann ein Ding zu eigen gehören. Zur Not kann man auch die Wortfolge bilden, daß etwas einem intelligenten Tiere gehöre, einem Hunde z. B. sein Napf, sein Lager, seine Hütte; da versteht man aber zweierlei darunter: die Vorstellung des Herrn, daß dieses Gerät für den Hund bestimmt sei, und die Vorstellung des Hundes, daß er dieses Gerät gegen Einbrecher verteidigen müsse. Die Vorstellung des Hundes, auf die es hier allein ankommt, setzt beim Hunde einen Besitzwillen vor-

aus, und auf den juristischen Unterschied zwischen Eigentum und Besitz legt die Gemeinsprache wenig Gewicht. Ich habe aber nichts dagegen, daß gesagt werde: nur einem lebendigen, wollenden Wesen kann ein Ding zu eigen gehören. Und dieser Begriff des Eigenseins, meine ich, ist so einfach, daß wohl auch intelligente Tiere ihn fassen können.

Wir werden gleich erfahren, daß freilich auch der Begriff *Eigentum* gar nicht so einfach ist, wenn man ihn und den Rechtsbegriff dazu erst kritisch untersucht. Von vorn herein ist es nun klar, daß dieser Menschenbegriff nur bildlich auf die Natur und auf die Dinge angewandt werden konnte; man bemerkt den Anthropomorphismus nur nicht leicht. Keinem Dinge kann etwas zu eigen gehören. Dennoch nennen wir die Beschaffenheiten der Dinge, ihre Qualitäten, Quantitäten und Wirkungen, dennoch nennen wir alle diese Relationen der Dinge seit Jahrtausenden ihre Eigenschaften, ihre Eigenheiten, ihre Eigentume. (Noch Gryphius und Logau sagten *Eigentum*, wo wir Eigenheit sagen müßten.) Ich glaube beinahe, daß die Redensart, ein Ding *habe* diese oder jene Eigenschaft, eben davon herrührt, daß *Eigenschaft* (Eigenheit, Eigentum) so lange als Übersetzung von *proprietas* gefühlt wurde; das Bild vom wollenden Besitzer wurde durchgeführt: das Ding besaß seine Eigenschaft, wie ein Mensch sein Eigentum; man achte auf die andre Sprachform: das Ding *ist* von dieser oder jener Qualität. Weil die Scholastiker

dieses Verhältnis zwischen der Eigenschaft und ihrem Träger doch nicht übersehen konnten, darum hatten sie den Satz im Gebrauche: *Proprium non potest separari a subjecto*.

Ich muß an mich halten, um diesen knifflischen Sprachfragen nicht weiter nachzugehen; viel ernsthafter scheint mir das Ergebnis dieses kleinen Abrisses einer Wortgeschichte. Als die Scholastiker das, was wir jetzt bestimmte Relationen der Dinge nennen, ihre *proprietas* nannten, hatten sie ein schlechtes Bild vor Augen, aber immerhin ein Bild: die Eigenheit gehörte dem Ding, wie ein Stück Eigentum dem Menschen gehört. Mehr als ein Bild war nicht an dem Worte. In der Übersetzung *Eigenschaft* war das Bild wahrscheinlich vor tausend Jahren noch zu erkennen. Seitdem hat es seine Bildkraft völlig eingebüßt; es hätte gar keinen Sinn, aber auch gar keinen mehr, wenn wir heute sagen wollten, eine Relation sei einem Dinge *eigen*; übrigens: welchem Dinge von beiden, zwischen denen eine Relation besteht, sollte die Eigenschaft zugeschrieben werden? Gehört die Schwere des Goldes dem Golde zu oder der ganzen Erde? Gehört die Farbe des Goldes dem Golde zu oder dem Auge? (Vgl. Art. *Relation*.)

**Eigentum ist Diebstahl.** — Anstatt einer historischen oder rechtsphilosophischen Untersuchung über den Eigentumsbegriff nur eine Bemerkung über den berühmten Satz des edlen Proudhon. Es ist bekannt, daß der rebellische Gedanke schon

zwei Menschenalter vor Proudhon ausgesprochen worden ist, von Brissot, dem Naturrechtler, Negerbefreier und Girondisten, der den Begriff Diebstahl gleich in den Titel seiner Schrift (1780) aufnahm: „*Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol considéré dans sa nature*.“ Naturrechtlich ist die ganze Untersuchung, naturrechtlich ist auch die Formel: „*La propriété exclusive est un vol dans sa nature*.“ Ich werde gleich darauf zurückkommen, daß die Formulierung Brissots viel richtiger war, und eben darum schlechter und unwirksamer, als die Formulierung Proudhons.

Es ist weniger bekannt, daß das Eigentum schon einmal vor anderthalb Jahrtausenden Diebstahl genannt wurde, von einem Kirchenvater, von dem h. Basilius: *κλοπή γαρ ἡ ἰδιαζουσα κτηνῶν*, „Diebstahl ist der eigentümliche Erwerb.“ (Büchmann 20. A. 315.) An dieser Fassung müssen uns zwei Umstände interessieren: die Tendenz und das Wort *ἰδιαζουσα*.

Die Tendenz des heiligen Mannes ging beileibe nicht auf Revolutionierung der Gesellschaft; vom Naturrechte hatte man im 4. Jahrhundert noch keine Vorstellung. Man wollte denn die Mönchsklöster, die damals eben aufgekomen waren, mit der Rückkehr zur Natur in einen sehr gewagten Zusammenhang bringen. In den Klöstern sollte Kommunismus herrschen. Der Satz des h. Basilius richtete sich mit seiner ganzen Schärfe gegen das Privateigentum der Mönche. Ein Mönch, das verlangt die katho-

liche Kirche noch heute, soll kein Privateigentum besitzen. Man hielt das für christlich, wie man die Einrichtung der Kirche und der geweihten Priester für christlich hielt. Es ist ein weiter Weg von diesem lokalen Kommunismus ausbeuterischer Klöster, die in jeder Beziehung antisozial geworden sind, zu dem Sozialismus, der sich auf Proudhon als auf einen seiner besten Herzen berufen kann, und der, wieder seit zwei Menschenaltern etwa, langsam und stetig bemüht ist, mit Überwindung rein politischer Bestrebungen das Christentum zu einer sozialistischen Heilslehre umzudeuten. (Vgl. Art. *Christentum* S. 117.) Wer den Staat und das Recht im Staate nur umgestalten will, um einen anderen Staat und ein anderes Recht an die Stelle zu setzen, der kann nur mit einer groben Inkonsequenz den Eigentumsbegriff abschaffen wollen; wer aber den Staat nicht anerkennt, das Recht im Staate nicht anerkennt, der Anarchist im eigentlichen Wortsinne, der weiß auch nichts vom Eigentum, der darf vom Eigentum gar nichts aussagen, nicht einmal, daß es Diebstahl sei. Auch der Satz: „La propriété c'est le vol“ ist darum eine Zirkelerklärung. Wenn er nämlich überhaupt eine Erklärung ist, eine Definition, und nicht vielmehr der temperamentvolle Ausruf eines Mannes, der mit glühendem Zorn die reichen Leute haßt und nach dem schlimmsten Worte sucht, mit dem er den antisozialen Reichtum beschimpfen könnte. Der berühmte Satz ist keine Definition,

sondern ein Schimpfwort großen Stils. Mich dünkt, daß dieses Schimpfwort christlicher sei als die Mönche und ihr Gelübde der Armut.

Daß alle diese Urteile über das Eigentum nur Zirkelerklärungen sind, verrät sich aufmerksamen Augen in der Formel des h. Basilios an dem Worte *idiaζουσα*; ich habe mit Recht übersetzt *eigentümlicher Erwerb*, weil *Eigentum* nach *proprietas* gebildet ist, *proprietas* nach *ιδιοτης*, von *ιδιος*; Basilios meint: Für den Mönch ist *eigenes Eigentum* ein Diebstahl am Kloster; daß die Vorstellung *eigen* in seinem Satze noch ein drittes Mal versteckt ist, im Diebstahlbegriff nämlich, das ist dem Kirchenvater, den wir nun weiterhin in Frieden ruhen lassen wollen, gewiß nicht eingefallen. Brissot und Proudhon aber hätten diesen Punkt strenger ins Auge fassen müssen.

Man hat mir mit Recht entgegengehalten, daß Proudhon (Brissot hatte so klare Vorstellungen vom Wesen der Nationalökonomie noch nicht) bei seinem Paradoxon eben nur den Begriff Diebstahl auch auf das ausdehnen wollte, was die alte Gesellschaftsordnung mit besonderem Nachdrucke Eigentum nennt; und daß der Franzose unter *propriété* besonders Eigentum an Grund und Boden versteht, demnach der Satz im Französischen einen anderen und besseren Sinn hat, als in der deutschen Übersetzung, die aber doch auch ein geflügeltes Wort geworden ist. Ich müßte also zunächst zugeben, daß meine Kritik des Satzes nicht so sehr Proudhon trifft, der das starke

Wort geprägt hat, als vielmehr die Franzosen und die Deutschen, die es gedankenlos nachsprechen. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß die Schlagkraft des Wortes, besonders in Deutschland, der unklaren Vorstellung zuzuschreiben ist, die ohne Unterschied unbewegliches und bewegliches Eigentum mit dem Schimpfworte belegt. Gemeint ist: berechtigt ist nur der Besitz, der durch Arbeit oder im Austausch gegen Arbeit erworben worden ist; die natürlichen Güter dieser Welt, soweit sie nicht umsonst zu haben sind oder zu haben sein werden, dürfen nur, direkt oder indirekt, für Arbeit eingetauscht werden.

Ich füge mich gern der bessern Einsicht, und kann nicht leugnen, daß der Satz anders klingt, wenn man mit ihm den Gemeinbesitz an Grund und Boden allein verteidigen will. Der Vorwurf der Zirkelklärung trifft wirklich die deutsche Fassung unmittelbarer als die französische. Aber ich muß doch bemerken, daß das Wort *propriété*, auch im Französischen, nicht nur den Grundbesitz bedeutet, sondern auch das juristische Eigentumsrecht überhaupt; daß darum auch Proudhon selbst dem Widerspruche nicht entgangen ist, der — wie wir gleich sehen werden — in der metaphorischen Übertragung der Rechtsbegriffe aus der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und ihrer Sprache auf ein Naturrecht der Zukunft verborgen ist. Ich werde Proudhon und solche seltene Menschen mit den Poeten vergleichen müssen. Solange sol-

che Poeten aber keinen Erfolg haben, widmen sie sich, wie andere Poeten, einer kritischen Tätigkeit. Kritiker und Poeten in einer Person sprechen sie eine andere Sprache als die Wirklichkeit; sie dürfen den Pedanten verhöhnen, der ihnen Widersprüche nachweist; die Sprachkritik wollte aber nicht tadeln, sondern nur wieder einmal zeigen, daß die Sprache der Gegenwart auf die Verhältnisse der Zukunft nicht paßt, so wie sonst überall die Sprache der Vergangenheit, die Gemeinsprache, auf die Gegenwart nicht paßt.

Der Satz: *La propriété c'est le vol* — will den Eigentumsbegriff aus der Welt schaffen, will das, was man bisher Eigentum nannte, unter den Oberbegriff Diebstahl bringen: Eigentum ist nichts, als daß es Diebstahl ist. Wenn nun aber der Diebstahlsbegriff den Eigentumsbegriff schon voraussetzt, so bietet der Satz ein Musterbeispiel einer Zirkeldefinition: Eigentum ist Diebstahl, der Aneignung fremden Eigentums ist. Gäbe es kein Eigentum auf der Welt, so könnte es auch keinen Diebstahl geben. Diese Definition des Diebstahls ist aber natürlich nicht *ad hoc* mühsam erfunden, sondern findet sich so oder ähnlich in dem Strafrechte jedes Staates. Das deutsche Strafgesetzbuch besagt in Paragraph 242: „Wer eine fremde bewegliche Sache einem Andern (dem Eigentümer oder dem Besitzer) in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig zuzueignen (als sein Eigentum zu behandeln), wird wegen Diebstahls mit Gefängnis bestraft.“ Ich

habe mit meinen Zwischenbemerkungen darauf hinweisen wollen, daß der Paragraph über den Diebstahl gleich zweimal den Eigentumsbegriff voraussetzt, einmal direkt, einmal indirekt. Der Eigentumsbegriff ist die begriffliche Voraussetzung aller Eigentumsdelikte (das Wort sagt es), wie er die Voraussetzung aller dinglichen Rechte ist. Wer den Eigentumsbegriff aus der Welt geschafft hat, der hat auch den Diebstahlsbegriff aus der Welt geschafft und darf logisch nicht mehr das Eigentum für Diebstahl erklären. Man wende mir nicht ein, daß auf dem Boden der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und in der Sprache dieser Gesellschaftsordnung die Definition logisch möglich sei. Es ist nicht möglich, einen verständlichen Satz zu bilden, in welchem das Subjekt der Gegenwartssprache angehört, das Prädikat aber einer Zukunftssprache. Unser Satz müßte, in gewissenhafter Sprachform, folgendermaßen lauten: Wir wollen fortan den Begriff Eigentum, der unter die Rechtsbegriffe gehörte, mit einem Namen belegen, der bisher eine Art des unrechtmäßigen Besitzes bedeutete, und der künftighin gar keinen Sinn mehr haben soll. Oder kürzer: Wir sprechen dem Eigentum jeden Rechtscharakter ab, die rechtliche Herkunft und die rechtlichen Folgen. Nur daß es dann eben nicht mehr Diebstahl heißen kann.

Der tiefere Fehler unseres Satzes steckt ja schon in der Anwendung des Begriffes *Recht* auf das sogenannte Naturrecht. (Vergl. Art. *Naturrecht*.) Alle Naturrechtler und Weltver-

besserer waren Poeten; auch siegreiche Revolutionäre, die ein Stück Welt verändern konnten, waren und sind Poeten. Ein poetisches Bild oder eine Metapher ist es nun, das Wort *Recht*, das als objektives Recht die Summe der wirklich geltenden und historisch bisher gewordenen Rechtssatzungen in wirklich bestehenden Staaten bezeichnet, anzuwenden auf Vorschläge oder Träume, nach denen das Rechtsleben in künftigen Zeiten und künftigen Staaten geordnet werden soll. Die *lex lata* leitet das Eigentum vom objektiven Rechte her, und leitet vom Eigentum wieder weitere Rechte ab; es ist ein ganzes System, dessen Mittelpunkt der Eigentumsbegriff ist. Die *lex lata* des Strafrechts leitet wieder den Diebstahl vom Eigentumsbegriffe ab. Auch die *lex ferenda* des Naturrechts wird, solange sie irgend einen Staat und irgend ein Recht anerkennt, dem Eigentum, z. B. dem durch eigne Arbeit erworbenen Eigentum, einen rechtlichen Charakter zuerkennen, und dieses Eigentum vom Diebstahl unterscheiden.

Ich bemerke dazu noch, daß Proudhon, der Revolutionär und Autodidakt, sich frühzeitig mit Sprachphilosophie befaßte, insbesondere mit den Bestrebungen, eine allgemeine und philosophische Grammatik zu schaffen. Als Schriftsetzer schrieb er (1837) eine Abhandlung, sein erstes Büchlein: *Essay de grammaire générale*. Ich habe mir die Arbeit nicht verschaffen können. Die Schlußworte, die jeden meiner Leser auf Proudhons Ideen so begierig machen werden

wie mich selber, kann ich anführen: Puisque les mots sont les signes des idées, l'histoire du langage doit être l'histoire de toute philosophie; et l'origine du langage, une fois expliquée, doit donner le principe des connaissances humaines.

**einfach.** — Unser deutsches Wort ist eine späte Lehnübersetzung von lat. *simplex*. In älterer Zeit hatte man die noch genauere Übersetzung *einfall* gebildet, die im Gotischen, Angelsächsischen, Althochdeutschen und Mittelhochdeutschen vorkommt; die Ableitung *einfallig*, früher im Sinne von *einfach* und *schlicht* üblich, bedeutet uns jetzt gewöhnlich soviel wie *albern*. Grimm hat sich der ursprünglichen Form *einfall* angenommen: „Das alte, edle Wort sollte, gegen die schleppende Ableitung, wieder aufgenommen werden, zumal das analoge *manigfalt* fort dauert.“ (D. W. III. 172.) Erst nach Luther, als die üble Nebenbedeutung von *einfallig* schon häufig geworden war, wurde *simplex* zum zweiten Male übersetzt mit *einfach*; *Fach* hatte inzwischen in vielen Bedeutungen (von Samenkapseln, Kleidungsstücken, Möbeln) den technischen Sinn *Abteilung* gewonnen und deckte sich vielfach, namentlich in der Anwendung auf den innern Herzensschrein, mit *Falte*. Auf den Zusammenhang zwischen lat. *simplex* und griech. *ἀπλοος* möchte ich nicht eingehen, trotzdem es reizvoll wäre, nicht ganz leicht freilich, *simplex* für ein uraltes Lehnwort zu erklären.

Unter den vielen Bedeutungen

von *einfach* ist die bildliche der Gemeinsprache uns jetzt die geläufigste: schlicht, ungezwungen, ohne Umschweife; auch im moralischen Sinne nennen wir einen unkomplizierten Menschen neuerdings gern einen einfachen Menschen, d. h. wir stellen uns vor, daß seine Handlungen aus einem Charakterzuge zu deuten seien; ganz verblaßt ist der Begriff in Redensarten wie: die Sache ist *einfach* die usw.

Aber das Wort wird auch immer noch in der strengen Bedeutung der Unteilbarkeit oder Einzigkeit gebraucht und so auf das Größte und auf das Kleinste angewendet. Hat es nun in der bildlichen Bedeutung einen guten, ausgesprochen relativen Sinn (ein Satz, eine Maschine, ein Organismus wird einfach genannt, relativ einfach, im Verhältnisse zu komplizierten Sätzen usw.), so bietet der absolute Sinn der Einzigkeit oder Unteilbarkeit mannigfache Schwierigkeiten. Auf die andern Schwierigkeiten des zugrunde liegenden Begriffes *Einheit*, auf die Unvereinbarkeit der zahlenmäßigen und der psychologischen Einheit, werde ich noch hinzuweisen haben. (Vgl. Art. *Einheit*.)

Im Sinne der Einzigkeit gebrauche ich das Wort sehr häufig, um immer wieder die Lehre einzuprägen, daß die gegebene Wirklichkeitswelt nur einmal da sei, einfach, nicht zweifach. Die Sprache ist es allein, die uns die Wirklichkeit spalten oder verdoppeln läßt in die adjektivische und in die substantivische Welt, die uns von Dingen außer und neben



ihren Eigenschaften reden läßt; die Denken und Sprechen unterscheidet: die innerhalb der verbalen Welt der Veränderungen Ursache und Wirkung auseinanderhält. Wenn ich aber so die schlechte Überzeugung von der Einfachheit des gegebenen Wirklichen wieder einmal kurz formuliert habe, so kommt mir der Verdacht, daß *einfach* in dieser Anwendung nur ein negativer Begriff sei, nur die Ablehnung einer falschen Zählung, eines sinnlosen Dualismus der Sprache.

Zu dem andern Extrem führt die Anwendung des Wortes auf die kleinsten Teile der Wirklichkeit, auf die Monaden oder Atome, wo das eine Mal die Einheit, das andre Mal die Unteilbarkeit schon im Namen läge. Eine mehr als zweitausendjährige Entwicklungsgeschichte des Atombegriffs hat nichts daran geändert, daß wir uns die hypothetischen Atome durchaus als einfache Körper vorstellen sollen; nur daß die Verlegenheiten der theoretischen Physik neuerdings dazu geführt haben, als Grundbestandteile aller Stoffe, sogar der Elemente, zusammengesetzte Moleküle anzunehmen. Trotzdem ist von den einfachen Atomen als von Bausteinen dieser Moleküle weiter die Rede. Wenn mir nur jemand sagen könnte, was das heißen soll: ein Atom ist einfach. Kant hat die Unfaßbarkeit dieses Begriffs Einfachheit schon dargetan in der merkwürdigen Schrift „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.“ (1790) Die *ältere* Kritik ist das System von Leibniz; Kant

richtet aber seine seltene Polemik nur indirekt gegen Leibniz, direkt gegen den inzwischen längst vergessenen Prediger Eberhard, der den Dogmatismus gegen Kant hatte verteidigen wollen. Kant beweist nun, nachdem er seinen kleinen Gegner nach allen Regeln zerzaust hat, „daß, wenn unsre Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird.“ Was wir die körperlichen Dinge nennen, sei nichts als die Erscheinung von irgend etwas, dem Ding-an-sich, das für uns gänzlich unerkennbar bleibt; dieses Unerkennbare allein könne das Einfache enthalten; ob dieses Unerkennbare, Übersinnliche zusammengesetzt oder einfach, davon könne niemand zum mindesten etwas wissen. Man sieht, die Polemik zielt über Eberhard hinaus auf Leibniz und die Monadenlehre.

Wenn wir also den Begriff der Einfachheit, Einmaligkeit auf das Weltganze anwenden, lehnen wir nur etwas Unvorstellbares ab; wenn wir die aller kleinsten Teile des Weltganzen aber einfach, unzusammengesetzt nennen, behaupten wir positiv etwas Unvorstellbares.

**Einfluß.** — Beinahe wie *Abhängigkeit*, die, von Anfang an ein schiefes Bild, das Verhältnis von Ursache und Wirkung ausdrücken sollte, Notwendigkeit also, am Ende aber zu dem vagen Begriff verblaßte, den wir kennen (Vgl. Art. *Abhängigkeit*), ist auch *Einfluß* bis

an die Grenze der ursprünglichen Bedeutung herunter gekommen. *Ein Mann von Einfluß* ist ein Mann, der einem irgendwie nützen kann dadurch, daß andre, kleinere, aber immer noch einflußreiche Leute von ihm abhängig sind. Auch andre Dinge haben *Einfluß* auf den Menschen: das *Milieu*. Man spricht von *Einfluß*, wenn man eine ursächliche Verbindung annimmt, aber die Wirkung nicht genau berechnen kann; die Hauptbedingung wird *Ursache* genannt, die Nebenumstände *haben Einfluß*: z. B. der Nutzwert einer Wasserleitung hängt von der Höhe des Drucks ab; dessen Ursache ist die Erhöhung des Reservoirs über dem Ausfluß; aber Länge der Leitung und lichte Weite der Röhren *haben Einfluß* auf den Druck.

Und dieses Wort hat eine große Geschichte des Kampfes hinter sich. Das Bild vom *Einfließen* ist jetzt so verschwommen, daß wir allgemein sagen: *Einfluß auf* etwas nehmen oder haben; noch im 18. Jahrhundert allgemein: *in* etwas. Lessing zuerst konstruiert mit *auf*, wohl in Nachahmung der Franzosen, deren akademisches Wörterbuch *influencer* erst 1835 buchte; Voltaire sagte noch: *infuer* z. B. *tout ce que nous entoure influe sur nous en physique, en morale . . . une idée influe sur une idée, chose non moins compréhensible*.

Es ist mir nicht bekannt, wer das Bild vom *Einfließen* zum erstenmal auf psychische Vorgänge angewandt hat; nicht einmal, wer das Bild vom *Hineinfließen* einer Flüssig-

keit zuerst auf physikalische Wirkungen übertragen hat. Für den *Einfluß* der Gestirne hatten freilich schon die Lateiner den Ausdruck *influxus stellarum*; man wäre versucht, an die Gezeiten zu denken, wenn *flux et reflux* (*mare refluxum*) bereits im Altertum als Wirkungen des Mondes erkannt worden wären. Jedenfalls ist *influxio* und *influxus* eine Lehnübersetzung von *ἀπορροια* (*influxio* = *καταρροια* oder *-ον*, uns in Katarrh erhalten), worunter Empedokles die Kraftausflüsse der Körper versteht, die von den *ποροι* aufgenommen wurden und so physische und psychische Wirkungen erzeugten; die Lateiner übersetzten das Wort durch *effluvia*, und *influxus* scheint mir der notwendige Korrelatbegriff zu diesen Efluvien. Von großer Bedeutung wurde das Bild vom *Einfließen* aber erst, als die Verlegenheit der Naturforscher die Lehre vom *Fluidum* erfand; nicht nur die Wärme, das Licht, die Elektrizität waren Fluida, sondern auch der Nervengeist; und da hatte man eine Elementarbewegung (die Fluida waren Elemente), die das alte Rätsel der Wechselwirkung von Seele und Leib endlich zu erklären schien. Noch die Encyclopädisten trugen die Lehrmeinung vom Nervenfluidum vor. Die vorausgegangene Nervenhypothese, nach der die Nerven so etwas wie elastische Stricke waren, in eine ebenfalls elastische *dura mater* gebettet, und auf ein Klingelzeichen der Außenwelt z. B. in Schwingungen gerieten wie die Luft, widersprach der Anatomie doch gar zu

gröblich. Eine Flüssigkeit schien die Kraftübertragung besser zu erklären: Hydrodynamik war neuer als Akustik. Und so nannte man die alten animalischen Geister jetzt Nervenfluidum. Eine physiologische Deutung versuchte man gar nicht. Erzeugt wurde das Nervenfluidum durch die aufgenommene Nahrung; was nachher daraus wurde, das wußte man nicht zu sagen. Die beiden andern, einander heftig bekämpfenden Erklärungen, die im 18. Jahrhundert ihre Rolle noch lange nicht ausgespielt hatten, der Occasionalismus von Geulincx und die prästabilierte Harmonie von Leibniz, waren voneinander gar nicht so verschieden, wie der Zank ihrer Vertreter vermuten läßt; nach beiden Lehren wurde der liebe Gott ganz persönlich bemüht, um das berühmte *commercium animi et corporis* herzustellen; nach Leibniz war Gott immerhin ein geschickter Uhrmacher, und Petrus kam heraus, wenn es 12 Uhr schlug; nach Geulincx mußte Gott, wenn es 12 schlug, den Zeiger auf 12 stellen und Petrus noch extra mit seinem Finger vorschieben. Für die menschliche Vorstellung scheint die prästabilierte Harmonie nicht ganz so lächerlich zu sein, wie die eines Deus ex machina; unsinnige Erklärungsversuche sind beide Lehren für unser Bewußtsein von der Unwirklichkeit des Seelenbegriffs. Damals aber galt die Seele für ein wirkliches Ding, und da mußte die Lehre vom *influxus physicus* als Rettung vor einer verdrückt gewordenen Theologie erschei-

nen. Im Grunde war die Lehre uralter populärer Materialismus, war nur ein hilfloser Ausdruck für die alltägliche Beobachtung, daß der Körper auf die Seele wirke, die Seele auf den Körper. Wissenschaftlich erschien daran nur die Annahme, daß Fluida dabei tätig waren: das Nervenfluidum floß ein, wirkte auf das Muskelffluidum, und umgekehrt.

Wer sich über das System des *influxus physicus* unterrichten will, der findet in schlechtem Latein eine schon recht kritische Darstellung in Wolf's *Psychologia rationalis* (Ausg. von 1740, § 558 u. ff.); nur daß die zugrunde liegende Vorstellung eines Fluidums an dieser Stelle nicht hervorgehoben wird, dafür aber die Realität dessen, was überfließt, gleich im ersten Satze behauptet wird. Wer dieses System verteidigt, wird *Influxionist* genannt; wer zugibt, die Art des Influxus nicht zu kennen, dürfe so nicht genannt werden. Und Wolf erklärt (§ 573): *influxus physici nullam habemus notionem*; er könne auf eine verständliche Weise nicht erklärt werden; man könne ihn nicht widerlegen, aber auch weder a priori noch a posteriori beweisen. Wenn es einen *influxus physicus* gäbe, so gälte im Weltall nicht immer das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte (§ 580). Wolf hilft sich mit der *qualitas occulta*; darin sähe der *influxus physicus* der magnetischen Anziehungskraft ähnlich wie ein Ei dem andern (§ 582). Und so gelangt Wolf dazu, an diesem Begriffe Sprachkritik zu üben und ihn (§ 583) für

ein leeres Wort zu erklären, einen *terminus inanis*. Non tamen negari potest tandem terminum esse sine mente sonum, quamdiu nobis notio nulla fuerit. Sane hoc pacto omnes termini inanes in philosophiam recipere liceret: quo facto magno veluti agmine in philosophiam postliminio (durch das Rückkehrrecht) ruerent adeo feliciter a recentioribus ex eadem eliminati inanes termini, qui scientiarum progressum tantopere impediverunt. Unbeachtet, aber sehr merkwürdig für die Geschichte der Naturwissenschaften, sind die Beispiele solcher leeren termini oder Worthülsen (*furfur*), welche Wolf in der Anmerkung gibt: Haß und Liebe der unbelebten Dinge, den Strick der Anziehung, aber auch den von Van Helmont kurz vorher eingeführten und so populär gewordenen Begriff Gas.

Noch deutlicher wird der Agnostizismus Wolfs in den „Vernünftigen Gedanken von Gott“ (II. Ausg. v. 1733). Die Frage sei nicht, ob, sondern wie ein influxus möglich sei, wie die Bewegungen des Körpers von der Seele dependieren oder determiniert werden und umgekehrt. Die subtile flüssige Materie, die Einige spiritus animales, andere fluidum nervosum nennen, hat einen natürlichen Einfluß: der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele; die subtile flüssige Materie im Gehirn bewerkstelliget durch ihren Einfluß in die Musceln oder Mäuslein die Bewegungen im Leibe. Die ganze Vorstellung sei metaphorisch zu verstehen, wenn man nicht eine über-

fließende Realität annimmt (§ 273). Wir würden sagen: solange die Physiologie nichts über die Wechselwirkung von Seele und Leib auszusagen vermag, solange sind alle diese Begriffe leere Worte. Da nun aber die Erfahrung an einer solchen Wechselwirkung nicht zweifeln läßt, da wir auch ohne physiologische Kenntnis der intimsten Vorgänge handeln müssen, solange wir leben wollen, so können wir die Lösung des Rätsels nicht abwarten. Der handelnde Mensch ist (nach Goethes Wort) immer gewissenlos; der handelnde Mensch kümmert sich auch nicht um die physiologischen Gründe seines Handelns. Wir könnten nicht leben, wenn wir darin nicht Instinktwesen wären. Das etwa meint Wolf, wenn er (§ 172) fast ironisch lehrt, man könne in der Moral den influxum physicum annehmen. „Es gewinnt die Moral nicht das allergeringste dadurch, ob die Frage ausgemacht ist oder nicht, wie die Seele in dem Leibe würcke oder die Bewegungen in dem Leibe determinieret . . . ja ich nehme es auch selbst in der Moral als einen Grund an, daß die Seele die ihrem Willen unterworfenen Bewegungen im Leibe hervorbringt, weil es den moralischen Wahrheiten nicht den geringsten Eintrag tut, wenn es sich gleich auch anders verhielte, indem wir, wie ich schon gesagt, blos darauf sehen, daß die Bewegungen gleich da sind, wenn es die Seele verlangt, nicht aber, wie solches zugehet.“ Ebenso irrelevant sei die physiologische Frage im Strafrecht. „Weil man der Seele

nicht beikommen kann, so greift man den Leib an, wenn man ihren Willen mit Macht lenken will.“ Aus allen diesen Gründen will Wolf die Hypothesen über die Wechselwirkung von Seele und Leib *vernünftig und bescheiden* beurteilt wissen.

Als nun später, besonders durch Euler, das *Fluidum* an Ansehen verlor, verblaßte das Bild des Influxus und der Begriff *Einfluß*, den einst Meister Ekkhart als Einfluß Gottes oder der Gnade wohl ganz materiell gefaßt hatte, blieb als die leere Hülse übrig, die wir einander im Gespräche und in Büchern als beliebtes Wort zuwerfen. „Wir stehen alle unter dem Einfluß des Milieus“. Wir haben es ja so herrlich weit gebracht. Vor 50 Jahren sagte man Kraft und Stoff, heute sagen wir Energie und anstatt *influxus* sagen wir *Einwirkung*. Und die *Einwirkung* der *Energie* (niemand lacht über die Tautologie) erklärt heute das *commercium animi et corporis*. Hätte die Wissenschaft das Lachen nicht überhaupt verlernt, so hätte sie längst bemerken müssen, daß ein guter Scherz, den Schopenhauer einmal (Par. I S. 7) über die prästabilierte Harmonie macht, ganz allgemein auf den *influxus animi et corporis* passe, ja sogar weiter auf die neueste Formulierung des alten Rätsels, auf die Art, wie sich die eine Energieform in die andere verwandelt. Schopenhauer vergleicht die prästabilierte Harmonie mit den Bühnenwirkungen, „als woselbst sehr oft der *influxus physicus* nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursache und Wirkung bloß mittelst einer

vom Regisseur prästabilierten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der Eine schießt und der Andere a tempo fällt“. Auch wann der Schauspieler das Pistol abdrückt und der Inspizient hinter den Coulissen knallt. Man denke daran, daß Bacon alle Systeme Gespenster des Theaters genannt hat. Alle theistischen Systeme suchen einen Regisseur hinter den Erscheinungen der Natur.

**Einheit.** — In meiner Sprachkritik (III, 142 ff) habe ich schon kurz auf die Schwierigkeiten des Einheitsbegriffs hingewiesen. Weder die Einheiten, mit denen der Schulknabe heute rechnen zu dürfen glaubt, noch die logische Einheit zwischen dem subsumierenden und dem subsumierten Begriffe, noch endlich die psychologische Einheit des sogenannten Selbstbewußtseins sind so einfach zu definieren, wie Schulknaben, Logiker und Psychologen glauben; und untereinander lassen sich diese Wortanwendungen noch weniger klar in einem einheitlichen Einheitsbegriffe fassen. (Ohne Interesse für die Wortgeschichte hat schon C. L. Reinhold in seiner kleinen Schrift „Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen“ (1809) auf die Verwechslung von *Einheit* und *Zusammenhang* bei den Epigonen Kants, in seiner unsicher tastenden Weise, aufmerksam gemacht.)

*Einheit* hat sich im Deutschen, so überraschend das klingen mag, erst im 18. Jahrhundert eingebürgert. Adlung noch behandelt es wie eine ganz ungewohnte Neubildung: „Die Eigen-

schaft, da ein Ding eins ist; die Eigenschaft, da ein Ding unter gewissen Umständen einerlei bleibt; die Eigenschaft, da mehrere Dinge . . . nur ein und eben dasselbe Wesen ausmachen“ (Dreieinigkeit); „die Eigenschaft, da ein Ding unteilbar ist“ (monas). Also wohlgemerkt, was unserm Sprachgefühl inzwischen verloren gegangen ist: eine Eigenschaft; nur im Rechnen bezeichnet Einheit nach Adellung das Ding selbst, sofern es eins ist; hat dann einen Plural, als Ding. Denn Pluraleinheiten, z. B. im Drama die Einheiten des Orts u. s. w., kennt Adellung noch nicht. „Einheit ein von dem Zahlworte eins gemachtes Hauptwort der neueren Weltweisen, das lateinische *unitas* auszudrücken.“ Adellung hörte also aus Einheit noch die Lehnübersetzung nach *unitas* heraus. Von den älteren Versuchen, diese *unitas* durch deutschen Stamm und Endung wiederzugeben, ist der Sprache nur noch *Einigkeit* erhalten, nicht aber in dem Sinne von Einstimmigkeit, sondern in dem technischen Ausdruck Dreieinigkeit. Wie denn die konservative Glaubenssprache für Einen oder den einzigen Gott heute noch der *einige* Gott sagen kann.

*Einigkeit* war ein Umweg, eigentlich Lohnübersetzung eines nicht mehr vorhandenen *unicitas*; denn *Einigkeit* knüpft die Formsilbe *keit* (aus *heit* entstanden) an das zum Adjektiv *cinig* umgeformte *ein*, so daß übrigens der *k*-Laut zweimal aus der Endsilbe *-ig* stammt. Adellungs neuere Weltweise waren Leibniz und Wolf. Leibniz war es, der zuerst bewußt

für *unité* Einheit sagte und dann für seine Einheiten das Wort *Monaden*. Aus dem Deutschen ist die Neubildung *Einheit* in leiser Umformung ins Holländische, Schwedische und Dänische übergegangen und wird wenigstens im Holländischen noch als Germanismus empfunden.

Daß *Einheit* Lehnübersetzung für *unitas* sei, brauche ich für meine Leser nicht erst zu behaupten, kaum zu beweisen. Daß das lateinische *unitas* eine Lehnübersetzung des griechischen *μονας* war, wird schon fremder anklingen, und doch ist dem lateinischen und dem griechischen, wie ursprünglich dem deutschen Wort wesentlich, daß es die Eigenschaft des Einsseins bedeutet; es kann nicht auffallen, daß *unitas* schon metaphorisch für *Einigkeit* gebraucht wurde, *μονας* noch nicht; daß *μονας* noch die Einheit auf dem Würfel bezeichnete, *unitas* nicht mehr. Ein Satz wie *mundi, quae nunc partes sunt, aliquando unitas fuit* (Justin. II, I, 14) spricht in lateinischen Worten griechische Seelensituation aus. Ich wage mich beinahe zu weit vor, wenn ich weiter frage, wie die Griechen wohl zu ihrem Abstraktum *μονας* ohne Lehnübersetzung gekommen sein sollten. Ich gebe nur einiges zu erwägen: *μονος* heißt im Griechischen nicht eins (*εἷς*), sondern einzig; allerdings gehen beide Worte ineinander über; Platon sagt bald *μονας* bald *εἷας*. Auf die spätern Neuplatoniker darf ich mich nicht beziehen. Die alte Bedeutung von *μονος*, einsam, allein, die merkwürdigerweise in Kaisersbergs Gebrauch

von *Einigkeit* wiederkehrt, hat einer ganzen Wortfamilie (z. B. *μονοστησιον*) das Leben geschenkt. In andern griechischen Bildungen bedeutet *μονος* immer *einsam* oder *einzig*. Solange man mir nun nicht die Stelle nachweist, an der von diesem *μονος* mit der Endsilbe *-ας* der Begriff der mathematischen oder der logischen Einheit von einem griechischen Denker selbständig und bewußt gebildet wurde, solange glaube ich an eine Lehnübersetzung des griechischen Wortes aus orientalischen oder ägyptischen Quellen.

Bevor ich weitergehe oder zurückgehe, möchte ich darauf hinweisen, wie bei der Internationalität, ja Intertemporalität unserer Wissenschaften ein gewisses polyhistorisches Sprachgefühl mitarbeitet. Es gibt ein philosophisches System, das Monadenlehre heißt, weil es alles Zusammengesetzte am Ende der Teilbarkeit auf einfache Teile zurückführt, und diese Monaden nennt. Im Mittelalter hätte man recht gut Unitäten oder Unicitäten sagen können. Hätte Leibniz aber anstatt Monaden Einheiten gesagt (was absolut das Gleiche gewesen wäre), so wäre wohl die Lehre, daß die Einheiten einfach seien, schwerlich zur Weltberühmtheit gelangt.

Littre gibt zwölf Bedeutungsgruppen des Wortes *unité*, aber selbst sein positivistischer Scharfsinn scheitert an der Aufgabe, diese Gruppen logisch zu verbinden. 1. Die Einheit als Element der Zahl, 2. die Einheit, welche der Vergleichung physikalischer Größen willkürlich zu-

grunde gelegt ist, die Maßeinheit, 3. die einfachen Monaden oder Substanzen von Leibniz, 4. die Atome und Moleküle der Chemie, 5. die Eigenschaft der Ungeteiltheit, wo er die Einheit Gottes und die Einheit z. B. einer Tierart zusammenwirft, 6. die Einheit des Individuums, 7. die Einheit des Charakters, 8. die sogenannten drei Einheiten des Aristoteles (die Einheiten der Handlung, des Ortes und der Zeit, die ja so lange als Schlagworte über das französische Drama herrschten, daß der Plural „die drei Einheiten“ beinahe wie unser „zehn Gebote“ zu einem einheitlichen Begriffe wurde; Voltaire spricht oft von den drei Einheiten); 9. die Einheit des Typus in der vergleichenden Anatomie; 10. die Einheit der Materie, die dem modernen Materialismus zugrunde liegt; 11. die Einheit der Krankheit oder des Krankheitsbildes in der Pathologie; 12. die sogenannten taktischen Einheiten der Kriegskunst, das Bataillon, die Schwadron und die Batterie. Es hieß seine Zeit verlieren, die logische Unordnung dieser Anordnung erst noch zu kritisieren. Aber die Beispiele zur ersten Abteilung zeigen, wie die uralte richtige Einsicht des Euklides, daß nämlich die Einheit oder die *Eins* nur die Grundlage des Zählens sei, nicht aber selbst eine Zahl, wieder verloren gehen konnte. Kein geringerer Denker und Mathematiker als Pascal sagt (Geom. I): „Der einzige Grund dafür, daß die Einheit nicht zu den Zahlen gerechnet wird, ist der; Euklides und die ersten Schriftsteller der Arith-

metik hatten mehrere Eigenschaften zu geben, die allen Zahlen außer der Einheit eigentümlich waren; um nun nicht immer wieder sagen zu müssen, daß die und die Bedingung von jeder Zahl außer der Einheit erfüllt werde, schlossen sie lieber die Einheit aus dem Zahlbegriff aus, mit der Freiheit, die jeder hat, Definitionen zu machen.“

Der Grund der Unordnung fast in jeder Betrachtung des Einheitsbegriffs liegt darin, daß der Begriff Einheit gleich aus zwei miteinander unverträglichen Wissenschaften in den allgemeinen oder doch in den halbgebildeten Sprachgebrauch überging. Und es ist doch etwas ganz anderes, ob der metaphorische Gebrauch des Einheitsbegriffs von der numerischen Einheit der Mathematik ausgeht, oder von der sogenannten Einheit des Selbstbewußtseins, also von einer Psychologie, die das sogenannte Ich zum Ausgangspunkte und zur Quelle aller andern Einheitsbegriffe machen möchte. Kommt nun noch die formale Logik dazu, welche die arithmetischen Einheiten, also von Fall zu Fall willkürlich gesetzte Maßeinheiten, und die organischen Einheiten, also durch irgend ein noch so abgeblaßtes individuelles Ich gebundenen Einheiten, unter einen Begriff bringen möchte, welche überdies vor der Schwierigkeit steht, die Worte oder Begriffe *Einheit* und *Einfachheit* auseinander zu halten, dann ist dem Sprachgebrauche ordentlich nicht beizukommen.

Außer wir stellen in unserm Sprachgebrauch oder der innern Sprachform

wieder her, was seit Adclung verloren gegangen ist: die Eigenschaftlichkeit der logischen, begrifflichen Einheit und die Nichteigenschaftlichkeit der numerischen Einheit. Und da entdecken wir, vielleicht zu unserer Überraschung, daß der abstrakte Einheitsbegriff, der einer der allerallgemeinsten und schwierigsten Begriffe zu sein scheint, leichter faßbar und definierbar ist, unklar wohl sogar den Tieren faßbarer, als der scheinbar so kinderleichte numerische Einheitsbegriff, die Eins.

Der abstrakte Einheitsbegriff, der den Dingbegriff im Substantiv, der den Zweckbegriff im Verbum, der in der Mechanik die Verbindung von Ursache und Wirkung erst herstellt, ist so allgemeiner Ausdehnung fähig, daß er, der Einheitsbegriff, sogar auf jede größere Zahl und Zahlengruppe ausgedehnt werden kann. Das heutige Datum, der 4. XII. 1907 läßt sich als Einheit auffassen; 2, 3 usw. sind in diesem Sinne Einheiten. Solche Einheitsbegriffe besitzt mein Hund natürlich nicht. Aber die Einheit des Dingbegriffs muß ihm faßbar sein, weil er sonst einzelne Menschen und einzelne Dinge nicht erkennen würde. Er kann nicht diskursiv und scholastisch mit Leibniz denken oder schreiben „ce qui n'est pas véritablement *un être*, n'est pas non plus véritablement *un être*;" aber ich bin meinem Hunde doch auch erst ein *Mensch*, weil ich *ein* Mensch bin. Meine abstrakte Einheit muß er perzipiert haben, meine numerische Einheit kann er nicht zählen.

Ich muß da die Behauptung, daß



die Einheit noch keine Zahl, daß zwei die erste Zahl sei, ein wenig korrigieren. Nur die abstrakte Einheit, die allem Zählen, ja allem Denken oder Sprechen vorausgegangen sein muß, die ist noch keine Zahl; eine Zahl wird aber natürlich die numerische Einheit, weil sie zum Zahlensystem gehört, aber erst, nachdem ein Zahlensystem fertig geworden war. Sonst könnten wir mit der Eins nicht rechnen. Rechnen können wir freilich auch mit der Null und mit dem Differential; aber Null und Differential verschwinden, müssen wieder verschwinden, bevor wir das richtige Resultat aussprechen; die Eins bleibt richtig im Resultat.  $1 + 1$  ist richtig  $2$  ( $1 + 1 = 2$ ),  $1^2 = 1$ . Die abstrakte Einheit kommt erst in der Benennung zum Ausdruck. Habe ich bei der letzten Gleichung  $1$  cm im Sinne gehabt, so ist das Resultat  $1 \square$  cm; setze ich dafür  $10$  mm, so muß ich  $1^2 = 10^2 = 100$  berechnen und  $1 \square$  cm  $= 100 \square$  mm. An einem womöglich noch elementareren Beispiele will ich zeigen, wie sich der abstrakte und der numerische Einheitsbegriff unterscheiden. Wenn ich bei Nacht die Turmuhr eins oder fünf schlagen höre, so war die Kulturentwicklung von Jahrtausenden nötig, damit ich imstande bin, an die Zahl der Schläge den Begriff dieser Zahl zu knüpfen, und was sonst mit dem Schläge eins und mit dem Schläge fünf zusammenhängt; das Zahlensystem mußte erst so mechanisch eingeübt sein, wie es selbst den kleinen Kindern der Kulturvölker eingeübt ist und wird, damit ich den ersten Schlag nach Mitter-

nacht als eins zähle und die entsprechenden Vorstellungen mit ihm verbinde, wobei nicht zu vergessen, daß die Einteilung der Tagesdauer in 24 Stunden, sodann die zweimalige Zählung von eins bis zwölf, eine willkürliche neuere Einrichtung ist. Ein Hund, ein Pferd kann abgerichtet werden, die Schläge von eins bis zwölf zu unterscheiden; aber unser Zahlensystem haben die Tiere nicht, sie wissen nicht, daß man so immer weiter zählen kann, sie haben die numerische Einheit nicht; ganz abgesehen davon, daß ihnen die Gedankenassoziationen unserer Uhrvergleichung schwerlich beizubringen wären, daß sie acht Uhr früh und acht Uhr abends schwerlich unterscheiden könnten. Die abstrakte Einheit des einen Schläges jedoch muß der Hund perzipieren, weil er sonst den einen Schlag nicht als individuellen Klang, der ihn zum Beispiel zum Bellen reizt, wahrgenommen hätte. Ich könnte das auch so ausdrücken: der Weg zur numerischen Einheit führt von der höheren Zahl hinunter; der Weg der abstrakten Einheit führt zum Zahlensystem hinauf. Der Hund besitzt unser Zahlensystem nicht und kann darum niemals zur numerischen Einheit gelangen, zur Eins; aber der Hund besitzt den abstrakten Einheitsbegriff, die Dingeinheit und gelangt nur darum nicht zum Zahlensystem, weil er immerhin weniger geistige Anlagen hat als der Mensch. Und weil es doch in Urzeiten ein ungeheurer Schritt war, von der Dingeinheit zum Zählen der Dinge überzugehen. Mit einem

Worte: wenn wir die numerische Einheit setzen, so treiben wir (weit entfernt davon, den einfachsten Denkkakt zu vollziehen) schon eine Kunst, die angewandte Wissenschaft der Arithmetik, deren Übung uns beim Zählen wie seit etwa 600 Jahren beim Einmaleins so geläufig geworden ist, daß wir die angewandte Wissenschaft für Anwendung der einfachsten Begriffe halten.

Dem ist aber nicht so. Und nun werden wir am Ende gar verstehen, warum Zahlen überhaupt nicht Worte sind wie andre Worte, warum Zahlen eigentlich aus der Architektur der Grammatik herausfallen. Zahlen knüpfen sich in der Rede an Substantive, als ob sie ihre Adjektive wären; sie haben aber auf der Welt mit Eigenschaftswörtern, wie wir doch im Deutschen die Kategorie der Adjektive wiedergeben, nichts zu tun. In der grammatischen Form und auch in der metaphorischen Anwendung fallen grammatikalisch die besitzanzeigenden Fürwörter und die Ordnungszahlen unter die Adjektive. *Mein zweiter Bruder* fügt zu dem Namen Bruder zwei Adjektive hinzu, die ein Individuum eindeutig bestimmen helfen. Subjektiv ist *mein* ebenso ein Adjektiv wie *gut*; noch subjektiver eigentlich die Determination *der zweite*. Sage ich aber *ich habe vier Brüder*, so kommt wie unmittelbar aus der Wirklichkeitswelt, beinahe deiktisch, zu meinem Urteil ein *Novum* hinzu, das ebenso wichtig ist wie irgend ein Substantiv, Verbum oder Adjektiv, aber trotzdem in grammatischem Sinne formlos ge-

blieben ist. In den meisten Sprachen. Nur die ersten drei Zahlen haben häufig, im Deutschen bis vor etwa 150 Jahren, Deklination des Nomens; im Nominativ und Akkusativ (früher auch im Genitiv und Dativ) wurden sogar die drei Geschlechter unterschieden: zween, zwo und zwei; erst seit Adelenung ist die Neutralform durchgedrungen, nachdem selbst Goethe und Schiller die Formen verwechselt hatten. Ich möchte vermuten, daß dieser adjektivische Charakter der ersten Zahlen nicht bloß daher kommt, daß sie besonders häufig gebraucht wurden; vielleicht wirkte die Analogiebildung der Kindersprache mit, vielleicht der tiefer liegende Umstand, daß man die ganz kleinen Zahlen mit einem Blicke, mit einem Griffe perzipieren kann, ohne zu zählen, daß also die ganz kleinen Zahlen ohne Anwendung arithmetischer Wissenschaft wirklich etwa wie Adjektive oder wie unmittelbare Sinneseindrücke erfaßt werden können.

So reißt die grammatikalische Analyse unbarmherzig den abstrakten Einheitsbegriff und was an logischen, psychologischen und metaphysischen Anwendungen aus ihm folgt, vom numerischen Einheitsbegriffe los, und nach einer solchen Betrachtung kann es wie ein Zufall erscheinen, daß allerlei höchste Wesenheiten und die niedrigste Zahl durch das gleiche Wort ausgedrückt werden. Aber beide Begriffe nähern sich wieder, wenn wir versuchen, über die Kategorie der Grammatik hinauszudringen. Ich habe gelehrt (vgl. bes. Kr. der Spr. III 94 ff.) und ich halte es für

eines der fruchtbarsten Ergebnisse der Sprachkritik, daß das Adjektiv, das Aristoteles noch nicht bezeichnen konnte, der uranfängliche Redeteil ist, wenn wir schon die Sprache in Redeteile zerspalten müssen, daß alle Daten unserer Sinnesorgane, also die Grundlage alles dessen, was in unserm Verstande also in unserm Denken ist, eigentlich und ganz eigen Eigenschaftsnatur trägt, adjektivisch ist. Die Naturwirklichkeit kümmert sich ja nicht um Menschensprache oder gar um grammatikalische Redeteile; könnten wir aber die Naturwirklichkeit unmittelbar, sprachlos erfassen, besäßen wir geeignete Zangen für dieses Erfassen, so müßten es adjektivische Zangen sein. Andererseits bemüht sich der Menschenverstand seit Jahrtausenden, die Naturwirklichkeit dort, wo die Beschreibung aufhört, durch die Hypothese unendlich kleiner, gleicher oder ungleicher Einheiten zu erklären. Zur Einheit gehört es schon bei den Scholastikern, daß sie unteilbar sei, mechanisch oder gedanklich unteilbar. Es ist mir nun für diesen äußersten Standpunkt vollkommen gleichgültig, ob man sich diese Einheiten als blind oder sehend, mit oder ohne Fenster, als Monaden oder als Atome vorstellen will; in der Geschichte der Philosophie kämpfen eigentlich seit Jahrtausenden Monadenlehre und Atomenlehre, ohne daß jemals ein Denker zu sagen gewußt hätte, was Monaden, was Atome seien, außer daß sie *Einheiten* sind. Heute stecken wir trotz Leibniz, Fechner und Hartmann bis über die Ohren und über

die Augen in der Atomistik; morgen wird eine neue Monadologie modern sein. Eine Vereinigung beider Hypothesen wäre erst möglich, wenn der Gegensatz vorher geschlichtet wäre, auf den ich hingewiesen habe. In allen qualifizierten Monaden (Gott als *monas monadum*) findet sich schon mehr als tausend Jahre vor Leibniz, bei Synesios, dem christlichen Freunde der Hypatia) steckt mehr die Eigenschaftlichkeit der abstrakten Einheit, in den unqualifizierbaren Atomen mehr die Eigenschaftslosigkeit der numerischen Einheit. Wäre es mehr als ein relativer Zufall der Wortgeschichte, der beide so fernen Einheitsbegriffe unter das gleiche Wort bannt, könnten wir die Eigenschaftlichkeit der numerischen Einheit, der Eins, begreifen und damit die Eigenschaft der Zahlen überhaupt, dann hätten wir das Rätsel der Welt gelöst. Wieder einmal. Bis zur nächsten und bessern Fragestellung. Ich fürchte aber, der Einheitsbegriff, der numerische wie der abstrakte, entspricht nur menschlicher Notdurft, der Notdurft der armen Menschensprache, ist nicht in der Natur; und wenn es uns einmal gelingen sollte, dieses Welträtsel zu lösen und den abstrakten Einheitsbegriff mit dem numerischen Einheitsbegriff zu vereinigen, so gäbe es wieder einmal nur eine neue Philosophie, die man eine neue Welterklärung nennen würde, gäbe es wieder einmal nur ein neues Buch mit neuen Wortfolgen. Und die Natur, weil sogar das Lachen nur menschlich ist, könnte dazu nicht einmal lachen.

Der Einheitsbegriff ist in allen Kultursprachen ein Zahlbegriff, ist die numerische Einheit. Nicht wortgeschichtlich, wohl aber psychologisch mag er aus der Einheit des Selbstbewußtseins hervorgewachsen sein, aus der Tat des individuellen Gedächtnisses, die uns das Urphänomen der Einheit vorspiegelt, das menschliche Ichgefühl. Übertragen wurde dann dieser psychische Einheitsbegriff auf organische Wesen, auf Arten, auf zufällige oder historische Einheiten, wie wir das bei der Untersuchung des *Form*begriffs besser sehen werden. Sehen: daß es die Sprache ist, welche die Wirklichkeitswelt und die innere Welt nicht anders begreifen kann, als daß sie nach Einheiten, Formen oder Begriffen zu ordnen sucht, was entweder das Artgedächtnis schon wirklich geordnet hat, oder was das menschliche Interesse ordnen wollte, um es benennen zu können. (Vgl. Art. *Form*.)

Da traf es sich sehr gut, daß die Eins oder die Einheit unter den unzähligen Zahlen die einzige ist, die ein Begriff ist, ein Wort wie andere Worte.

### Eitelkeit.

#### I.

Der Gemeinsprache gehören die Worte *eitel* und *Eitelkeit* an, haben aber in ihrer Definition ebenso große Schwierigkeiten wie in ihrer Herleitung. Schon im Lateinischen muß das Nebeneinander zweier Bedeutungen auffallen, die nicht so leicht zu vermitteln sind, wie die gleichen Doppelbedeutungen in neueren Sprachen

uns zu glauben verführen. Lateinisch *vanus* bedeutete zunächst so viel wie *leer, taub* (von Früchten), sodann schon bildlich *gehaltlos, unbedeutend, erfolglos*; von Menschen bildlich gebraucht bedeutete es etwa: *hügelhaft, windig*, aber auch schon (wie unser *eitel*): eine hohe Selbsteinschätzung, die in Mißverhältnis steht zu dem innern Gehalte. So wird zwischen *leer, haltlos* und unberechtigtem Stolge (bei innerer Gehaltlosigkeit) scheinbar eine Brücke hergestellt; wir nennen aber auch solche Menschen *eitel*, die sehr gehaltvoll, sehr wertvoll sind, wenn sie nur an diesem ihrem Werte oder an ihren Erfolgen Freude haben oder gar Freude äußern. Man könnte wohlwollend unterscheiden: Stolz ist das Bewußtsein des eigenen Wertes, Eitelkeit ist die Freude daran. Jedenfalls geht es nicht an, den Begriff, den wir heute fast ausschließlich mit Eitelkeit verbinden, unmittelbar als eine Metapher von *Leerheit* aufzufassen; die romanischen Sprachen, die lateinisch *vanitas* für beide Bedeutungen beibehalten haben, scheinen den Widerspruch nicht zu empfinden. Der Franzose sagt z. B. *vanité* sowohl (biblisch) für die Nichtigkeit der irdischen Dinge als für die kleine Schwäche eines sonst bedeutenden Mannes; sprichwörtlich: *une once de vanité gâte un quintal de mérite*.

Wir haben im Deutschen, um einen eitlen Menschen zu bezeichnen, noch zwei Worte, deren Bildung ein Pedant beidemal tadeln müßte: *eingebildet* und *selbstgefällig*; wer sich

selbst allzu sehr gefällt, der ist eitel, mag er seinen Wert überschätzen oder richtig einschätzen; bei *eingebildet* denkt man schon eher daran, daß der Stolz unberechtigt ist. Aber die Nüancen gehen ineinander über.

Das gebräuchlichste Wort ist *eitel*; es ist in sehr alter Zeit im Sinne von *leer*, unfruchtbar, eine Übersetzung von lateinisch *vanus* gewesen; auch die Zusammenstellung *eitel und wan* kommt vor. Ein gradliniger Bedeutungswandel führte zu dem Sprachgebrauche: *bloß* (das Brot eitel essen gleich *merum panem*), *rein* (eitel Wein), wofür wir jetzt lieber *lauter* sagen. Frühzeitig, schon mhd., wurde als Übersetzung von *vanitas*, im Sinne einer menschlichen Charaktereigenschaft das Wort Eitelkeit gebildet, wobei zu beachten, daß noch der populäre Geiler v. Kaisersberg das Fremdwort *Wanheit* vorzieht; erst nhd. folgte das Adjektiv *eitel* in dieser Bedeutung nach. Die Herkunft dieses Wortes, wie die von lat. *vanus*, ist unaufgeklärt, wie gesagt. Ohne jedes historische Recht hat man, weil *eitel* schon ahd. für *vanus* eintrat, auch für das deutsche Wort die Grundbedeutung *leer* angenommen; sprachwissenschaftlich besser begründet, aber immer noch schlecht begründet, ist Grimms Vermutung, *eitel* sei auf eine Wurzel zurückzuführen, welche *flammen*, glänzen, scheinen bedeutete. Mich reizt die Vorstellung, daß *eitel* und *vanus* miteinander verbunden werden könnten, lautlich und begrifflich, durch *Wind* (von *wehen*), wie wir denn noch heute einen *homo vanus* einen win-

digen Menschen nennen können, einen Windbeutel; aber ich werde mich hüten, meine Etymologie vorzuschlagen, solange mir noch ein Glied der Kette selbst verdächtig ist.

Bevor ich dazu übergehe zu sagen, weshalb dem Begriffe Eitelkeit eine Stelle in dem Wörterbuche der Philosophie gebührt, möchte ich Goethe über den Begriff sprechen lassen. Weil ein Wort von Goethe immer ein Buchschmuck ist, weil Goethes Weisheit unerschöpflich ist und weil Goethe da zufällig die Herleitung von *Leerheit* berührt, wofür er denn auch von Grimm (D. W. III S. 387) ehrfurchtsvoll getadelt wurde. Goethe redet (Dichtung und Wahrheit 15. Buch) von dem Arzt-Philosophen Zimmermann, dessen Umgang der wünschenswerteste war, wenn man ihm nachsehen konnte, daß er sich, seine Persönlichkeit, seine Verdienste sehr lebhaft vorempfand. „Da mich nun überhaupt das, was man Eitelkeit nennt, niemals verletzte und ich mir dagegen auch wieder eitel zu sein erlaubte, das heißt, dasjenige unbedenklich hervorkehrte, was mir an mir selbst Freude machte, so kam ich mit ihm gar wohl überein; wir ließen uns wechselsweise gelten und schalten, und weil er sich durchaus offen und mitteilend erwies, so lernte ich in kurzer Zeit sehr viel von ihm. Beurteil' ich nun aber einen solchen Mann dankbar, wohlwollend und gründlich, so darf ich nicht einmal sagen, daß er eitel gewesen. Wir Deutschen mißbrauchen das Wort eitel nur allzu oft; denn eigentlich führt es den Begriff von Leer-

heit mit sich, und man bezeichnet damit billigerweise nur Einen, der die Freude an seinem Nichts, die Zufriedenheit mit einer hohlen Existenz nicht verbergen kann. . . . Wer sich aber an seinen Naturgaben nicht im Stillen erfreuen kann, wer sich bei Ausübung derselben nicht selbst seinen Lohn dahinnimmt, sondern erst darauf wartet und hofft, daß Andere das Geleistete anerkennen und es gehörig würdigen sollen, der findet sich in einer übeln Lage, weil es nur allzu bekannt ist, daß die Menschen den Beifall sehr spärlich austheilen, daß sie das Lob verkümmern, ja, wenn es nur einigermaßen tunlich ist, in Tadel verwandeln. . . . Was einer nicht schon mitbringt, kann er nicht erhalten.“

Ähnlich urteilt Goethe an andern Stellen seiner Lebensbeschreibung über die kleinen Eitelkeiten von Herder und Klopstock, stets der eigenen Schwäche eingedenk. Mit dieser abgeklärten und entsagenden Weisheit des Dichters vergleiche man die Heftigkeit des Philosophen Schopenhauer, der nicht müde wird, die Eitelkeit als die ärgste Torheit der Menschen an den Pranger zu stellen. Und auch Schopenhauer, dem die Nichtigkeit des Daseins überhaupt sehr gut in die pessimistische Weltanschauung hineinpaßte, beruft sich darauf, „daß in fast allen Sprachen Eitelkeit, *vanitas*, ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet.“ (W. a. W. u. V. I 384.)

## II.

Ich will also meine Vermutung, daß die ursprüngliche Bedeutung von

*vanus* und eitel irgendwie mit *Wind* zusammenhing (noch Luther sagt für Eitelkeit gern *das Eitel*; man glaubt einen Dingbegriff wie etwa *die Spreu* herauszuhören) nicht weiter benützen, will auch keinen Wert darauf legen, daß Eitelkeit im Sinne von Leerheit eine reine Negation ausdrückt; immerhin bleibt *Eitelkeit* ein leeres Wort, ein *flatus vocis*, wie die Nominalisten gesagt haben sollen, und die Frage drängt sich auf: Ist es möglich, daß ein bloßer Lufthauch die gleiche Macht über die Handlungen der Menschen haben sollte wie die stärksten Gefühle, die man Hunger und Liebe nennt, die die Selbsterhaltung des Leibes und die leibliche Erhaltung der Art erzwingen? Da ist nun zunächst zu bemerken, daß die Bezeichnungen für die drei einzigen Motive menschlichen Handelns Summenworte sind, daß nicht die Begriffe oder Worte Hunger, Liebe und Eitelkeit wirksam sind, sondern jedesmal ein augenblickliches Bedürfnis. Da ist weiter zu bemerken, daß Hunger und Liebe vorsprachliche Gefühle sind, die ganze organische Natur beherrschen, daß dagegen die augenblicklichen Bedürfnisse der Eitelkeit in der Stufenreihe der Organismen eigentlich erst über den redenden Menschen Macht gewinnen. Bei Tieren läßt sich Eitelkeit nur selten nachweisen, am ehesten noch bei den Genossen des Menschen, bei Pferd und Hund, die ein wenig von der Sprache angesteckt worden sind. Wilde Tiere kann man reizen, aber nicht beleidigen; wilde Tiere haben

keine Ehre im Leib. Ich habe schon dargelegt, daß man das Gefühl der Ehre, der echten wie der falschen, anstatt der Eitelkeit zum Range des dritten Motivs erheben könnte, und daß mystische Beziehungen zwischen der Ehre und der Liebe bestehen. (Vgl. Art. *Ehre* S. 204.) Nur daß die Liebe ein vorsprachliches Gefühl ist und daß das Gefühl der Ehre, des Stolzes oder der Eitelkeit, aufs engste mit der Sprache zusammenhängt. Wie die Sprache, auch wenn wir sie ganz streng nur in den momentanen Äußerungen der Individualsprache auffassen, nicht anders wirklich sein kann als *zwischen den Menschen*, so ist auch Ehre und Eitelkeit nur zwischen den Menschen möglich und wirksam, als eine soziale Erscheinung. Der alte Walch und Schopenhauer behalten recht: Diese Gefühle bestehen in der Opinion anderer Leute, und die Opinion äußert sich in Worten. Die Frage, wie die Eitelkeit eine so mächtige Ursache menschlicher Handlungen sein könne, fällt also unter die allgemeinere Frage nach der Möglichkeit einer Macht der Worte, der Frage, die ich (Kr. d. Sp. I<sup>2</sup> S. 151 ff.) zu beantworten gesucht habe. Ich möchte jetzt noch hinzufügen, daß unsere bessere Einsicht in das Wesen des Ursachbegriffs (Vergl. Art. *causalitas*) die Frage vereinfacht. Wir nennen unter den Veränderungen, welche eine besonders interessante Veränderung bedingen, diejenige die Ursache, der wir eine auslösende Wirkung zuschreiben. Warum sollte ein zwischen den Menschen einge-

übtes Wort nicht ebenso gut auslösende Kraft besitzen wie ein anderer eingeübter Sinneseindruck? Der Anblick einer Beute veranlaßt das Tier zu Handlungen, die das Hungerbedürfnis befriedigen. Der Anblick eines zweckentsprechenden Weibchens, der Anblick eines Eis, eines zum Nestbau tauglichen Fäserchens veranlaßt das Tier zu Handlungen, die der Erhaltung der Art dienen. Das eingeübte Kommandowort löst bei einer disziplinierten Truppe instinktartige Handlungen aus, die sich schlecht mit der bewußten Einsicht des Einzelnen vertragen; auf den Ruf „Feuer!“ erschießt der Soldat seinen Kameraden. Auch die Eitelkeit zwischen den Menschen verfügt über solche eingeübte Kommandowörter. Das Vernehmen eines eingeübten Wortes veranlaßt den redenden Menschen zu Handlungen, die irgendwie, groß oder klein, verständig oder töricht, der Behauptung seiner sozialen Stellung dienen. Zwischen den Menschen. Im Anfang war die Tat, sagt Goethe-Faust, der Verächter der Sprache. Im Anfang war das Wort, sagt der Evangelist Johannes und meint es im Sinne des Neuplatonismus so fremdartig-tiefsinnig, daß wir den Gedanken kaum mehr mitdenken können. Jedenfalls dachte er am wenigsten an die spätere Umdenkung des Christentums in den Sozialismus unserer Zeit, als dessen bisher einzig sicher erreichtes Ziel wir die gemeine menschliche Sprache erkannt haben. (Vgl. Kr. d. Sp. I<sup>2</sup> S. 24—42.) In diesem Sinne könnten wir freilich sagen: Im An-

fang war das Wort. Es ist alles zwischen den Menschen. Es ist alles eitel. Wie schon der weise Salomo gewußt hat, der kein Neuplatoniker war: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.

Element.<sup>1)</sup> — Wir haben das lateinische Fremdwort Element zu fast gleicher Verwendung in allen unseren Kultursprachen. Wir schwören *beim Element*, wir nennen das Wasser (ein Hauptelement) das Element der Fische, wir nennen die Anfangsgründe einer Wissenschaft, d. h. nicht so sehr ihre Gründe und ihre Prinzipien, als ihre Anfänge, die Elemente dieser Wissenschaft; wir zählen vor allem in der Physik eine brutale Ziffer von Elementen auf, unter welchem Wort man, d. h. unsere gegenwärtige Sprache, die vorläufig nicht weiter analysierbaren Urbestandteile aller Stoffe versteht. Und nur selten wird ein Physiker darauf achten, daß die Urbestandteile der Stoffe ganz logisch mit dem gleichen Worte bezeichnet werden, das für die Anfangsgründe der Wissenschaften gebraucht wird. Diels hat vor Jahren in einer meisterlichen kleinen Monographie die Geschichte des Wortes *elementum* gegeben, als einen Musterartikel für den großen lateinischen Thesaurus. Ich entnehme ihm einige Kleinigkeiten, die ich hier brauche.

<sup>1)</sup> Dieses Stück ist meinem Programme eines *Wörterbuchs der Philosophie* entnommen, das unter dem Titel „*die Sprache*“ als Band IX der Sammlung „*die Gesellschaft*“ (herausgegeben von Martin Buber) erschienen ist.

Im Griechischen gab es bekanntlich vier Elemente, was ganz nach griechischem Geschmack war: falsch, aber sauber. Diese Elemente werden metaphorisch *στοιχεια* genannt; *στοιχεια* von *στοιχος*, was der Reihe nach aufgestellt ist: Soldaten oder Buchstaben. Besonders Buchstaben. Und weil Buchstaben nicht nur der Reihe nach stehen, sondern auch die Urbestandteile der Worte sind, so ist es eine ganz gute Metapher gewesen, die Urbestandteile aller Körper *στοιχεια* zu nennen. Dabei wird natürlich das Bild von der Reihe, nach dem die Buchstaben *στοιχεια* hießen, aus dem Bewußtsein schwinden; für den griechischen Naturphilosophen ist die Lautgruppe *στοιχεια* mit der falschen sauberen Vorstellung der Urbestandteile assoziiert.

Einige hundert Jahre später stehen die Römer vor der Aufgabe, mit der ganzen griechischen Weltanschauung auch den Begriff Urbestandteil in ihre Sprache hinüberzunehmen. *Στοιχεια* fügte sich wohl nicht recht in den lateinischen Rhetorenstil. Auch war man in der Öffentlichkeit schon stark puristisch, während man in Privatbriefen oder für die künstliche Briefform griechische Worte mit griechischen Buchstaben sehr gern hatte. Aber die Lehnübersetzung ins Lateinische war ja schon gelungen, dem gewaltigen Importeur Lucretius. Cicero brauchte des Lucretius *elementa* nur anzunehmen, und sie wurden klassisch — bis zum heutigen Tag.

Nun ist *elementum* im Lateinischen ganz sicher ein Lehnwort. Nach Diels aus *elephantum* von *ἐλεφας*, weil wohl



den Kindern auch elfenbeinerne Buchstaben zum spielerischen Unterricht in die Hand gegeben wurden. Wobei zu beachten, daß das griechische *ἕλενος* wohl gewiß Lehnwort aus irgend einer Barbarensprache ist.

Der Fall liegt so: In der lateinischen Sprache findet sich für die Buchstaben des Alphabets das Wort *elementum*, ein griechisches Lehnwort, dessen Urbestandteil *ἕλενος* wieder Lehnwort aus einer unbekanntenen Sprache ist. Im Griechischen gibt es nun die gründlich falsche Vorstellung von den vier Elementen, die metaphorisch als Buchstaben bezeichnet wurden. Um dieses Bild puristisch in ihre Sprache zu übersetzen, greifen die Römer zu der Lehnübersetzung *elementa* und wissen nicht, daß sie ein Lehnwort gebraucht haben. Das lateinische Wort *elementum* nun widersteht dem Sturm der Jahrhunderte. Die Alchimisten des Mittelalters rütteln an der alten Einteilung, die Chemie kommt auf, von der antiken Vorstellung bleibt nichts als eine Redensart übrig, die von den vier Elementen (*Feuer, Wasser, Luft und Erde*). Die Chemie stellt eine Reihe von ungefähr achtzig unvergleichbaren Grundstoffen auf; endlich wird auch die Unvergleichbarkeit überwunden, die Urstoffe werden in periodische Reihen gebracht, und auf Grund der Periodizität wird wirklich ein neuer Urstoff vorausgesagt und entdeckt. Nichts bleibt bestehen in diesen Revolutionen der physikalischen Wissenschaft als eins: die Lautgruppe *Element*. Alle Versuche, eine Lehnübersetzung aus dem Lateinischen heraus herzu-

stellen, sind gescheitert. Schüler der Kabbala haben von den Elementen als von den *Müttern* oder Gebärmüttern gesprochen. Goethe hat das Wort im zweiten Faust uns neu eingepägt. Umsoust, die lateinische Lehnübersetzung des griechischen (oder indischen) Begriffs ist geblieben.

In den letzten Jahren haben die am Radium beobachteten Erscheinungen dem Begriffe Element abermals einen Stoß gegeben. Wenn wirklich die sog. Emanation radioaktiver Substanzen ein Gas ist (was man sicherlich nicht ohne Änderung des sehr veränderlichen Gasbegriffs behaupten kann), wenn dieses Gas sich wirklich nach wenigen Tagen in ein neues Element verwandelt, das sog. Helium, wenn es wirklich eine ganze Reihe von Metaboliten des Radiums gibt, Umwandlungsprodukten, die als ebensoviele neue Elemente angesprochen werden, dann steht unserer Chemie eine ebenso radikale Revolution bevor, wie die war, welche unsere zirka achtzig Elemente an Stelle von Feuer, Wasser, Luft und Erde setzte.

Da ich die vier Elemente des Aristoteles oder meinetwegen des Empedokles noch einmal erwähnt habe, will ich auch noch einmal darauf hinweisen, in wie verkehrter Weise selbst Forscher, die so frei sind, daß sie durch Anzweiflung des Gottesbegriffs den Staub der Hörsäle aufwirbeln lassen, an anderen Lautgruppen oder Worten festhalten, z. B. an dem Worte *Element*. Auch ich kann es glauben, daß die Griechen bei Feuer, Wasser, Luft und Erde an irgendwelche allgemeinere Eigenschaf-

ten der Körper dachten und nicht geradezu an das wirkliche Feuer, das als Lichterscheinung auf eine chemische Verbindung folgt, an das wirkliche Wasser, das eine Verbindung, an die wirkliche Luft, die ein Gemengsel ist, und an das äußerst ungleiche Mischmasch in der Rinde unseres Planeten, das man vorwissenschaftlich Erde genannt hat. Die Griechen wußten nichts von chemischen Verbindungen; aber einen so offensichtlichen und so groben Mischmasch wie die Erde haben sie doch wohl nicht für einen Urstoff gehalten. Die Griechen phantasierten sich gewiß bei ihren vier Elementen allerlei über die Eigenschaften warm und kalt, trocken und feucht zusammen. Es geht aber zu weit, wenn Ladenburg (Naturw. Vortr. S. 131) dem ahnungslosen Aristoteles ganz moderne Vorstellungen unterschiebt; danach bedeuteten Luft, Wasser und Erde die drei Aggregatzustände der Stoffe, trotzdem die Griechen es sich nicht träumen ließen, wie viele feste Stoffe man heute zu verflüssigen und zu verdampfen instande ist; und das vierte Element, das Feuer, sollte gar (schon bei Herakleitos) die Wärme bedeutet haben, „die Wärme als Bewegung gefaßt“, die alle Änderungen des Aggregatzustandes verursacht.

Die Herren wissen ganz gut, daß Aristoteles (und das ist ihm gar nicht anzukreiden) von unserer Chemie nicht die allerleiseste Vorstellung hatte; wenn sie den Griechen dennoch so moderne Ideen unterschieben, so kann das nur aus einer kindlichen Freude an alten Eigennamen und an alten Be-

griffen erklärt werden. Die Elemente der heutigen Physik haben mit den vier Elementen der Griechen noch weniger gemein, als etwa die Atome unserer theoretischen Physik mit den extensiv unteilbaren Atomen des Demokritos. Man redet aber weiter von Atomen, trotzdem das uralte Bild unvorstellbar geworden ist; und man redet weiter von Elementen, trotzdem die Wissenschaft anerkennt, daß die intensive Unteilbarkeit der jetzt aufgestellten ungefähr achtzig Elemente nur vorläufig gilt, daß jeder Tag die Entdeckung bringen kann, die die periodische Reihe der bisher angenommenen Elemente aus einem einzigen Urstoffe aufbauen lehrt; und man wird wahrscheinlich, wenn dieser Urstoff entdeckt werden sollte, ihn sogar höchst unlogisch *das* Element, das Urelement nennen.

Dazu kommt, daß die Entdeckung der sog. Edelgase (Helium, Neon, Argon, Krypton und Xenon) der Vermutung Raum gibt: wir hätten von den Stoffen selbst nicht viel mehr gewußt, als die groben Menschensinne uns seit den naivsten Zeiten kennen lehrten; wir stünden im Beginne neuer Überraschungen. Auch das sollte uns davor warnen, vorschnell den vorläufigen Begriff *Element* auszudehnen.

Aber es scheint, daß die alte lateinische Lehnübersetzung der griechischen *στοιχεια* (man wird hoffentlich dem griechischen Worte nicht auch noch den Begriff der periodischen *Reihe* unterschieben) auch den neuesten Vorstellungswandel überdauern will, den wir Mendelejeff verdanken. Es wäre denn, unsere Physiker woll-

ten sich entschließen, von der Sprachkritik etwas zu lernen: daß der Begriff Urstoff nicht geschaffen werden sollte von Menschen, die nicht einmal den Begriff Stoff verstehen, daß bei der Entdeckung der radioaktiven Erscheinungen ein neuer Stoff, ein neues Element gar nicht nachgewiesen worden ist, daß wieder einmal vielleicht (wie bei der Gravitation, der Trägheit, der Kraft) nur substantivisch ausgedrückt worden ist, was adjektivisch war für die Zufallssinne des Forschers, ein Verbum für seinen Forschungszweck. Mit dem gleichen Rechte, mit dem man das Radium trotz seiner Metamorphosen als ein Element anspricht, hätte man im Magnet Eisenstein, als man seine ganz unerhörten Wirkungen erkannt hatte, und am Ende auch im Bernstein, neue Elemente, Träger der neuen Kräfte, suchen müssen.

### Encyklopädie.

#### I.

Ordnung ist ein Menschenbegriff. In der wirklichen Natur gibt es weder Ordnung noch den Wunsch nach Ordnung. Auch im Menschenhirn, weil es wirkliche Natur ist, gibt es keine Ordnung; wohl gibt es aber da einen Ordnungssinn, eine Sehnsucht, zuerst das Wissen um eine bestimmte Disziplin, dann alles Wissen überhaupt methodisch zu ordnen, in einem System beisammen zu haben, das ganze Wissensgebäude der kommenden Generation in einer Encyklopädie zu übergeben. Man achte darauf, wie menschliche Bilder in allen diesen Begriffen stecken. *Methode, μεθοδος,*

ist der Weg, den man beim Verfolgen einer Idee einschlägt; Wege gibt es nicht in der Natur. *System, συστημα*, war ursprünglich wohl eine taktische Einheit im Heere, eine Zusammenstellung von Soldaten, dann ein aus mehreren Teilen zusammengesetztes Ganze, insbesondere das organische Ganze einer Wissenschaft; wenn die Vorstellung eines Organismus dabei mehr wäre als ein Bild, so könnte man sich darauf berufen, daß in der Natur Einheiten, aus Teilen bestehende Ganze, Organismen, vorhanden seien, obgleich eine schärfere Aufmerksamkeit lehrt, daß wir auch die Begriffe Einheit, Teil und Ganzes erst in die Natur hineingetragen haben; sicherlich ist es aber nur ein bildlicher Ausdruck, wenn wir ein geordnetes Wissen mit einem lebendigen Organismus vergleichen; unser Wissen ordnen wir wirklich nach Rücksichten der Zweckmäßigkeit, in die lebendigen Organismen ist die Vorstellung der Zweckmäßigkeit erst künstlich hineingetragen worden. (Vergl. Art. *Endursachen*.) Besonders zweckmäßig mußte das Wissen für den Schulunterricht angeordnet werden; der Haufe eines solchen, je nach dem Zeitgeschmack allgemein verlangten Wissens hieß bei den Griechen die *Encyklopädie*, ἡ ἐγκυκλιος παιδεία, der gewöhnliche Unterricht, die *triviale* Erziehung, wobei die Etymologie von *ἐγκυκλιος*, was im Kreise herumgeht, was sich in den Schwanz beißt, vielleicht mitgewirkt haben mag. Das Mittelalter nannte später diese Encyklopädie für die Knaben der besseren Stände die

artes liberales, was wir heute noch ganz buchstäblich und schlecht mit *freie Künste* zu übersetzen pflegen; es bedeutete eigentlich: anständige Kenntnisse. Als die Schulmeister diese sieben freien Künste in zwei Gruppen teilten, das *quadrivium* (Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie) und das *trivium* (Grammatik, Rhetorik und Dialektik), da ergab sich die spaßige Zweideutigkeit, daß *trivialis* sich sowohl auf den dreifach getheilten Schulunterricht der höheren Jugend als auf die Gemeinheit (im übeln Sinne) beziehen konnte; aber *trivialis* hatte diesen Doppelsinn schon im klassischen Latein. Und in meiner Jugend sprachen meine geistlichen Gymnasiallehrer noch verächtlich von den Volksschulen oder Klippschulen als von Trivialschulen und dachten dabei gewiß nicht an das Trivium des Mittelalters.

Erst mit dem Aufblühen der Wissenschaften, der sogenannten Renaissance, entwickelten sich, über das theologische und praktische Bedürfnis hinaus, die Gelehrtenanstalten, an denen alles Wissen der Zeit vortragen wurde, und sie wurden mit einem billigen Summenworte *universitates* genannt; jede von ihnen ein Inbegriff, der das Ganze des menschlichen Wissens umfassen sollte. Schon vorher hießen die Bücher, aus denen man jedes Wissen über Gott und die Welt schöpfen konnte: *summae*. Die Mode der Renaissance nahm das griechische Wort wieder auf und hielt wohl eine *encyclopaedia* für vornehmer und für wissenschaftlicher als eine *summa*.

Ich möchte an dieser Stelle, wo von dem Bedeutungswandel der obersten Schulmeisterausdrücke die Rede ist, die Vermutung wiederholen, daß der berühmte Satz des Pythagoras: *μηδεις ἀγεομετρητος εἶσται*, niemand dürfe ohne Kenntnis der Geometrie sein Schüler werden, vielleicht doch nicht, wie man das jetzt auffaßt, eine besondere Hochschätzung der mathematischen Wissenschaft verriet; die Encyklopädie wurde bei den Griechen auch *τα ἐγκυκλια μαθηματα* genannt, und unter diesen *μαθηματα* wurde allerdings die Geometrie für besonders nützlich gehalten; vielleicht hieß der Satz nicht viel mehr als unsere viel umstrittene Bestimmung: Niemand darf die Universität ohne Abiturientenexamen besuchen.

Als nun seit Bacon das theologische und logische Wissen der *summae* an Ansehen sank und eine Menge wirklicher Kenntnisse gesammelt wurde, fiel es immer schwerer, an die Ganzheit, die Rundheit, an ein inneres System aller Wissenschaften zu glauben. Bescheidenere Gelehrte, wie unser Morhof, verzichteten darauf, ihren Lesern eine Encyklopädie zu bieten und standen dieser Bezeichnung skeptisch gegenüber; sie versprachen nur einen großen Haufen von wissenswerten Kenntnissen: Polygraphie, Polyhistorie. Natürlich waren solche Bücher möglichst systematisch geordnet; wer sich aber aus ihnen Belehrung holen wollte, der mußte den gesuchten Gegenstand erst im Index nachschlagen; und der Index war alphabetisch geordnet. Da lag es nahe, was freilich schon früher

hie und da in kleinerem Umfange versucht worden war, alles zugängliche Wissen gleich von vorn herein alphabetisch nach Schlagworten aneinanderzufügen und für die Darstellung auf jede Systematik zu verzichten. Die moderne Encyklopädie war erfunden.

Die Wirkung auf die Zeitgenossen war durch den Mangel eines Systems nicht geringer; die beiden großen Encyklopädien, die des 17. und die des 18. Jahrhunderts, haben welt-historische Bedeutung und lassen sich in ihrer Wirkung recht gut mit der Summa von Thomas vergleichen.

Das historische und kritische Wörterbuch von Pierre Bayle war und blieb durch mehr als ein Jahrhundert das Konversationslexikon aller skeptischen Geister. Trotz seiner unhandlichen Ausgabe in riesigen Folio-bänden legt man es nicht gern aus der Hand; ich wenigstens konnte oft stundenlang nicht wieder loskommen, wenn ich es einmal geöffnet hatte. Pierre Bayle liest sich bald wie Voltaire oder Lessing, bald (namentlich in den gepfefferten Anmerkungen zu manchen nüchternen Artikeln aus dem Gebiete der Mythologie und Theologie) wie ein altmodischer Heinrich Heine. Der Dictionnaire Historique et Critique ist die einheitliche Schöpfung einer starken Persönlichkeit, eines eminent kritischen Geistes. Aber Pierre Bayle steckte doch wieder in der Scholastik, was den Umfang seines Wissens betrifft. Daß Mathematik und Naturwissenschaften zur allgemeinen Bildung gehörten, zu einer Encyklopädie, war

ihm noch ein fremder Gedanke. Man wird den Namen Newton vergebens suchen, trotzdem dessen Hauptwerk zehn Jahre vorher erschienen war. Die Gesamtheit des Wissens bestand für Bayle in dem Erbe des Mittelalters: in der antiken Weltanschauung oder der klassischen Gelehrsamkeit und in der christlichen Spekulation, mit welcher die scholastische Philosophie unlösbar verquickt war. Mit bewundernswertem Scharfsinn und Witz hat Pierre Bayle die Summe dieser Kenntnisse gezogen und jeden einzelnen Posten kritisch analysiert.

Die Wirkung seines Wörterbuchs war gewaltig; sie ist vielleicht bis heute nicht ganz ermessen und nicht ganz erschöpft. Es war kein kleines Verdienst von Gottsched, ein Verdienst um Deutschland, daß er dieses freie Werk in sein ledernes Deutsch zu übersetzen wagte. Lessing und Goethe haben sich entscheidende Anregungen aus dem Bayle geholt. Ich glaube, daß die folgenreichen Beziehungen von Goethe zu Spinoza mit der Lektüre von Bayle aufingen, trotzdem gerade der Artikel *Spinoza* nicht gerade ein Ruhmestitel des großen Wörterbuchs ist.

Womöglich noch größer war der Einfluß, welchen das Wörterbuch des 18. Jahrhunderts ausgeübt hat, das Werk, welches man par excellence die *Encyklopädie* zu nennen pflegt und dessen Mitarbeiter die Encyklopädisten heißen. Ich werde auf das System, das Diderot seinem Unternehmen bewußt zugrunde legte, noch zurückkommen; hier handelt es sich

mir darum, auf den Umfang des damals anständigen Wissens hinzuweisen. Die Encyklopädie behandelt auch staatswissenschaftliche Fragen und ist dadurch eine Mitursache der großen französischen Revolution geworden. Nach einem englischen Vorbilde war sie entstanden; englische Staatslehre wurde gelehrt, aber auch der Sinn der Engländer für die Nützlichkeit des Wissens war vorbildlich. Französisch war das rücksichtslose Vorgehen gegen die Autorität der Kirche und überhaupt die logische Konsequenz. In etwa 40 großen Bänden wurden außer allen Geisteswissenschaften auch Mathematik, Naturwissenschaft und Technologie mit einer ganz neuen Tendenz behandelt. Die Encyklopädie ist das Konversationslexikon der Aufklärung. Die Aufklärung war nicht skeptisch, am wenigsten in Frankreich; an den Dogmen der Kirche zu zweifeln, das war nicht mehr Skeptizismus. Die Aufklärung hatte ein neues Dogma: den Glauben an die Allmacht der menschlichen Vernunft. Religion und Staat, Kunst und Sprache erschienen und wurden dargestellt als Fabrikate des bewußten Menschengestes. Es ist vollkommen im Sinne der Encyklopädie, wenn die Revolution eine ungeheuerliche Komödie in Szene setzte: das Fest der Göttin Vernunft. Hegel hat einmal einen unübertrefflichen Witz gemacht: die französische Revolution habe alles auf den Kopf gestellt, also auf den Gedanken (wie er selbst, möcht' man sprechen). Die Andacht zur Vernunft und zum Raisonnieren spricht sich schon im

Titel des Werkes aus: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.*

Der Umfang des anständigen Wissens, der Umfang einer Encyklopädie war so angewachsen, daß der merkwürdige Fall eintrat: nur das bißchen Menschenwissen sollte gesammelt werden, und nur für die Benützung bescheidener Menschen geordnet, und dennoch konnte diese Arbeit nicht mehr von einem Einzelnen bewältigt werden; das gesamte Menschenwissen war in keinem Individuum mehr vereinigt. Diderot, der Meister der Wirklichkeitsbeobachtungen, hatte sich mit dem ausgezeichneten Mathematiker d'Alembert verbunden; sie hatten mehr als 30 Fachgelehrte und Schriftsteller als Mitarbeiter gewonnen, unter ihnen bekanntlich Rousseau und Voltaire. Keinem von ihnen schwebte das künftige Ziel so deutlich vor wie dem gelehrten d'Alembert, dessen glänzende Vorrede heute noch an der Spitze einer Encyklopädie stehen könnte, eines Konversationslexikons; das Ziel: alle wissenswerten Kenntnisse der Zeit in einem einzigen Buche schnell zugänglich zu machen.

Nur darin unterscheidet sich das moderne Konversationslexikon von den alten Encyklopädien, daß sie nicht mehr die Lebensarbeit eines einzigen Mannes sind, aber auch nicht mehr die gemeinsam gerichtete Arbeit einer geschlossenen Gruppe. Die großen deutschen Realwörterbücher von Brockhaus und Meyer brauchen hier nicht gelobt zu werden; sie sind wirklich unentbehrlich

geworden. Aber Brockhaus und Meyer sind so wenig Kulturkämpfer, daß Fachleute aus allen Wissenschaften (freilich keine Forscher und keine glänzenden Schriftsteller) Mitarbeiter sein können, unbekümmert um die Tendenz des Unternehmens. Höchstens, daß Theologie auf einen kleinen Raum beschränkt wird, und daß, wie in Deutschland natürlich, solche Fragen etwa vom Standpunkte eines höflichen Protestantismus behandelt werden; freilich genügte dieser kleine Rest einer aufklärerischen Tendenz, um eine katholische Gegenencyklopädie, die von Herder, ins Leben zu rufen. Abgesehen von der leise protestantischen Färbung wird man in jenen Werken nichts von Skepsis oder Aufklärung finden. Die Organisationstätigkeit der Unternehmer beschränkt sich darauf, den Artikeln die Länge vorzuschreiben, dafür zu sorgen, daß nichts übersehen und alles womöglich auf den Stand der Stunde der Drucklegung fortgeführt werde; sonst überläßt es die Organisation dem Zeitgeiste, für die geistige Einheit unter den ungleichen Mitarbeitern zu sorgen. Dieser Zeitgeist aber ist nicht kulturkämpferisch; er verlangt nach einem objektiven Nachschlagebuch, in welchem jeder mann finden kann, was an wissenschaftlicher Kenntnis auf der Welt vorhanden ist. Vorhanden nur noch in solchen Büchern, nicht mehr in einem einzelnen Gelehrtenkopfe. Der Zeitgeist ist nicht skeptisch und verschwendet seine höchsten Geisteskräfte nicht mehr gern an die Besiegung mittelalterlicher Gespenster; der Zeit-

geist glaubt auch nicht mehr, mit Hilfe seiner Vernunft die Natur umschaffen zu können. Eine ungeheure Detailarbeit ist an die Stelle von Skepsis und Aufklärung getreten. Oft eine geistlose Detailarbeit. Die Freude am Detail und philosophische Resignation sind charakteristisch für das Konversationslexikon der Gegenwart. Es ist realistisch geworden. Und weil das Detailwissen von einem einzelnen Kopfe nicht mehr zu beherrschen ist, weil bei der oft beklagten Arbeitsteilung auch der beste Fachmann gewöhnlich die Forschungen des Nachbargesbietes nicht mehr übersehen kann, darum sind diese Bücher nötig geworden, die — ganz ernsthaft — wissen, was kein Mensch weiß. Die gelehrter sind als irgend ein Gelehrter, und die den geschmacklosen Namen *Konversationslexikon* beibehalten haben. Sie sind an Polyhistorie allen Polyhistoren aller Zeiten überlegen, halten für ihre Besitzer unendliches Wissen bereit (es ist natürlich nicht wahr, daß sie selbst etwas wissen) und verdanken diesen Vorzug der Klugheit, mit der sie auf systematische Ordnung verzichten und das kindlichste aller Ordnungsprinzipien, das Alphabet, angenommen haben.

## II.

Sollten die großen Encyklopädien den Dienst von Nachschlagebüchern bieten und gut leisten, so mußte ihrer äußeren alphabetischen Anordnung ein *System* zugrunde gelegt werden, welches verhinderte, daß wichtige Materien völlig übersehen

wurden. Ein solches System konnte vorläufig ein künstliches sein; handelt es sich nur um das *Bestimmen* eines Insekts oder einer Pflanze, so ist ein künstliches System sogar dem natürlichen überlegen, aus dem bescheidenen Grunde, weil ein künstliches System nach dem jeweiligen Grade des Wissens immer möglich ist, das natürliche System aber noch nicht gefunden wurde. Nicht einmal auf den beschränkten Gebieten der einzelnen Naturwissenschaften, bei denen der Gegensatz seit Jahrhunderten deutlich gefühlt wird. Daß auch die streng mathematische oder systematische Darstellung der reinen Mathematik auf einem künstlichen System beruhe, wird noch heute nicht allgemein zugegeben werden; es ließe sich aber z. B. die euklidische Geometrie ebenso gut oder besser so vortragen, daß man vom Kreise ausginge anstatt von der Geraden, weil doch die schwierigsten geometrischen Begriffe (Gleichheit, Deckung, Unendlichkeit) am Kreise viel leichter anschaulich zu machen sind als an der Geraden.

Weit über die Forderung einer methodischen Darstellung der Einzelwissenschaften hinaus geht aber just bei den Verfassern von Encyklopädien der Wunsch, das *velle scire*, ein einheitliches System aller Wissenschaften zu schaffen, einen *globus intellectualis*. Der Erste, der sich einer solchen architektonischen Gedankenarbeit vermaß, war meines Wissens Bacon, der alle menschliche Erkenntnis und alles menschliche Schaffen dazu unter drei Rubriken

brachte: Gedächtnis, Phantasie und Vernunft. Auf Bacon geht der fast pedantische Versuch Diderots zurück, die ungeheure Arbeit der Encyklopädie durch Zugrundelegung einer Art von Stammbaum aller Erkenntnis zu organisieren. In seinem *Prospectus de l'Encyclopédie* nennt er als Vorgänger Chambers, den er unmittelbar nachahmte, Leibniz, der eine solche Organisation plante, und vor allem Bacon, der zuerst den Gedanken gefaßt hatte, durch Sammlung und Ordnung alles Wissens zu erfahren, wo unser Wissen lückenhaft wäre, wo das Experiment nachzuhelfen hätte. Diderot sieht die ungeheuren Schwierigkeiten, die zu bewältigen sind, einerlei ob man nun den Stammbaum oder vielmehr das System nach den Stoffen oder nach den Methoden ordnen will. „Si nous en sommes sortis avec succès, nous en aurons principalement obligation au chancelier Bacon, qui jettait le plan d'un dictionnaire universel des sciences et des arts en un temps où il n'y avait, pour ainsi dire, ni sciences ni arts. Ce génie extraordinaire, dans l'impossibilité de faire l'histoire de ce qu'on savait, faisait celle de ce qu'il fallait apprendre.“ Der Unterschied zwischen Bacon und Diderot verrät sich hier deutlich; Bacon skizziert den Grundriß zu einem Zukunftsbau, Diderot bringt unter Dach, was hauptsächlich unter dem Einflusse Bacons an Erkenntnissen in den letzten beiden Jahrhunderten gesammelt worden war. Und wieder einmal glaubte ein Mensch am letzten Ziele angelangt



zu sein, wieder einmal hatte es die Erkenntnis herrlich weit gebracht. Diderot hofft que l'Encyclopédie devienne un sanctuaire où les connaissances des hommes soient à l'abri des temps et des révolutions. Aber er leugnet doch weitere Fortschritte nicht, tant nous sommes persuadés que la perfection dernière d'une Encyclopédie est l'ouvrage des siècles. Il a fallu des siècles pour commencer; il en faudra pour finir: mais à la postérité et à l'être qui ne meurt point.

Diderots tabellarisches System des Connaissances Humaines folgt genau der Anregung Bacons. Alles menschliche Wissen, als welches in der Encyclopédie zum Nachschlagen bereit liegen soll, läßt sich einteilen in Geschichte, Philosophie und Poesie; die Geschichte ressortiert vom Gedächtnis, die Philosophie von der Vernunft, die Poesie von der Einbildungskraft. Man würde heute Kunstgeschichte, Poetik usw. unter den menschlichen Kenntnissen aufzählen, schwerlich aber die Künste selbst; man würde heute Zauberei und Wahrsagekunst, Aberglauben und auch Religion größtenteils zur Geschichte rechnen (geringerenteils zur Psychologie oder Psychiatrie) und nicht zur Philosophie, man würde ebenso das große Gebiet der Sprachwissenschaft zur Geschichte rechnen; man würde vor allem die Naturwissenschaften prinzipiell von der Geschichte loslösen und den technischen Künsten unter dem Namen Kulturwissenschaft eine besondere Abteilung gönnen. Die ganze Tafel von Diderot könnte vor

der logischen Schärfe der jetzigen Encyklopädiologie (ich mußte das Wort erfinden, aber die Sache existiert) nicht bestehen bleiben; aber zu Diderots Absicht, für sich und seine Leute eine Art Netz mit feinen Maschen zu verfertigen, das keine wichtige Kenntnis durchschlüpfen ließ, war diese provisorische Tafel ganz brauchbar. Und Diderot erkannte die Künstlichkeit oder die Willkür in seiner Tafel. Soviel Köpfe es gibt, soviel Systeme der Wissenschaft seien möglich. Er entschuldigt sogar am Ende seines Prospectus die alphabetische Anordnung des eigentlichen Buches, durch welche das System wieder aufgelöst werde. Ich werde auf den ganz unersetzlichen Wert der alphabetischen Anordnung bald zurückkommen. Selbst Diderot flüchtet zu dem *asylum ignorantiae*, da er das einzig wahre System aller Wissenschaften, das natürliche System, dem göttlichen Verstande zuschiebt, d'où l'arbitraire soit exclus.

Es hat seit Diderot an encyklopädischen Köpfen nicht gefehlt, die wenigstens eine geordnete Übersicht über alles Menschenwissen anstreben, weil die Beherrschung alles Menschenwissens für den Einzelnen ganz unmöglich geworden ist, weil die ganze Fülle von Tatsachen nur noch in Büchern zu finden ist und die weise Benützung dieser Schatzbücher davon abhängt, ob der Leser die Tatsachen einem lebendigen eigenen Wissen angliedern könne oder nicht. Die Übersicht über alles Menschenwissen oder die Einteilung der Wissenschaften ist so oft neu versucht wor-

den, als ein Schriftsteller von ungewöhnlicher Kapazität des Geistes das Bedürfnis einer solchen Orientierung fühlte. Es mag hart klingen, wenn ich dieses Bedürfnis in den allermeisten Fällen, auch bei ganz hervorragenden Männern, ein äußeres Bedürfnis nenne, ein architektonisches Bedürfnis, wenn man lieber will. Ich denke da zunächst an Comte und Spencer, die sich beide die Riesenaufgabe gestellt hatten, etwa das Leben zwischen den Menschen und alle Aufgaben der Soziologie aus der Biologie und der Psychologie des Menschen zu erklären, und die Natur des Menschen wieder aus der Physik, die beide die Riesenaufgabe nicht lösen zu können meinten, wenn sie nicht vorher eine Hierarchie der Wissenschaften erfunden hätten, die mit der Architektonik ihrer Aufgabe zusammenfiel. Es waren Einteilungen zum persönlichen Gebrauche, ideale Einteilungsgründe für einen Zettelkasten, der die Welt umfassen sollte. Die Wissenschaften bildeten eine Hierarchie, weil jede folgende die vorausgehende zur Voraussetzung hatte und ihr Wert oder ihre Würdigkeit darum höher schien; Mathematik, Mechanik, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie bildeten eine Stufenreihe und diese Aufwärtsbewegung, die sogar der historischen Entwicklung entsprechen sollte, machte auf den Leser einen ästhetischen Eindruck.

Etwas weniger erfreulich sind die Einteilungsversuche, die besonders von deutschen Professoren ausgegangen sind, und die dem äußerlichen Bedürfnisse entsprochen haben, den

großen wissenschaftlichen Betrieb, in dessen Mittelpunkte der Einteiler sich fühlte, zu organisieren. Ökonomische Arbeitsteilung war das Ziel; wie denn auch bei Gelegenheit von Gelehrten-Kongressen hier und da (besonders gut von Münsterberg) der Versuch unternommen worden ist, im Vorhinein eine reinliche Scheidung der Arbeitsgebiete vorzunehmen. Zu diesen praktischen Einteilungen der Wissenschaften scheint mir auch die vielgerühmte Übersicht Wundts zu gehören. Man könnte auf Grund seiner Einteilung (Philosoph. Stud. V) einen ganz vorzüglichen Realkatalog einer großen Universitätsbibliothek herstellen; und es wäre eine schöne Sache um einen Realkatalog, der den alphabetischen Katalog erst recht gut benützlich machte. Auch in den Kultusministerien sollte diese Einteilung Wundts fleißig gelesen werden, damit bei der notwendigen Reformation der deutschen Universitäten die Fakultäten und die ordentlichen Professuren vernünftiger als bisher über die einzelnen Disziplinen verteilt würden.

Viel ernster zu nehmen ist die erkenntniskritische Art, in welcher Stumpf seine „Einteilung der Wissenschaften“ (man vergleiche damit seine ein Jahr früher gelesene, aber auch erst 1907 herausgekommene Abhandlung „Erscheinungen und psychische Funktionen“) versucht hat. Zu bedauern wäre nur, daß Stumpf zu rücksichtsvoll ist und den Hammer seiner Kritik oft nur drohend erhebt, nicht aber kräftig genug niederfallen läßt. Gegen die praktischen

Einteilungsversuche richtet sich sein Wort (S. 25): „Fakultäten sind bloße Arbeitsgemeinschaften und in ihrer Zusammensetzung und Abgrenzung durch praktische Rücksichten mitbedingt.“ Stumpf weiß, daß die jeweiligen Übersichten über alles Menschenwissen vom Stande dieses Menschenwissens abhängen, und daß wir erst erkannt haben müssen, was Wissen heiße, bevor wir an eine Ordnung unserer Wissenschaften gehen können; er läßt sich darum gar nicht darauf ein, die Ordnung der Hypothesen, auf denen die Wissenschaften aufgebaut sind, nach einem logischen Schema zu erzwingen, er fabriziert keine Tabelle der Wissenschaften; er hält sich nicht an einen einzigen Einteilungsgrund, sieht vielmehr die Notwendigkeit ein, mehrere sich durchkreuzende Einteilungsgründe zu benutzen. „Das Scheuklappenrezept versagt überall“ (S. 34). Die Unterscheidung in Natur- und Geisteswissenschaften lehnt er nicht ab, erkennt aber ihre Unvollständigkeit und vertieft die Bedeutung beider Gruppen durch seine feine Erkenntnistheorie; die Naturwissenschaften sind nicht die Wissenschaften von den *Erscheinungen*, sondern von den Trägern, die aus den Erscheinungen erschlossen werden; die Geisteswissenschaften dagegen sind unmittelbar die Wissenschaften von den psychischen Funktionen, ohne welche die Erscheinungen ebenso wenig möglich wären wie ohne die Erscheinungsträger. Die Erscheinungen selbst werden in Wirklichkeit von allen möglichen Wissenschaften behandelt, müß-

ten aber einer besonderen Abteilung zugewiesen werden, der Phänomenologie. „Aber die Trennung bedeutet auch nur eine Trennung der Aufgaben, nicht der Arbeit. Es gibt eine Phänomenologie, aber keinen Phänomenologen“ (S. 32). Logik und Erkenntnistheorie faßt er, mit einer Verbeugung vor Platon, als Eidologie zusammen. Ferner gibt es eine große Wissenschaft der Verhältnislehre, die eng mit der Eidologie zusammenhängt. Auf die Fragen nach dem Ursachbegriff gründet sich die wichtige Unterscheidung in Tatsachen- und Gesetzeswissenschaften, die berufen sein könnte, dem seichten Gerede über die Bildung naturwissenschaftlicher und historischer Begriffe ein Ende zu machen. Es gibt Gesetze der Natur, es gibt nur Tatsachen der Geschichte. Ein drastisches Wort Carlyles wird zitiert: „Der Historiker spricht: nur die Tatsache hat Bedeutung; Johann ohne Land ist hier vorbeigegangen — das ist bemerkenswert, das ist eine tatsächliche Wahrheit, für die ich alle Theorien der Welt hergeben würde. Der Physiker dagegen: Johann ohne Land ist hier vorbeigegangen — das ist mir sehr gleichgültig, da er nicht wieder vorbeikommt.“ Stumpf weist ferner der Mathematik ihre Stelle unter den Wissenschaften zu und knüpft an die Untersuchung der Aufgaben von Arithmetik und Geometrie eine psychologische Kritik des Zeitbegriffs und des Raumbegriffs, die ihn bei den deutschen Metaphysikern leicht in den Verdacht des Psychologismus bringen könnte.

Niemals ist vorher die Einteilung der Wissenschaften so ganz ohne Schablone vorgenommen worden; darum wird auch das Ergebnis die Freunde von Schablonen nicht befriedigen. Stumpf geht von dem Gedanken aus, daß jede Einteilung der Wissenschaften eine jeweilige, eine vorläufige sein müsse; und schließt mit dem Gedanken, daß eine Einteilung von logischer Sauberkeit nicht möglich sei. „Die Gegenstände der Wissenschaften liegen nicht wie konzentrische Kreise um einen einzigen Mittelpunkt, sondern bilden mehrere Wellensysteme, die von selbständigen Mittelpunkten ausgehend sich schneiden“ (S. 88). Ich glaube die letzte Absicht nicht falsch zu verstehen, wenn ich sie für skeptisch halte und sie so ausdrücke: weder durch Dichotomien noch durch kompliziertere Schablonen läßt sich eine brauchbare Tabelle der Wissenschaften herstellen; das wissenschaftliche Denken und Arbeiten hält sich nicht an die Methode einer einzigen Wissenschaft; nicht einmal die Philosophie, als die Wissenschaft der allgemeinsten Gegenstände, kann auf Anleihen bei den Wissenschaften der nichtallgemeinsten Gegenstände verzichten. Die Resignation Stumpfs scheint sich schon in dem ernsthaften Scherze zu verraten, daß man anstatt Metaphysik ebenso gut sagen könnte: Metapsychik. Und eine Bemerkung, die Stumpf an eine Polemik gegen die Psychologen knüpft, läßt mich hoffen, daß er dem Standpunkte der Sprachkritik gar nicht so fern steht. Zwar bemerkt er nicht, daß die letz-

ten Fragen (Kausalität, Zweck, Unendlichkeit, Realität) sprachkritische Fragen sind, aber er weiß doch, daß die Gemeinsprache, in der alle Wissenschaften zuletzt vorgetragen werden müssen, durchsetzt ist mit unvorstellbaren, metaphorischen Begriffen, daß darum allein schon eine reinliche Scheidung eines in Menschensprache allein faßbaren Wissens nicht möglich ist. So wenigstens übersetze ich mir Stumpfs skeptischen Satz (S. 46): „Daß gemeinhin bloß Natur- und Geisteswissenschaften und über ihnen noch allenfalls Metaphysik unterschieden werden, beweist nur wieder, daß eben auch das allgemeine Denken (ich würde sagen: die Gemeinsprache) genug metaphysische Voraussetzungen mit sich führt, um die Erscheinungen ohne weiteres der Seele oder den Körpern und damit die Phänomenologie der Psychologie oder der Naturwissenschaft einzufügen.“ Die Spezialforscher haben ja meist keine Ahnung davon, wie metaphysisch, wie unklar, wie wortabergläubisch just die Grundbegriffe ihrer Spezialwissenschaften sind.

Der letzte Versuch, Ordnung in alles mögliche Menschenwissen zu bringen, endet also mit einer Resignation. Es fragt sich nun, ob ein solches System aller Wissenschaften, dessen Nützlichkeit für die Ordnung im Gelehrtenkopfe und für die Anordnung von Nachschlagebüchern ich nicht in Abrede stellen will, jemals ein natürliches sein kann. Es fragt sich, und in dieser Form der Frage liegt auch die Antwort, ob unserer *dispositio* einer Welterkenntnis ein

*ordo* der Welt vorausgegangen sei. Die Ordnung ist ein Zweckbegriff. (Vergl. in der alphabetischen Anordnung den Artikel *Ordnung*.) Solange man an einen allweisen Gott als an einen zweckvollen Schöpfer der Welt glaubte, war es gar nicht ungereimt, an eine tiefverborgene Ordnung der Welt zu glauben; der Gott hatte die Welt nach einem Schema geschaffen, nur pantheistische Ketzler konnten sich eine planlose, unbewußte Schöpfung vorstellen, und das letzte Ziel der menschlichen Erkenntnis mußte sein, sich dem Verständnis jenes Planes zu nähern. Das System der Wissenschaften hatte die *recta ratio scibilium* aufzuspüren; *recta ratio* war bei Cicero wie bei Thomas eine Lehnübersetzung des *ὀρθὸς λόγος*, der richtigen Vernunft, die nebenbei auch die sittliche Vernunft war. Das Adjektiv *recta*, *ὀρθὸς*, *richtig*, verrät schon, daß es sich um eine Vernunft handelt, die nicht rein ist, die etwas soll, der von der Religion aufgetragen worden ist, den göttlichen Plan aus dem Weltlauf herauszufinden. Seitdem die Wissenschaft nicht mehr eine Magd der Theologie ist, seitdem die Theologie nur einen kleinen Raum unter den anthropologischen Wissenschaften beanspruchen darf, mußte die Vorstellung aufgegeben werden, daß der *dispositio* der Welterkenntnis ein *ordo* der Welt zugrunde liege, daß ein System der Wissenschaften einem System der Welt entspräche. Alle Erfinder von Wissenschaftssystemen, von Bacon bis Stumpf, hätten sich also an der Schwelle ihres Unter-

nehmens sagen müssen, daß sie eine unverhältnismäßige geistige Anstrengung auf die Errichtung eines künstlichen Systems verschwendeten.

Sie sagten sich's nicht. Die biologische Nützlichkeit des Irrtums bewährte sich an diesen Männern, die all ihren Scharfsinn in den Dienst einer verlorenen Sache stellten, weil es ihnen ein persönliches Bedürfnis war, in dem weiter und weiter sich ausbreitenden Wissen etwas zweckdienliche Ordnung zu schaffen. Bacon, Diderot, Ampère, Comte, Stumpf — um nur die bedeutendsten Wissenssystematiker anzuführen — schufen kein natürliches System der menschlichen Erkenntnis; aber das tief in ihnen wirkende Bedürfnis nach Erkenntnisordnung half uns ändern, in dem Wüste von wissenschaftlicher Kärner- und Sammlerarbeit, in der unübersehbaren Masse dessen, was unsere Bibliotheken füllt, ein Kriterium zu finden für Wert und Unwert der Leistungen. Wer vor 150 Jahren Diderots Prospekt in sich aufgenommen hatte, wer heute Stumpfs wirklich philosophischen Versuch einer Neuordnung der Wissenschaften gründlich nachgedacht hat, der konnte und kann von jedem einzelnen Forschungsergebnis mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, ob es an einer Stelle die Spezialwissenschaft fördere, ob es also überhaupt indirekt den Schatz der Menschheit, die Erkenntnis, mehre.

Ein solches Kriterium ist zu keiner Zeit so wünschenswert gewesen wie in der unsern, wo die Staatsunterstützung, die Einrichtung der Hoch-

schulen, die nichtswürdige Protektionswirtschaft in den Volks- und Mittelschulen, (die leichter das Söhnchen der *besseren* Stände als das intelligenteste Arbeiterkind durch die Schule und auf die Universität bringt) einen wissenschaftlichen Scheinbetrieb züchtet, so breit, wie ihn noch keine Vorzeit gekannt hat. Der Engländer Bacon hat den guten Rat gegeben, alle Erkenntnis auf Beobachtung zu basieren; und seitdem hält sich jeder sammelnde Engländer, und wenn er Hosenknöpfe sammelte, für einen Beobachter und für einen Schüler Bacons. Der große deutsche Philosoph hat mit erstaunlicher Geisteskraft architektonisch, in geschlossener Form aufgebaut, was er über das Verhältnis von Erscheinung und Wirklichkeit Neues zu sagen hatte: seitdem hält sich jeder deutsche Philosophieprofessor, und wenn er sein System aus eitel Luftsteinen baute, für einen Architekten und einen Schüler Kants. Der erste französische Philosoph hat, zentralistisch als echter Franzose, all sein Wissen auf ein Prinzip basiert; seitdem glauben Franzosen und andere Mitteleuropäer gute Cartesianer zu sein, auch wenn sie nur konsequent auf einem Prinzip oder gar auf einer *petitio principii* herumreiten.

Diese Züchtung eines extensiven Betriebs aller Wissenschaften, dieser neue Alexandrinismus, hat allerdings eine Fülle von Material für Geistes- und Naturwissenschaften zutage gefördert, eine unübersehbare Fülle, und der Sammeleifer hat eine Unzahl von Disziplinen und Disziplinen

neu erstehen lassen, weil doch jeder Sammler das Recht hat, seine Sammlung, wenn er sie erst geordnet hat, eine Disziplin zu nennen. Diese berüchtigte Spezialisierung der Wissenschaften hat der Technik, der gewerblichen wie der wissenschaftlichen Technik, ohne Frage viel Vorteil gebracht; die Einheit des menschlichen Wissens ist darüber aber so völlig verloren gegangen, daß es gegenwärtig einen Beherrscher des menschlichen Wissens nicht gibt und nicht geben kann. Die Summa menschlichen Wissens steckt in den Bibliotheken; gute Auszüge stecken in den Encyklopädien, nicht einmal der Inhalt einer guten Encyklopädie steckt in irgend einem menschlichen Kopfe. Aus dieser Verlegenheit sind neuerdings eben die vielen Versuche hervorgegangen, wieder ein System der Wissenschaften herzustellen, einen übersichtlichen Weltkatalog zu ordnen. Immer in der Hoffnung, nachher die Ordnung des Katalogs in der Welt wiederzufinden.

### III.

Ich war geneigt, mit einem neuen System der Erkenntnisse aufzuwarten. Den Grundgedanken der Einteilung nur will ich hier angeben, weil er den Keim seiner Selbstzersetzung in sich trug und mich so mißtrauisch machte gegen alle derlei Systeme, wie denn die Kritik am schärfsten ist gegen die eigenen Gedanken.

Ich wollte nämlich alle menschliche Erkenntnis in solche einteilen, deren Glieder durch Gesetze, Regelmäßigkeiten, wißbare Ursächlich-

keiten verbunden sind, und solche Tatsachen unserer Erkenntnis, die verzinzelte Tatsachen bleiben. Diese Einteilung ließe sich ganz gut unter die schon übliche der Gesetzeswissenschaften und der historischen Wissenschaften bringen; nur daß ich genötigt wäre, den Begriff Gesetz einzuschränken, den Begriff Historie auszudehnen. Alle klassifikatorischen Wissenschaften — die der drei Naturreiche z. B. — würden unter die historischen Tatsachensammlungen fallen; ja eigentlich wären die Tatsachensammlungen nicht Wissenschaften zu nennen, sondern etwa nur Wissen; Wissenschaften wären nur diejenigen Wissenssysteme, die eine bestimmte oder wahrscheinliche Vorhersage gestatten.

Man sieht gleich, daß bei dieser Einteilung der Stoff des Wissens für die Einteilung nebensächlich würde. Man sieht ferner, daß jedes derartige Wissenssystem immer dem augenblicklichen Stande der Forschung entspräche und selbst wieder, weil es fließend ist, historisch wäre. Und so kam ich zu der Überzeugung: es kann ein objektives System des Wissens nicht geben, auch diese äußerste Besinnung muß subjektives Menschenwerk bleiben.

Es ist nämlich der Einteilungsgrund von Bacon und Diderot logisch nicht zu halten. Gedächtnis, Vernunft und Phantasie sind nicht koordinierte Begriffe. Vernunft und Phantasie sind dem Gedächtnis subordiniert. Wir wissen nichts, wir denken nichts, wir schaffen nichts,

als was wir aus dem Gedächtnisse wissen, denken, schaffen. Gedächtnis ist auch die Sprache, in welcher wir wissen und denken. Freilich sprechen wir auch der Natur ein Gedächtnis zu, doch nur metaphorisch; das unbewußte Naturgedächtnis ist etwas ganz anderes als das bewußte, sprachliche Menschengedächtnis. Die *dispositio* des menschlichen Wissens, auch wo sie sich zu richtigen Wissenschaften konzentrieren konnte, ist etwas ganz anderes als der *ordo* der Natur. Wir haben nur unser Wissen von der Natur merken können mit Hilfe von Assoziationen, denen — was immer man sagen mag — menschliches Interesse zugrunde liegt; wir sind näher und näher an die Natur herangekommen mit unserem Wissen oder unserer Sprache, weil Herrschaft über die Natur in unserem Interesse liegt. Niemals aber deckt sich unsere Sprache mit der Natur, auch dort nicht, wo wirklich oder beinahe Gesetze gefunden worden sind: in der Mathematik, in der Mechanik. Die Relationen der Natur sind nicht Assoziationen, am wenigsten menschliche Assoziationen. Wir assoziieren z. B. Feuer und Wärmegefühl und wissen heute nach unerhörten Anstrengungen der Physiker, hundert und mehr Jahre nach der Entdeckung des Sauerstoffs, immer noch nicht, was das Feuer sei. Und wissen nicht was Wärme sei. Trotzdem assoziieren wir Feuer und Wärme. Die Natur weiß auch nicht was Feuer, was Wärme ist, aber sie braucht es auch nicht zu wissen, weil sie nichts

darüber sagt, weil sie an Feuer und Wärme kein Interesse hat, kein menschliches, kein wissenschaftliches. Und wenn die Natur lachen könnte, wie Menschen lachen, so könnte sie ihren Spaß daran haben, wie Feuer und Wärme von den armen Menschen in der Religionsgeschichte, in der Kunst und der Technik, in der Psychologie und in der Kriegsgeschichte, in der Astronomie und in der Zoologie, der Botanik und der Mineralogie, in der Medizin und der Chemie usw. usw. immer wieder von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet werden müssen, wie alle anderen Erscheinungen der Natur ebenso auf alle Wissensgebiete oder Wissenschaften sich verteilen, wie also dem Stoffe nach ein Wissenschaftssystem ein Unding ist, wie die Methoden immer nur dem augenblicklichen Vorteile gehorchend einander ablösen, von Wissensgebiet zu Wissensgebiet und von Generation zu Generation.

Wir haben gelernt, daß die anstrengenden Versuche, das unübersehbare Detailwissen in ein System zu bringen, außer dem Zweck, die Sehnsucht besonders veranlagter Geister zu befriedigen, noch den allgemeinen Zweck hatte, ein Kriterium zu schaffen für den Wert, den das Einzelwissen gegenüber dem Ganzen zu beanspruchen hatte, dem Ganzen, das ein Ganzes nur in der Sehnsucht ist. Auch mag systematisches Wissen den einzelnen Kopf besser befähigen, sein Wissen in Bereitschaft zu haben, wenn auch die Raschheit der Assoziationen im einzelnen Gehirn wohl

häufiger auf einem instinktiven praktischen Systeme beruhen wird, als auf einem logischen. Die großen Encyklopädien nun, von denen wir ausgegangen sind, haben mit einer brutalen Einfachheit etwas geschaffen, was ganz gewiß himmelfern ist von dem *ordo* der Natur, was ganz gewiß mit der *dispositio* eines Wissenschaftssystems nichts zu schaffen hat, was aber in geradezu unübertrefflicher Weise fast präsentenes Wissen ermöglicht, die Assoziationen vom Interesse unabhängig macht und von jedem Punkte zu jedem Punkte Verbindungen herstellt. Die Aufgabe war: auf dem notorisch unübersehbaren Felde jeden Wissenspunkt sofort auffindbar zu machen. Durch eine zuverlässige und schnelle Registratur auffindbar zu machen. Dieser unbedingt zuverlässige, just in seiner Dummheit unfehlbare Registrator ist das jedem Kinde eingebläute Alphabet. Und ich stehe nicht an zu behaupten, daß diese kindlich großartige Erfindung, *omnia scibilia* alphabetisch zu ordnen, ungefähr der Sehnsucht des Phantasten Lullius und des Wissenschaftsorganizers Leibniz entspricht, die beide, Leibniz nicht unabhängig von Lullius, eine Art Denkmachine erfunden oder erfunden haben wollten. Unsere Encyklopädien sind ja all in ihrer brutalen Systemlosigkeit gerade die *ars magna*, die lullische Kunst oder die *ars combinatoria*. Freilich hatten Lullius und Leibniz noch gehofft, aus ihrer Denkmachine mechanisch neue Gedanken hervorgehen zu sehen; die Denkmachine hätte aber besten-



falls nicht mehr leisten können als das logische Denken selbst, und wir haben gelernt, daß auch logische Schlüsse nicht zu neuen Sätzen führen.

Was Leibniz betrifft, so sei erwähnt, daß er zwar öfter in Briefen und sogar an einer wichtigen Stelle seiner *Nouveaux Essays* (IV, 3, § 18) über den unrechtmäßigen Nachdruck (die sog. zweite Auflage der *Ars combinatoria*) klagte, der Schrift also immerhin Bedeutung zusprach, daß er aber gerade an der zitierten Stelle bedauert, daß man ihn selbst für fähig halten könnte, eine Frucht seiner frühesten Jünglingszeit im vorgerückten Alter noch einmal zu veröffentlichen; „denn obgleich darin Gedanken von einiger Wichtigkeit sind, die ich noch billige, so gab es darin gleichwohl auch solche, die nur einem jungen Anfänger anstehen konnten.“

Was aber den tollen Raimundus Lullius betrifft, der sich doch vermessen hatte, die durch den Einfluß der Araber ins Wanken geratene scholastische Philosophie neu und frei aufzubauen, so scheint mir seine *ars magna* allerdings in der Theorie eine Denkmachine, in der Praxis eine mechanische Logik gewesen zu sein.

Daß die zur Maschine gehörigen Definitionen durchaus abstoßend tautologisch waren, ist ihm gar nicht so sehr zum Vorwurfe zu machen; in der *Denkmachine* mußte eben der natürliche Fehler aller Logik, aus Tautologien zu Tautologien zu führen, besonders deutlich werden. Genau genommen, worauf schon Ritter (Bd. VIII, S. 492) hingewiesen hat,

laufen ja auch die berüchtigten Logikverslein Barbara, Celarent usw. auf eine Denkmachine hinaus; wir können keinen Gebrauch mehr von ihnen machen, weil wir den Glauben an den Wert der Logik verloren haben, weil wir von einer neuen Topik noch weniger erwarten, endlich weil wir in der Anwendung der geheimnisvollen Worte Barbara usw. keine Übung mehr haben. Lullius hatte in ganz ähnlicher Weise die logischen Operationen an die Buchstaben des Alphabets geknüpft, hatte es auch zur Pflicht gemacht, die Buchstaben und ihre Bedeutungen auswendig zu lernen. Schon bei Lullius nähert sich die Anwendung der Zeichen B C D E F G H I K einem Systeme, das zwischen einer mechanischen Logik und einer Universalzeichenschrift in der Mitte steht. Die gewählten 9 Buchstaben konnten in dem einen Hilfskreise die willkürlichen 9 Kategorien (Zahl und Einteilung ist gleichsinnlos), in dem zweiten Hilfskreise 9 ebenso willkürlich gewählte Eigenschaften ausdrücken. Trafen nun bei der Drehung der Hilfskreise zwei solche Buchstaben zusammen, so ergaben sie eine Art Wort, welches symbolisch irgend einen Satz von äußerster Banalität ausdrückte, z. B. „die Güte ist eine große Übereinstimmung oder ein großer Unterschied, sei es zwischen Gott und dem sinnlichen Menschen, sei es zwischen den sinnlichen Menschen untereinander.“ Wobei natürlich die geschwollenen Abstraktionen erst in eine Menschensprache übersetzt werden mußten, wenn auch nur eine tautologische

Banalität herauskommen sollte. Bei 3 konzentrischen Hilfskreisen konnten symbolische Worte von 3 Buchstaben erscheinen, deren Auflösung bei gleicher Banalität noch viel komplizierter war.

In dieser ganz schematischen Darstellung habe ich hier (vergl. Art. *Denkmaschine*) absichtlich den Hinweis darauf unterlassen, daß jeder Buchstabe in jedem Hilfskreise überdies alle seine Bedeutungen auf fünferlei Art haben konnte, daß also die Möglichkeiten der Auflösung schließlich, nach den Regeln der Kombinationslehre, unzählige waren. Der tolle Lullius witterte darin eben die Konstruktion einer Denkmaschine; Leibniz, der Mathematiker, führte die Kombinationslehre durch und hoffte lange Zeit, die Denkmaschine zu erfinden. Beide bemerkten nicht, daß eine Maschine, in deren Zeichenmaterial nur vergangene Erinnerungen hineingesteckt worden waren, nicht neue zukünftige Ideen von sich geben konnte. Noch einmal: entspräche der menschlichen dispositio ein natürlicher ordo, könnten wir in einer künstlichen Universal-sprache einen natürlichen Weltkatalog schaffen, dann wäre so etwas wie eine Denkmaschine möglich. Dann wäre auch ein System der Wissenschaften möglich. Wir besitzen aber nicht einmal auf den beschränkten Gebieten der Zoologie, der Botanik, der Kristallographie einen natürlichen Katalog, wir haben noch weniger einen natürlichen Weltkatalog, wir haben nur nach menschlichen Assoziationen und Interessen geordnete

Sammlungen menschlichen Wissens und müssen zufrieden sein, wenn wir uns in der Unmasse dieses Wissens mit Hilfe der brutalen alphabetischen Assoziationen orientieren können. Notabene: aus einem Buche, mit den Schriftzeichen des Alphabetes. Die Kapazität so eines Buches ist größer, als die irgend eines Kopfes sein kann.

Nicht nur Leibniz, auch Agrippa von Nettesheim, auch Bruno, auch Kircher, der gelehrte Jesuit, sind auf die Lullische Kunst hineingefallen. Und sie wird vielleicht noch öfter wieder entdeckt werden, wie die Quadratur des Zirkels immer wieder versucht wird, auch nach ihrer Abfertigung. Die drei neuen englischen Denkmaschinen werden nicht die letzten sein. Wir aber haben die Tollheit erkannt und haben kein Interesse mehr an der Untersuchung, ob der heilige Abenteuerer Lullius seine ars magna wirklich unmittelbar von Jesus Christus geschenkt bekommen, oder ob er sie von einem Araber oder einem Kabbalisten abgeschrieben habe; kein Interesse daran, ob seine Kondemnation oder seine Heiligsprechung (1419) bessere Gründe gehabt habe. Auch Lullius hat, 300 Jahre vor Bacon, etwas wie einen Stammbaum der Wissenschaften zu entwerfen versucht; sein Einteilungsschema (Maria, Engel, Apostel; Papst, Kardinäle, Bischöfe; die sieben Sakramente) mutet uns aber nicht mehr an.

**Endursachen.** — Die Widersprüche, welche der Begriff der Zweckmäßigkeit darbietet, sobald wir ihn,

der einzig und allein Motive des bewußten Handelns bedeutet, auf die Organe der Lebewesen anwenden, — die Widersprüche des Begriffs und einiges aus seiner Wortgeschichte suche man in den Artikeln *Organismus* und *Zweck*. Hier möchte ich insbesondere einen dem Zwecke benachbarten Begriff betrachten, den Scheinbegriff der *Endursachen*. Das deutsche Wort, natürlich eine Lehnübersetzung von *causae finales*, mag wohl der Arbeit der fruchtbringenden Gesellschaft sein Dasein verdanken; es findet sich zu Ende des 17. Jahrhunderts schon in dem Wörterbuche von Stieler. Wenn mein Sprachgefühl mich nicht täuscht, so hört man aus der silbengetreuen Übersetzung *Endursache* die Sinnlosigkeit der Koppelung viel deutlicher heraus, als aus dem uralten Fremdwort *causa finalis* oder aus den Umschreibungen *Zweckmäßigkeit*, *Zielstrebigkeit*. Bei Aristoteles, der mit leidenschaftlichem Eifer Teleologie predigt, aber den Unbegriff einer Endursache nicht geradezu aufstellt, wird nur immer behauptet, daß die Natur Gründe habe, weshalb (*ὅτι ἐνεκα*) sie ihre Werke hervorbringe. *Ἡ φύσις ἐνεκα τοῦ ποιῆσαι πάντα*; deutlich wird da der Anthropomorphismus ausgesprochen, daß die Natur nach einer vorgefaßten Absicht handle. Im Altertum konnte diese metaphysische Teleologie von den Materialisten oder Atomisten einfach geleugnet werden. Als aber die Scholastik den Aristoteles ins Christliche übersetzt, die Zweckmäßigkeit der Organismen aus der Allweisheit Got-

tes, deren Nützlichkeit für den Menschen aus der Allgüte Gottes erklärt hatte, wurde es gefährlich, die *causae finales* in der Natur zu leugnen. Wer dem christlichen Gotte bei der Schöpfung der Pflanzen und Tiere die rein menschlichen Fähigkeiten des Voraussehens und des Handelns absprach, der war ein Atheist. So konnte selbst Bacon sich entschließen, seiner Verwerfung der Teleologie einige Höflichkeiten gegen Gott hinzuzufügen; denn die alte Teleologie war durch die Scholastik, besonders durch Thomas, theologisch geworden. Erst der freie Spinoza wagte es (Eth. I prop. 36) rücksichtslos und allgemein auszusprechen: *omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta*. Dabei hätte es sein Bewenden haben können; und es ist traurig zu lesen, wie Schopenhauer (W. a. W. II 372 ff.) sich abmüht, die Existenz von Endursachen zu beweisen, nur aus dem Grunde, weil er den *Willen* zur metaphysischen Ursache der Welt gemacht hat, und weil die Endursachen wirklich zu keinem Systeme ungezwungener zu passen scheinen als zu einem, das die organische Welt — und sogar die unorganische — wie aus einem bewußten Willen hervorgegangen darstellt; nur daß dieser berühmte *Wille* Schopenhauers ein unbewußter Wille ist, der keine Absichten haben kann.

Dieser grundlegende Fehler Schopenhauers, daß er den spezifisch menschlichen Willensbegriff zu einem metaphysischen Begriffe erweitert, und nachher dennoch mit einem sol-

chen  $x$  als wie mit einer bekannten Größe rechnet, hat nun in der Frage der Endursachen dazu geführt, daß Schopenhauer, der leidenschaftliche Athcist, zu einem Gegner Spinozas und zu einem Anwalte scholastischer Lehren wurde. An den feinsten psychologischen Bemerkungen fehlt es freilich dennoch nicht: wir ärgern uns, wenn die Physiologie von einem Organ nicht sagen kann, welchen Zweck es habe, wie wir uns ärgern, wenn die Physik von einer Erscheinung nicht sagen kann, welche Ursache sie habe; dieser Ärger ist aber doch wohl nur ein psychologischer Anreiz für die Forschung, nicht ein philosophischer Standpunkt. Schopenhauer durchschaut auch in diesem Zusammenhange ganz gut die Willkürlichkeit seines metaphysischen Willensbegriffs; er nennt es selbst (S. 378) einen Widerspruch und eine Kühnheit, wenn er zu der Definition gelangt: „Die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird.“

Die Schwierigkeit der Untersuchung scheint mir wirklich darin zu liegen, daß die Endursachen Motive sind; zu lösen aber ist die Schwierigkeit nicht durch den metaphysischen Willen in der Natur (vgl. Art. *Schopenhauers Wille*), sondern durch das Eingeständnis, daß in der Philosophie sehr oft Zwecke mit Ursachen verwechselt worden sind aus dem einfachen Grunde, weil in einem einzigen Falle, dem menschlichen Handeln nämlich, Zwecke zu Ursachen werden können. Ich hoffe das deutlich zu machen.

Einerlei, ob Hume mit seiner Gleichsetzung von Ursache und Zeitfolge ganz im Rechte war oder nicht, ist doch sicher etwas daran, daß die Ursache der Wirkung vorausgehe, daß die bewirkende Veränderung vor der bewirkten Veränderung existiere. Ebenso sicher ist es, daß die Endursache oder das Ziel einer menschlichen Handlung, sobald man seine Aufmerksamkeit auf das wirklich erreichte Ziel richtet, der Zeit nach auf die Handlung folgt, die von diesem Ziele motiviert wird. Also läge ein Widerspruch darin, das Motiv einer menschlichen Handlung ihre Ursache zu nennen. In der psychologischen Wirklichkeit ist aber das Motiv eine ganz richtige, vorausgehende Ursache; wir dürfen uns nur durch den Doppelsinn der Begriffe Zweck, Ziel oder Absicht nicht täuschen lassen. Nicht das erreichte, nachfolgende Ziel ist das Motiv, sondern das vorgestellte, vorausgehende Ziel. Das vorgestellte Haus ist dem Bauherrn das Motiv für den Auftrag an den Architekten; das vorgestellte Haus ist für den Architekten das Motiv für seinen Bauplan; das Bild des Plans wird für die Maurer das Motiv ihrer Handlungen. Das Bild geht der Ausführung regelmäßig voran, wie jede Ursache ihrer Wirkung. Das vorgestellte Bild eines Ziels ist das Motiv; das erreichte Ziel kann kein Motiv sein. Das Bild ist die Ursache. Wie beim Bau eines Hauses so bei jeder menschlichen Handlung. Im Französischen hat denn auch der beabsichtigte Zweck oder der Vorsatz und der Entwurf oder

Abriß zu einem Bilde die gleiche Bezeichnung: *dessin*; der Billardspieler z. B. führt seinen Stoß nach einem *dessin* aus. Die Motive sind also ganz richtige, vorausgehende Ursachen der menschlichen Handlungen. Wollte man nun deshalb die menschlichen Motive allein Endursachen nennen, d. h. Ursachen, bei denen verständige Voraussicht des Endes mitspielt, so wäre gegen einen solchen Ausdruck höchstens der Einwand zu erheben, daß er geschmacklos sei. Halten wir aber fest daran, daß *Motive* und *Endursachen* völlig synonyme Begriffe sind, und legen wir also den Organismen, weil wir ihre Lebensfähigkeit anstaunen und nicht begreifen können, bei der Einrichtung ihrer Organe *Motive* unter, so wird der Anthropomorphismus des Ausdrucks über allen Zweifel klar. Und da *Endursachen* gar nichts anderes bedeuten können als diese *Motive*, so müssen wir eingestehen: wir können uns bei diesem scholastischen Worte nichts, aber auch gar nichts denken. Außer wir wären Poeten, und liehen der Natur Augen, Ohren und ein Gehirn.

Die abgründige Schwierigkeit steckt ganz wo anders als in dem Worte *Endursache*. Daß die Endursache der Handlung zeitlich vorausgehe, wie jede Ursache ihrer Wirkung, das wußte wahrscheinlich schon Thomas; denn er lehrte: *Finis est prior in intentione, sed est posterior in executione*. Und daß die *intentione* ein Bild sei, meintwegen eine Idee, vom künftigen Ziele, das war den Scholastikern eine gar geläufige Vorstel-

lung. Dachten sie sich doch die Begriffe, mit deren Hilfe das Denken etwas Künftiges vorwegnehmen kann, als Bilder oder Ideen. Wir aber wollen uns nicht mehr mit solchen Bildern von Bildern begnügen und stehen vor der wirklich abgründigen Frage: wie ist es möglich, daß wir uns (beim Bau eines Hauses wie bei den einfachsten Handlungen) ein brauchbares Abbild machen können von einem noch nicht erreichten Ziele, machen können in Worten oder Vorstellungen, die nur Rückstände von Erinnerungen an Vergangenes sind? Nicht in der Wiederkehr der gleichen Erfahrung, nicht in der sogenannten Gesetzmäßigkeit der Natur liegt die Schwierigkeit; sondern nur in der Fähigkeit des Menschen, mit Hilfe seines Gedächtnisses, das allein von der Vergangenheit lebt, die Vergangenheit zu überwinden und zukünftige Gestaltungen zu Motiven zu machen. Wieder steigt das Rätselhaupt aus der dunkeln Tiefe auf, wohlbekannt und unerkennbar.

Man halte sich, um den Abgrund dieser Gedanken achten und scheuen zu lernen, nur ein einziges Beispiel vor Augen. Wenn der Mensch handelt, nach ursächlichen Motiven handelt, verläßt er sich auf die Gesetzmäßigkeit der Natur, auf die regelmäßige Folge von Ursache und Wirkung. Nur dann heißt sein Handeln zweckmäßig. Wir nennen auch die Einrichtung der Organismen zweckmäßig, weil die einzelnen Teile so ineinander greifen, *als ob* ein menschenähnlicher Verstand die Naturgesetze gekannt und alles geordnet

hätte. Das menschliche Auge wurde so Anlaß, die Weisheit seines Schöpfers zu bewundern. Da kam der Darwinismus und lehrte uns, die Zweckmäßigkeit des Auges lasse sich aus Ursachen erklären, ohne Endursachen, ohne Motive. Gut. Seid umschlungen, Millionen! Wieder einmal waren alle Rätsel gelöst. Wie aber? Auch das Gehirn ist so ein Organ, das aus natürlichen Ursachen entstanden ist, sich entwickelt hat, ohne Motive einer Intelligenz. Also fangen die Endursachen oder die Motive erst bei den Wesen zu wirken an, die ein Gehirn haben, die sich Bilder von der Zukunft machen können. Sehr gut; beinahe architektonisch schön. Wie aber, wenn es auch Ursachen erst im menschlichen Gehirn gibt, wenn es in der Natur vorher keine Ursachen gab? Wie können dann Ursachen das Gehirn gebildet haben? Können wir dann noch einen wesentlichen Unterschied festhalten zwischen dem, was die Sprache der Naturwissenschaft *Ursachen*, und dem, was die Sprache der Theologie *Endursachen* nennt? Ist auch *Ursache* nur ein Scheinbegriff? Ich vermesse mich nicht, für diese Frage eine Antwort auch nur zu suchen.

### Energie.

#### I.

Unsere Zeit gleitet langsam auf die Bahn der Naturphilosophie zurück. Wir haben die Angst vor der verpönten Naturphilosophie verlernt. Sie kann auch nicht mehr so gefährlich werden, wie sie der Wissenschaft in Deutschland vor hundert

Jahren wurde. Damals versuchten es geistreiche Männer, das ganz unscholastische Ziel einer Naturerkenntnis auf scholastischem Wege zu erreichen; als ob Bacon nie gelebt hätte, als ob Mathematik und Physik, Chemie und Physiologie nicht der exakten Forschung einen überraschenden Aufschwung bereits zu danken gehabt hätten, gingen die deutschen Naturphilosophen darauf aus, durch logische Schlüsse ins Innere der Natur zu dringen, positive Kenntnisse aus der Tiefe des Gemüts zu schöpfen, aus der Tiefe des Gemüts die Anatomie des Kamels, aus der Tiefe des Gemüts die Zahl der Planeten. Wie tausend Jahre vorher sollte das Denken wieder die Erfahrung und das Experiment (die schlaue Erfahrung) ersetzen. Die Lage der Wissenschaften ist heute eine ganz andere. Unbekümmert um die alte Naturphilosophie, mit steigender Verachtung gegen alle Philosophie, hatte die exakte Wissenschaft in allen Kulturländern zugleich daran gearbeitet, naturgeschichtliche Tatsachen zu sammeln, vorurteilslos, fast gedankenlos, möchte man sagen, oder doch ideenlos, unermüdlich, oft genug geistlos oder alexandrinisch. Die Kärner bildeten natürlich die Mehrzahl unter den Forschern. Das Ergebnis war ein so unübersehbarer Haufe von Einzel-tatsachen, daß in genialen und auch in ordnungsliebenden Köpfen der Wunsch sich regen mußte, sich einmal darauf zu besinnen, ob die neuen Ergebnisse der exakten Forschung geeignet wären, uns die Natur anders und besser begreifen

zu lehren als bisher. Ohnchin war die Philosophie überhaupt dadurch wieder zu Ehren gekommen, daß die bedeutendsten Physiologen und Physiker eingestehen mußten: die Psychologie Lockes und die Erkenntnistheorie Kants stimmen sehr gut zu den neuesten Untersuchungen über die Natur der menschlichen Sinne. Man scheute das Wort Philosophie nicht mehr und wagte es wieder, die Natur philosophisch zu betrachten. Hatte man vor hundert Jahren den romantischen Einfall gehabt, ein aus der Tiefe des Gemüts geschöpftes System den Tatsachen aufzuzwingen, so will man jetzt eigentlich nur die massenhaften Tatsachen systematisch ordnen. Im Grunde ist es nicht der deutsche Begriff Philosophie, sondern der englische Begriff philosophy, der da auf das Naturerkennen angewandt wird. Der lebhafteste und beste Vertreter der wieder zu Ehren gekommenen Naturphilosophie, Ostwald, lehrt in jedem seiner Bücher: die Natur wäre besser als bisher dadurch zu begreifen, daß man in den verschiedenen Energien die einzigen Ursachen des Weltgeschehens erblickte. Die neue Naturphilosophie ist *Energetik*.

Ich stehe nicht an es auszusprechen, daß ich die heutige Gewohnheit, überall da von *Energie* zu reden, wo man noch vor zwei Generationen mit *Kraft* auskam, für eine Sprachmode halte. Es war allerdings unbequem, die potentiellen Kräfte unter dem so aktiv klingenden Kraftbegriffe unterzubringen; das Wort *Energie* bot aber zunächst die gleiche

Schwierigkeit; und am Ende sind die beiden Hauptsätze der Energetik, der durch seine Gewißheit fast banal gewordene erste Satz und der immer noch problematische zweite Satz der mechanischen Wärmetheorie — am Ende, sage ich, sind die Hauptgedanken der Energetik ausgesprochen worden, bevor der Begriff Energie üblich war. Ubrigens kommt es auf die Worte nicht an. Die Naturphilosophen hätten nur die Pflicht, die Begriffe *Kraft* und *Energie* so zu definieren oder zu beschreiben, daß eine saubere Scheidung möglich würde. (Vgl. Art. *Kraft*.)

Zu uns ist das alte Wort *Energie* auf seiner langen Wanderung über England gekommen, aus dem Lande also, wo das Dogma vom klassischen Altertum noch in ungeprübtem Ansehen steht, wo Ästheten und Forscher noch nicht zu wissen scheinen, daß das Ende der schönen und preisenswerten Renaissance hereingebrochen ist, daß wir uns von der Herrschaft der Griechen so gewiß befreien müssen, wie es vor fünfhundert Jahren nötig war, uns ihrer Führung anzuvertrauen. Drollig ist es, daß bei dieser Vorliebe der Engländer für griechisches Denken, oft nur für griechische Wörter, politische Sympathien aus der Zeit des Philhellenismus eine entscheidende Rolle spielten, also ein höchst unwissenschaftliches Gemisch von dichterischem Idealismus und geschäftlicher Heuchelei.

Der Physiker Young führte das Wort *energy* zuerst vor etwa hundert Jahren für den Kraftbegriff ein,

und Thomson gebrauchte es dann zuerst in der neuen Bedeutung: Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Man sieht, die alten *Vermögen* sind unter einem neuen Namen wieder auf dem Plan. Aber die Vorstellungen, die man an die Arbeitsleistungsfähigkeiten knüpfte, waren doch viel klarer und genauer als das, was man sich einst bei dem Begriffe Vermögen vorstellte; und auch die Bezeichnung Energie war nicht schlecht gewählt. Das Wort *ἐνεργεια* bedeutete im Griechischen soviel wie *πράξις*, eine Tätigkeit, eine Wirksamkeit; es eignete sich also sehr gut dafür (wie wir gleich sehen werden), die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung auszudrücken. Freilich wurde *ἐνεργεια* von Aristoteles gern in einem Gegensatze zu *ἐξις* gebraucht, und *ἐξις* sollte, gegenüber der aktiven Energie, einen passiven Zustand oder eine Beschaffenheit ausdrücken; ich habe schon kurz darauf hingewiesen, daß darum *potentielle Energie* eben so schlecht zu kopulieren war wie *potentielle Kraft*. Aber bei einem Fremdworte hört man nicht so genau.

## II.

Die Naturphilosophie, welche sich selbst Energetik nennt, ist insofern wirklich eine Abart deutscher Philosophie, als sie darauf ausgeht, den Substanzbegriff aus der Welt zu schaffen, durch den Energiebegriff zu ersetzen, und so, wenn das Wort gestattet ist, etwas wie einen empirischen Idealismus zu lehren. Auf eine solche Konsequenzmacherei wäre

englische philosophy kaum verfallen. Die gegebene Aufgabe war, die so durchaus verschieden wirkenden Kräfte (Bewegung, Wärme, Gravitation, chemische Affinität, Elektrizität, Magnetismus) unter dem Oberbegriff Energie einheitlich zu definieren und, nachdem die Verwandlungsmöglichkeit der verschiedenen Energien ineinander erkannt worden war, mehr Einheit als bisher in das Weltgeschehen hineinzudenken. Diesen Dienst hat die Energetik binnen ungefähr 50 Jahren der Naturwissenschaft geleistet. Man achte einmal auf eine kleine sprachliche Absonderlichkeit, um mit einem Blicke übersehen zu können, welche Verwirrung in unsern Vorstellungen von den verschieden wirkenden Kräften bis dahin geherrscht hatte; es ist am bequemsten dabei auf die romanischen Ausdrücke zu achten: mouvement, gravitation, chaleur, affinité, magnétisme. Im Lateinischen waren diese Ausdrücke mit Hilfe der so ungleichen Endsilben -mentum, -atio, -or, -tas, -ismus gebildet worden. Eine ganze Welt von mythologischen Begriffen verbirgt sich hinter den Zusammensetzungen mit diesen Endsilben; eine intime Wortgeschichte aller dieser Kraftbegriffe würde lehren, daß jedesmal dominierende Nebenvorstellungen die Wahl der Endsilbe herbeiführten. Der Fall liegt nicht ganz so schlimm, wie bei den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, die bis ins 18. Jahrhundert hinein einer einheitlichen Erkenntnis der chemischen Verbindungen im Wege standen; aber Sach-



kenner werden mir zugeben, daß die inkohärenten Namen der Kräfte doch auch dazu beitragen, die Einsicht in die mögliche Einheit alles Naturgeschehens zu hemmen. Die Bezeichnung *Energie* war neu, war noch nicht kompromittiert, eignete sich also sehr gut dazu, als Oberbegriff für all diese schlecht benannten Kräfte zu dienen; war nur der Energiebegriff gut definiert, so brauchte man die Namen der einzelnen Energien nicht in einheitlichem Sinne abzuändern (was ein gewagtes und undankbares Geschäft gewesen wäre) und konnte stillschweigend die Definition der Energie auf ihre einzelnen Erscheinungen anwenden, unbekümmert um die alten Vorstellungen, die sich irgendwie unbewußt noch an die verschiedenen Endsilben knüpften.

Welches aber ist die Definition oder Erklärung des neuen Energiebegriffs? Ich will es nur gleich sagen, daß ich den Wert des neuen Begriffs, im Gegensatze zu den Synonymen Vermögen und Kraft, in der Möglichkeit finde, *Energie* an Stelle der alten *Kausalität* zu setzen und so ein schwerfälliges Wort der Scholastik, das durch einen hundertjährigen Streit unersetzliche Verluste erlitten hat, durch einen neuen, noch bildsamen, eine Fülle naturwissenschaftlicher Tatsachen assoziierenden Begriff zu ersetzen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der Gegensatz von Hume und Kant in bezug auf den Kausalitätsbegriff nicht unüberbrückbar sei. (Vgl. Art. *causalitas* S. 110 und Art. *Bedingung* S. 94.) Hume und Kant

hatten beide den Ursachbegriff aus der Ontologie hinausgeschafft und in die Psychologie verwiesen; wir wenigstens dürfen das so ausdrücken. Hume hatte die Ursache eine Gewohnheit des Denkens genannt; viel schärfer, und in diesem Punkte ein Überwinder Humes, faßte Kant die beiden Korrelatbegriffe *Ursache* und *Wirkung* unter *Kausalität* zusammen, nannte sie selbst eine Kategorie des Denkens, sah in ihr eine Bedingung aller Erfahrung: die Relation zwischen Ursache und Wirkung. Dem Kantischen Kausalitätsbegriffe nun, nicht dem Ursachbegriffe allein, möchte ich den neuen Energiebegriff gleichgesetzt wissen.

Wir haben seit zwei Menschenaltern gelernt, daß sich z. B. Bewegung in Wärme, Wärme in Elektrizität *verwandelt*, streng gesetzmäßig, wenn wir nämlich berechtigt sind, die Erhaltung der nach bestimmten Einheiten gemessenen Quantitäten ein Gesetz zu nennen. Die untereinander unvergleichbaren Erscheinungen der Bewegung, der Wärme, der Elektrizität nannte man früher Ursachen oder Kräfte, ohne sich der anthropomorphischen Herkunft dieser Vorstellungen klar bewußt zu werden; Bewegung, Wärme, Elektrizität waren Kräfte, die irgend etwas anderes, fremdes verursachen konnten, wie der Mensch durch seine Körperkraft einen Stein werfen, seinem Mitmenschen einen Schmerz zufügen kann. Innerhalb der Dynamik war es längst bekannt, daß die Kräfte erhalten bleiben und nur ihre Richtungen wechseln. Durch den Satz

von der Erhaltung der Energie kam etwas ganz Neues hinzu. Man erfuhr jetzt, daß die sonst unvergleichbaren Energieformen sich ineinander verwandeln können, bei Erhaltung der gemessenen Quantitäten. Diese Verwandlung oder Metamorphose der Energieformen scheint mir nun die vorläufige letzte Fassung des Rätsels zu sein, das als Kausalität sowohl Hume als Kant beschäftigte. Hume verzweifelte daran, den Ursachbegriff im Denken überhaupt vorzufinden; Kant gab die Schwierigkeit zu, da die Vernunft auf keine Weise einsehen könne, wie die Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem möglich sei, was durch jenes unbedingt gesetzt werde (Proleg. § 27 S. 97); und Kant, dem sein erster Kritiker Anesidemus-Schulze nicht mit Unrecht vorwarf, sein System könnte den Namen des Formalismus verdienen, half sich damit, daß er die Kausalität eine Form des Denkens nannte, die aller Erfahrung vorausging. Er leugnete nicht eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung; er nannte nur diese Beziehung eine Relation, von deren Realität wir nichts aussagen können. All das trifft auf die Verwandlungen oder Metamorphosen der Energieformen zu. Bewegung verwandelt sich in Wärme, Wärme verwandelt sich in Bewegung; es hängt allein von der Anordnung des Versuchs ab, welche von den beiden Erscheinungen Ursache und welche Wirkung heißen solle. Auch eine Kreisverwandlung läßt sich leicht konstruieren, bei der dann die Wirkung wieder zur Ur-

sache wird. In der Natur freilich gibt es keine Kreisverwandlungen, weil die Zeit, nach welcher allein wir Ursache und Wirkung in unserer Sprache unterscheiden können, nicht umkehrbar ist, nur einmal da ist. Ursache aber und Wirkung sind Energie; und sind auch nur ein und dieselbe Energie unter verschiedenen Verkleidungen. Denn das allein kann doch der Grundgedanke der neuen Naturphilosophie sein, die als Energetik die Erhaltung der Energie lehrt: daß es über allen Energieformen nur eine Energie gibt. Die bleibt erhalten, während ihre Erscheinung als Bewegung, Wärme, Elektrizität usw. wechselt. Nun ist es ganz gewiß ein ungenauer, ein bildlicher Ausdruck, wenn man sagt, Energie sei zu gleicher Zeit Ursache und Wirkung. Die Ursache verschwindet, die Wirkung erscheint. Die Höhenlage des aufgestauten Wassers verschwindet; aber jetzt dreht sich das Rad; dann verschwindet die Drehung des Rades oder der Turbine, und im metallischen Drahte zeigen sich elektrische Erscheinungen; endlich verschwindet die Elektrizität und das Licht ist da. Die Ursache ist zugunsten der Wirkung verbraucht worden. Wenn wir trotzdem an der Formel, die Energie bleibe erhalten, keinen Anstoß nehmen, wenn wir also die Energie der Ursache und die Energie der Wirkung gleich setzen, so verstehen wir unter Energie nicht Ursache oder Wirkung, auch nicht Ursache und Wirkung, sondern die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, eben die Relation, die Kant unter Kau-

salität verstanden hat. Darin allein scheint mir der entschiedene Wert des Energiebegriffs zu liegen. Bis auf Hume und Kant hatte die Scholastik nachgewirkt, die in ihrem Wortrealismus der *causa* fast einen dinglichen Charakter beigelegt hatte; Hume und Kant verwiesen, wie gesagt, den Begriff in die Psychologie, doch so, daß Hume ihn für einen Scheinbegriff hielt, Kant aber die Relation zwischen Ursache und Wirkung in ihrer Bedeutung für unser Denken erkannte, und nur über ihr Wesen nichts auszusagen vermochte. Die neuere Physik hat nun über das Wesen dieser Relation doch etwas sehr Wichtiges ermittelt, daß es nämlich in der Metamorphose einer ihrer Quantität nach vergleichbaren Kraft bestünde, besser: in der Metamorphose von Kräften; die alten Worte für diese Kräfte (Kräfte, Vermögen, Ursachen) bezogen sich aber anthropomorphisch immer auf die der Zeit nach vorangehenden Lagen oder Veränderungen oder Bewegungen; es war also ein Bedürfnis der wissenschaftlichen Sprache, für die Umwandlung selbst, für die Metamorphose, die aus der Ursache eine Wirkung machte, einen neuen Ausdruck zu finden. Und diesem Bedürfnis entsprach recht gut das unverbrauchte Wort *Energie*. Es scheint mir vorzüglich der Kantischen Erkenntnistheorie zu entsprechen, wenn wir unter Energie einzig und allein die Kategorie der Kausalität verstehen, die Relation zwischen Ursache und Wirkung. Nur zwei Punkte habe ich bei diesem Vorschlage noch deut-

licher zu machen: ich muß den Begriff der Ursache noch einmal prüfen, und ich muß die Frage nach der Realität der Energie zu beantworten suchen.

Ich habe aus der Summe der Bedingungen, von welchen eine notwendige Wirkung abhängt, diejenige Bedingung die *Ursache* genannt, der wir eine auslösende Kraft beilegen. Ich habe da schon den Begriff der *Auslösung* etwas erweitert, und sogar die Lebenskraft im Keime eines Samens eine auslösende Kraft genannt. (Vgl. Art. *Bedingung* S. 97.) Aber die neuere Physik, insbesondere die mechanische Wärmetheorie, scheint mir den Begriff der Auslösung noch viel mehr erweitert zu haben. Der alte scholastische Satz *causa aequat effectum* hat seine Giltigkeit verloren. Wir wissen seit Carnot und Clausius, daß bei der Umwandlung von Wärme in Arbeitsenergie ein beträchtlicher Teil der Wärme fruchtlos ausgegeben wird, nicht in diejenige Wirkung verwandelt wird, die wir als Wirkung gewollt haben. Läßt sich dieses Gesetz verallgemeinern, so bleibt der theoretische Satz von der Erhaltung der Energie zwar bestehen, aber die Ursache ist der Wirkung (der uns interessierenden Wirkung) nicht mehr gleich, die Ursache wird in zwei Kräfte zerlegt, von denen die eine eine Wirkung auslöst, die andere nutzlos verschwindet. Man stoße sich nicht daran, daß ich da den alten Ursachbegriff, mit bewußter Übertreibung seines anthropomorphischen Charakters, an das menschliche Interesse geknüpft

habe; es scheint mir aber wirklich dem Sprachgeiste zu entsprechen, daß nur ein interessiertes Auge Ursache und Wirkung beobachten kann. Was die interesselose, uneigennützig Forschung am Naturvorgange sieht, dafür passen die alten Worte nicht mehr recht. Das neue Wort ist voraussetzungsloser. Und so nähert sich der Energiebegriff, unbekümmert um Menschszwecke, den wirklichen Beziehungen zwischen causa und effectus viel genauer, als der anthropomorphe Ursachbegriff es zu tun vermochte. Also führt auch diese Erwägung dazu, die Einführung des Energiebegriffs für einen Fortschritt der Physik zu halten.

Was nun die Realität des Energiebegriffes betrifft, so hat Kant (a. a. O.) zwar gegen Hume erklärt, daß er die Notwendigkeit der Kausalität durchaus nicht für bloßen Schein halte, daß aber die Vernunft diese Beziehung gar nicht fassen könne, daß er also (das ist wohl der Sinn) über die Realität des Kausalbegriffes nichts aussagen könne. Wenn nun (nach Ostwald) der Energie Realität zugeschrieben werden muß, so kann Energie entweder nicht identisch sein mit dem Kantischen Kausalitätsbegriffe, mit der Relation zwischen Ursache und Wirkung, oder Ostwald hat die letzten Fragen viel gründlicher beantwortet als Kant. Was ja möglich wäre; Wundt hat es ja seinem Mitarbeiter an der „Kultur der Gegenwart“ (Systematische Philosophie S. 127) schwarz auf weiß zugesichert, daß Ostwald ein Metaphysiker sei. Ostwald hat nun (a. a. O. S. 162) zugestanden, daß der Allgemeinbegriff

der Energie abstrakt sei; „die einzelnen Energien dagegen sind durchaus real.“ Er folgert das daraus, daß die verschiedenen Energien Gegenstände des Handels seien. Man kaufe Elektrizitätsenergie und verwende sie nach Bedarf zur Beleuchtung, zur Arbeit oder zur Elektrolyse. An einer Wasserkraft werde das fallende Wasser bezahlt; das verbrauchte Wasser lasse man als wertlos abfließen. Ganz richtig. Damit scheint mir allerdings bewiesen, daß nicht das reale Wasser bezahlt werde, sondern nur die Höhenenergie des von Naturkräften emporgehobenen Wassers. Bewiesen ist, daß solche Relationen (die höhere Lage, die höhere Temperatur, die höhere Spannung) einen höheren wirtschaftlichen Wert besitzen; die Realität einer Erscheinung wird nicht dadurch bewiesen, daß es Leute gibt, die Geld für diese Erscheinung ausgeben. Es gibt Leute, die für Ablaß, für *Besprechung* von Krankheiten, die für den Kommerzienratstitel oder für Geistererscheinungen Geld ausgeben; das wäre mir eine schöne Metaphysik, die daraus schließen wollte, Ablaß, *Besprechungen*, Kommerzienratstitel und Geistererscheinungen hätten Realität. „Aber die Pächter von Wasserkräften machen doch gute Geschäfte?“ Ja wohl; und die Leute, die sich über die Realität des Raumes den Kopf zerbrechen, machen keine guten Geschäfte.

Die gewiß unbewußte Absicht, die Ostwald zu einer solchen Logik führte, war wohl die Tendenz, seinen dominierenden Gedanken wiederum zum Ausgangspunkt eines Systems zu ma-

chen, eine neue Philosophie aufzustellen, eben die Energetik. Die letzte Gestalt des Materialismus war die mechanistische Weltanschauung gewesen, die den alten Gegensatz von Geist und Körper durch die Begriffe Kraft und Stoff zu überwinden hoffte. Das war wieder ein Dualismus gewesen und hatte abgewirtschaftet. Das neue Schlagwort hieß: Monismus. Bedurfte die Energie eines Trägers, an der sie haftete, einer Substanz, so lief die neue Energetik wieder auf die Lehre von Kraft und Stoff hinaus; man besaß dann nur zwei neue Worte und einige bessere Beobachtungen; war die Energie nur die Relation zwischen Ursache und Wirkung, so blieben alle Rätsel des Substanzbegriffes ungelöst weiter bestehen und es war zu fürchten, daß die Erklärung des Geisteslebens durch Substanz und Energie ebenso scheitern würde, wie die Erklärung durch Kraft und Stoff elend gescheitert war. Der Monismus mußte helfen. War die Energie nicht nur in allen ihren Formen eine Beziehung (zwischen Substanzen oder Veränderungen, wie man will), war die Energie das *eigentlich Reale* (Ostwald: Die Energie S. 5), dann verlangte es die Einheit des Systems, daß man den Energiebegriff über die Physik hinaus auf die Realitäten der Biologie und der Psychologie anwandte und die langgesuchte monistische Welterklärung war endlich fertig. Die Erweiterung des Energiebegriffes über die Mechanik hinaus auf alle Erscheinungen der Physik hatte sich vor Ostwald vollzogen, als die mechanische Wärmetheorie einen Oberbegriff für die verschiede-

nen Arbeitsleistungen gebraucht hatte, die sich gesetzmäßig ineinander verwandelten; die fernere Erweiterung des Begriffes auf die Erscheinungen des Lebens und des Geistes sind Ostwalds persönliches Werk. Wir haben noch zu fragen, was durch diese neue Erweiterung des Energiebegriffes etwa erreicht worden ist.

### III.

Ich habe schon flüchtig erwähnt, daß die Bezeichnung *Energie* zuerst auf eine Erscheinung der Mechanik angewandt wurde; man hatte für das, was außer dem Namen *lebendige Kraft* vorher viele andere Namen aus der Gemeinsprache, übrigens auch verschiedene Definitionen und verschiedene mathematische Formeln, gehabt hatte, nach einem wissenschaftlichen Ausdruck gesucht, und die Engländer fanden, wie gesagt, für diese mechanische Gewalt oder den Impetus das Fremdwort *Energie*. Die Konstanz der lebendigen Kraft war seit Descartes ein Glaubensartikel der Physik. Als nun Robert Mayer diese Lehre ausdehnte, die Konstanz der nicht bloß mechanischen Kräfte lehrte, insbesondere das mechanische Wärmeäquivalent fand, da war es ökonomisch und darum wissenschaftlich richtig, den Energiebegriff auf die Chemie und auf die Imponderabilien auszudehnen und von einer *Erhaltung der Energie* zu sprechen. Das Gebiet der Physik wurde dabei nicht verlassen. Die Naturwissenschaft wußte nur von physikalischen Energieen; erst die neue Naturphilosophie versuchte es, getreu ihrem Streben, das Unsichere durch Ver-

allgemeinerung des Gesicherten zu erraten, den Energiebegriff über die Physik hinaus auszudehnen. In einem zweifachen Sinne. Die neue Energetik wollte die Energie an die Stelle des Substanzbegriffes setzen, wobei freilich immer nur ältere Worte durch neuere Worte ersetzt wurden, ohne daß das wissenschaftliche Bild von der Welt irgendwie verändert worden wäre. Aber die Energetik wollte auch das Leben und den Geist für Energieformen ausgeben, und dabei ging es ohne Gewaltigkeiten nicht ab. Ich bemerke, daß Ostwald in seinen ganz eigenen Büchern diesen Bedeutungswandel des Energiebegriffes sehr energisch betont, daß er aber in dem kleinen Abriß der Naturphilosophie, der in den Sammelband *Systematische Philosophie* („Kultur der Gegenwart“, Teil I Abt. VI.) aufgenommen worden ist, auf seine Kollegen Rücksicht nimmt, und namentlich an einer energetischen Erklärung des Geisteslebens verschämt vorübergeht. „da die hier auftretenden Fragen in den anderen Abteilungen dieses Werkes behandelt werden.“

Ostwald hat gut gesehen, daß die Lebenserscheinungen rein mechanistisch nicht zu erklären sind. Zwischen einer Flamme und dem Leben eines Organismus gibt es viele Ähnlichkeiten, die ja oft genug von Poeten und Rhetoren in Worten behandelt worden sind; aber das Leben ist doch noch etwas anderes, als daß es der Flamme ähnlich ist. Die Erhaltung der Flamme und die Fortpflanzung der Flamme ist rein mechanisch zu erklären; Erhaltung und Fortpflan-

zung eines Organismus nicht. Nimmt man die Energieform der Chemie zu Hilfe, so wird vielleicht einmal der gesamte Stoffwechsel der Organismen materialistisch erklärt werden, und man wird das dann (weil doch die Energie an Stelle der Materie getreten ist) eine energetische Erklärung nennen dürfen. Nur das Rätsel des Gedächtnisses wird gewiß auch dann nicht aufhören, Schwierigkeiten zu machen.

Es ist keine Willkür der menschlichen Sprache, zwischen Lebewesen und unorganischen Körpern zu unterscheiden, wenn auch — wie ich öfter zu behaupten gewagt habe — die Kristalle eine Brücke zwischen beiden Gruppen bilden dürften. (Otto Lehmanns anregende Ausführungen über *flüssige Kristalle* machen die merkwürdigen Bildungen nicht zu lebendigen Wesen; aber sie schlagen doch auch eine Brücke von den anorganischen zu den organischen *Formen*.) Die Energiesysteme, die wir lebendig nennen, weisen deutlich andere Eigenschaften auf als die Energiesysteme, die wir unorganische Stoffe nennen. Für die menschliche Betrachtung unterscheidet sich das Leben von der unorganischen Welt durch die Zweckmäßigkeit, zu welcher die Teile eines Organismus geordnet sind. Der Zweckbegriff aber hat meines Erachtens unter keinen Umständen einen Platz unter den Energieformen. Der Zweck, die Endabsicht einer Intelligenz, setzt die Existenz von Energien und einige Kenntnis der Energiegesetze schon voraus; die Intelligenz benutzt die ihr bekannten Energien als Mittel

für ihre Zwecke. Die Zweckmäßigkeit ist keine neue Energie; die *causa finalis* ist keine *causa*. Man könnte das auch so ausdrücken: da nach der Anschauung der gegenwärtigen Biologie sämtliche Energieen des Stoffwechsels im organischen Körper verbraucht werden, bleibt keine Energie übrig, die für eine Umwandlung in eine besondere Lebensenergie oder eine besondere Lebenskraft nötig wäre. Die Reizerscheinungen, die doch nur an Organismen zu beobachten sind, lassen sich demnach so analysieren, daß die *Reizbewegungen* jetzt oder demnächst aus Energieen zu erklären sind, daß die *Reizempfindungen* aber schon psychische Begleiterscheinungen sind, für deren Zweckmäßigkeit wir keine Erklärung, keine Relation von Ursache und Wirkung, keine Energie kennen.

Nun ist freilich durch Darwins Hypothese der große und kühne Versuch gemacht worden, den Zweckbegriff aus der Geschichte der organischen Natur hinauszuschaffen; und der Kampf um den Darwinismus wird und kann sich nicht beruhigen, bevor über den Zweckbegriff nicht volle Klarheit geschaffen ist. Einstweilen ist es uns durch Hering geläufig geworden, die Zweckmäßigkeit der Organismen durch etwas wie ein unbewußtes Gedächtnis des organischen Stoffes zu erklären. Ich lasse die Frage, ob *unbewußtes Gedächtnis* nicht eine *contradictio in adjecto* sei, hier beiseite; offenbar ist es eine bildliche Erweiterung des Begriffes, wieder ein Anthropomorphismus, wenn wir einem Organismus ohne Gehirn und ohne

Bewußtsein etwas wie das menschliche Gedächtnis zusprechen. Aber wir kommen ohne dieses Bild nicht mehr aus. Biologie und Psychologie werden so durch den dominierenden Begriff Gedächtnis zu einer einzigen Gruppe vereinigt, und anstatt einzeln zu fragen, ob das Leben eine besondere Energieform sei, ob der Geist eine besondere Energieform sei, haben wir nur noch die einzige Frage zu beantworten: ist das Gedächtnis eine Energieform? Oder besser: kommen wir in der Erkenntnis weiter, wenn wir das Gedächtnis eine Energieform nennen?

Da muß zunächst gesagt werden, daß gegen die Ausdehnung einer Wortvorstellung an sich nicht viel einzuwenden sein wird, gegen die Ausdehnung des Energiebegriffes auf den Geist oder auf das Gedächtnis weniger, als gegen seine Ausdehnung auf das Leben. Im Stoffwechsel scheinen alle chemischen und physikalischen Energieen des Organismus restlos verbraucht zu werden; die Reizempfindungen konnte man noch als innere Begleiterscheinungen auffassen. Muskelarbeit konnte noch als eine, bisher ungelöste, Aufgabe der mechanischen Physiologie betrachtet werden. Nicht ganz so die Geistesarbeit, die immer auf Gedächtnisarbeit zurückgeht. Wir fühlen diese durchaus innere Gedächtnisarbeit als eine Anstrengung; und wir glauben zu wissen, daß es ohne Stoffverbrauch nicht abgeht, wir dürfen also sagen, daß da bei der Gedächtnisarbeit wieder einmal Energieen verwandelt worden sind. In Arbeit sogar. Das mag der

richtige Ausgangspunkt von Ostwald gewesen sein.

Was gewinnen wir aber, wenn wir die Geistestätigkeit eine Energie nennen? Als wir diese Tätigkeit eben *Arbeit* nannten, haben wir ja schon ahnungslos einen bildlichen Ausdruck gebraucht. Dem ungebildeten Arbeiter oder gar dem Naturmenschen fällt es gar nicht ein, das Nachdenken eine Arbeit zu nennen. *Arbeit* im Sinne der Nationalökonomie oder gar im noch strengern Sinne der Energetik, der aus der Nationalökonomie stammt. Und wir spielen mit Worten, wenn wir zuerst die ihrer Quantität nach meßbaren Kraftwirkungen unter dem Oberbegriff Arbeitsenergie zusammenfassen und dann die Geistesarbeit, um des Wortes *Arbeit* willen, eine Energieform nennen. Das ist der springende Punkt. Der Energiebegriff hat nur insofern einen Sinn oder einen wissenschaftlichen Nutzen, als er es uns ermöglicht, die Umwandlungen der verschiedenen Relationen zwischen Ursache und Wirkung mit einem einheitlichen Maße zu messen. Ein gemeinsames Maß zwischen mechanischen Energien und der Geistesarbeit gibt es nicht und kann es nach dem Wesen der menschlichen Sprache nicht geben, weil alle mechanischen Maße zuletzt auf Raumgrößen zurückgehen, und weil das geistige Leben keine Relation zum Raume hat. Die Ausdehnung des Energiebegriffs auf das geistige Leben oder auf das Gedächtnis hat also keinen Sinn und keinen wissenschaftlichen Nutzen. Sie ist ein Phantasiegebilde, das man nur ästhetisch bewerten sollte.

Ich möchte noch ein wenig tiefer bohren, um eine ganz winzige Strecke. Ist meine Definition richtig, ist die Energie nur die Kausalität, wie Kant sie verstanden hat, ist die Energie nur die Relation zwischen Ursache und Wirkung, so bezieht sich der Energiebegriff nur auf Erscheinungen, ist nur eine Menschenvorstellung, sagt gar nichts aus über die wirkliche Natur. Weil wir es bei unseren Werkzeugen und Maschinen, bei unseren chemischen Fabriken und bei elektrischen Zentralen, beim Kalendermachen und bei Wetterprognosen einzig und allein mit Erscheinungen zu tun haben, darum kommen wir auf allen diesen Gebieten mit dem Energiebegriff und der Lehre von der Erhaltung der Energie recht gut aus. Nach dem Ding-an-sich der Naturerscheinungen fragen die Naturforscher und die Techniker nicht. Nur heimlich meinen sie, durch den Energiebegriff ins Innere der Natur gedrungen zu sein. Wenn wir aber diesen Begriff auf das geistige Leben anwenden, das uns unmittelbar so viel besser bekannt vorkommt als die Naturerscheinungen, so begehen wir den groben Doppelfehler, daß wir die Menschenvorstellung der Relation für eine Erklärung der wirklichen Natur halten, und daß wir darum wieder einmal das Ding-an-sich entdeckt zu haben glauben, wenn wir es eine Energieform nennen.

#### IV.

Mit dem warnenden Gefühle, einen gefährlichen Boden zu betreten, möchte ich nun noch einen Begriff zu-



hilfe rufen, der eine Brücke schlagen könnte von *Energie* zu *Gedächtnis*. Ich weiß, daß die Brücke brechen wird. Mag man mir wieder Hyperkritik vorwerfen; als ob es ein Fehler des Mikroskopes wäre, wenn es bisher verborgene Risse und Sprünge aufzeigt.

Der Hilfsbegriff ist die *Einübung* (vgl. Kr. d. Sp. I<sup>2</sup> 486). Wenn das Gedächtnis das Lösungswort für das Rätsel unseres ganzen psychischen Lebens ist, insbesondere für das unseres Denkens oder Sprechens, so wäre wirklich eine mechanistische Erklärung des Gedächtnisses zugleich eine energetische Erklärung unseres Geisteslebens. Ist nun unser gesamtes Geistesleben die Summe unserer Wort-Assoziationen und erklären sich diese Assoziationen aus Einübung oder Wiederholung der Sprachworte, so scheint auf den ersten Blick die Möglichkeit gegeben, aus den hinterlassenen Spuren in den Nervenbahnen die leichtere Befahrbarkeit der alten Gleise zu erklären und so irgendeine Energieverwandlung anzunehmen, bei der aus dem Stoffwechsel Gedächtnis entstünde wie Ausdehnung aus der Wärme. Wir haben aber (S. 158) den schlichten Satz, daß Wärme eine Energie sei, schon als eine Tautologie oder einen *circulus vitiosus* erkennen gelernt; und ich fürchte, die Inanspruchnahme der *Einübung* führt zu einer gleichen Zirkelerklärung. Die Einübung der Worte ermöglicht beim Kinde erst die Assoziationen, die den Gebrauch der Sprache ausmachen; und wieder beim Schüler und beim Erwachsenen erleichtern und ermög-

lichen erst die Assoziationen das Lernen und die Einübung des Gelernten. Ist das kein Zirkel der Sprache, so ist es der schlimmere Zirkel der psychologischen Wirklichkeit.

Da erwacht die lachend quälende Sorge, ob nicht allein die Anwendung des Energiebegriffs auf das Geistesleben einen verbotenen Zirkel beschreiben möchte, sondern jede Erklärung des Energiebegriffs überhaupt. Und welche tollgewordene Kurve könnte den Begriff einer Energie der Lebenskraft oder gar den einer psychischen Energie darstellen, wenn schon jede Definition der physikalischen Energie ein *circulus vitiosus* wäre! Soll ich den Scherz wagen: eine Cykloide?

Wir halten uns für diese letzten Fragen der Energetik besser an die mechanistische Energetik, wie sie Helmholtz gelehrt hat und wie sie auch bei der Elektronen-Hypothese eigentlich wieder gelehrt wird; die qualitative Energetik, die nicht materialistisch ist (R. Mayer ist denn doch von Begriffen ausgegangen, wenn dem genialen Manne auch die Anregung aus einem *aperçu* kam, und Joule, der Engländer, spricht gar von Kräften, die Gott der Materie verliehen hat und die darum nicht zerstört werden können) und die am schönsten von Mach vorgetragen wird, ist weniger falsch, weniger konsequent, aber auch weniger begriffseinheitlich; auch hat uns Mach belehrt (Prinz. d. Wärmelehre<sup>2</sup> S. 317), daß jene mechanistischen Vorstellungen sich zur bildlichen *Darstellung* physikalischer Vorgänge gut eignen.

Mach hat auch schon sehr fein darauf hingewiesen (a. a. O. 318f.), daß es nur ein historischer Zufall war (er denkt an das Interesse Sidi Carnots für die neue Bedeutung der Dampfmaschine), wenn die Aufstellung des Energieprinzips an die mechanische Wärmetheorie geknüpft wurde und nicht etwa an die Theorie der später praktisch gewordenen Elektrizität. Bei der Wärme konnten die Philosophen der Energie *Menge* und *Arbeit* gleichsetzen, bei der Elektrizität nicht; der Arbeitsbegriff, auf dem doch der Energiebegriff ruht, wäre also ganz anders vorgestellt worden, wenn Energetik zufällig erst nach der Ausbreitung der Dynamomaschine ausgebildet worden wäre.

Die Grundbegriffe *Arbeit* und *Energie* sind also durchaus *relative* Begriffe, alle ihre Meßbarkeit ist relativ und darum allein schon sind sie nicht physikalisch definierbar; das Bild, mit welchem z. B. Stärke und Spannung der Elektrizität durch die Lagenergie (*Menge* und *Höhe*) eines gestauten Wassers dargestellt wird (ähnlich der sprachliche Ausdruck für andere Energien), nimmt in irgend-einer Weise immer ein *oberes* und *unteres* an und diese Bezeichnungen verraten die Relativität der Vorstellungen. Dabei hätte es keinen Sinn, bei der Gravitation *oben* und *unten* etwa auf den Mittelpunkt der Erde zu beziehen, bei der Wärme etwa auf den absoluten Nullpunkt. Damit wüßte der Ingenieur nichts anzufangen; und der Naturphilosoph erst recht nichts. (Naturwissensch. Wochenschrift 1909, Nr. 43; „Die Energie“ von B. Weiß.)

Man wende nicht ein, daß da nur das Maß der Energie sich als relativ herausgestellt habe, nicht das Wesen der Energie. Mach hat (a. a. O. S. 324), wenn ich die merkwürdige Stelle ganz recht verstehe, den Substanzbegriff als abhängig von dem historisch, also zufällig gewählten Maße dargetan; weil wir das Wasser, dessen Höhenenergie Arbeit leistet, nebenbei auch mit der Wage messen, darum ist es uns ein Stoff; Sauerstoff war so lange kein Stoff, als er nicht gewogen werden konnte. Die Stofflichkeit der Wärme, der Elektrizität hängt davon ab, woran wir diese Energien messen.

Wenn nun nicht nur die Höhe der Energien, sondern ihr Wesen selbst relativ ist, wenn wir sogar zu dem Urphänomen der Energetik, dem mechanischen Wärme-Äquivalent, nur durch die historisch zufällige Annahme *passend gezählter* (Mach a. a. O. 319) Einheiten gekommen sind, bleiben dann noch die beiden Sätze der mechanischen Wärmetheorie, diese beiden Dogmen der gegenwärtigen Weltanschauung, ewige Wahrheiten? Ich höre zu wissen auf und fange zu fragen an. Die beiden Sätze sollen — wie das Axiom von der Unmöglichkeit eines Perpetuum mobile — nur für geschlossene Systeme gelten. Wo aber in aller Welt gibt es ein geschlossenes System? Müssen wir nicht bei den einfachsten Erscheinungen der Mechanik, beim Fallen der Körper wie beim Spielen mit Billardkugeln von bekannten und von unbekanntem Nebenerscheinungen absehen, um das, was etwa gerade die Aufmerksamkeit des Rechners erregt, ein geschlossenes Sy-

stem zu nennen? Wäre unser Sonnensystem ein geschlossenes System, auch wenn alle Planeten und ihre Trabanten noch besser beobachtet worden wären als bisher? Wo in aller Welt gibt es ein geschlossenes System außer dem ganzen Weltall selbst? Und was soll die Wortfolge, das Weltall sei ein geschlossenes System, eigentlich heißen? Ist es nicht ein Zirkel ungeheuerlichster Art, wenn wir erst aus einem unentrinnbaren Einheits- und Ruhebedürfnis heraus irdische Gesetze auf die fernsten Erscheinungen anwenden, z. B. die Spektralanalyse zur Beobachtung von Nebelflecken dienlich erklären, und dann die gemachten Beobachtungen trotz des geringen Grades ihrer Wahrscheinlichkeit zu Aussprüchen über die Entstehung unendlich ferner Welten verbinden? Haben wir uns da nicht von dem Axiome „die Energie des Weltalls ist konstant“ zu dem gleichen Poetenrausche hinreißen lassen, wie Giordano Bruno sich vor dreihundert Jahren von der ungleich sichereren Lehre des Kopernikus berauschen ließ? Enthält die Menschenvorstellung *Weltall* nicht bereits die Eigenschaft der Einheit in sich und damit den Charakter eines geschlossenen Systems? Haben wir also ein Recht, die Energetik ein Erfahrungswissen zu nennen, wenn ihre beiden Sätze nur in einem geschlossenen Systeme gültig sind, wir irgend ein geschlossenes System nicht kennen, die beiden Sätze also aus der Erfahrung gar nicht gewonnen sein können?

Ich fürchte, der Energiebegriff ist wieder nur einer jener Grenzbegriffe, zu denen die arme Menschheit gelangt

ist in ihrer Sehnsucht nach einem Ruhepunkte. Es klingt so ganz verschieden: *Gott* und *Energie*. Oder: Kausalität. Worte der Sehnsucht, Schlafmittel, zu denen wir a priori gelangt sind. Die wirksam sind, die uns Ruhe schenken, weil und solange wir zu ihnen Vertrauen haben. Wir haben jedesmal zu dem letzten Worte der Sehnsucht ein so blindes Vertrauen, daß wir seinen Inhalt für apriorisch halten. Und wir wollen nicht hören, daß die Sprache bei diesem neuesten Worte der Sehnsucht ihr altes Spiel mit uns treibt. Nichts hören von dem alten Widerspruche in dem neuen Worte. Nichts hören davon, daß der zweite Satz der mechanischen Wärmetheorie den ersten eigentlich aufhebt: daß also der erste Hauptsatz der Energetik zugleich ein Axiom und zugleich — als ein richtiger Grenzbegriff — niemals genau anwendbar ist.

**Entwicklung.** Wer sein Ohr für die wissenschaftlichen Schlagworte geschärft hat wie für die Worte der Gemeinsprache, der hört den Kampf zwischen Zweck und Zufall auch aus dem allerklärenden Begriffe des Darwinismus heraus: aus dem Worte *Entwicklung*, das noch im D. W. ohne jede Bemerkung nur gebucht ist, und das dann seit noch nicht fünfzig Jahren eine unübersehbare Literatur zur Entwicklung oder Entfaltung gebracht hat. *Entwicklung* ist eine Übersetzung von *evolutio*, aber keine ganz buchstäbliche Übersetzung. Zunächst spielt das andere Wort *explicatio* hinein, *Entfaltung*. Ein Bild von der Knospe. Die Knospe faltet sich in

der vollen Blüte auseinander; sie entfaltet, was in ihr zusammengefaltet war. Man dachte sich nach diesem Bilde den späteren Baum, das spätere Tier im Koime zusammengefaltet. Evolutio verläßt dieses anschauliche Bild; die Organismen wickeln sich auf, wie ein Knäuel aufgewickelt wird, wie (nach Nikolaus Cusanus) die Linie aus dem Punkte entsteht; *Linea est puncti evolutio — Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? — Evolutionem id est explicationem.* Goethe liebte es sehr, das Wort entwickeln in diesem Sinne zu gebrauchen, selbst vom Lösen der Scharaden. Ja, er sagt noch gegenständlicher: „Einen alten verworrenen Zustand zu entwickeln und die Fäden auf einen Knäuel zu winden.“ Er wickelt das Entwickelte also wieder zu. Man sagte früher (Jakob Böhme) *Auswicklung*, ganz genau nach *evolutio*; da mag sich aber wirklich allzu kraß die Vorstellung eingeschlichen haben, daß eine richtige Vorsehung das hineingewickelt hätte, was die Zeit nachher auswickelte. Wirklich wie ein Kind im Wunderknäuel findet, was der gütige Fabrikant hineingeheimnißt hat. Die Vorsilbe *ent*, die schon ursprünglich ein Entgegenstehen (*Anflicht*, *Antwort*) ausdrückte, war bereit, die Gegenbewegung auszudrücken wie im: Entdecken, Enthüllen, Entrollen des Gedeckten, Verhüllten, Zusammengerollten; man entfaltet das Gefaltete; man entwickelte das Gewickelte. Die Vorsilbe *aus* hätte vielleicht an den unklaren Gegensatz von Zufall und *Ursache* (*ur* = *heraus aus*) erinnert, wäre nicht mystisch genug

gewesen. Die Vorsilbe *ent* stellte sich für den womöglich noch unklarerer Gegensatz von Zufall und Zweck ein; man achte darauf, daß zunächst unsichtbar war, im Dunkel, unbekannt, was nachher *entdeckt*, *enthüllt*, *entbunden*, *entrollt*, *entwirrt*, *entfaltet*, *entwickelt* wird. Alle Wissenschaft kann und alle Sprache will das Dunkel nicht erhellen, aus dem die Zweckmäßigkeiten hervorgegangen sind, die der Gottgläubige und der materialistische Philosoph mit ganz ähnlichen Worten an den Organismen bewundern. Ich fürchte, an dem Dilemma, sich einseitig zwischen Zufall und Zweck zu entscheiden, wird auch die Kritik der Sprache versagen. Weil der Lachende entsagen muß, nicht mit Worten überzeugen kann. Daß Raum, Zeit und Kausalität nur menschliche, also nur sprachliche Anschauungsformen und Denkformen sind, daß also die Wirklichkeitswelt gar kein Verhältnis zu diesen Anschauungsformen hat, das konnte ein Kant denken, also aussprechen, wenn auch sogar er mit diesem Gedanken dem Ding-an-sich gegenüber versagte. Das ist jetzt in einigen Menschenköpfen. Daß aber Zufallsbegriff und Zweckbegriff, beide zugleich, ebensolche menschliche Anschauungsformen sind, und daß man mit blitzschneller Vertauschung des Standpunktes, mit gleichem Recht und Unrecht, bald in das Dunkel des Zufalls, bald in das Dunkel des Zwecks hinab- oder hinaufsteigen muß, um jedesmal erschreckt den entgegengesetzten Standpunkt für den des Lichts zu halten, mit gleichem Recht und gleichem Un-

recht, das ist nicht zu sagen, weil die Menschensprache versagt.

Wir ordnen die uns bekannte Welt nach menschlichen Ordnungszeichen, die den Relationen der natürlichen Wirklichkeit fremd sind, ihnen aber auch nicht widersprechen dürfen; unsere gewordenen Sinnesorgane ordnen die adjektivische Welt nach den Sinneseindrücken; unsere gewordenen klassifikatorischen Wissenschaften ordnen die substantivische Welt nach Arten und Gattungen; und unsere gewordene Naturwissenschaft ordnet die verbale oder kausale Welt womöglich nach den Energieen oder den Relationen von Ursachen und Wirkungen. Daß die Wissenschaften geworden sind oder sich entwickelt haben, das war von jeher nicht zu übersehen. Daß aber auch die Einteilungsgründe der Weltordnung geworden sind, sich entwickelt haben, das ist die neue Anschauung, um die der Entwicklungsgedanke die menschliche Sprache bereichert hat. Auf die Arten und dann auf die Gattungen hat der Darwinismus den Gedanken zunächst angewandt; es lag nahe, den Gedanken auch auf die Teile der Organismen anzuwenden, auf die Sinnesorgane und ihre Funktionen; ganz zuletzt wagte es eine neue Naturphilosophie, sogar nach der Entwicklung der Energieen zu fragen. Niemand wird leugnen wollen, daß die Hypothese Darwins so unsere Weltanschauung um eine Fülle schöner Phantasien bereichert hat; aber durch das Gefühl der Achtung für Darwin wird die Frage nach der Wahrheit des Darwinismus nicht be-

antwortet. Während auf der einen Seite Hunderte von Forschern auf Darwin schwören und unzählige Beobachtungen zusammentragen, die seine Lehre von der Entstehung der Arten besser und besser beweisen sollen, die aber in Wirklichkeit die viel allgemeinere Annahme irgend einer Verwandtschaft (*Verwandtschaft* ist ein bildlicher Begriff) zwischen den Organismen beweisen, während also der Darwinismus scheinbar seinen Siegeslauf vollendet, — prüfen auf der anderen Seite philosophischere Forscher die Grundbegriffe des Darwinismus und gelangen zum Zweifel an der Wirklichkeit der Kräfte, die von solchen Begriffen bezeichnet werden; neuerdings hat auch ein Mann der landwirtschaftlichen Praxis (Graf Arnim-Schlagenthin: „Der Kampf ums Dasein und züchterische Erfahrung“) dem Darwinismus, von dessen Siege man ja auch einen unerhörten Aufschwung der Vieh- und Pflanzenzüchtung erwartet hatte, den Satz gegenübergestellt: „Die Majorität der Nachkommen wird immer eine Tendenz zur Mittelmäßigkeit haben.“

Auch wenn ich die nötigen Kenntnisse besäße, so wäre hier nicht der Ort, zu den einzelnen Punkten im Streite um den Darwinismus Stellung zu nehmen. Nur über einige der Begriffe, die von den Darwinisten mitgedacht werden, möchte ich kurz wiederholen, was ich schon einmal (Kr. d. Spr. III 601 ff.) ausgeführt habe. Die Grundbegriffe des Darwinismus werden übrigens in den Artikeln: *Geschichte, Natur, Organismus, Vererbung, Zweck* behandelt; und auch

sonst habe ich keine Gelegenheit ungenützt gelassen, mich mit der Hypothese Darwins auseinanderzusetzen. (Vgl. *Index*.)

Der menschliche und eigentlich moralische, axiologische Begriff des *Fortschritts* hat sich in die Vorstellung von einer Evolution der Organismen eingeschlichen. Scheinbar aus Naturursachen, heimlich aus Endursachen wird eine Entwicklung zum Höheren *hinauf*, ein Fortschreiten gelehrt. „Das ist ja eben die Inkonzsequenz aller materialistischen Theorien, daß sie den Gegensatz von Natur und Geist zwar leugnen, aber keine Sophistik verschmähen, um der Natur den Adel des Geistes zu verleihen... Es ist eine frevelhaft menschliche Auffassung, die seit Spinoza nicht hätte zu Worte kommen sollen, daß die Evolution der Organismen zum Menschen, die Naturgeschichte also, eine Fortbewegung nach aufwärts, nach oben, nach dem Himmel zu sei. Das ist ebenso frevelhaft menschlich, wie die alte Lehre es war, unsere Menschenerde sei der Mittelpunkt des Weltalls und die Sonne drehe sich um uns.“ Nehmen wir aber dem Worte Evolution den moralischen Zweckbegriff des Fortschritts, so verliert es alle Bildkraft und jeden Sinn.

Nun hat Spencer, der mit seinem Lebenswerke den systematischen Bau des deutschen und des internationalen Darwinismus weit stärker beeinflußt hat als Darwin selbst, den Entwicklungsgedanken unter einem noch allgemeineren Bilde ausgesprochen: unter dem der *Integration*. „Entwicklung ist Integration des Stoffes und

damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, während welcher der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, und während welcher die zurückgehaltene Bewegung eine entsprechende Umformung erhält.“ Diese ein wenig scholastische Definition hatte den unleugbaren Vorteil, daß sie sofort gestattete, die Vorstellungen des Darwinismus über die Entwicklung der Organismen hinaus auf die unorganische Welt auszudehnen; und weiter gestattete, die sozialen Erscheinungen unter den gleichen Gesichtspunkt zu bringen. Man hätte eigentlich schon vor Darwin von einem Kampf ums Dasein am Himmel sprechen können, wie es nachher du Prel getan hat; man hätte schon vor Darwin die Geschichte der Sprache und die ökonomische Völkergeschichte darwinistisch erklären können. Mit Hilfe des Wortes *Integration*. Aber Spencers Definition ist eine Selbsttäuschung, wie sie sogar auf der Höhe des Denkens dann eintritt, wenn ein Logiker ein verbrauchtes Fremdwort durch ein unverbrauchtes Fremdwort erklären will. Der Menschenbegriff des Fortschritts, der Wertbegriff, der uns den umschreibenden Begriff Evolution verdächtig gemacht hat, steckt bereits in dem allgemeineren Begriffe *Integration*. Schon im Lateinischen geht die *integritas* auf die Unverletztheit eines Ganzen, welches ein Ganzes heißt, weil es unverletzt ist; körperlich und moralisch liegt dem Begriffe eines Ganzen da ein Werturteil zugrunde;

offensichtlich bei der moralischen Integrität, heimlich auch bei der körperlichen. Besäßen wir die Allwissenheit, die von der theologischen Sprache ihrem Gotte nachgesagt wird; könnten wir alle Beziehungen aller Dinge zueinander überschauen oder auch nur fassen, so würden wir wahrscheinlich den Begriff eines Ganzen, den Begriff von Einheiten aufgeben müssen, uns damit begnügen müssen, reichere und ärmere, wichtigere und unwichtigere, nähere und fernere (ich finde das Wort nicht, weil ich nichts weiß) Beziehungen als das zu erkennen, was wir jetzt Einheiten nennen. Wenn wir im Besitze einer solchen Allwissenheit überhaupt noch eine Neigung haben könnten, etwas zu sagen, Worte zu gebrauchen, so würden wir doch wohl von Einheiten, von einem Streben zum Ganzen, von einer Integration kaum mehr sprechen, wüßten also, als allwissende Götter, von der Evolution nicht einmal so viel, als Spencer von ihr wußte. Denn daß hinter jeder Einheit, hinter jedem Ganzen eine kleine Gottheit stecke, das würde sich in der Sprache der Allweisheit doch gar zu kraus ausnehmen. (Vgl. Art. *Einheit*.)

Nüchtern ausgedrückt: die Gesetzmäßigkeiten in der Natur können wir aussprechen, in menschlicher Sprache formulieren, weil alle Gesetzmäßigkeit auf die Menschenvorstellung von quantitativen oder qualitativen Einheiten zurückgeht, und weil die Naturgesetze menschliche Vorstellungen sind; die Notwendigkeit in der Natur können wir nicht in Worte fassen, weil die Notwendig-

keit wirklich ist und wir für das Wirkliche keine Bezeichnung haben. Das ist der Unterschied zwischen Gesetz und Notwendigkeit, auf deren begriffliche Trennung ich immer wieder dringen muß. Also ist es buchstäblich zu nehmen: Allwissenheit wäre sprachlos. Gott ist stumm. *Fatum est ineffabile.* (Vgl. Art. *Fatalismus*.)

Haben sich uns so zwei ganz geläufige Begriffe, die dem Entwicklungsgedanken zugrunde liegen, als Scheinbegriffe erwiesen, Fortschritt nämlich und Einheit, so möchte ich jetzt auch noch ein Bedenken äußern gegen den Begriff, den man allgemein, und schon vor Darwin, mit dem Worte *Entwicklung* verbunden hat. Namentlich Goethe, als Schüler der französischen Naturforscher, empfand etwas wie Haß gegen den Glauben an Katastrophen in der Natur, und liebte das beruhigende Bild von einer stetigen Entwicklung, von einem stillen Fortschreiten auf einem emporführenden Wege. Doch erst durch Darwins Theorien von der Anpassung und Vererbung, durch die der Geologie entlehnten unendlichen Zeiträume für eine solche stetige Entwicklung, ist diese Anschauungsweise zur Herrschaft gelangt. Die freiesten Menschen empfanden es wie ein geistiges Glück, als die Botschaft zu ihnen kam: auch die Zweckmäßigkeit der Organismen ist nicht die plötzliche Schöpfung eines Erfinders, sondern Folge einer unendlich langsamen Entwicklung. Die Bewunderung für den Bau der menschlichen Sinnesorgane wurde ersetzt durch ein noch reizvolleres Staunen z. B. über die

Entwicklung des Auges vom Licht empfindenden Pigmentfleck bis zu seiner jetzigen Vollkommenheit. Eine unendliche Zahl nützlicher Anpassungen summierten sich am Ende zu dem Scheine einer gewollten Zweckmäßigkeit. Nicht sprunghaft, nicht plötzlich, stetig sollten die Organismen entstanden sein. Ihre Zweckmäßigkeit wurde nicht geleugnet, aber *natürlich* erklärt. Wie aber, wenn auf dem Wege der Entwicklung unzählige Formen lagen, die nicht nützlich, nicht zweckmäßig waren, Veränderungen, deren Summierung keine Zweckmäßigkeit herstellen konnte? Wie, wenn z. B. die Organismen zwischen Reptil und Vogel gar nicht lebensfähig gewesen wären? Der Archäopteryx allein genügt nicht; wir müßten Hunderte von Zwischengliedern haben, um diese Entwicklung zu begreifen. Und ernsthaftige Gegner Darwins haben viele Unnützlichkeiten nachgewiesen, die selbst bei lebensfähigen Organismen vorhanden sind. So kam es, daß die Mutationstheorie von De Vries als eine Korrektur des Darwinismus freudig begrüßt wurde. Die Wahrheit des alten Satzes: *Natura non facit saltus* wurde also nach Darwin wieder angezweifelt. Nahm man aber dem Entwicklungsgedanken oder der Evolutionstheorie die Nebenvorstellung der Stetigkeit, so nahm man ihr auch den eigentlichen Sinn: sie konnte das Wunder der Zweckmäßigkeit nicht mehr erklären, wenigstens nicht besser als die ehemalige Physiko-Theologie, und wirklich benützen theologische Schriftsteller bereits diese Schwäche

des Darwinismus, um die alte Schöpfungslegende der Bibel aus diesem Anlaß wieder bestens zu empfehlen.

### Erfahrung.

#### I.

Die Wortgeschichte bietet wenig Interessantes; es wäre denn, daß man gerade an diesem einfachen Beispiel die Unklarheit der Sprachwissenschaft und die Trägheit in der Vererbung der Begriffe aufzeigen wollte.

Das griechische Wort *ἐμπειρία* gehörte wohl der Gemeinsprache an (es fehlt auch bei Xenophon nicht), bevor es als *ἐμπειρία μεθοδική* in den Gebrauch der Philosophen überging; *πειρα* bedeutete, was wir durch die Worte *Erfahrung* und *Experiment* auseinanderhalten. Das lateinische Wort *experimentum* wird nun mit vieler Mühe mit dem griechischen in ein sogenanntes Verwandtschaftsverhältnis gebracht. Ich fürchte, ich werde bei den Fachleuten kein Glück haben mit dem einfachen Gedanken, daß der lateinische Ausdruck aus dem Griechischen halb entlehnt und halb übersetzt wurde, und daß nachher *peritus* durch eine falsche Volksethymologie an *ire* angeknüpft wurde; so würde sich unser deutsches *erfahren* einfach als die Lehnübersetzung eines falsch verstandenen *peritus* erklären, da ahd. *faran* jede Bewegung ausdrückt, auch die des Gehens und Laufens. Zu bemerken wäre noch, daß die lateinischen Worte *experimentum* und *experientia* noch nicht zwei deutlich unterschiedene Begriffe bezeichnen, beide sowohl für die Erfahrung als für einen Versuch oder



eine Probe gebraucht werden. Diese Unterscheidung, die unsere wissenschaftliche Sprache für notwendig hält, scheint aber doch kein strenges Bedürfnis zu sein, da die Franzosen für beide Begriffe mit dem einzigen Worte *expérience* auskommen, trotzdem sie das andere Wort *expérience* ebenfalls besitzen, es freilich ausschließlich für gewagte oder doch neue Versuche in der Medizin anwenden. Im Grunde ist auch eine genaue Grenze nicht zu ziehen zwischen den *Erfahrungen*, die wir durch bloße Anwendung der Aufmerksamkeit mit der Natur machen, und den *Versuchen* oder *Experimenten*, die wir listig *gegen* die Natur anstellen. Man spricht auch häufig von Experimenten der Natur; das Laboratorium der Natur ist nur zu groß für die kleinen Menschen. Im Regenbogen z. B. hat die Natur das Experiment, wie Sonnenlicht in Farben gebrochen wird, so prachtvoll ausgeführt, daß es auch in Urzeiten nicht zu übersehen war; die Menschen haben das schöne Experiment nur nicht verstanden.

Für die Trägheit, mit der Begriffe und deren Vorstellungen sich von Geschlecht zu Geschlecht und von Volk zu Volk vererben, ist nun der Erfahrungsbegriff auf seinem weiten Wege wieder ein gutes Beispiel. Der Begriff muß seit Urzeiten den Gemeinsprachen angehört haben; alte Leute waren *erfahrene* Leute; Erfahrungen wurden übermittelt, ohne Erfahrung sollte niemand ein Handwerk ausüben oder ein Staatsamt übernehmen. Solange die Menschen ungestört Er-

fahrungen machen, ihre Erfahrung erweitern konnten, solange gab es, was man einen Fortschritt in der Kultur nennt; wenn dann Kriegsläufe oder furchtbare Naturereignisse den Faden der Erfahrung abrissen, so sanken ganze Völker, ja ganze Weltteile in die alte Barbarei zurück. Es war also *die Erfahrung* ein Summenwort für Einzelerfahrungen. Niemand aber stellte die Frage, ob denn Erfahrung noch etwas anderes wäre als das Gedächtnis eines Menschen, einer Berufsklasse, eines Volkes. Und niemand wagte gar die viel schwierigere Frage zu stellen, wie denn eigentlich Erfahrung (durch die allein der Mensch, das erfahrene Tier, sich von der übrigen Natur unterscheidet) möglich sei. Niemand bis auf Kant. Und doch mußte es für die ganze Weltanschauung von entscheidender Wichtigkeit sein, zu *erfahren*, wie wir zu einer Erfahrung kommen; denn der ungeheure Gegensatz, der in wechselnder Ausdrucksweise das Denken von Jahrhunderten und Jahrtausenden unterscheidet, der Gegensatz zwischen *Sensualismus* und *Rationalismus*, läuft ja doch wohl auf die Frage hinaus, ob wir der äußern oder der innern Erfahrung mehr vertrauen dürfen; und diese Frage läßt sich sicherlich nicht beantworten, bevor nicht die Vorfrage entschieden ist: wie ist Erfahrung möglich? Wie kommt Erfahrung zustande? Die Vorfrage ist: gibt es eine Erkenntnistheorie? Eine solche Disziplin hatte es in den zwei Jahrtausenden der Philosophiegeschichte nicht gegeben; man trieb Philosophie, man trieb Meta-

physik, ohne vorher die Möglichkeit oder die Grenzen menschlicher Erkenntnis überlegt zu haben. Es gab keine Psychologie, es gab also auch keine Anwendung der Psychologie auf die letzten Fragen der Erfahrung. Die Disziplin der psychologischen Erkenntnistheorie wurde zuerst, unsicher genug, von Leibniz gefordert, als er Lockes sensualistischen Satze „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ den berühmten Nachsatz hinzufügte „*nisi intellectus ipse*.“ Das war recht scholastisch ausgedrückt; aber die Bahn war gebrochen und Kant konnte weiter-schreiten. Es ist jedoch eine ganze Welt zwischen *Erfahrung* im Sinne Kants und *Erfahrung* im Sinne der Gemeinsprache.

## II.

In der deutschen Redensart „Probieren geht über Studieren“ ist ungefähr enthalten, was der gemeine Sprachgebrauch mit *Erfahrung* sagen will. Erfahrung ist ein relativer Begriff. Der Fabrikant wird an die Spitze seines Unternehmens nicht leicht einen gewöhnlichen Arbeiter stellen, der zwar eine große *Erfahrung*, aber gar keine wissenschaftlichen Kenntnisse in dem Fach besitzt; er wird aber auch einen gelehrten Techniker nicht gern anstellen, der frisch von der Schule ohne jede *Erfahrung* ist. Antwortet ihm dieser junge Techniker, sein ganzer wissenschaftlicher Unterricht sei auf Experimente gegründet gewesen, so wird ihm der Fabrikant gewiß erwidern: *Experimente* seien kein Ersatz für *Erfahrung*. Und

wenn sich diese Unterhaltung zufällig in Frankreich abspielt, so könnte Experiment und Erfahrung mit einem und demselben Worte, *expérience* nämlich, wiedergegeben werden.

Etwas leichtsinniger als mit den Maschinen und den Rohstoffen ihrer Fabriken gehen viele Menschen mit dem eigenen Körper um. Auch diesen wird man am häufigsten einem gelehrten Arzt voll reicher Erfahrung anvertrauen, und sehr ungern nur einem jungen Mann ohne Erfahrung, dessen ganze Weisheit aus wissenschaftlichen Vorlesungen und physiologischen Experimenten geschöpft ist. Das Jahr Einübung am *corpus vile* der armen Spitalkranken erzieht auch noch keinen erfahrenen Arzt. Man weiß aber, daß unzählige Kranke ihr Heil bei sogenannten Naturärzten suchen, d. h. bei Leuten ohne jede Theorie, bei ungebildeten Schäfern und alten Weibern, welche nur etwas Erfahrung für sich haben.

Was ist das für eine Erfahrung, die man den alten Weibern und Schäfern zuschreibt? Glaubt man an eine natürliche Begabung, mit der sie das Wesen der Krankheiten ohne Schulunterricht durch unmittelbare Beobachtung erkannt hätten? Nur in seltenen Fällen wird eine solche Erfahrung gemeint sein. Gewöhnlich wird der vertrauensvolle Kranke glauben, daß die alte Hexe oder der Schäfer durch Erbschaft zum geheimen Wissen eines Mittels gelangt sei, das die gelehrte Medizin wieder verloren oder nie erkannt hat. Wenn der Kranke also dem Heilmittel des Schäfers mehr vertraut als dem des Arztes, so setzt

er nur die vorausgesetzte ältere Erfahrung über die jüngere Erfahrung.

Ein ähnlicher relativer Gegensatz wird sich ergeben, wenn wir den ersten Fall, nämlich die Wahl eines Fabrikleiters, genauer betrachten. Wenn der Fabriksherr den erfahrenen Techniker dem unerfahrenen vorzieht, so meint er doch nur, daß die praktischen Experimente des älteren Mannes ihm nützlicher sein werden als die theoretischen Experimente des jungen Technikers. Denn auch in der deutschen Sprache ist jede Einzelerfahrung ein *Experiment*; man muß den Begriff *Experiment* nur etwas weiter fassen. Da nun der Schulunterricht z. B. des Chemikers oder Mechanikers nur darin besteht, daß den jungen Leuten alle *Erfahrungen* vergangener Zeiten möglichst übersichtlich und vollständig mitgeteilt werden, so läßt sich der Gegensatz zwischen Praxis und Theorie, zwischen einer richtigen Praxis und einer richtigen Theorie zurückführen auf den Gegensatz zwischen *eigener* Erfahrung und *fremder* Erfahrung. Die fremde Erfahrung aber kann im Gedächtnis des Schülers gar nicht haften, wenn sie nicht durch eigene Beobachtung und sinnfällige Experimente wieder zu seiner eigenen Erfahrung geworden ist. Man sieht: Erfahrung und Wissen, im gewöhnlichen Gebrauch so viel wie Praxis und Theorie, sind wirklich nur relative Begriffe, Begriffe, die ineinander überfließen, die durchaus keinen wirklichen Gegensatz darstellen.

Ein wirklicher Gegensatz scheint erst zu entstehen, wenn das höhere

Denken sich des Begriffes *Erfahrung* bemächtigt. Sie wird dann gern *Empirie* genannt, von stolzen Philosophen wohl auch *rohe Empirie*, und dieser rohen Empirie steht dann wohl etwas sehr Feines gegenüber, das Denken selbst. Das dürfte ungefähr der Standpunkt des Altertums und des ganzen Mittelalters gewesen sein. Nun kam aber seit Bacon die Erfahrung oder das Experiment zu hohen Ehren. Es wurde allmählich anerkannt, daß ein Fortschritt in der Erkenntnis der Wirklichkeitswelt ohne Erfahrung nicht möglich sei und — von hier aus betrachtet — läßt sich die große geistige Tat Kants so formulieren, daß wir über die Erfahrung hinaus nichts wissen können, weil die Erfahrung unser apriorisches Wissen mit enthält. Kant selbst war freilich nicht konsequent, sondern wußte vielmehr über die Formen unserer Erkenntnis, über das Sittengesetz, also über Natur und Geist, noch mancherlei zu erzählen, was über die Erfahrung hinausgeht. Aber die Entwicklung ist über diese Inkonsequenz hinweggeschritten, und gegenwärtig ist man geneigt, Kantischer als Kant selbst, all unser Wissen von der Welt, also all unser Denken nur auf Erfahrung zu gründen. Der Begriff Erfahrung hat sogar gerade durch die Kantische Schule unter den Naturforschern eine größere Tiefe bekommen. Niemand zweifelt heute mehr daran, daß wir von der Wirklichkeitswelt absolut nichts anderes kennen können als unsere Sinneseindrücke von ihr, als die Summe unserer subjektiven Erfahrungen.

Es steht also über der relativen Erfahrung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs (der jüngeren und älteren Erfahrung, der eigenen und der fremden Erfahrung) ein neuer philosophischer Begriff, in welchem Erfahrung die Grundlage alles Wissens oder Denkens bezeichnet.

Wir selbst sind natürlich geneigt, jeden Satz unseres Denkens auf Begriffe zurückgehen zu lassen und als richtige, brauchbare, ehrliche Begriffe nur solche anzuerkennen, welche Erinnerungen an Sinnesindrücke, welche Erfahrungen sind. Für uns fällt Erfahrung wieder zusammen mit der rätselhaften Tatsache eines Gedächtnisses, auf welche all unser Denken oder Sprechen ohnehin reduziert worden ist. All unsere Weltkenntnis ist nichts anderes als Physik, das Wort im weitesten Sinne genommen, als Naturerfahrung, d. h. das Gedächtnis des Menschengeschlechts, die Zusammenfassung aller Erinnerungen an die Sinnesindrücke der Menschheit. Wir sind also geneigt, alles abzuweisen, was über die Physik hinausgeht, wie wir die obdachlos gewordenen Götter aus unserem Denken hinausweisen. Zweitausend Jahre lang hat sich die Menschheit den Buchhinderwitz gefallen lassen, mit dem bekanntlich die eigentliche Philosophie des Aristoteles Metaphysik genannt worden ist und mit dem das entsprechende System von Wortarabesken noch heute Metaphysik genannt wird, weil in einer gewissen Abschrift der Schriften des Aristoteles jenes philosophische Buch hinter die Physik (*meta ta physika*,

erst seit dem 13. Jahrhundert in einem Worte geschrieben) zu stehen kam. Der hintere Teil hat den Sinn des oberen Teils bekommen, wie das wohl zu Zeiten kommen mag. Man glaubte aus der Metaphysik gewissermaßen das Hintere zu erfahren, das was hinter dem physischen Denken steckt.

Aber diese unsere Naturforscher, die das Wesen der Erfahrung so klug erkannt zu haben glauben, hören dabei nicht auf, von der rohen Empirie als von einem Gegensatz der wissenschaftlichen Erfahrung zu sprechen. Einst stand dem *apriorischen Denken* die Erfahrung als eine Rohheit gegenüber; jetzt will man auf das apriorische Denken verzichten, begründet alle wissenschaftlichen Sätze, also den sprachlichen Ausdruck unserer Weltkenntnis, auf Erfahrung, und redet immer noch von der rohen Empirie, als ob Empirie auf der weiten Welt irgend etwas anderes besagen wollte als wieder Erfahrung. Abermals blicken wir in das Fließen der Begriffe hinein und sehen, daß aus der alten *Praxis* die moderne Empirie geworden ist, aus der alten *Theorie*, die der Erfahrung feindlich gegenüberstand, die moderne wissenschaftliche Erfahrung.

Diese ganze Betrachtung wäre nur ein unwesentlicher Beitrag zu unserer Lehre von der Elendigkeit der menschlichen Sprache, wenn wir uns nicht erinnerten, daß Erfahrung sich eben erwiesen hat als gleichbedeutend mit Gedächtnis, also mit dem *Seelenvermögen*, welches in seiner bewußten Erscheinung das Denken oder die

Sprache heißt. Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung eine vollständige Verwirrung anzurichten. Nach dem alten Gebrauch stehen sich ja Erfahrung und Denken feindlich gegenüber; wir wollen die Erfahrung mit dem Denken oder Sprechen identifizieren. Nach dem neuen Sprachgebrauch nun gar steht der wissenschaftlichen Erfahrung (welche man mir nun vielleicht schon als ein anderes Wort für Denken oder Sprechen zugeben wird) die ganz rohe Empirie gegenüber, die ich aber eben auch mit der Erfahrung, also mit dem Gedächtnis oder der Sprache gleich gesetzt habe.

All unser Wissen ist eine Summe von Begriffen, die nur Erfahrungen zusammenfassen. Und all unser Fortschreiten im Wissen ist ja nichts als ein Neuschaffen von Begriffen a posteriori, der psychologische Vorgang, wie ein Einzelner durch neue Beobachtungen neue Begriffe bildet und sie durch Mitteilung der Menschheit zum Geschenke macht. Und unter diesem Gesichtspunkte ist die sog. rohe Empirie nichts weiter als die Erfahrung des schwächern, langsamern, gedächtnisärmern Kopfes, der sich an die Einzelercheinungen nicht durch ein gemeinsames Zeichen zu erinnern vermag; wissenschaftliche Erfahrung aber ist die Erfahrung des stärkern Kopfes, der die Sprache bereichert.

So greifen unsere neuen Lehren wieder einmal aufmunternd ineinander. Wir haben im Gegensatz zur Vergangenheit gesehen, daß die apriorischen Sätze wertlose Tauto-

logien sind, daß nur die aposteriorischen Sätze einigen Erkenntniswert haben. Der alte Sprachgebrauch kam daher, daß die Logiker seit Aristoteles in den allgemeineren höheren Begriffen das allein Wertvolle, das in der Wirklichkeit Vorangehende sahen; die obere Begriffe, die platonischen Ideen waren die Mütter der Dinge, waren a priori. Die Mutterhenne war früher als das Ei. A priori hieß also, was logisch aus dem logischen Grunde hervorging. Und wenn der neuere Gebrauch bei Leibniz und Kant dasjenige a priori nannte, was vor aller Erfahrung aus unserer bloßen Vernunft hervorging, so war das von dem mittelalterlichen Gebrauch nicht so sehr verschieden. Man nahm eben an, daß die allerersten Begriffe und die obersten Denkgesetze der Vernunft angeboren seien; in dieser Bedeutung, in der des Angeborens, ist nun der Begriff a priori in allerneuester Zeit in die Naturwissenschaften übergegangen, die sich von der Kantischen Lehre, wie wir sie verstehen gelernt haben, nicht wesentlich unterscheiden; der Darwinismus will nur erklären, was Kant als unerklärliche Tatsache hinstellte.

Für uns also ist der Begriff a priori überflüssig geworden, weil er bestenfalls diejenige Erfahrung oder dasjenige Gedächtnis oder diejenigen Sätze bezeichnet, die uns durch Erbschaft von den Vorfahren (auch die Sinnesenergien sind ererbt) zur instinktiven Gewohnheit geworden sind, also — wie in den ersten Beispielen dieser Betrachtung — die ältere,

die fremdere Erfahrung gegenüber unserer eigenen. Auch dieser Unterschied ist also nur relativ. Und Gewißheit erlangen wir über diese instinktiven Sprachgewohnheiten doch wieder nur durch Überprüfung, durch eigene Erfahrung. Es wird also wohl dabei bleiben, daß nur der aposteriorische Satz, die eigene Erfahrung, ehrliches Wissen verleiht, wenn wir es nicht vorziehen, die beiden alten lateinischen Worte, und den Begriff Erfahrung dazu, aus unserm Wörterbuche zu streichen und von unserm Wissen zu schweigen.

### III.

Das Wesentliche, das wir durch diesen Überblick über den gemeinen und über den gelehrten Sprachgebrauch etwa gelernt haben, ist eine kleine Selbstverständlichkeit: daß der Unterschied zwischen der rohen oder gemeinen Empirie und dem allein auf Erfahrung gegründeten wissenschaftlichen Denken relativ sei, nur ein Gradunterschied. Das war nicht eben überraschend nach der geringen Meinung, die wir uns von dem Worte *absolut* gebildet haben; es gibt kein Ding, auch kein Gedankending, worauf der Scheinbegriff *absolut* angewandt werden könnte; wir leben in einer Welt von Relationen und wissen von nichts als von Relationen; da ist es kein Wunder, wenn uns alles relativ erscheint.

Nun haben wir uns schon einige Male der Vorstellung genähert, daß das Rätsel der Erkenntnistheorie, wie Erfahrung überhaupt möglich

sei, und wie Erfahrung zustande komme, zusammenfällt mit dem Rätsel aller Rätsel, mit dem Rätsel des *Gedächtnisses*. Und das menschliche Gedächtnis, das gemeinsame Organ besonders der Völker, ist uns längst aufgegangen als das, was uns sonst als *Sprache* so vertraut ist. Durch solche Erwägungen wird der eine oder der andere Begriff überflüssig, ohne daß wir dadurch mit der Erklärung der Welt weiter gekommen wären. Wir glauben mit Mach, daß all unser Wissen nur ökonomisch geordnete Erfahrung sei, wir glauben mit Kant, daß die Erfahrung uns nur Tatsachen gebe, aber nicht Begriffe und Gesetze; wir glauben mit den Darwinisten, daß die angeborenen Bedingungen der Erfahrung ererbte Erinnerungen des Menschengeschlechtes seien. Wir verbinden alle diese Gedanken mit dem Satze, daß Gedächtnis oder Erfahrung nur Sprache sei. Aber wir gelangen mit allen diesen Neuerungen nur so weit, daß wir Kants Theorie der Erfahrung etwas einfacher auszudrücken versuchen dürfen.

Ich weiß nicht, ob Kant oder Reid die Priorität in Anspruch nehmen darf für einen Satz, den sie beide fast gleichzeitig und fast mit den gleichen Worten ausgesprochen haben: „Erfahrung lehrt zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse.“ Anders ausgedrückt: die Begriffe und die Gesetze legt erst das menschliche Denken in die Erfahrung hinein. Wenn aber das menschliche Denken

wieder nur, wie die Erfahrung, *Sprache* ist? Wie können wir den Kantischen Satz dann ausdrücken? Riehl hat (Kultur der Gegenwart I. Abt. 6 S. 94) sehr fein und richtig gesagt: „Kants Theorie der Erfahrung ist noch nicht geschichtlich geworden. Ihre tiefgehenden und trotz der scholastischen Verkleidung im Grunde auch einfachen Gedanken greifen bestimmd in die erkenntnistheoretische Forschung der Gegenwart ein.“ Ich möchte es versuchen, den einfachen Gedanken Kants in der gegenwärtigen Sprache auszudrücken, die uns nicht mehr scholastisch erscheint, weil sie die gegenwärtige ist.

All unser Wissen oder das Gedächtnis der Menschheit ist ein unaufhörliches Bestreben, die ererbte Erfahrung und die erworbene Erfahrung in Übereinstimmung zu bringen; aus der ererbten Erfahrung oder der Sprache entnehmen wir die Begriffe des Denkens, mit denen wir jede neuerworbene Erfahrung fassen oder aufnehmen. Und die Notwendigkeiten, welche in der Erfahrung allein nicht liegen, welche wir aber vorfinden müssen, nicht erfinden dürfen, stecken weder in der Erfahrung, noch (weil es dasselbe ist) in unserem Denken oder Sprechen; sie stecken in der geheimnisvollen Wirklichkeit, und wir müssen froh sein, sie aus unsrer neuerworbenen Erfahrung auszulesen, herauszulesen, und sie dem Schatze der ererbten Erfahrung zuzulegen.

Und sollten uns immer gegenwärtig halten, daß Erfahrung und Denken, beides, nur Gedankendinge

sind, an einem und demselben psychischen Vorgange von zwei verschiedenen Seiten gesehen, nicht zweierlei Tätigkeiten, nicht zweierlei Vorgänge, so wenig voneinander verschieden, wie Form und Inhalt eines Kunstwerkes. Ich kann da Wundt nur zustimmen, der (Syst. d. Phil.<sup>2</sup> S. 209) gesagt hat: „So wenig es ein logisches Denken gibt, das nicht Denken von Gegenständen, also an einen empirischen Inhalt gebunden wäre, gerade so wenig gibt es einen empirischen Inhalt, der nicht schon irgendwie durch das Denken verarbeitet wäre. *Reine Erfahrung* und *reines Denken* sind daher begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen. Sie sind Grenzbegriffe.“

**Erkenntnistheorie.** — Wenn Erkenntnistheorie überhaupt eine wissenschaftliche Disziplin ist, so ist sie unter den philosophischen Disziplinen die jüngste und die vornehmste. Die jüngste, weil die Philosophie durch Jahrtausende die schwersten Probleme der Metaphysik schon behandelt hatte, bevor sie sich darauf besann, nach der *Möglichkeit* und nach den *Grenzen* der menschlichen *Erkenntnis* zu fragen. Griechisches Denken und modernes Denken ist durch keinen Umstand so sehr geschieden als durch diesen: daß Locke, Hume und Kant uns eben gelehrt haben, die Vorfrage nach dem Anfang und dem Ende unserer Erkenntnis zu stellen. Wenn man von dem einzigen Hegel ab-

sieht, der eine Voruntersuchung des Erkenntnisvermögens durch das Erkenntnisvermögen bekanntlich für ebenso ungereimt hielt wie etwa die Absicht, schwimmen lernen zu wollen ohne ins Wasser zu gehen, — und der denn auch in der Selbstbewegung der Begriffe ertrank —, abgesehen von Hegel, haben alle neueren Philosophen die Notwendigkeit begriffen, den verkehrten Weg der antiken Welt zu verlassen und in der Erkenntnis der Wahrheit mit der Untersuchung oder der Kritik der Erkenntnis anzufangen. Man kann sogar sagen, daß Kants Lebenswerk die Erkenntnistheorie an die Stelle der alten Metaphysik gesetzt habe; es gereicht der Erkenntnistheorie nicht zur Unehre, daß sie auf diesem Gebiete zu lauter Negationen geführt hat, daß sie (noch über Kant hinaus) uns gelehrt hat: die ewigen Fragen der alten Metaphysik gehen über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis hinaus. Und von einer andern als einer menschlichen Erkenntnis wissen wir ja nichts mehr. Aber auch für die andern Bearbeiter solcher Gedankenwelten ist die junge Disziplin der Erkenntnistheorie die vornehmste Disziplin geworden. Diese Männer teilen sich freilich in zwei Lager, je nachdem sie die Erkenntnistheorie unter dem Gesichtspunkte der *Logik* oder unter dem der *Psychologie* betrachten. Die Kämpfer in beiden Lagern werfen einander grimmige Worte zu, um so grimmigere, je näher die Kämpfer dem Range der gemeinen Soldaten stehen; die Führer der beiden Lager

wissen schon besser, daß die beiden Häuser der Logik und der Psychologie nur vorläufige Notbauten für wissenschaftliche Sammlungen sind, und daß man diese Sammlungen einmal anders ordnen und besser unterbringen werde. Vorläufig haben unsere besten *Logiker* die alte formale Logik preisgegeben, halten die Logik nicht mehr für ein Werkzeug des Denkens und sind nicht mehr weit davon entfernt, eine einseitige Erkenntnistheorie vorzutragen mit all dem, was sie über Begriff und Urteil und über die Methoden des Wissens zu sagen haben; sie wollen es nur freilich nicht zugeben, daß ihre Logik, da sie nicht mehr formal sein wollte, psychologisch werden mußte. Abseits stehen nur die scharfsinnigen Grübler, die ein neues System der formalen Logik erfinden wollen, ihren Witz an der symbolischen Logik oder der *Algebra der Logik* üben, ein Präzisionswerkzeug des Denkens erträumen, eine neue Denkmaschine, und mit ihrer bewundernswerten mathematischen Klarheit dennoch in die Fehler der formalen Logik zurückfallen.

Die modernen Psychologen, die von ihren Gegnern dafür wie zum Schimpfe *Psychologisten* genannt werden, haben die Logik, welche nur noch Erkenntnistheorie des Urteils und der Methoden ist, als ein Gebiet der Psychologie anschauen gelernt; Psychologie ist ihnen die Vorstufe nicht nur aller Geisteswissenschaften, sondern auch aller empirischen Wissenschaften; es gibt keine Erfahrung ohne ein Urteil, und das



Urteil ist ein psychischer Akt. Für die Architektur einer noch ungeschriebenen allumfassenden Psychologie des Psychologismus wäre es nur bedenklich, daß Erkenntnistheorie dem ersten Worte eines solchen Lehrbuchs vorauszugehen hätte und doch wieder erst nach Durcharbeitung des ganzen Feldes verständlich wäre. Der gleiche Stein müßte Fundament und Krönung des Gebäudes werden. Die Unmöglichkeit, solchen idealen Forderungen zu genügen, mag aber aus dem Wesen der Sprache zu erklären sein, die ja niemals voraussetzungslos ist, während Erkenntnistheorie noch voraussetzungsloser sein müßte als andere Wissenschaften.

Die einfache Wahrheit, daß die ganze Untersuchungsweise, die jetzt *Erkenntnistheorie* heißt, nur das vornehmste Kapitel der Psychologie sei (das mit der bald gegenstandslos gewordenen Bezeichnung *Logik* überschrieben werden könnte), diese Wahrheit wird verdunkelt durch die allgemeine Beliebtheit des Titels *Erkenntnistheorie*. Ich glaube aber, daß dieser Terminus des gelehrten Sprachgebrauchs schlecht und unsauber gebildet ist, was ja nicht zu verhindern braucht, daß er in Deutschland noch eine Weile in Ansehen bleiben wird. Es ist ein ausschließlich deutscher Ausdruck, von Reinhold dem Sohne (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Würde promoviert. Das Ausland ist lange Zeit ohne den Begriff Erkenntnistheorie ausgekommen und erst neuer-

dings haben die Engländer es für nützlich gehalten, die neue Disziplin, die doch von ihnen ausgegangen war, mit dem überaus gelehrten Worte *epistemology* zu benennen. Das Wort ist pedantisch, übersetzt aber ganz ordentlich *Lehre vom Wissen*, während unser *Erkenntnistheorie* ein schlechter Name ist. Das Wort *epistemology*, in den reichen Schatz der englischen Fremdwörter von Ferrier vor etwas mehr als fünfzig Jahren eingeführt (aus *ἐπιστήμη* und *λόγος* zusammengesetzt), hat immerhin die Endung *-logie*, mit der wir international unsere Lehrgebäude bezeichnen, beibehalten. Unter *Theorie* verstehen wir international etwas ganz anderes als ein Lehrgebäude; wird *Theorie* der *Praxis* entgegengestellt, dann ist der Bedeutung des Wortes in unserer empiristischen Zeit ein gewisser Tadel beigelegt, wir denken zunächst an ein Begriffsgebilde, dem keine Wirklichkeit entspricht, oder das wenigstens unbewiesen als vorläufige Hypothese in der Luft schwebt; sonst aber verstehen wir unter Theorie gern eine Annahme oder eine unbewiesene Behauptung, die der Erklärung eines Sachverhalts oder auch einem ganzen Lehrgebäude zugrunde liegt. In einer sauberen Philosophensprache durfte man also von verschiedenen Theorien der Erkenntnis sprechen, von der Erkenntnistheorie eines bestimmten Philosophen, nicht aber von *der* Erkenntnistheorie überhaupt, als von einer besondern Disziplin. Man konnte sagen: Kant hat durch seinen kritischen Idealismus eine *Wissenschaftslehre*, eine

Epistemologie erst geschaffen, trotzdem seine eigene Theorie der Erkenntnis nicht allgemein und nicht in allen Stücken anerkannt werden konnte. Der Fall liegt ähnlich bei dem unsaubern Sprachgebrauche, der Kants System durch Jahrzehnte die *kritische* Philosophie nannte, weil die Hauptwerke Kants das Wort *Kritik* im Titel führten, und der noch heute *Kritizismus* als technischen Ausdruck beibehalten hat, trotzdem es in der ganzen Geschichte der Philosophie kaum einen hervorragenden Mann gegeben hat, der nicht an den Vorstellungen und Begriffen seiner Zeit oder seiner Vorgänger Kritik geübt hätte, und trotzdem es einen bewußten *Dogmatismus* kaum mehr gibt, gegen den der Kantische Kritizismus auszuspielen wäre.

Die Aufgabe der neuen Disziplin, Möglichkeit und Grenzen des menschlichen Wissens von der Welt zu bestimmen, läuft wirklich auf eine gründliche Analyse der Begriffe hinaus und dürfte darum der wesentlichste Teil unserer Kritik der Sprache sein, die also ein Beitrag zur Erkenntnistheorie ist. Oder zur *Logologie*, wenn man vor dem häßlichen Worte nicht zurückschreckt. Herbart, der der Erkenntnistheorie die Bearbeitung der Begriffe zuwies, Lotze und der Engländer Ward haben sich schon der Anschauung genähert, die in einer Sprachkritik das vorläufige Hauptgeschäft der Philosophie sieht: nicht eine neue Wissenschaftslehre, aber eine neue Lehre vom Wissen ist unser Hauptgeschäft.

**Erpressung.** — Nur einige flüchtige Richtlinien kann ich ziehen und hoffen, daß sie genügen werden, wenigstens die Frage zu beantworten, weshalb dieser Rechtsbegriff in einem Wörterbuch der Philosophie behandelt wird. Zu einer gründlichen historischen Behandlung wären Vorarbeiten nötig gewesen, die es nicht gibt: über die Geschichte des Begriffs und über die Geschichte der Sache. Zur Begriffsgeschichte nur die eine Bemerkung, daß das Verbrechen der Erpressung erst seit wenigen Jahrzehnten allgemein vom Strafrechte besonders aufgeführt wird und daß darum die Bezeichnung nicht international ist. Unser deutsches Wort ist ein hübsches Bild von der Kelter, in welcher den Trauben Wein erpreßt wird; auch an das Auspressen eines Geständnisses durch Folterwerkzeuge mag man erinnert werden; *extorquere* hieß schon im Lateinischen foltern, aber die Vorsilbe *ex* scheint mehr auf die körperlichen Gliedmaßen als auf das Extrahieren einer bestimmten Aussage gegangen zu sein. Die Franzosen entnahmen ihre Bezeichnungen *faire chanter* und *chantage* ihrer Gaunersprache, deren technische Ausdrücke sich seltsam genug in der Rechtssprache ausnehmen.

Zur Sache selbst wäre zu bemerken, daß die Erpressung in ihrer schlichtesten Form wohl so alt ist wie die menschliche Gesellschaft. Der *Raub* ist die naivste Form der Erpressung, wenn man nur die Erpressung als ein Verbrechen gegen die sogenannte Willensfreiheit auffassen gelernt hat; wobei es klar wird, daß

die Möglichkeit eines Verbrechens gegen die Willensfreiheit Beweis genug ist gegen die Existenz der Willensfreiheit. Räuber und Erpresser rechnen darauf, daß sie den Willen ihres Opfers entscheidend beeinflussen werden; und sie verrechnen sich nicht, wenn sie nicht einen besonders starken Charakter (oder sollte Stärke Freiheit sein?) bedroht haben. Das Verbrechen der Erpressung im engeren Sinne konnte und mußte häufiger werden, als die Staaten zivilisierter und die Menschen gebildeter wurden; eine Bedrohung der Scheinehre wurde so wirkungsvoll wie früher eine Bedrohung an Leib und Leben, und, da die Verbreitung der Feigheit mit der Verbreitung der Zivilisation gleichen Schritt hielt, traten in der neuen Zeit die Erpresserbanden an die Stelle der alten Räuberbanden.

Alle Versuche, auch den Rechtsbegriff der Erpressung an das römische Recht anzuknüpfen, leiden an einer inneren Unwahrheit. Die *concessio* des römischen Rechts ist ein privatrechtlicher Begriff, geht höchstens auf Erpressung durch Beamte und Juristen; die Psychologie, welche Raub und Erpressung gemeinsam als gegen die Willensfreiheit gerichtet ansieht, war den Römern fremd. Und bis in die neueste Zeit spielte die Erpressung von *Geständnissen* und *Verprechungen*, die dann beide eben durch die Tatsache einer Erpressung ungültig gemacht wurden, in das Privatrecht und in die Moral hinein.

Wir haben schon bei der Behandlung des Ehrbegriffs (S. 210) den Miß-

brauch des Duells durch Meister des Degens und der Pistole als eine Art der Erpressung kennen gelernt. Das deutsche Strafgesetzbuch, das (§§ 253 bis 256) schlüchtern die gröblichste Erpressung dem Raube gleichstellt, sieht das Verbrechen der Erpressung nur da, wo das Ziel der Handlung auf Verschaffung eines widerrechtlichen Vermögensvorteils geht; widerrechtliche Befriedigung von Bedürfnissen der Liebe und der Eitelkeit fallen also gar nicht unter dieses Verbrechen gegen die menschliche Willensfreiheit. Das Strafgesetz, das jeden Mundraub an einer Semmel mit sinnloser Härte vergilt, hält sich an den alten Begriff vom Raube, der doch ein romantischer, naiver Gewaltakt sein konnte; der alte Räuber brauchte nicht so gemein und so feige zu sein wie der moderne Erpresser, der bei seinem Angriff heimtückische, vergiftete Waffen wählt. Das Strafgesetz kann von der alten juristischen Definition nicht loskommen. Dehnt man aber den Begriff der Erpressung auf jeden Raub aus, der mit psychologischen Mitteln ausgeübt wird, einerlei ob der Räuber Hunger, Liebe oder Eitelkeit widerrechtlich befriedigen will, so erkennt man vielleicht die Bedeutung der Erpressung für unsere gegenwärtige Gesellschaft. Und ahnt, daß das Recht, das mit uns geboren ward, dieses Verbrechen in sein System noch nicht untergebracht hat.

Die Erpressung ist das Verbrechen der feigen und zivilisierten Menschheit. Und weil die stärkste Waffe des „Räubers mit psychologischen

Mitteln“ die Drohung mit Veröffentlichung von Geheimnissen ist, so konnte die Erpressung erst seit Aufkommen des öffentlichen Lebens die heutigen Dimensionen annehmen. Man denkt da zunächst an die Revolverpresse und beachtet auch da nicht genug, daß unsere Zeitungen unaufhörlich und oft in gutem Glauben Erpressungen begehen, wo sie mit leisen Abstufungen Lob und Tadel verteilen, je nachdem ihnen (von Ministern, von Behörden, von vielgenannten Privatpersonen) Mitteilungen zugehen oder nicht. Die Erpressung der Freundschaft wird von ganz gutartigen Redakteuren in die Räuberformel gebracht: die Freunde unseres Blattes werden gelobt. Und in den freiesten Ländern, wo die Öffentlichkeit stark und schamlos genug geworden ist, wie in Amerika, in Frankreich, beherrscht diese Räuberformel auch schon das öffentliche Leben der Politik. Es tut mir leid, es sagen zu müssen: je moderner ein Staat ist, desto enger sind seine öffentlichen Charaktere in die allgemeine Einrichtung der Erpressung verstrickt. Was man so oft, höhnisch oder bedauernd, die Korruption der republikanischen Verhältnisse genannt hat, ist zum größten Teile nur eine Folge des Prinzips der Öffentlichkeit, deren Waffe die Erpressung ist.

Man spricht von einer Zeit des *Faustrechts*, in welcher organisierte Banden von Mutigen und Starken die Feigen und Schwachen mit dem Scheine des Rechts ausplünderten, weil das geschriebene Recht dem lebendigen Unrecht nicht gewachsen

war. Man wird unsere Zeit vielleicht einmal die Zeit des Erpresserrechts nennen, weil der Erpressungsbegriff unserer Strafrechte dem Raube mit psychologischen Waffen, eben der Erpressung, durchaus nicht gewachsen ist. Und in unseren Republiken, besonders in Frankreich, sehnt sich mancher Mann nach einer starken Monarchie oder nach einem starken Diktator, nach einer unbedrohbaren Macht also, die der herrschenden Korruption ein Ende machen könnte, das Netz der Erpressung zerreißen könnte.

Nur daß die reale Waffe in den Händen dieser Macht wieder die Polizei ist, idealiter das Werkzeug der Zivilisation, realiter eine Einrichtung, die das Verbrechen gegen die menschliche Willensfreiheit oder die Erpressung zu begehen nur zu leicht geneigt wird. Der untergeordnete Beamte, der eine Voruntersuchung anzustellen hat, wird leicht geneigt, eine Erpressung zu begehen, die sich von der alten Tortur nur durch die psychologische Art der Mittel unterscheidet.

Es ist Sache der wissenschaftlichen Psychologie, die furchtbare Macht der Erpressung zu erkennen; aber die Wissenschaft der Psychologie kann die psychologische Wirklichkeit oder das Menschenberz nicht ändern und weiß darum kein Mittel gegen die Alltäglichkeit dieses Verbrechens.

**Erscheinung.** — Das Wort gehört unserer philosophischen Sprache dauernd erst seit Kant an, der damit das griech. *παράνομον* übersetzte,

die idealistische Vorstellung von Berkeley entlehnd, das deutsche Wort von Baumgarten; vorher dachte man bei *Erscheinung* zunächst an ungewöhnliche Wahrnehmungen, wie denn ein *Phänomen* heute noch in allen unseren Kultursprachen auch ungewöhnliche Erscheinungen, vom Genie bis zum Monstrum, bedeuten kann. Noch Walch (1740) versteht unter Erscheinungen im engeren Sinne die Erscheinung von Geistern; mit protestantischer Selbstgerechtigkeit verhöhnt er die heidnischen Poeten und die päpstlichen Skribenten: derjenige müßte seine Vernunft ganz an den Nagel gehängt haben, der solche Geschichten glaubte; aber kein vernünftiger Mensch dürfte an den Erscheinungen der guten Engel zweifeln, wenn er der Heil. Schrift nicht offenbar widersprechen wollte; und auch den sichtbaren Erscheinungen der Teufel stünde nichts im Wege.

Nur wenige Jahre trennen ein so wüstes theologisches Gewäsch eines ganz ordentlichen Kopfes von der Grundanschauung Kants, nach der unsere gesamte Sinnenwelt eine Welt von Erscheinungen ist. Erscheinungen wovon? Gibt es nichts als die Erscheinungen, gibt es keine Dinge-an-sich hinter der Sinnenwelt, dann hat der metaphysische Idealismus recht und die neue Frage meldet sich, wie sich Erscheinung von *Schein* unterscheiden möge. Stimmen aber die Erscheinungen mit den Dingen-an-sich überein, dann hat der krasseste Realismus recht, und wir setzen die Welt nur törichterweise zweimal, sobald wir von Dingen-an-sich und von

ihren Erscheinungen reden. Krasser Idealismus und krasser Realismus würden also, was uns nicht über-raschen darf, eigentlich zu dem gleichen Ergebnisse führen: für den metaphysischen Idealismus wird die Erscheinung zu einem leeren Schein, für den metaphysischen Realismus zu einem leeren Wort. So erscheint der Sprachkritik das Verhältnis zwischen Erscheinung und Wirklichkeit; darum muß vor allem andern die Frage beantwortet werden, wovon, von welcher Wirklichkeit Etwas (die gegebene Wahrnehmung) Erscheinung sei.

Ich glaube darum, daß es keine glückliche Wahl war, als Kant den griechischen Begriff *φανόμενον* in Baumgartens Lehnübersetzung wieder in die Philosophie einführte. Die Griechen dachten eben bei ihrem Worte zumeist an den bloßen Schein; wenigstens die alten Sophisten (Protagoras) und die eigensinnigen griechischen Skeptiker lehrten immer wieder, daß wir an der Wirklichkeit nur den Schein erkennen: *μόνα τα παθη κατάληπτα*. Und gerade darum blieb der antike Skeptizismus so oft in spielerischen Paradoxien stecken, weil das eine griechische Wort ungetrennt ausdrückte, was wir durch Erscheinung und Schein mühsam auseinander zu halten versuchen, darum erhob sich der antike Skeptizismus nur selten zu einem kritischen oder sprachkritischen Skeptizismus.

Man wird mir einwenden, daß Kant über das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Erscheinung gar nichts habe aussagen wollen; daß der Fortschritt seines kritischen Idea-

lismus gerade in der neuen Fragestellung bestehe: was ist an unserer Erscheinungswelt, d. h. an unserer sinnlichen Welt der noch hinzukommende geistige, subjektive Faktor? Gewiß ist, daß nur durch diese Frage aus dem Sensualismus herauszukommen war, ohne in den instinktwidrigen Phänomenalismus zu verfallen; aber man kann doch nicht leugnen, daß das Subjektive, das Geistige, das Kant an den Erscheinungen erkannte, ohne die Korrelatbegriffe des Objektiven, des Körperlichen, nicht zu denken und nicht auszusprechen war, daß darum die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Wirklichkeit und Erscheinung, die Kant zu beantworten abgelehnt hatte, sich immerfort wider Willen an die Stelle seiner eigentlichen Frage einschlich. Allzu oft ist Kant, und nicht ganz ohne seine Schuld, so mißverstanden worden, als ob er Phänomenalismus gelehrt hätte.

Durch Kant ist Schopenhauer verführt worden, Erscheinung und Vorstellung für gleichbedeutende Begriffe zu erklären. Sein Hauptwerk, das im ersten Buche nur Kants Anschauung von der Welt als Ding-an-sich und als Erscheinung vortragen will, nennt sich: Die Welt als Wille und Vorstellung; *Wille* ist das Wort, das das Rätsel des Ding-an-sich lösen soll; *Vorstellung* soll nur ein Synonym für Erscheinung sein. Wir werden noch sehen, wie arg Schopenhauer mit seinem Willensbegriff die Sprache mißbraucht hat (vgl. Art. *Schopenhauers Wille*); als er aber *Erscheinung* durch *Vorstellung* ersetzte,

handelte er mit fast ebensolcher Willkür. Das eben war ja die neue Frage gewesen, was an einer Wahrnehmung gegebene Erscheinung sei und was hinzutretende psychische Tätigkeit; war Erscheinung mit der Vorstellung identisch, war die Wahrnehmung (nicht der Wahrnehmungsakt allein) *nur* psychische Tätigkeit, dann predigte ja Schopenhauer unverfälschten Phänomenalismus. Und ein moderner Psychologe hätte ihm überdies entgegenhalten können, daß auch der Wille (das Summenwort für alle Willensakte) zu den Erscheinungen gehöre. Wir können heute den Unterschied im Sprachgebrauche Kants und Schopenhauers etwa so ausdrücken: Kant lehrte eine Mittätigkeit des menschlichen Gehirns, der Zentrale, bei jedem Erscheinungsakte, aber diese Mittätigkeit war in allen Fällen der unmittelbaren Sinneswahrnehmungen unbewußt, eigentlich noch physiologisch, weshalb denn auch die Neukantianer unter unseren Physiologen sich Kants Lehre vom Ding-an-sich und seiner Erscheinung aneignen konnten; als nun Schopenhauer diese Erscheinungswelt zu einer Welt der Vorstellung machte, wurde fälschlich das bewußte Denken zur Bedingung der Sinnenwelt gemacht. Recht konsequent, da bei Schopenhauer überhaupt das Ding-an-sich, der Wille also, im Denken sich objektiviert. Aber das war nicht mehr Kants Lehre.

Stumpf hat einmal („Erscheinungen und psychische Funktionen“ S. 13) auf die Analogie hingewiesen, die zwischen dem Verhältnisse von Er-

scheinung und Seelentätigkeit einerseits und dem Verhältnisse von Farbe und Ausdehnung andererseits besteht; nur durch Abstraktion können die beiden Glieder auseinandergelassen werden. Und Stumpf hat schon darauf hingewiesen, wie richtig Spinoza sah, als er lehrte, daß jedes der beiden Attribute der einen Substanz (Ausdehnung und Denken) für sich erfaßt werden müßte. Auch Spinoza hat da den Begriff Denken ungebührlich ausgedehnt, auf alle psychischen Funktionen; aber in der allzu logischen Darstellung Spinozas stört die Erweiterung des Begriffs lange nicht so, wie wenn Schopenhauer in seiner realistischen Sprache die Erscheinungswelt mit der Vorstellungswelt gleichsetzt.

Die arge Schwierigkeit, mit Kant den Sensualismus ganz zu überwinden, und dennoch nicht dem Phänomenalismus zu verfallen, wird vielleicht klarer gemacht, wenn wir uns jetzt noch einmal der Wortgeschichte erinnern. Die Tat Kants, der an der Erscheinung die Analyse vornahm, die unmittelbare Leistung der Sinne und die Leistung der Zentrale unterschied, überwand zum erstenmale den sensualistischen Instinkt des Menschen, der von jeher adjektivische Empfindungen, einzeln oder vereinigt, als Dinge in eine substantivische Welt hinausprojiziert hatte. Wahrscheinlich aber ist diese Doppelsatzung der Welt weniger ein Instinkt des Menschen als eine Gewohnheit der Sprache, insbesondere der griechischen Sprache, deren Ausdrücke unser philosophisches Denken

entscheidend beeinflußt haben. Es ist eine griechische Eigentümlichkeit, von Adjektiven und von Verben sehr leicht Substantive zu bilden. Auch das griech. *φανουμενον* ist so ein substantiviertes Adjektivum; es bedeutet, je nach der Richtung unserer Aufmerksamkeit: *was mir erscheint, was mir erscheint, was mir erscheint*. Die deutsche Übersetzung hat nun die Eigentümlichkeit, daß die Endsilbe *ung*, nach Analogie ähnlicher Wörter, fast ununterscheidbar den Erscheinungsakt und das Agens der Erscheinung bezeichnet, den Wahrnehmungsakt und das Objekt der Wahrnehmung. Und — wie man deutlich hören kann — bei der Erscheinung mehr eine Tätigkeit des unbekanntes und unerforschlichen Agens, bei der Wahrnehmung mehr eine Tätigkeit des Subjekts. Es ist also recht gut möglich, daß die Sprache nur ihr Spiel mit uns treibt, auch mit einem Kant, wenn wir, die wir unmittelbar nur von einer adjektivischen Welt Nachrichten erhalten, uns unsägliche Mühe geben, die sprachlichen Hypothesen einer substantivischen und einer verbalen Welt in der Wirklichkeit wiederzufinden.

esoterisch — sei hier gebucht, weil das Wort anfängt, mißverstanden zu werden; wirklich wie ein Fremdwort, das von Halbgebildeten einfach falsch gebraucht wird. Nach den unzuverlässigen Notizen der griechischen und lateinischen Anekdotensammler unterschied Aristoteles seine Vorträge, vielleicht auch seine Schriften in *esoterische* und in *exoterische*.

dem engeren Kreise seiner Schüler soll er auf der Morgenpromenade (*ἑωθινὸν περιπατοῦν*) seine tiefsten Gedanken mitgeteilt haben, einem weiteren Kreise auf der Abendpromenade (*δελτινὸν περιπατοῦν*) eine populäre Darstellung. Exoterisch behielt ungefähr die Bedeutung *populär*. *Esoterisch* aber, das man mit *intim*, *streng wissenschaftlich*, oft aber auch mit *ehrlich* hätte übersetzen können, wurde neuerdings in England auf die Schwierigkeit und Dunkelheit einer Frage bezogen, und die sogenannten Okkultisten (vgl. Art. *Okkultismus*) behaupteten von sich, sie besäßen für ihre Adepten ein esoterisches Wissen, welches für Laien oder Uneingeweihte nicht mitteilbar wäre. So wurde *esoteric* im Englischen beinahe zu einem Synonym für *mystic*; und in einem solchen Sinne habe ich *esoterisch* schon in deutschem Gebrauche vorgefunden.

Wenn die Anekdoten über den engeren und weiteren Schülerkreis von Aristoteles, wie es scheint, nur Entlehnungen aus den hübschen Legenden über die Schule der Pythagoräer gewesen sein sollten (die Novizen sollen da *ἑσωτερικοὶ* geheißen haben, weil sie den Meister nicht sehen durften, hinter einem Vorhang standen), dann würde am Ende der Bedeutungswandel von *ἑσωτερικος* jetzt bei den Engländern zu seinem Ursprunge zurückgekehrt sein; denn Pythagoras hatte wohl seine Weisheit aus Ägypten geholt, woher für uns auch der Okkultismus stammt.

**ewige Wahrheiten.** — Nicht nur die schönen Sentenzen Schillers wer-

den ewige Wahrheiten genannt, in der Sprache unserer Schulaufsätze. Auch in der Philosophie werden seit Jahrtausenden nicht nur die Axiome gern ewige Wahrheiten genannt, sondern auch die personifizierte Wahrheit selbst bekommt bisweilen das Epitheton *ewig*, *zeitlos*, trotzdem solche Epitheta einer Person am wenigsten zustehen. Inbrünstig ist dieser Gedanke, der sich den christlichen Gott als die *summa veritas* vorstellt, von Augustinus ausgedrückt worden in einem Satze, der an Schiller erinnert: „Erit veritas, etiamsi mundus intereat.“ Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant sprechen, mehr oder weniger kritisch, von ewigen Wahrheiten. Aber auch in unsern Tagen, wo doch der Wahrheitsbegriff psychologisch untersucht und als ein relativer Begriff erkannt worden ist, wo der Pragmatismus auf der einen Seite, Nietzsche auf der anderen Seite die einfache Vorstellung Goethes in die Philosophie eingeführt haben — daß nämlich von uns das biologisch Nützliche wahr genannt werde — hört das Gerede von den ewigen Wahrheiten nicht auf; besonders die Logiker wiederholen gern die logische Tautologie, daß die Wahrheit eines Urteils keine Beziehung zur Zeit habe, überzeitlich sei, also ewig.

Wir werden noch erfahren, daß *Wahrheit* und *Glaube* gar nicht so sehr voneinander verschieden sind, wie die Gemeinsprache unserer Gelehrten glaubt oder für wahr hält. (Vgl. Art. *Wahrheit*.) Wer nun nicht lehren mag, daß ein Glaube ewige



Dauer habe, nicht historisch aus- und umgebildet werde, der sollte auch nicht von ewigen Wahrheiten reden. Die Wahrheit ist nirgends in der Welt außer in den Menschenköpfen, wo sie auch nichts weiter ist als eine besondere Aufmerksamkeit, eine Bejahung von Urteilen und Vorurteilen, die auch ohne diese Aufmerksamkeit oder Bejahung für wahr gehalten worden sind. Das gilt von den banalsten ewigen Wahrheiten („Vergehen müssen bestraft werden“) bis zu dem obersten Grundsatz der neuen Weltanschauung („Die Energie ist konstant“). Die Wahrheiten sind

nicht in der Wirklichkeit, sind nur in den Menschenköpfen (Descartes: *Aeternae veritates nullam existentiam extra cogitationem nostram habent*; Princ. phil. I. 48), sind eigentlich nur in der Menschensprache, die sich aus- und umbildet von Volk zu Volk, von Geschlecht zu Geschlecht. Es kann also ebenso wenig ewige Wahrheiten geben, als es irgendwo eine ewige Sprache gibt. Auch der Satz von der Erhaltung oder Konstanz der Energie wird (in dieser Form) nicht ewig dauern; und ich meine nicht die Form seiner Worte, sondern die seiner Begriffe.

## F.

**falsch.** — In einer systematischen Darstellung der vorgetragenen Weltanschauung müßte die Untersuchung des Wahrheitsbegriffs eine der ersten Stellen einnehmen; im Alphabet ist der spät erfundene Buchstabe *W*, ursprünglich ein Halbvokal, hinter das lateinische *U* zu stehen gekommen, obgleich er nach der jetzigen Aussprache besser dem *B* hätte angegliedert werden können. So werden wir, gezwungen von der Zufallsgeschichte des Alphabets, erst gegen das Ende unseres Weges (vgl. Art. *Wahrheit*) erfahren, wie es um diesen Begriff stehe: daß der Gegensatz zwischen Glaube und Wahrheit, auf den unsere ungläubige Zeit so stolz ist, in unserm Denken gar nicht vorhanden sei, daß *glauben* und *für wahr halten* in Beziehung auf unsere Urteile un-

gefähr das Gleiche ausdrücke. Ich habe schon in meiner Sprachkritik (I<sup>2</sup> S. 693 ff.) darauf hingewiesen, daß das Bewußtsein von der Wahrheit eines Urteils nur eine ausdrückliche Bejahung sei, die zu der stillschweigenden Bejahung hinzukommt, eine Besinnung, ein Akt der Aufmerksamkeit. Und ich bin da zu dem traurigen Satzgebilde gelangt: „Wahrheit ist eine Art von Übereinstimmung unseres Innenlebens mit der Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist eine Art von Übereinstimmung von etwas Unbekanntem mit unserm Innenleben. Anstatt Innenleben können wir jedesmal Sprache setzen“ (S. 696). Wir wissen nicht, was Wahrheit sei; also wissen wir noch weniger, was die Negation der Wahrheit sei, die Unwahrheit oder die Falschheit; es wäre denn,

daß wir den Begriff *falsch* mit dem Begriffe *nein* identifizieren wollten, womit nicht viel gewonnen wäre.

R. Richter hat („Skeptizismus in der Philosophie“ II. 176; die Stelle ist gegen das berühmte Wort von Spinoza gerichtet: *Sicut lux se ipsum et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*) dadurch Klarheit zu schaffen gesucht, daß er *Falschheit* eine logische Kategorie nannte, *Irrtum* eine psychologische; und für den Sprachgebrauch, der ja immer die jeweilige objektive Wahrheit darstellt, ist diese Unterscheidung gut oder nützlich. Sie wird aber doch wohl nur etwas Relatives bezeichnen, die Beziehung eines Individuums zu einem Urteil. Wenn A behauptet oder glaubt oder für wahr hält, daß die Erde still stehe, so glaubt er nach dem *Wissen* von B etwas Falsches, so befindet er sich psychologisch im Stande des Irrtums; was aber diesen Glauben des A für objektiv falsch erklärt, das ist doch nicht die abstrakte Logik, sondern nur das reichere Wissen von B, der besser begründete Glaube von B. Es gibt kein rein logisches, kein unpsychologisches Wissen; und es gibt schon darum allein keine ewigen Wahrheiten.

Ich will aber die erkenntnistheoretische Untersuchung des Begriffspaares für das immerhin positivere Wort *Wahrheit* aufsparen, und möchte hier nur wieder einmal ein Beispiel dafür geben, wie sich die Hauptkategorien der grammatischen Redeteile für erkenntnistheoretische Fragen beneützen lassen.

Unser Begriffspaar gehört eigent-

lich nur der *verbalen* Welt an; freilich einer so sublimierten Verbalwelt, daß vom Zwecke, den wir als das bildende Prinzip des Verbalbegriffs erkannt haben, nicht mehr viel übrig geblieben ist. Immerhin bedeuten die Vorstellungen etwas *für wahr* halten, etwas *glauben* für uns noch so viel wie den Akt der Bejahung (oder der auf die Bejahung gerichteten Aufmerksamkeit); geschieht das *Bejahen* durch das Aussprechen von Worten oder durch eine zustimmende Gebärde, so ist offenbar noch ein Verbum vorhanden (*sprechen, nicken*), das dadurch entsteht, daß eine Anzahl mikroskopischer Bewegungen (wie bei *graben, stricken*) durch einen menschlichen Zweck zu einem Ganzen, eben dem Verbum, geordnet werden. Für das Gegenteil der Zustimmung, für das Nichtglauben, Nicht-für-wahrhalten, haben wir bezeichnenderweise, außer diesen offenbaren Negationen, nur wieder andere Negationen. Bei primitiven Menschen, in einer primitiven Sprache besteht ja gar kein Unterschied zwischen: *urteilen* und dem Inhalt des Urteils *bejahen*. Man sagt: diese Leute glauben alles, was sie wahrnehmen, was sie denken oder hören. Die Verneinung ist ja erst die Antwort auf eine Frage: ob das ausgesprochene Urteil denn auch die Probe der besonders darauf gerichteten Aufmerksamkeit bestehe. Je höher die Geisteskultur, desto leichter spielt sich Frage und Antwort in dem gleichen Gehirn ab; die Aufmerksamkeit wird reger, die Leichtgläubigkeit geringer; aber wie gesagt, die Leugnung eines Urteils, die Verneinung

ist nicht ein Sieg der logischen Kategorie über die psychologische, sondern der Sieg des besser unterrichteten psychologischen Denkens über das schlechtere psychologische Denken. Das Urteil bekommt durch unser Begriffspaar ein positives oder ein negatives Vorzeichen; wird die Aufmerksamkeit, die Besinnung gar nicht auf die Frage: Ja oder nein? — gerichtet, so wird dennoch tapfer darauf los bejaht und verneint, unbewußt nämlich, in den allermeisten Fällen, wenn Menschen sprechen oder denken. Und wie in der elementaren Arithmetik, wie Kinder sie lernen und wie wir sie täglich anwenden, das positive Vorzeichen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, so setzen einfache Menschen die Bejahung bei allen Urteilen voraus, die sie eingeübt haben und gedankenlos nachsprechen. Vorurteile sind Urteile vor der Aufmerksamkeit, die zwischen Bejahung und Verneinung erst zu entscheiden hätte; in dieser Aufmerksamkeit besteht die Anstrengung, die zweckmäßige Tätigkeit, das Verbum des Bejahens oder Verneinens.

Der substantivischen Welt gehört das Begriffspaar *Wahrheit* und *Falschheit* eigentlich gar nicht an, wenn auch diese beiden Worte nach der Analogie von Substantiven gebildet sind; durch die Bejahung kommt zu einem richtigen Urteile nichts hinzu, durch die Verneinung wird das Urteil annulliert. Beim verbalen Für-wahrhalten kommt, sobald wir unser Glauben besonders betonen wollen, nichts weiter hinzu, als etwa bei der Bekräftigung einer Aussage durch den

Schwur oder den Fluch; wir drücken das meist ohne eine besondere Versicherung durch einen bestimmten Ton der Stimme aus; das primitivere Judendeutsch liebt es, ein *Ja* wie einen Schwur hinzuzufügen. „Du hast es mir *ja* versprochen,“ das wohl zu unterscheiden ist von dem gut deutschen: „Du hast es mir *ja* *versprochen*.“ Wahrheit und Falschheit sind aber nur Ersetzungen für diesen pathetischen Tonfall, für ja und nein, ein überflüssiges und ein leeres Substantiv, beide von den Adjektiven *wahr* und *falsch* durch die bekannte Endsilbe *heit* gebildet, die sich ja gern zu den Scheingestalten so blasser Abstraktionen hergibt. Für mein Sprachgefühl ist es weniger seltsam, daß der Araber das nomen agentis *Lügner* mit *Vater der Lüge* umschreibt, als daß wir die Betonung des Nichtglaubens durch die substantivische Bildung *Falschheit* (Zustand des Falsches) verdinglichen.

Die beiden Adjektive *wahr* und *falsch* nun, die uns so geläufig sind, haben für die psychologische Wirklichkeitswelt weniger Bedeutung als die verbalen Worte, die doch immerhin bei der Verarbeitung der Empfindungen die letzte Appretur ausdrücken, ja sie bedeuten noch weniger als das überflüssige und das leere Substantiv. Die Worte *wahr* und *falsch* lassen sich überhaupt auf die äußere Wirklichkeit gar nicht anwenden; sie gehören der psychologischen oder innern Wirklichkeit genau genommen nur als mißverständene Verbalformen an. Deutlich ist das bei *falsch*, der Lehnworte aus lat. *falsus*: was unser

Glaube getäuscht hat; *falsus* kommt von *fallere* her. Wir nennen aber unsere Sinneseindrücke, wenn wir getäuscht worden sind, nach einem recht philosophischen Sprachgebrauche, gar nicht *falsch*; wir reden vielmehr von Wirklichkeit und Schein. Nur unsere Urteile über die Existenz von Wirklichkeiten und ihren Relationen, unterscheiden wir danach in wahre und falsche, je nachdem diese Urteile eine prüfende Aufmerksamkeit aushalten oder nicht. Wir können uns eine Sprache, der der Begriff *glauben* fehlte, kaum vorstellen; wohl aber wäre eine Sprache der höchsten Weisheit möglich, die keine Worte mehr hätte für *wahr* und *falsch*, für *ja* und *nein*; daß es sich in den wirklichen Sprachen eher umgekehrt verhält, mag uns ahnen lassen, wie viele primitive Vorstellungen immer noch in unsern Sprachen verborgen sind.

Die Worte *wahr* und *falsch* hätten uns nicht so vertraut werden können, wenn sie nicht in den Gemeinsprachen neben ihrer blassen logischen Bedeutung noch ganz robuste adjektivische Bedeutungen angenommen hätten, wo denn freilich bei *falsch* immer eine Negation mitverstanden wird. *Falsch* kann in dieser echt adjektivischen Bedeutung auf Dinge wie auf Personen gehen; bei Dingen, die man falsch nennt, denkt man theoretisch an ihre Unechtheit, praktisch an ihre Wertlosigkeit: falsches Geld, falsche Perlen, auch falsche Haare; das Adjektiv ist ein echtes Adjektiv, weil der Kenner den Dingen ansehen kann, ob sie echt oder falsch sind. Bei Personen versteht man unter *falsch*

einen häßlichen, unaufrichtigen, un-wahren Charakter; mundartlich gebraucht man wohl auch *falsch* im Sinne von zornig, böse; war *wahr* zur Bezeichnung einer guten Eigenschaft geworden, so konnte *falsch* die entgegengesetzte Eigenschaft bedeuten.

**Fatalismus.** — Als Karl Moor den Entschluß gefaßt hatte, Räuberhauptmann zu werden, feuerte er den Mut der jungen Räuberdilettanten mit folgenden Worten an: „Fürchtet euch nicht vor Tod und Gefahr, denn über uns waltet ein unbeugsames Fatum! Jeden erreicht endlich sein Tag, es sei auf dem weichen Kissen von Flaum, oder im rauhen Gewühl des Gefechts, oder auf offenem Galgen und Rad! Eins davon ist unser Schicksal!“ Es ist bekannt, daß Mohamed den Mut in der Schlacht bei seinen Gläubigen durch die gleiche Vorstellung zu heben verstand: es sei einerlei, ob der Mensch sich in Gefahr begibt oder nicht, sein Ende ist ja doch vorher bestimmt. Aus vielen Stellen, in denen der Koran den Fatalismus oder das Kismet lehrt, wähle ich nur eine (III, 139): „Die lebendige Seele stirbt nicht außer der Zulassung Gottes, nach dem ewigen Buche, welches das Ziel des Lebens geordnet hat.“ Der Türke, den ein solcher Glaube furchtlos macht, hat sich wohl niemals die knifflige Frage vorgelegt, wie sich seine Willensfreiheit mit dem Glauben an das ewige Buch vertrage: das Schicksal soll völlig unabhängig sein von dem menschlichen Willen, aber der Gläubige soll dennoch seine

ganze Willensstärke aufwenden, um einen günstigen Ausgang der Schlacht herbeizuführen. Man muß schon in die Blütezeit der arabischen Philosophie zurückgreifen, bis ins 12. Jahrhundert, wenn man freieren Vorstellungen über Gott und die menschliche Willensfreiheit begegnen will. Der tapfere Satz des Averroës: *Deus non cognoscit singularia* — verträgt sich schlecht mit dem ewigen Buch und der Prädestination. Seit dem 13. Jahrhundert wurden eigentlich philosophische Untersuchungen im Islam nicht mehr geduldet, die Theologen siegten, und heute ist der Fatalismus Dogma und Volksglaube bei den Mohamedanern.

Ich wüßte nicht, wie man sich diesem Fatalismus entziehen soll, wenn man an einen allmächtigen und allwissenden Gott glaubt. Ja, der Glaube an Allwissenheit ohne Allmacht allein müßte zum Fatalismus führen. Der allmächtige Gott unterscheidet sich nämlich von dem Gotte der Deisten, von dem Gotte der natürlichen Religion nur dadurch, daß er die Kette von Ursachen und Wirkungen durch Wunder zerreißen kann; weiß er aber nur alle Ursachen und Wirkungen, so kennt er auch die Schicksale aller Menschen, sieht sie vorher, und darum allein müssen sie vorher bestimmt sein; denn Gott kann unmöglich falsch vorhergesehen haben. Das naïv kaufmännische Bild (auch in der jüdischen und in der christlichen Glaubensvorstellung) von einem großen Hauptbuche, in dem alle Schicksale verzeichnet sind, könnte höchstens auf ein schlechtes

Gedächtnis Gottes schließen lassen; aber es wäre ja möglich, daß die Allwissenheit nicht mit sehr präsentem Wissen gepaart ist. Scherz beiseite. Hinter dem Begriffe des Fatalismus stecken zwei Fragen, die scharf zu unterscheiden sind: die theologische und die philosophische. Die theologische Frage hat sich darum gekümmert, ob irgendwo ein Buch oder ein Gehirn vorhanden sei, in welchem alle Schicksale aller Menschen von Ewigkeit vorhergesehen sind; wir können uns von einem solchen Menschenbuche oder einem solchen Menschengehirn keine Vorstellung mehr machen und stellen die theologische Frage nicht mehr. Wir fragen nicht mehr, wie die Vorsehung mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinigen sei. Wir sollten also auf die Ausdrücke verzichten, die (wie wir noch sehen werden) ein Vorsehen, ein Vorwissen mitbezeichnen. Nicht so einfach zu beantworten ist die philosophische Frage: wie sich die Notwendigkeit alles Naturgeschehens mit der Willensfreiheit vertrage, ja auch nur mit dem Scheine einer menschlichen Willensfreiheit. Denn die Sache liegt so: wir sind einerseits durchdrungen von der Überzeugung, daß das Naturgeschehen, das menschliche Handeln mit inbegriffen, eine undurchbrechliche Kette von Ursachen und Wirkungen darstelle; wir können uns andererseits, mögen wir noch so logisch denken, von dem Gefühle nicht befreien, einen Willen zu haben, der sich bei der Vorstellung einer Handlung pro oder contra entscheiden

kann. Ist unser Handeln notwendig, wie das Eintreten einer physikalischen Wirkung, dann scheint der Fatalismus (allerdings ohne Gott und ohne Buch) die einzig berechnete Vorstellung zu sein, und der menschliche Wille mitsamt dem Schein seiner Freiheit ist eine Illusion. Ich will zu zeigen versuchen, daß diese philosophische Frage auf einer optischen Täuschung beruht, daß der Fatalismus oder die unbedingte Notwendigkeit der Menschenschicksale ein Unbegriff ist, wenn man nicht Vorherbestimmung oder so etwas Ähnliches mitdenkt. Ich will zu zeigen versuchen, daß der Fatalismus oder der Glaube an eine göttliche Vorsehung unbewußt immer zugrunde gelegt wird, sobald wir die Notwendigkeit alles menschlichen Handelns als eine Vorherbestimmung oder nur als eine vorgestellte Notwendigkeit auffassen. Um zu verstehen, was ich sagen will, braucht man nicht anders zu denken, als wir alle denken, muß sich aber recht gründlich vom Wortaberglauben befreien, vom Glauben an eine personifizierte *Naturnotwendigkeit*, an einen personifizierten Willen.

Wir, mein guter Leser und ich, haben die Willensfreiheit längst als eine Illusion erkannt, als eine Illusion, die biologisch wichtig ist und aufs innigste verknüpft mit der Illusion des Ichgefühls. Wollen wir uns die objektive Notwendigkeit alles Geschehens, des physikalischen wie des praktischen, unter einem einfachen Bilde vorstellen, so tun wir vielleicht gut

darin, an das Fallen der Flocken bei einem Schneegestöber zu denken. Notwendig, unentrinnbar notwendig ist nach Ort und Zeit die Bildung jedes einzelnen der Milliarden von Schneekristallen, ebenso notwendig ist die Anhäufung der Flocken, ebenso notwendig der Weg jeder Flocke von der Schneewolke bis zur Erdoberfläche. Dichtigkeit und Wärme der Luftschichten, der Wind und möglicherweise noch andere Energien bestimmen den Weg. Jede Schneeflocke *muß* zuletzt auf den Zweig niedersinken, auf dem sie liegen bleibt. Nicht anders notwendig sind die Handlungen der Menschen, die vom Willen ausgelöst werden. Aber beim Schneegestöber wie bei den Menschenschicksalen ist diese Notwendigkeit unvorstellbar; wir haben den Begriff Notwendigkeit, aber wir wissen nicht, was das ist. Wir machen uns das deutlicher, wenn wir für ein Weibchen (oder für immer) auf den Willensbegriff verzichten, dessen Negation die Notwendigkeit gewöhnlich ist. Fassen wir unsere Wollungen als Bilder oder Entwürfe von künftigen Handlungen auf, als Entwürfe, die später ausgeführt werden können oder auch nicht, so bleibt zwar das Rätsel ungelöst, wie unser Bewußtsein oder unser Gedächtnis, das aus der Vergangenheit herkommt, die Zukunft irgendwie vorwegnehmen kann, — aber wir erkennen dann, daß es in der Kette von Ursachen und Wirkungen eines besondern Willens gar nicht bedarf. Ob unsere Bilder oder Entwürfe von der Zukunft Wirklich-

keit werden oder nicht, hängt von äußern Umständen ab; und die Entwürfe selbst sind Folgen unserer ererbten und erworbenen Erinnerungen: unserer Natur, unserer Erziehung und wieder der äußern Umstände unseres Lebenslaufes. *Nachträglich* dürfen wir sagen, daß alles Geschehen notwendig gewesen sei; *vorher* ist kein Auge da, die Notwendigkeit zu sehen, weder ein göttliches noch ein menschliches Auge. Die Vergangenheit hatte kein Auge für die Gegenwart, die Gegenwart hat kein Auge für die Zukunft. Wir dürfen ruhig mit dem Panpsychismus jedem einzelnen Schneekristall etwas wie eine menschliche Seele und einen menschlichen Willen zuschreiben; am Fall der Flocken wird dadurch nichts geändert. Wie am Verlaufe der Menschenschicksale dadurch nichts geändert wird, daß wir die Illusion der Willensfreiheit haben. Was muß, geschieht. Wer deshalb glaubte, sein eigenes Leben für vorherbestimmt halten zu müssen, der wäre ebenso töricht wie eine Schneeflocke, die ihren Weg abändern wollte, weil ein Menschenwort sie mit einem Willen begabte. Wir personifizieren die Notwendigkeit, wir leihen ihr ein Menschenauge, wenn wir von der Zukunft etwas anderes aussagen wollen, als daß sie kommen wird. Der Glaube an eine Vorherbestimmtheit des Geschehens ist nicht minder kindlich, als der Glaube an eine Vorsehung und an deren Hauptbuch. Der theologische Fatalismus ist nicht unsinniger als der philosophische. Der Glaube an die Notwendigkeit

ist so richtig, entspricht so sehr einer erkenntnistheoretischen Wahrheit, als Menschen nur irgend Wahrheit finden können; wenn wir uns aber diese Notwendigkeit vorstellen, unter dem Bilde einer Vorherbestimmtheit vorstellen, dann unterliegen wir, wie gesagt, einer optischen Täuschung, einer doppelten optischen Täuschung: wir stellen uns ein Auge vor, das die Kette von Ursache und Wirkung sieht; und wir bilden uns ein, daß die Zukunft gewußt werden könne. Die Gegenwart ist in unsern Sinnen; die Vergangenheit allein ist in unserem Wissen; oder in unserem Gesehenhaben; die Zukunft ist nirgends, bevor sie Gegenwart geworden ist.

Aber so anthropomorphisch sind wir, daß wir uns nicht einmal den richtigen Begriff der Notwendigkeit ohne fälschende Personifikationen vorstellen können. Wir schaffen den Begriff nach unserem Ebenbilde und leihen ihm ein Auge, das sieht. Wir sprechen von einer *Vorsehung*. Und wenn wir die Kette von Ursachen und Wirkungen nicht kennen oder nicht sehen wollen, dann sprechen wir von einem Zufall, und personifizieren ihn wieder, wenn wir ihn einen *blinden* Zufall nennen.

Alle die verschiedenen Ausdrücke für den Schicksalsbegriff sind an eine Personifikation geknüpft. *Fatum* kommt wahrscheinlich von *fari*, sagen, und setzt ein sprachbegabtes Wesen voraus, das sagen kann, was sein Auge gesehen; *destin*, *destinée* von lat. *destinare*, bestimmen, setzt einen Willen voraus; *Geschick*, *Schickung*,

*Schicksal* mag eine Lehnübersetzung sein aus einer Zeit, da *schicken* noch soviel bedeutete wie *destinare, zurechtmachen, anordnen*. (Das Wort *schicken* haben wir erst seit dem 12. Jahrhundert; im Sinne von *senden* ist es noch viel jünger, heißt ursprünglich: für den Versand zurechtmachen.) Die Zusammenhänge zwischen *Destination, Determination* und *Bestimmung* sind historisch durchaus nicht aufgeklärt. (Vgl. Art. *Bestimmung*.)

Weniger kühn und anthropomorphisch ist das Bild der Griechen für den Schicksalsbegriff: *ἀμοιβή*, aus der Poetensprache hergenommen, bedeutet den Anteil, der einem zugefallen ist, etwa durch das Los; und ich möchte vermuten, daß das türkische *Kismet* (eigentlich Anteil) eine alte arabische Lehnübersetzung des griechischen Wortes ist, trotzdem *die Verteilerin* genau *kasimet* lauten müßte.

### Fichtes Ich.

#### I.

Die Schule oder die neue Scholastik ist historisch geworden und nennt ihre Sekten wieder einmal nach historisch gewordenen Philosophen; wir haben neben der großen und mächtigen Gruppe der Neukantianer auch schon die Neufichteaner, die Neuschellingianer, die Neuhegelianer, dazu die Neuthomisten, die Anhänger von Fries und von Herbart, ganz abgesehen von den nicht ganz schulgemäßen Hartmannianern und Nietzscheanern.

Diese Erscheinung ist nicht ganz neu. Die Entwicklung der Philosophie, wie sie sich in der schul-

gerechten Geschichte der Philosophie darstellt, bewegt sich wirklich in der Spirallinie, die man so oft der Kulturgeschichte zugrunde legen wollte. Das Bild findet sich schon bei Leibniz und bei Goethe: ein langsamer Aufstieg bei endlosen Umwegen über verlassene Standpunkte. So haben die Araber nicht, wie vielfach geglaubt wird, bloß dem Aristoteles nachgeredet, die Philosophen der Renaissance sind nicht einfach zu Platon zurückgekehrt; beide Male wurde der ganze Kursus der griechischen Philosophie durchschmarutzt.

Seit ungefähr 50 Jahren nun repetiert man bei uns die vermeintlich klassische deutsche Philosophie in ähnlicher Weise, wie man vor 800 und vor 500 Jahren die vermeintlich klassische Philosophie der Griechen repetiert hat oder auch wohl nur repetieren ließ. Der Ruf „zurück zu Kant“ wurde angestimmt, von Haym 1857, von Zeller 1862, am wirkungsvollsten von Liebmann 1865; der Ruf hallte als Echo aus den Hörsälen der deutschen Universitäten zurück, und erst ganz neuerdings wagen es einige unverbesserliche Skeptiker, mit dem Gegenrufe „zurück zu Hume“ zu widersprechen. Die Rückkehr zu Kant war natürlich nicht ganz wörtlich gemeint gewesen; nur die philologische Beschäftigung mit Kant war, im Sinne des modernen Historismus, eine eigentliche Rückkehr, und hat denn auch für die niedere und für die höhere Textkritik sehr gute Ergebnisse geliefert. Eigentlich meinte man eine Weiter-



führung von Kants Erkenntnistheorie, eine Wiederanknüpfung an die Kritik der Erfahrung, die durch die romantischen Epigonen Kants mehr unterbrochen als gefördert worden war. Wenn die Geschichte der Philosophie, d. h. die Entwicklung der Ideen, von einer vernünftigen Leitidee beherrscht würde, wenn es in der Geschichte der Philosophie wie in der Geschichte überhaupt Gesetze gäbe, dann wäre die Wiedergewinnung der alten Aussichtsstellen auf einem höheren Standpunkte allerdings der Wanderung auf einer Spirallinie ähnlich, und man könnte gar nichts Besseres tun, als oberhalb der Straße in gleicher Richtung einen neuen Weg zu verfolgen. So logisch hat sich aber die Entwicklung nach Kant nicht vollzogen. In Kant hatte sich alles Denken des 18. Jahrhunderts wie in einem ungeheuren Sammelbecken zusammengefaßt und geordnet: Rationalismus, Idealismus, Skeptizismus und auch schon die Sehnsucht, die mystische, über diese -ismen hinaus; das ungeheure Becken bot aber den Nachfolgern oft nur Wasser für ihre Mühlen. Die Neuhegelianer, die Neuschellingianer benützten gar ihre vorbildlichen Philosophen als kleinere Becken für ihre viel kleineren Gebetmühlen. Ich möchte nun flüchtig zu zeigen versuchen, daß gerade Fichte am wenigsten geeignet war, für die Aufgaben unserer gegenwärtigen philosophischen Pflicht, für die Erkenntnistheorie, wiederbelebt zu werden. Wobei mir nichts ferner liegt, als mir die Beschimpfungen Schopenhauers gegen

Fichte zu eigen zu machen; Schopenhauer, der doch gerade das Talent, also den Intellekt, von Fichte hoch über die Fähigkeiten von Hegel stellte, hat besonders den Charakter Fichtes in den Schmutz gezogen; und just der herrliche Charakter Fichtes würde uns ein Zurückgehen auf ihn noch am ehesten verständlich machen. Menschlichkeiten waren auch dem wahrhaft tragischen Leben dieses Mannes nicht fremd geblieben; aber menschlich stand Fichte mit seiner opfermutigen Tapferkeit denn doch über Schopenhauer; und der ergreifende Brief, den Fichte am 2. September 1791 an Kant schrieb, und der in jeder Geschichte der deutschen Philosophie abgedruckt werden sollte, stellt Fichte menschlich auch über Kant. Ich werde auf die Persönlichkeit Fichtes noch mit einem Worte zurückkommen.

Aber für die Erkenntnistheorie ist die Lebensarbeit Fichtes nicht so bedeutend gewesen, daß wir eine Pflicht hätten, auch zu ihm zurückzukehren. Eigentlich sind es, im Verhältnisse zu den Neukantianern, nur ganz kleine Leute gewesen, die sich gern Neufichteaner nennen ließen; ich müßte schwer beweisbare Vermutungen über die Psychologie des deutschen Philosophieprofessors vorausschieken, wenn ich erklären wollte, wie es demnach zu einer neuen Schule kommen konnte, die sich nach Fichte nannte. Ich widerstehender Versuchung und will nur einiges Unpersönliche vorbringen.

Man könnte das Werk Kants kurz so charakterisieren, daß er — er zu-

erst — die Grenzen zwischen dem Ich und dem Ding-an-sich abgesteckt hat; die Frage beschäftigt ihn zu meist, was alles in unserem Weltbilde dem Ich angehöre. Bescheidenlich weiß Kant über beide Glieder der Relation, über das Ding-an-sich und über das Ich, nichts auszusagen; die Relation selbst aber durchschaut er; er will nicht nur kein Dogmatiker sein, er ist auch viel weniger Systematiker, als die großen Linien der Architektur seines Werkes und die noch größeren Linien seines Gesamtplanes vermuten lassen. Die Epigonen Fichte, Schelling und Hegel sind bei aller Verschiedenheit darin ähnlich, daß sie unbescheiden genug sind, Systematiker sein zu wollen. Alle drei, die törichterweise, ebenso auch eben von mir, immer zusammen genannt werden, waren starke philosophische Schriftsteller, alle drei fähig, sich selbst den Architektentraum eines Systems zu erfüllen, aber einen festen Grundstein, einen einheitlichen Grundgedanken, hat keiner von ihnen besessen. Nur einen Grundriß.

Darum konnte auf ihren Systemen nicht weiter gebaut werden, wie doch auf dem Grundsteine, den Kant fest gefügt hatte. Kant ist nur mit seinem einst populärsten Versuche, Freiheit und Moral auf ein übermenschliches, überindividuelles Prinzip zu begründen, historisch geworden, also tot. Seine Erkenntnistheorie ist lebendig, weil sie, bei aller Abgründigkeit und Schwierigkeit der Untersuchung, doch das individuelle Ich nicht verläßt; so durfte und

konnte die neue Psychologie, ja sogar die Physiologie der Sinnesorgane zu Kant zurückkehren und sich der Übereinstimmung mit dem fast legendarisch groß gewordenen Meister freuen. Alle guten Kräfte des Rationalismus hatten sich in Kant vereinigt; über den Rationalismus war auch er mit seiner tiefsten Sehnsucht hinausgelangt, — etwa wie Lessing mit dem letzten, was wir ihm danken, über die Aufklärung. In der Poesie vollendete Goethe die Ahnungen des zu früh geborenen Lessing; in der Philosophie haben wir einen solchen Vollender Kants nicht erhalten. Seine Epigonen waren keine Rationalisten, freilich nicht; aber in ihrem stürmischen, romantischen Verlangen nach einer Einheit der Weltkultur fanden sie nur öde Worte, die nach kurzem Erfolge ein Mißtrauen gegen alle Philosophie zurückließen: das Absolute, die intellektuale Anschauung, eine irrationale Weltvernunft, das Über-Ich; so oder ähnlich müssen wir ihre unklaren Vorstellungen ausdrücken.

Zu Hegel, dem stärksten unter den drei Epigonen, dem Riesenhirn, das die abstraktesten Begriffe mischte und legte wie ein müßig geistreiches Fräulein seine Patiencekarten, mag *zurückkehren*, wer die irrationale Weltvernunft in den Gesetzen der Weltgeschichte glaubt, an geschichtliche Gesetze überhaupt glaubt; zu Schelling, dem totesten unter den dreien, der allein unter ihnen die Verachtung Schopenhauers verdient zu haben scheint, mag *zurückkehren*, wer

theosophisch veranlagt ist, wer sich für seine Vorstellung von einem lieben Gotte nicht mit dem Gotte des Rationalismus, nicht mit der Fiktion einer historischen Gesetzmäßigkeit z. B., begnügen will; und wer es nicht vorzieht, lieber zu den wirklichen Philosophen zurückzukehren, die von Schelling abgeschrieben oder umgedeutet worden sind. Wo aber führt ein Weg zu Fichte zurück?

Man hat Stirner auf Fichte zurückzuführen versucht; ich kenne keine größere Verirrung der philologischen Methode. Vielleicht hat sich Stirner von einigen Schlagworten oder Stichworten Fichtes wirklich beeinflussen lassen; mag sein. Aber es gibt keine Brücke zwischen Stirners individuellem, einzigem Ich, das sich *seine* Welt aufbaut; und Fichtes absolutem Ich, das sich selbst und die Welt setzt. Es geht wirklich nicht an, den Fanatiker der Anarchie und den Fanatiker der Pflicht auf die gleiche Formel zu bringen, weil sie beide vom groß geschriebenen Ich ausgehen.

Wo führt ein Weg zu Fichte zurück? Allerdings, Fichte hat den berühmten gewordenen Fehler Kants vermieden: die kausale Einwirkung der Dinge-an-sich auf das Denken, das doch die Kausalität erst geschaffen hat. Fichte glaubte zuerst, Kant richtig verstanden und ausgelegt zu haben, als er nicht nur die *Form*, sondern auch den *Stoff* der Welt vom Ich setzen ließ, durch eine Tathandlung setzen; als Kant dann seinen Schüler (nicht sehr löblich) von sich abschüttelte (Goethe konnte sich

bei seiner Abkehr von dem denunzierten Atheisten Fichte wenigstens auf seine Ministerpflicht gegenüber dem disziplinenlosen, übermäßig schroffen Professorbeamten berufen; Kant hatte eine solche Entschuldigung nicht), da nannte Fichte den Meister einen *Dreiviertelskopf* und blieb bei seiner These, jetzt als seiner ganz eigenen Wahrheit. Was war durch diese Vermeidung des Kantschen Fehlers gewonnen?

Kants Fehler störte die Naturwissenschaft nicht. Es war inkonsequent gewesen, ein Widerspruch, von dem Dinge-an-sich nichts aussagen zu wollen, die Kausalität einzig und allein der Erscheinungswelt zuzuweisen, und dann dennoch zu lehren, das Ding-an-sich verursache die Erscheinungen mit, biete der Sinnlichkeit ihren Stoff. Aber Kant hätte erwiedern können, daß er die Sprache nicht geschaffen habe, daß der Widerspruch in der Sprache liege, daß eine Antinomie am Ende noch kein Denkfehler sei. Fichte war nicht inkonsequent, Fichte (wie nachher Hegel) schuf sich seine eigene konsequente Sprache, und in den schlecht definierten Begriffen dieser Sprache baute er ein Weltbild auf, die Wissenschaftslehre, mit dem die Wissenschaft niemals etwas hat anfangen können. Schelling übernahm von Fichte die Identität von Ich und Welt; Hegel übernahm von Fichte die Methode (Thesis — Antithesis — Synthesis); weder Naturwissenschaft noch Logik sind gefördert worden. Und die Antinomie Kants, der klaffende Widerspruch zwischen dem Ich

und dem Ding-an-sich, war nicht einmal verschwunden. Das Ich, welches sich selbst setzte als beschränkt durch das Nicht-Ich, und welches wieder das Nicht-Ich setzte als beschränkt durch das Ich, verlegte nur das alte und ungelöste Rätsel in den neuen Begriff der Schranken; ein Rätselwort mehr war neu hinzugekommen, sonst nichts. Ein Wort, an welchem der Spott der Zeit sich schadlos halten konnte.

Die besten Köpfe, die sich nun trotz der Abstrusität der Wissenschaftslehre (die Vermeidung des Kantischen Fehlers war übrigens schon von Aenesidemus-Schulze verlangt worden und war Reinhold fast gelungen) Fichte wieder zugewandt haben, haben sich dann auch, beinahe instinktiv, an den Ethiker Fichte gehalten, an den, trotz menschlicher Schwächen, prachtvollen Charakter des Mannes, an dessen Atheismusstreit und an dessen Reden an die deutsche Nation man nur zu erinnern braucht, um der schriftstellerischen Persönlichkeit wieder froh zu werden. Bei Eucken wird sogar Fichtes Versuch wieder aufgenommen, die Religion mit dem Denken zu versöhnen; aber Fichtes Aktualität, was sein Arzt Hufeland seine *Überkraft* genannt hat und seinen Grundcharakter, dieses moralische Kraftgefühl, das ihn die Welt zu einer Tathandlung des Ich machen ließ, klingt noch einmal an schon in dem Titel des vielgerühmten und sehr schwer lesbaren Hauptwerkes von Eucken: „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Mensch-

heit.“ Rein ethisch ist der Neufichteanismus bei Münsterberg, der nicht mehr dem Verdachte ausgesetzt ist, die Religion mit dem Denken versöhnen zu wollen; seine „Philosophie der Werte“ mahnt an Fichte (und indirekt an das herrliche Wort Lessings vom Streben nach der Wahrheit) durch die Bedeutung, die dem Wollen zugeschrieben wird; der Tat, nicht dem Erreichten. „Der Wert liegt in der Steigerung des Wollens, aber der Wert selber wird dadurch nicht gesteigert.“ Nur der Übergang von der niedern Stufe zu der höhern ist wertvoller, nicht die höhere Stufe selbst. Mir fällt der tragische Bettelbrief wieder ein, von dem schon die Rede war; Fichte redet Kant an als den Mann, „dem ich alle meine Überzeugungen und Grundsätze, dem ich meinen Charakter bis auf das Bestreben, einen haben zu wollen, verdanke.“

## II.

Die Kritik eines berühmten Zeitgenossen über Fichte möchte ich hinzufügen, damit sie von meinen Lesern gelesen werde. An einer Stelle, wo die Geschichtschreiber der Philosophie nicht gerne suchen, im Komischen Anhang zu Jean Pauls allumfassendem Romane „Titan“, ist (im Jahre 1800) diese Kritik Fichtes gegeben worden, die darum nicht weniger gründlich ausgefallen ist, weil Form und Einkleidung durch groteske Einfälle fast abstoßen. Es ist die „Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana.“ Als Verfasser tritt Leibgeber auf, die einst sehr bekannte Ro-

manfigur Jean Pauls; es ist wohl ernsthaft gemeint, daß ursprünglich beabsichtigt war, ein Wörterbuch der philosophischen Sprache Fichtes herauszugeben. Wir werden gleich sehen, daß Jean Paul den Gedanken einer philosophischen Sprachkritik so deutlich gefaßt hatte, als die Sprunghaftigkeit seines Denkens und Arbeitens das Erfassen und Festhalten eines Gedankens überhaupt zuließ. Das große Lachen des Jean Paulschen Humors stand einer Kritik der Sprache sicherlich nicht im Wege.

Der humoristische Hauptwitz der *Clavis* lag nun darin, daß Jean Paul-Leibgeber sich anstellte, als ob nicht Fichte, sondern er selbst im Jahre 1794 die Wissenschaftslehre herausgegeben hätte; er nennt das System darum Leibgeberianismus. Fichtes Gleichsetzung von Ich und Nicht-Ich wird so schon durch die Einkleidung glänzend parodiert; und diese Parodie wird ohne jede Pedanterie durchgeführt. „Diese (die *Aseitas*) und absolute oder reines Ich und unbedingte Realität und immanentes *Noumenon* sind Synonymen der Gottheit. Der Himmel — welches Ich bin — gebe, daß ich faßlich werde.“ . . . Fichte hat Himmel und Erde und alles geschaffen, damit er etwas anzusehen habe, aber auch Fichten als Beschauer, und mit jenen verginge auch dieser; „was übrig bleibt, ist sein reines Ich, bei dem ja aber, wie er aus der von mir oder ihm erfundenen Wissenschaftslehre recht gut weiß, weder von Dauer noch von Sein die Rede

sein kann.“ Leibgeber überblickt einmal flüchtig, während eines Fußbades sein System, und sieht bedeutend auf die Fußzehen, deren Nägel man ihm eben beschneidet; und er spricht zu sich: „Es frappiert mich selber, daß ich das All und Universum bin; mehr kann man nicht werden in der Welt als die Welt selber und Gott und die Geisterwelt dazu. Nur solange Zeit — die wieder mein Werk ist — hätt ich nicht versitzen sollen, ohne darauf zu kommen . . . Welch ein Wesen . . . mein absolutes Alles gebärendes, fohlendes, lam-mendes, heckendes, brechendes, werfendes, setzendes Ich.“ Alles hat er geschaffen, „und mithin auch die paar Bände, die Fichte geschrieben, weil ich ihn erst setzen und machen muß, eh' er eintunken kann — denn es kommt auf meine moralische Politesse an, ob ich ihn leben lassen will, . . . weil wir beide . . . nie unsere Ichs behorchen können, sondern jeder selber das erfinden muß, was er vom andern liest, er meinen *Clavis*, ich seine Drucksachen. Daher nenn' ich die Wissenschaftslehre keck mein Werk und den Leibgeberianismus, *gesetzt* auch, Fichte wäre und hegte ähnliche Gedanken.“ Gott ist *aseitas*, also *ameitas*.

„Ich leugne nicht, ich komme mir seit meiner Leibgeberei, so oft ich edle oder große Aufopferungen für andere mit vielen äußerlichen Anstalten mache — was doch kürzer abzutun wäre, da bloß mein Ich moralisch voltigieren soll — fast wie jener Handelsmann im *Montaigne* vor, der, um ein *lavement* zu neh-

men, die Werkzeuge und alle Ingre-  
dienzien auf den Tisch vor sich hin-  
legen ließ und alles dann ein wenig  
besah, worauf sogleich, ohne daß  
man ihm das Klystier wirklich setzte,  
die Sedes kamen, die nur einmal  
ausblieben, als gerade die Frau aus  
Geiz wohlfeilere Spezies aufgetragen  
hatte.“

„Ich lasse zu, der Verstand ist  
bewunderungswürdig und unendlich  
und kein menschlicher, den ich (als  
absolutes Wesen) bewies in der gan-  
zen Einrichtung des Weltalls (Nicht-  
Ichs); aber ich weiß nicht, was ich  
dachte, daß ich meinen eigenen sub-  
jektiven Verstand so stiefmütterlich  
und schmal beißen ließ, daß er nun  
meinen objektiven Verstand selber  
nicht kapiert. . . . Ich hätte der  
größte Kopf werden sollen, ein Uni-  
versalgenie für ein solches Univer-  
sum. So aber fasset mein gedachtes  
Ich von einem Objekte, das doch  
nur seinetwegen zum vorstellen hin-  
gesetzt wurde, im Grunde soviel wie  
nichts.“

„Existiert niemand als ich armer  
Hund, dem gerade das Los fallen  
mußte, so stand es wohl noch mit  
niemand so schlecht als mit mir . . .  
Rund um mich eine weite verstein-  
erte Menschheit . . . Ich so ganz  
allein, nirgends ein Pulsschlag, kein  
Leben, nichts um mich und ohne  
mich Nichts als Nichts. Mir nur be-  
wußt meines höheren Nichtbewußt-  
seins. In mir den stumm, blind, ver-  
hüllt fortarbeitenden Dämogorgon  
(gemeint ist der Erdgeist), und ich  
bin er selber. So komm ich aus der  
Ewigkeit, so geh ich in die Ewig-

keit. — Und wer hört die Klage  
und kennt mich jetzt? Ich. — Wer  
hört sie und wer kennt mich nach  
der Ewigkeit? Ich. —“

Diese fast tragische Parodie über  
den Versuch Fichtes, die Welt aus  
dem Ich heraus- oder hinauszuspinn-  
nen, wird noch ernsthafter durch die  
Einleitung Jean Pauls, in der völlige  
Skepsis gegen eine systematische Phi-  
losophie und gegen die philosophi-  
sche Sprache überhaupt sich stark  
äußert. „Gegen Philosophie und die  
Nymphe Echo behält niemand das  
letzte Wort. . . . Da wir jahrelang  
mit *vollen* Worten uns erinnern und  
phantasieren, so merken wir es nicht  
sogleich, wenn wir mit *leeren* den-  
ken; etwann wie Darwin (gemeint  
ist der Großvater von Charles Dar-  
win, Erasmus Darwin, den J. Paul  
der Alleswisser auch sonst genannt  
hat) behauptet, daß einer, der lange  
die gefüllte Pfeife im Munde ge-  
habt, es im Dunkeln nicht sogleich  
würde inne werden, daß er sie aus-  
geraucht.“ Jean Paul wendet dann  
den Hohn über die leeren Worthül-  
sen, nicht ganz mit Unrecht, gegen  
Fichte und die höchste Höhe der  
Reflexion. „Hier wird die Höhe so  
schwindeind und dünnluftig, daß  
keine Begriffe mehr zu- und nach-  
reichen, sondern wir müssen mit und  
an der bloßen Sprache ohne jene, wei-  
ter hinauf zu kommen suchen. Wer  
nun mit mir der bloßen von Begriff  
und Anschauung freien Sprache mäch-  
tig ist, der klärt sich dadurch zwei  
Ewigkeiten auf . . . Und ohne diese  
Sprache der höchsten Reflexion ist  
auch das Setzen eines Nicht-Ichs

und Ichs oder das eigenhändige Einschränkung des Absoluten um nichts begreiflicher als die so oft getadelte Schöpfung aus nichts. Diese absolute Freiheit . . . liegt nicht mehr in unserm Denk-, sondern bloß in unserm Sprachvermögen.“

Jean Paul, dem es nicht vergessen werden soll, daß er als der erste deutsche Schriftsteller (1826) Schopenhauer würdigte, hätte seine Kritik mit noch mehr Strenge gegen Schelling und Hegel richten können, als gegen Fichte. Er der seine Vorschule der Ästhetik gegen die *Kantischen Formschneider* zu verteidigen hatte, der früher als die zünftige Literaturgeschichte die Identität des romantischen und des christlichen Ideals durchschaute, der mit der Sprache solange als ein Virtuose spielte, bis er ihren metaphorischen Charakter aufdecken konnte, wieder als der erste, — Jean Paul hatte allen Grund der romantisch-christlichen Sprache des Naturphilosophen und des Naturkorrektors zu mißtrauen. Aber Jean Paul, dem Schelling und Hegel nicht viel zu sagen hatten, war im Grunde schon vor Fichte ein eingefleischter Fichteaner gewesen. Schelling und Hegel standen seiner Freiheit ferner; von Fichte mußte sich der Romantiker Jean Paul erst befreien, und die Clavis ist wohl diese Befreiungstat. Jean Paul hat den Fichteschen Einschlag in den philosophierenden Schriften der Romantiker wohl erkannt; er, der als Dichter die Bilderjagd nicht lassen kann, verwirft die Ertötung des Stoffes durch die Form. „die Jakob-Böhmische Bil-

derphilosophie, z. B. in den Werken der Herren Schlegel, deren *partiale Verfinsterung* mehr aus dem eingemischten Leibgeberianismus entspringt und weniger aus der chemisch-metaphysisch-metaphorischen Sprache.“

Die Bewegung in der Geschichte der Poesie geht nicht mit so erschreckender Regelmäßigkeit in Spirallinien vor sich wie die Bewegung der Philosophie; aber eine Spirallinie hat doch wohl zu der gegenwärtigen Mode der Neuromantik geführt; und unsere philosophierenden Neufichteaner sind nicht bloß zufällig Zeitgenossen der Neuromantiker. Da war es vielleicht gut, an Jean Pauls Selbstbefreiung, an diese Parodie aus Liebe zu erinnern.

## Form.

### I.

*Form* ist entschieden ein Wort der internationalen Sprache; ich möchte nur gleich bemerken, daß der Purismus der slawischen Sprachen Lehnübersetzungen geschaffen hat, im Russischen und im Tschechischen (die ältere Kultur der polnischen Sprache bewahrt daneben die beiden Lehnworte *forma* und *kształt*), daß aber das Lehnwort *forma* volkstümlich geblieben ist; ganz ähnlich liegt die Sache im Deutschen, wo die alte Lehnübersetzung *Gestalt* in der Schriftsprache wie in der Gemeinsprache gesiegt hat, wo aber der einfache Mann heute noch lieber *Form eines Baumes* u. dgl. sagt. Der Sprachgebrauch im Deutschen unterscheidet zwischen *Form*, *Gestalt* und *Figur*;

streng ordnen ließe sich dieser Sprachgebrauch nicht, weil zu viele alte und neue Sprachen und ferne Jahrhunderte auf die einzelnen Redensarten eingewirkt haben.

Hier gilt es, aus der fast unübersehbaren Wortfamilie diejenigen Wortformen und Wortinhalte herauszufinden, die eine Beziehung haben zu dem Begriffspaar *Stoff und Form*, das in der Geschichte der Philosophie eine Rolle zu spielen nicht aufgehört hat, und die allein in einem Wörterbuche der Philosophie einen Platz verlangen. Nur um auf den Reichtum der Bildungen hinzuweisen und um den Einfluß erraten zu lassen, den ein solches Lieblingswort der Philosophie auf unsere modernen Sprachen nehmen konnte, will ich vorher eine kleine Auswahl solcher Ableitungen zusammenstellen.

Im Lateinischen war *forma* (einerlei ob das Wort wirklich eine Verhinderung von  $\mu\omicron\omicron\phi\eta$  war oder, wie Jak. Grimm annahm, eine Ableitung von *ferre*, „das mit sich Getragene“; meine Empfindung gegen Jak. Grimm möchte ich etwa zärtliche Ehrfurcht nennen, aber seine Proportion *forma: fero = norma: Nero* ist doch ein wenig toll), abgesehen davon, daß es in der philosophischen Sprache als Übersetzung von  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  diente, schon in den meisten modernen Bedeutungen vorhanden: Gestalt, Figur, Antlitz, Schönheit, Staatsform, Charakter, Ausdrucksweise, Beschaffenheit, Ordnung, Abbildung, Entwurf, Spezies, Modell (Schuhleisten, Käseform, Münzstempel), Rahmen, Einfassung. Aus

*formalis, formell*,<sup>1)</sup> im Gegensatze zu dem Wesentlichen einer Sache (Stoff und Form) entstanden in unseren Sprachen alle die Ausdrücke, die fast verächtlich von *Formalitäten*, von *Förmlichkeiten* reden, die in Berufsarten, welche auf Formeln angewiesen sind, wieder wichtig genommen werden; aber *se formaliser* heißt beinahe sich ärgern, weil der andere zu *formell* geworden ist. *Formosus* hieß schon im Lateinischen und dann im ältern Englisch (*formous*) schön, in bonam partem während das griechische  $\acute{\alpha}\nu\omicron\omicron\phi\omicron\varsigma$  (lat. *informis*) häßlich bedeutete, im Gegensatze zu  $\epsilon\acute{\iota}\mu\omicron\omicron\phi\omicron\varsigma$  = schön. Aus der Käseform (*formis buxeis caseum exprimere*) wurden über *formaticum* die romanischen Worte *formaggio* und *fromage*. *Formula* hieß schon im Lateinischen (außer Schuhleisten und wieder geformter Käse), was es jetzt heißt: Schema, Regel; aber die Franzosen erfanden die Neuerung *formule* = Rezept, *formuler* = Re-

<sup>1)</sup> Das Wort *formal* hat, in Abhängigkeit vom Wechsel der Anschauungen in letzten philosophischen Fragen, seinen Sinn ins Gegenteil verkehrt. Noch Walch erklärt (1740), das Wort zeige diejenige Beschaffenheit einer Sache an, sofern sie die Sache ist, die sie sein soll; es bedeute das eigentliche Wesen eines Dinges; das *Formale eines Hundes ist, daß er bellt*. Von etlichen Brettern könne man sagen, hier wäre ein Tisch *materialiter*, aber noch nicht *formaliter*; noch nicht das Wesen, das zu einem Tisch erfordert wird. Einen andern Gegensatz bildete damals *virtualiter*; z. B.: der Fürst kann nicht überall *formaliter* zugegen sein, in seiner Wirklichkeit oder Wesenheit, sondern nur *virtualiter*, durch seine *Bedienten*.



zepte schreiben; *formularium* wurde zu einer Sammlung von Formeln, die jetzt *Formulare* heißen, und *formularius* hieß auch wohl ein Jurist. Ueberaus zahlreich sind die Zusammensetzungen. *Conformis, gleichförmig, konform*, wurde besonders im Englischen fruchtbar, *conformist* bezeichnete den Angehörigen der Kirche, die durch die Uniformitätsakte eine Liturgie eingeführt hatte, im Gegensatz zu dissenter oder *non-conformist*. *Informare*, schon lat. heranbilden, auch durch Unterricht, ließ sich zu *Informator* umbilden, wie noch in meiner Jugend der Hauslehrer hieß; aber *s'informer* und *information* bezogen sich auf eine Auskunft. *Performare*, schon im Lateinischen: die Ausbildung vollenden, nahm im Englischen die Richtung auf das *Virtuosentum*; *performance* ist besonders eine theatralische oder musikalische Aufführung. *Reformare* ist uns besonders durch das Schlagwort *Reformation* der Kirche geläufig; die Forderung der *Reform* war aber schon lange vor Luther vorhanden, die Kirche oder einen Orden *reformieren* bedeutete, die alte Zucht wiederherstellen, also bessern, läutern, den Prunk einschränken; und davon kam über Frankreich auch in das Preußen Friedrichs der Ausdruck *officier réformé* für einen abgedankten Offizier, wie denn *reformer des troupes* hieß: die Zahl der Truppen vermindern. *Transformare* ist in der bekannten Bedeutung ein altes Wort; ganz neu ist *Transformator* (fast gleich im Französischen und Englischen) für den Apparat zur Umwandlung hoch-

gespannter elektrischer Ströme. *Uniformis, einförmig* wurde einerseits (*uniformism*) zu der Lehre von der Entstehung der Erdkruste durch gleichförmige Kräfte, anderseits, international, für den gleichförmigen Dienstanzug der Soldaten und dann auch der Beamten.

Recht nahe an unser Interesse, an das Begriffspaar *Stoff und Form*, treten einige ganz internationale Redensarten: *pro forma, pour la forme, for forme*, das wir in lateinischer Form zu gebrauchen pflegen; *in optima forma, en bonne forme, in due form, in bester Form*, sind dem Sinne nach und beinahe auch in der Form identisch, nur daß die englische Sportsprache uns die Ausdrücke *in (good) form*, in guter Verfassung, *in Form* geschenkt hat, wo ein feines Ohr noch den altlateinischen Sinn *Beschaffenheit* mit der philosophischen Nuance des Vorübergehens, des Nichtbleibens heraus hören kann. In die theologische Wortgeschichte gehört das für Nichtchristen dereinst unerklärliche, *sub utraque forma* oder *specie*, das die *Arten*, die beiden Elemente im Sakrament des Abendmahls bezeichnete und von Luther übersetzt wurde: Christus hat das Sakrament beider *Gestalt* eingesetzt. Brentano kannte die Wortgeschichte schlecht, als er dichtete:

„Brot und Wein, die zwei Gestalten,  
Sind nur Zeichen, sie enthalten  
Gottes volle Wesenheit.“

Nein, *Gestalt* übersetzt *forma*, und *forma* kann als *Wesenheit* nur in der Theologie eine Mehrzahl dulden,

nicht in der Poesie. (Daß aus dem hilflosen *utraque* das Wort *Utraquist* werden konnte, wo dann *que*, die unbedeutendste aller Silben, in den Wortstamm hincingeriet, ist eine Keckheit der Wortbildung, wie sie doch nur auf dem Gebiete der Gottesgelahrtheit möglich war und ist.)

In irgendeiner Weise mögen wohl die Menschen seit der Urzeit die räumliche Erscheinung eines Dinges von den sog. sekundären Eigenschaften, z. B. von der Farbe, unterschieden haben. In dieser Bedeutung haben alle unsere Gemeinsprachen den Formbegriff. Als aber das Wort *forma* im Lateinischen aufkam, war es selbst nach Form und Inhalt zu unterscheiden; lautlich wenigstens erinnerte es bis zur möglichen Verwechslung an das griechische *μορφή*, die Gestalt, die äußere Leibesbildung, die *Kontur*; es war aber inhaltlich die Lehnübersetzung eines ganz andern griechischen Wortes, *εἶδος*, das ursprünglich ebenfalls die sichtbare Gestalt bedeutet hatte, dann aber durch Platon in die Ideenlehre hineingeriet, in die es etymologisch hineingehörte (*ἰδέα* = die äußere Erscheinung), dort wie *ἰδέα* für ein Bild gebraucht wurde, für die Art, auch im Sinne von Spezies, im Gegensatz zum *genus* oder *γένος*; Aristoteles aber, der überhaupt Platons Ideenlehre aller ihrer poetischen Reize entkleidet hat, brachte es zustande, das Wort *εἶδος* seiner Muttersprache, das ausdrücklich und nach seiner Herkunft nichts bedeutete als die sichtbare, äußere *Gestalt*, zu einem Terminus für das Gegenteil

zu verkehren, zu der Bezeichnung für einen *Begriff*, der ebenso sehr gegen den naiven Realismus der Gemeinsprache wie gegen den Idealismus Platons gerichtet war.

Außer dieser immerwährenden Polemik gegen Platon ist dem Formbegriff des Aristoteles noch ein Umstand verhängnisvoll geworden: systematischer als ein anderer Grieche, aber ebenso wortabergläubisch wie die meisten Griechen, hat Aristoteles Ontologie getrieben, mit allen abstrakten Worten immer nur Ontologie, und die Ahnung von unserer Erkenntnistheorie noch nicht besessen, noch nicht nach der Herkunft und Berechtigung der Begriffe gefragt. Es kam ihm noch nicht in den Sinn, den Wissensbegriff zu untersuchen.

Platon gegenüber mochte er eine instinktive Antipathie in bezug auf dessen konsequenten Idealismus haben. Die Einzeldinge, deren Sein Platon mit phantastischer Größe leugnete, waren dem „baumeisterlichen“ Aristoteles im Grunde doch das einzig Wirkliche, wie dem naiven Realismus der Gemeinsprache; da aber mit den philosophischen Begriffen des Platonismus alles bewiesen werden konnte, so bewies Aristoteles den naiven Realismus mit den abstraktesten Worten. Die Materie, die *ἐξή*, ist unerkennbar, unwahrnehmbar, ist nur die erschlossene Ursache dessen, was wir Materie nennen. Das Einzelding aber wird erst wahrnehmbar durch seine *Form*. Die Beispiele zeigen, daß er unter der Form ursprünglich ganz naiv die äußere Ge-

stalt versteht, etwa die Bildsäule im Verhältnis zu ihrem Erze. Wie Aristoteles überhaupt den am festesten eingewurzelten Irrtümern der Menschheit ihre Wortform geprägt hat, so hat er auch den ihm so vertrauten Begriff des *Zweckes* oder der Endursache mit seinem Formbegriff verknüpft: *Stoff* und *Form* verhalten sich zueinander wie Ursache und Endursache, wie Realgrund und Motiv. Zweck und Form werden zu Synonymen. Wie der Bildhauer seine Statue absichtsvoll formt, so ist in den lebendigen Dingen ein formendes Prinzip, das man auch die Seele nennen kann. Ja sogar auch die Moral wurde aus der Form hergeleitet, weil doch das Gute und das Schöne in den Traktätlein der Zeit und in dem Modewort *καλοκαγαθία* eng verbunden war. Physik also, Biologie, Ästhetik, Moral wurden aus einem Prinzip geholt, das dem naiven Realismus durch der Augen Schein, dem Kunstfreunde durch die Statuen dargeboten war. So wurde Platons Lehre auf den Kopf gestellt: für Platon war das Einzelding unwirklich, wirklich nur die Gattung oder die Idee; in der Sprache des Aristoteles, die „oftmals etwas mehr sagt als er meint“ (Ritter III. 134), entstand das Einzelding durch die Gattung und einen Unterschied; und nun war auf einmal die Gattung oder die Materie unwirklich, der *Unterschied* oder die *Form* das, einzig Wirkliche. (Es gibt freilich wieder andere Bedeutungen von Stoff und Form, bei Aristoteles, die miteinander vertauscht werden können;

aber ich will den Aristoteles ja nicht kritisieren, noch weniger retten, ich will hier nur die Gedankengänge herausheben, die für die Wortgeschichte wichtig geworden sind.)

Wir werden bei der Untersuchung des Begriffes *Veränderung* auf die Schwierigkeiten zurückkommen müssen, die alten und neuen Denkern die Frage nach dem unsichtbaren Subjekträger (der allein sichtbaren Veränderungen) gemacht hat; auch da hat Aristoteles den unheilvollen Gegensatz von *δύναμις* und *ἐνεργεία*, von *potentia* und *actus*, für zwei Jahrtausende geprägt; die Form ist ihm nun weder *δύναμις* noch *ἐνεργεία*, sondern ein drittes Prinzip, das die *δύναμις* zur *ἐνεργεία* umschafft, das die Existenz des Einzeldings verursacht. Eigentlich ist die Form so etwas wie Gott (*forma prima* sagten nachher die Scholastiker von Gott); die höchste, die reinste Form, frei von der Materie — als ob der alte Grieche die Materie schon für sündhaft gehalten hätte. *Ewig* sind die Formen auch. Und Aristoteles, der ahnungslose Materialist, gelangt zu der Lehre: die Form sei die erste *Wesenheit*, sei das Wesentliche am Weltall. Damit schien sein Lehrer Platon besiegt. In schlichtem Deutsch liegt das Rätsel und seine Lösung etwa so: die Menschen kennen von ihrer Welt nur das *Wie* und fragen nach dem *Was*, nach dem *Was* der toten und lebendigen Dinge, nach dem *Was* der ästhetischen und moralischen Begriffe; da antwortet nun Aristoteles nicht wie ein Skeptiker, daß wir uns mit dem *Wie* begnügen

müssen und vom *Was* niemals etwas erfahren werden, sondern er entscheidet dogmatisch, daß das *Was* das *Was* sei. Und weil Aristoteles auch nicht ein schlichtes Griechisch schrieb, so erfand er für die Form, als die Wesenheit aller Dinge, den ungeheuerlichen Ausdruck  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ <sup>1)</sup>.

Die Scholastik ist das ungeheure und formell gewiß bewunderungs-

<sup>1)</sup> Der Terminus  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  hat den Geschichtschreibern der Philosophie viel Kopfzerbrechen gekostet. Mit der Pennäler-übersetzung „das Was-war-sein“ ist nichts anzufangen. Der Ausdruck ist zur Not zu verstehen, dem Sinne nach, aber weder zu übersetzen noch grammatikalisch in eine andere Sprache umzudeuten. Wenn Überwog-Heinze (I.<sup>2</sup> 251) das  $\tau\iota\ \eta\upsilon$  für einen possessiven Dativ erklärt, so verstehe ich das weder mit deutschem noch mit griechischem Sprachgefühl. Cohen erinnert (Logik, S. 27) mit Recht an die Sokratische Frageform und nimmt an, daß *was war* an Stelle von *was ist* tritt, weil der Grund des Seins jenseits der Gegenwart gelegt werde; das ist eine Deutung, aber keine grammatische Erklärung. Wenn ich nicht in die Sprache des Aristoteles einzufühlen suche, glaube ich dem Terminus doch etwas näher zu kommen. Mit Hilfe des (Goethe nennt es so, Sprüche in Prosa 563) pathetischen Judendeutsch, an dessen Rabullisterei die Philosophensprache der Griechen oft genug erinnert. Man denke an das matschelnde: „er ist gekommen zu gehen“. Nach diesem Muster könnte man  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  ziemlich genau wiedergeben mit: *was da ist gewesen zu sein*. Wobei philologisch streng daran zu erinnern wäre, daß die griechische Sprache so ein pleonastisches  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  gar wohl besitzt, z. B.  $\tau\omicron\ \epsilon\pi' \epsilon\mu\omicron\iota\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ , *soviel an mir liegt*. Ich will damit die alte Legende, Aristoteles sei ein Jude gewesen, wahrlich nicht verteidigen.

würdige Virtuosenstück, die christliche Theologie und ihre Magd, die christliche Philosophie, in das Wortsystem des vergötterten Aristoteles (Aristotelis logica ipsius Dei logica est) hineinzupressen oder die christliche Lehre aus den alten Worten herauszupressen, auszudrücken. Genauer: aus den neuen lateinischen Worten, mit denen Cicero, Augustinus und endlich die Scholastiker selbst die griechischen Termini bald sklavisch, bald frei übersetzt, bald weitergebildet hatten. Mir scheint das Wort *forma* den eigentlichen Mittelpunkt des scholastischen Denkens auszumachen. Gott ist die *forma prima*, die erste Ursache. Die verlegene Vorstellung des Aristoteles, daß die Form teils das Wesentliche am Einzelding, teils die Ursache des Wesentlichen sei, führt zu dem scholastischen Leitmotiv: *forma dat esse rei*. Alle obersten Begriffe der Scholastik sind im Grunde Synonyme von *forma*; die Wirrnis liegt in der Sache: *essentia, species, actus, quidditas*, es ist immer ein und dasselbe. Die Scholastiker, die ihren Aristoteles so lange nur auf dem Umwege über die Araber und die lateinischen Übersetzungen der Araber studiert hatten, fanden beim Averroës eine Definition der Form: *actus et quidditas rei*; ich sehe in dem barbarischen *quidditas* einen Versuch, das talmudische  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  wiederzugeben. Die Ideen oder Begriffe oder Universalien heißen *formae secundae*, weil die *forma prima* dem Herrgott vorbehalten war. Und der große Kampf zwischen Nominalismus und Realis-

mus, der ahnungslose Kampf um die Sprachkritik, die mit Recht nominalistisch genannt worden ist, weil sie nichts ist als kritischer Nominalismus, weil sie den falschen Weg des alten Nominalismus zum dogmatischen Materialismus verlassen hat — der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus knüpft schon bei Albertus Magnus an den Formbegriff an. Nicht von den Universalien, sondern von den formae sagt er (Summa Theol. I Qu. 50), daß sie drei Gattungen haben: *ante rem, in re, post rem*; er sagt: *ante rem, in materia, quod abstrahente intellectu separatur a rebus*.

Die Synonymität führt zu verwickelten Tautologien; so wenn Albertus sagt, die forma substantialis sei die essentia, cuius actus est esse. Wir haben Mühe zu glauben, daß der Mann sich bei diesem Hexeneinmalens etwas gedacht habe; aber wir dürfen nicht vergessen, daß jede Zeit unter der Hypnose ihrer Zeitsprache steht. *Forma substantialis* ist eine Lehnübersetzung von *εἶδος; οὐσιωδης* und hat ihren Gegensatz in der forma *accidentalis*; die letzte schafft das Einzelding in seinem quale vel quantum, und die erste — ja, was schafft sie? Was vom Einzelding übrig bleibt, wenn man das quale vel quantum abzieht. Nichts, glauben wir. Die Scholastiker aber dachten etwas dabei, und vielleicht etwas ganz Tiefes. „Was da ist gewesen zu sein“, was über das Wahrnehmbare hinaus ein Grund ist; warum das Einzelding so ist, wie es ist. Wir sagen dafür *Kraft*, und eine

künftige Zeit wird über unsere *Kräfte* (die Neuesten sagen schon *Energien*) ebenso lächeln, vielleicht milder, wie wir über die formae substantiales lächeln, die identisch waren mit den berüchtigten *qualitates occultae*.

Ein Beispiel für die weitreichende Bedeutung dieser scholastischen Schlagwörter: die formae substantiales galten nicht allein für die Physik, sondern auch für die Psychologie. (Die Moral hatte ihre formae intentionales.) Die *Sec'* war die forma substantialis des Menschen; das war allgemein anerkannt, man dachte sich etwas dabei, etwas Hübsches sogar, und sagt noch heute (es ist wirklich nur eine Übersetzung des alten Schlagwortes forma substantialis), daß die Seele sich den Körper baue. Wie aber steht es dann um die Tierseele? Undenkbar für jene Zeit die Vorstellung, daß *Seele* eine leere Worthölse sei. Die Seele, auch eine Tierseele muß entweder materiell oder immateriell sein. Ist sie immateriell wie die Seele des Menschen, so muß sie auch unsterblich sein, was dem Dogma widerspricht, als dessen Magd allein die Philosophie zu schließen hat. Die Philosophie tut, was ihr aufgetragen ist. Die Seele ist zugleich materiell und immateriell, ist substantiell ohne Materie, ist eine forma substantialis. Und weil die Tierseele offenbar Empfindung hat, weil es der Gerechtigkeit des allgütigen Gottes widerspräche, wenn seine Geschöpfe ohne Erbsünde litten, so muß die Philosophie auch noch diesen Konflikt aus der Welt schaffen; ohne Sinn

für die Qual der Kreatur hat denn kein Geringerer als Descartes (um seine eigentlich mechanistische Seelentheorie — wie ich schon angedeutet — vor der Kirche zu verhüllen) die infame Behauptung aufgestellt, daß die Tiere nicht empfinden, nicht leiden, daß die Tiere Maschinen seien; erst Schopenhauer hat dieser äußersten Frechheit des Menschen völlig ein Ende gemacht, weil er die Qual der Kreatur verstand und sie zur Begründung seines Pessimismus brauchte. Die Seele als eine *forma substantialis* war längst ein kirchliches Dogma geworden; das erste Kanon des Konzils von Vienne (1312) erklärte die Behauptung für ketzerisch, daß die vernünftige Seele nicht ihrem Wesen nach die *forma substantialis* des menschlichen Körpers sei. Der Barfüßermönch Pierre Jean d'Oliva war dieser Ketzerei angeklagt worden. Da ich keinen Beruf in mir fühle, mich über das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes zu entrüsten, will ich nur kurz hinzufügen, daß Johannes XXII. (1325) die Verurteilung bestätigte, den inzwischen verstorbenen Mönch ausgraben und seine Knochen verbrennen ließ; daß Sixtus IV. auf eine Reklamation der Franziskaner den Prozeß wieder vornehmen ließ und das Andenken des Mönches von jedem Vorwurf reinigte; daß endlich Leo X. auf dem lateranischen Konzil die Lehre des d'Oliva, die Seele sei nicht die *forma substantialis*, endgültig verdammen ließ.

Ich mag auf die Rolle, die der Formbegriff der Scholastik in der

Sakramentenlehre der Kirche spielte, nicht näher eingehen; ich zitiere nur ein Dekret des Papstes Eugen IV.: *omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet: rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum*. Man glaube nicht, daß da unter *forma* allein die Formel verstanden war, die Beschwörungsformel; wenn auch selbst diese Formeln wieder theologisch unterschieden wurden, je nachdem der Indikativ oder der bitrende Imperativ vorgeschrieben war. (Die Katholiken hören: *ego te absolvo*; die Griechen etwa: *Domine dimitte peccata* usw.) Nein, die Worte des Priesters waren die *forma substantialis*, die das Wunder schuf, *in* der Materie, *durch* den Priester so wie die *forma substantialis* im Menschen das Wunder seiner Existenz schuf.

Es wäre zwecklos und ziellos, alle Haarspaltereien aufzuführen, durch die die Scholastiker ihren Formbegriff besser zu verstehen glaubten. Wieder nur ein Beispiel: es gab eine *forma informans*, die wesentliche Form, die etwa als Seele den Menschen, den *präformierten*, hervorbringt, die im Menschen das Erkennen bewirkt, energiert, informiert (davon auf Umwegen unser Informator); es gab im Gegensatze dazu eine *forma assistens*, die ebenfalls regierte, aber nicht zum Wesen des Regierten gehörte, wie etwa der Steuermann die *forma assistens* seines Schiffes war, was wir heute noch in Ausdrücken, wie *er ist die Seele des Geschäfts*, wiederfinden.

Aus der scholastischen Zeit stam-

men, außer dem schon zitierten *forma dat esse rei*, eine Menge *canones* oder Regeln, die bis tief in unsere Zeit hinein nachgewirkt haben, weshalb es doch vielleicht nicht überflüssig ist, von Zeit zu Zeit an der Scholastik und ihrem Aristoteles Kritik zu üben. Alle diese *canones* und Schlagwörter laufen auf den Gedanken hinaus, der den Kegel auf den Kopf stellt: die Form, die wir Menschen aus der Wirklichkeit doch erst abstrahiert haben, sei der Schöpfer der Wirklichkeit, — wie wir denn den Gott, den unsere Sprache geschaffen hat, nach unserem Bilde, zum Schöpfer des Menschen gemacht haben. Man lehrte: *forma est principium activum, materia est principium passivum*; und daraus ging mit scholastischer Evidenz hervor: *forma materiā est nobilior*.

Nicht Descartes, nicht die großen deutschen Denker, die bei aller Kühnheit vom peripatetisch-scholastischen Worte nicht loskommen konnten, haben das Abendland von dieser worthypnotischen Weltanschauung befreit, sondern die Engländer mit ihren Untersuchungen über den menschlichen Verstand, mit ihrer neuen Disziplin der Erkenntnistheorie. Aus Frankreich wäre freilich der große Gegner aller Pedanterie zu nennen, dessen Name in der Geschichte der Philosophie kaum genannt zu werden pflegt. Wieder einmal zitiere ich Molière. Die ganze kleine Burleske „*Le mariage forcé*“ (von 1664) ist, außerdem daß sie ein Klagegedicht auf die Hahnreißerei der Männer ist, eine köstliche Parodie

auf die Scholastik und auf Aristoteles, die beide damals noch mächtig genug waren, um Strafmandate gegen die Neuerer möglich zu machen. In einer Szene, in der tiefste Weisheit mit Clownscherzen vgetragen wird, will der gelehrte Aristoteliker die Klagen von Sganarelle gar nicht anhören, weil er außer sich ist über eine *proposition épouvantable, effroyable, exécrationnelle*. Der Satz, der ihn verrückt macht, betrifft just den Formbegriff. *N'est-ce pas une chose horrible, une chose qui crie vengeance au ciel, que d'endurer qu'on dise publiquement la forme d'un chapeau? . . . Je soutiens qu'il faut dire la figure d'un chapeau, et non pas la forme; d'autant qu'il y a cette différence entre la forme et la figure, que la forme est la disposition extérieure des corps qui sont animés; et la figure la disposition extérieure des corps qui sont inanimés: et puisque le chapeau est un corps inanimé, il faut dire la figure d'un chapeau, et non pas la forme. Oui, ignorant que vous êtes, c'est comme il faut parler, et ce sont les termes exprès d'Aristote dans le chapitre de la qualité. Den nennt der Pedant le philosophe des philosophes. Doch am Ende der Szene ruft Sganarelle-Molière (der Dichter spielte die Rolle selbst) die Worte, die ich wohl schon einmal zitiert habe: on me l'avait bien dit, que son maître Aristote n'était rien qu'un bavard.*

Wie frei der philosophische outsider Molière da von der Zeitsprache war, erhellt deutlich, wenn man solche sprachkritische Gassenübereien

gegen die kühnsten philosophischen Schriften der Zeit hält; Gassendi, der Wiedererwecker des materialistischen Atomismus (er lehrte ihn vorsichtig, indem er ihn zu bekämpfen schien), kann von den scholastischen Distinktionen (*Animadversiones* I, 209) nicht loskommen, schlägt sich mit den *formae substantiales* herum, trotzdem er schon die gute Bemerkung macht, daß Aristoteles seine Beispiele von Kunstprodukten hergenommen habe.

## II.

Auf die entscheidende Kritik der Engländer will ich sofort zurückkommen, wenn ich die Scholastik bei Kant und Schopenhauer erst erledigt habe. Denn in der Philosophie verläuft der Weg der Geschichte gern in Spirallinien, und das erschwert eine chronologische Darstellung. Ich weiß nicht, ist es letzte religiöse Tiefe oder unbewußte Unterwürfigkeit bei uns Deutschen: immer, bei Luther, bei Leibniz, bei Kant werden die kühnsten Anregungen des Auslandes ergriffen, energisch weitergeführt, aber endlich nach der Seite einer Metaphysik umgebogen, die von Theologie nur schwer zu unterscheiden ist.

Locke und Hume hatten an dem Formbegriff der Scholastik eine vernichtende Kritik geübt; unserem Kant war es vorbehalten, diese Kritik zu der Forderung einer ganz neuen Philosophie auszugestalten, zu der Forderung der Erkenntnistheorie. Der englischen Negation: die Substanz kennen wir nicht und die Form

ist ein sinnloses Wort — wollte er die deutsche Position gegenüberstellen: die Substanz, die wir nicht kennen und die doch existiert, ist das Ding-an-sich; dessen Erscheinung, die wir allein kennen, geht in unser Sinnenleben ein durch die Formen, die apriorisch sind. Solche *Formen* sind Raum, Zeit und auch Kausalität; und auch die sittliche Welt hat apriorische Formen des Willens. Aber alle strengen Kantianer haben betont, daß diese Formen kein leeres Fachwerk im Gemüthe seien (Krug), nicht ein paar unendliche leere Gefäße (Cohen). Mir ist bange: die Formen der Sinnlichkeit und des Willens, die nicht bloße Abstraktionen sein sollen, stammen in Form und Inhalt am Ende doch von den scholastischen *formae substantiales* ab. Kant selbst hat in seiner Vernunftkritik (1781, S. 236) die Verbindung mit der Scholastik hergestellt. Schulze-Aenesidemus hatte so unrecht nicht, da er (S. 387) diese Erkenntnistheorie *Formalismus* nannte; nur muß man bei dem Worte nicht an den Formalismus unserer Behörden denken, sondern an die Lehre der *Formalisten*: daß zwischen den Universalien und den Einzeldingen keine andere Unterscheidung bestehe als die *distinctio formalis*.

Schopenhauer, der Schüler von Kant und G. E. Schulze, glaubte gewiß den christlichen Geist der Scholastik und ihre wortabergläubische Sprache abgelegt zu haben. Er sieht sehr klar die Identität des Formbegriffs und des Veränderungsbegriffs. „Der allein richtige Ausdruck für



das Gesetz der Kausalität ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergehenden (Dinge sind Zustände der Materie) . . . nur auf Zustände bezieht sich die Veränderung und die Kausalität. Diese Zustände sind es, welche man unter Form, im weiteren Sinne, versteht; und nur die Formen wechseln; die Materie beharrt.“ (W. a. W. u. V. II. 49.) Aber diese Zustände verwandeln sich doch unversehens in die alten *formae substantiales*. Mit arger Etymologie läßt Schopenhauer die *Materie* Alles aus ihrem Schoße gebären, „weshalb ihr Name aus *mater rerum* entstanden scheint“ (327); und die Form wird gar zum Vater der Dinge gemacht. „Wir können Form ohne Materie vorstellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der Wille selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehen in die Anschauungsweise unseres Intellekts, und daher nur mittels Annahme der Form, objektiv wird“ (350). Alles ganz schön und scheinbar modern, kantisch. Aber die *Formen* hören doch eigentlich auf, bloß *Zustände der Dinge* zu sein, wenn sie *Objektivationen des Willens* sind (wie bei Kant: apriorische Erscheinungsformen des Ding-an-sich); und Schopenhauer wird wirklich scholastisch, wenn er die Formen aus der Materie *hervorbrechen* läßt: die Formen, Gestalten oder Spezies haben einen zeitlichen *Ursprung*; aus der Materie „müssen sie einst hervorgebrochen sein; eben weil solche die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, welcher das Wesen an sich aller

Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellekt sich objektiv darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittels der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher sagen die Scholastiker: *materia appetit formam*“ (352). Schopenhauer bietet selbst ein Beispiel, wie unheilvoll Scholastik noch heute der Naturwissenschaft werden kann. Das Hervorbrechen der Formen oder Spezies, die einzig wahre *generatio aequivoca*, sei immer noch tätig, neben der Vererbung der Formen durch Fortzeugung. Die Frage sei zwar allein durch Erfahrung zu entscheiden; aber Schopenhauer erklärt die *generatio aequivoca* „der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet“, für höchst wahrscheinlich, „auf sehr niedrigen Stufen“. „Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen stets hoffnungsvoll in der Luft schweben? (Schrecklich zu denken!)“ Wir haben uns an diese schreckliche Vorstellung gewöhnen gelernt.

Ich habe nur die beiden stärksten deutschen Philosophen zum Beweise der Nachwirkung von Scholastik in Deutschland anführen wollen. Es widersteht mir, scholastische Äußerungen kleinerer Geister zu sammeln. Nur einige Sätze des Novalis möchte ich noch als abschreckendes Beispiel hersetzen. Sie sind sämtlich den „Fragmenten“ entnommen und im III. Bande der Ausgabe von Minor zu finden. „Die reinste Form ist also der Stoff der Form. Der reinste Stoff ist die Form des Stoffes (dies ist nur witzig ausgedrückt) . . .“ (138). „Der

Geist überhaupt ist der reine und empirische Geist. Der reine Geist hat doppelten Stoff und Form" (140). „In Beziehung auf die Materie ist der Geist Form, in Beziehung auf den Geist ist die Materie Stoff, oder vielmehr, beide sind sich Form und Stoff, es kommt nur an, auf welches von beiden man reflektiert, welches man zum Subjekt oder Prädikat macht" (141). „Das Prädikat des Prädikats ist das mittelbare Prädikat, so ist die Form der Form: Stoff; der Stoff des Stoffes: Form" (142). Meine Ablehnung solcher Stellen geht nicht gegen Novalis, eher gegen den herrschenden Alexandrinismus, der sich in Ausgaben von Papierschnitzeln nicht genug tun kann. Der von Novalis selbst herausgegebene „Blütenstaub" hatte schon die Rosinen aus dem Mischmasch herausgelesen; und bot trotzdem so unfertige Gedanken, daß Novalis urteilen durfte: „Als Fragment erscheint das Unvollkommene noch am erträglichsten." Auf das Meiste, was später hinzugekommen ist, paßt des Novalis anderes Wort über die durchstrichenen Stellen seiner Studienhefte, denen alle diese Fragmente entnommen sind: „Manches ist ganz falsch, manches unbedeutend, manches schielend."

Doch zurück zu den Engländern, die das scholastische Wortgebäude eingerissen haben, sowie einst ein Engländer dem Wortrealismus des Mittelalters zuerst den notwendig gewordenen Nominalismus entgegenstellte.

Mit vollem Bewußtsein und mit ein-

facher Kraft hatte schon Locke die Scholastik bekämpft, in dem sprachkritischen dritten Buche seines Essay concerning human understanding, besonders in dem sechsten Kapitel „Über die Namen von Substanzen". Da stellt er (§ 2) den Begriff des Wortwesens (nominal essence) auf. „So ist z. B. das Wortwesen des Goldes die zusammengesetzte Vorstellung, welche dieses Wort bezeichnet, und es könnte z. B. ein gelber Körper von einer bestimmten Schwere sein, der hämmerbar, schmelzbar und fest wäre. Dagegen ist das wirkliche Wesen des Goldes die Konstitution seiner nicht mehr wahrnehmbaren Teile, von denen diese und alle anderen Eigenschaften des Goldes abhängen." Das wirkliche Wesen der Dinge ist unerkennbar, das Wortwesen fällt mit den Artbegriffen zusammen. Wir haben die Welt nach den Wortwesen klassifiziert, nicht nach dem wirklichen Wesen, das wir ja nicht kennen. „Unsere Geistesfähigkeiten bringen uns in der Kenntnis und Unterscheidung der Substanzen nur bis zur Zusammenfassung der an ihnen wahrgenommenen Vorstellungen; und wenn wir dabei auch die möglichste Sorgfalt und Genauigkeit anwenden, so bleiben wir doch von der wahren inneren Konstitution, aus der diese Eigenschaften fließen, weiter entfernt, als die Vorstellung des Bauers vor der berühmten Uhr im Straßburger Münster von dem Erfassen ihres inneren Mechanismus entfernt ist, da er doch nur die äußere Gestalt und die Bewegungen sieht" (§ 9). Das verächtlichste Ge-

schöpf, Pflanze oder Tier, bringe den überlegensten Verstand in Verwirrung; die Gewohnheit nehme uns allmählig die Verwunderung, heile aber nicht unsere Unwissenheit.

Ebenso wenig können die Artbegriffe durch die *substantiellen Formen* bestimmt werden, weil man doch diese noch weniger kennt als das wirkliche Wesen der Dinge. „Man hat gelehrt, daß die verschiedenen Substanzarten ihre bestimmten innerlichen substantiellen Formen haben, und daß in diesen Formen die Unterscheidung der Substanzen nach den rechten Gattungen und Arten stecke; die das gelernt hatten, wurden noch mehr irreführt, denn sie suchten vergeblich nach diesen völlig unfaßbaren substantiellen Formen, von denen wir kaum, und ganz im allgemeinen, etwas wie eine dunkle und konfuse Vorstellung haben“ (§ 10). In diesem Zusammenhange findet Locke das sprachkritische Leitwort (§ 19): so hard is it to show the various meaning and imperfection of words, when we have nothing else but words to do it by.

Um diese Befreiung von dem scholastischen Formbegriff ganz würdigen zu können, vergleiche man mit dieser freien Ausdrucksweise die Abhängigkeit, in der noch kurz vorher Bacon der hergebrachten Terminologie gegenüber stand. (Nov. Organon, II, 2—4.) Der Begründer des Empirismus nennt die Naturgesetze, deren Erforschung er als die wichtigste Aufgabe hinstellt, *Formen*; er nennt sie so, „weil dies Wort Geltung erlangt hat und gebräuchlich gewor-

den ist . . . wer die Formen kennt, der erfaßt die Einheit der Natur in den allerverschiedensten Stoffen . . . deshalb folgt aus der Entdeckung der Formen die richtige Vorstellung und die unbeschränkte Macht . . . die Form eines Wesens ist so beschaffen, daß auf ihre Setzung unfehlbar das gegebene Wesen folgt (forma naturae alicuius talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur).“ So schwer war es, sich aus der scholastischen Worthypnose herauszureißen.

Wir werden unsere eigene Hilflosigkeit, unser eigenes Schwanken im Gebrauche einer ewig veraltenden Terminologie (Atom, Energie, Kraft usw.) geduldiger hinnehmen, wenn wir die gleiche Macht der Hypnose oder Suggestion in allen Perioden wirksam finden. Da waren unter den Zeitgenossen und Nachfolgern Bacons die beiden großen Physiker Gilbert und Boyle; Gilbert, der Leibarzt der Elisabeth, der, um 1600, den Erdmagnetismus entdeckt und beschrieben hat; Boyle, der um 1660 schon die Regelmäßigkeiten entdeckte, die man das Mariottesche Gesetz nennt. Und diese beiden bedeutenden Männer schlugen sich Zeit ihres Lebens mit dem Formbegriff herum, den sie in der Philosophie vorgefunden hatten; für Gilbert war das magnetische Feld, das er schon kannte, wegen der Fernwirkung, eine *forma prima radicalis et astralis*; Boyle mühte sich endlos, den Begriff der *forma naturalis* von der organischen Welt auf die unorganische hinüberzudeuten. Und beide Männer

machten ihre Entdeckungen der scholastischen Sprache zum Trotz. Wie wir die Natur zu beherrschen weiter und weiter lernen, trotzdem wir unter der Hypnose der neuscholastischen Begriffe unserer Zeit stehen.

Das Losringen vom scholastischen Formbegriff ist besonders gut bei Boyle zu beobachten, weil dieser berühmte Physiker und Experimentator sich mit metaphysischen Begriffen herumschlug und (1688) eine Schrift herausgab: *De origine formarum et qualitatibus*. Es ist längst nachgewiesen worden, daß nicht nur Boyles Korpuskulartheorie, sondern auch seine Bewegungslehre und seine ganze Weltanschauung von Gassendis Atomistik abhängig war. Auch die durch Lockes Psychologie so wichtig gewordene Unterscheidung der Qualitäten in primäre und sekundäre findet sich schon bei Gassendi wie bei Boyle. Boyle besonders weiß schon, daß die sekundären Qualitäten erst durch die menschlichen Sinnesorgane zustandekommen. „Die Ansicht, als ob sie objektive Realität besäßen, verdankt ihre Entstehung der Gewohnheit des Menschen, alles, selbst Privationen wie Blindheit und Tod, zu verdinglichen.“ Boyle kämpft gegen die scholastischen Versuche, die Accidenzen zu Substanzen umzudeuten; besonders widerwärtig erscheint ihm in diesem Zusammenhange die Lehre von den substantiellen Formen, die ja nach der Angabe einsichtsvoller Peripatetiker kaum zu begreifen war. Die Scholastiker hatten gelehrt, daß die Materie die Form aus ihrer Potenz educiere und

dann in sich aufnehme. Wenn z. B. erwärmtes Wasser wieder erkalte, so sei die Kälte so eine educierte Form, das kalte Wasser eine andere Substanz als das warme. Auf diesem Gebiete der Physik hat Boyle die Scholastik völlig überwunden und nachgewiesen, daß die Wissenschaft von dem Gerede über substantielle Formen gar keinen Vorteil habe. Aber Boyle versagt ebenso wie die Scholastiker bei der Erklärung der organischen Formen, wie denn die Atomistik eigentlich nie einen ernsthaften Versuch gemacht hat, den Bau der Organismen zu erklären. Da waren doch die *formae subsistentes* und die *formae informantes* wenigstens feine scholastische Distinktionen. Auch die Aufstellung von *untergeordneten Formen*, d. h. der Formen einzelner Organe und Körperteile, war eine solche gute Distinktion; die Korpuskulartheorie Boyles war ihr gegenüber ganz hilflos; er kann den Formbegriff nicht ganz aufgeben, versteht unter ihm aber bald die drei verschiedenen Seelen der Scholastiker, bald die Lagerung der Atome, aber ohne Organisches und Unorganisches zu unterscheiden.

Die Halbheit von Boyle wird verständlich, wenn man sich erinnert, daß er, der ein Atomistiker sein wollte, den Gottesbegriff nicht aufgeben konnte oder wollte. Und er wußte doch wohl, daß die scholastische Lehre von den substantiellen Formen hauptsächlich durch die Rücksicht auf die Kirchenlehre, auf den Vorgang bei der Eucharistie, beeinflusst war. Wenn Brot und Wein

in Fleisch und Blut verwandelt wurde, so mußten substantielle Formen mithelfen, um es faßbar zu machen, daß aus Accidentien Substanzen wurden. Ohne Wunder konnte es dabei nicht abgehen; und Boyle scheint sich gegen das katholische Dogma zu wenden, wenn er die Erschaffung der Formen nicht dem lieben Gotte zuweist, der damit doch allzuviel zu tun hätte. Die Lieblingsbilder Boyles können uns zeigen, daß dieser Atomistiker trotz seiner bedeutenden Leistungen im Grunde nicht über das Weltbild des Aristoteles hinausgekommen war, das immer einen deus ex machina in Bereitschaft hatte und darum dem christlichen Mittelalter so unentbehrlich geworden war. Hinter allen diesen Bildern steckt ein ordnender Verstand. Wie die Buchstaben nach ihrer Anordnung einen verschiedenen Sinn geben, z. B. N A etwas anderes besagt als A N, so wirken auch die Atome verschieden nach ihrer Anordnung. Eine Uhr wird fertig, wenn die Teile zusammengestellt werden und Bewegung hinzukommt; zertrümmert man die Uhr mit einem Steine, so wird nicht Substanz zerstört, sondern nur Form. (Aristoteles hatte für Substanz und Form ebenso oft das Bild vom Marmorblock und der Statue hergenommen.)

Halbheit kann man dem großen Skeptiker nicht vorwerfen, der Locke fortsetzte. Hume, den der ängstliche Mendelssohn mit noch besserem Rechte als seinen Kant den Alleszermalmer hätte nennen dürfen, zerschmetterte denn auch den

Formbegriff mitsamt vielen anderen Überbleibseln griechischer Metaphysik. In dem 3. Abschnitt des 4. Teils seines Traktats über die menschliche Natur, welcher Abschnitt überschrieben ist „Von der alten Philosophie“. Zu allerlei nützlichen Entdeckungen könne man gelangen, wenn man die Wahnvorstellungen der alten Philosophie wie Träume behandle und an deren Lehren von den Substanzen, den *substantiellen Formen*, den Accidentien, den verborgenen Qualitäten, Kritik übe. Hume weiß schon, daß die Vorstellung eines Körpers nichts ist als eine collection, formed by the mind; er weiß auch schon, daß diese vom Menschenverstand geschaffene Einheit Subjektträger der allein wahrnehmbaren Veränderung ist. „Die Einbildung ist geneigt, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von dem sie annimmt, daß es in allen Veränderungen sich gleich bleibe; dieses unfaßbare Etwas nennt sie Substanz oder originale, erste Materie.“ Dieses Produkt der Einbildung hat es leicht, in allen Körpern die gleiche Substanz zu sein; da die Körper aber offenbar verschieden sind, so muß irgend eine Ursache der Verschiedenheit da sein: die *substantiellen Formen*. Ich glaube Hume nichts unterzulegen, wenn ich aus seinen Worten ein Lachen heraushöre: die Phantasie legt zuerst in alle die verschiedenen Dinge der Wirklichkeit eine gemeinsame Substanz hinein, und dann muß dieselbe Phantasie sich wieder mit Hilfe der substantiellen Formen anstrengen, die Wirklichkeit aus der gemeinsamen Sub-

stanz herauszuziehen. Hume hat die Kühnheit, diese Art, Substanzen, substantielle Formen und ferner Accidentien zu erfinden und zu sehen, eine Gewohnheit zu nennen, „wie die Gewohnheit, die dem Gedanken der ursächlichen Verknüpfung zugrunde liegt.“ Unfaßbare Chimären nennt er diese Begriffe und dazu die *qualitates occultae*. (Von einem *ens Chimärae* hatte Spinoza gesprochen.) Nur die Scholastiker und Peripatetiker forschen nach dem Inhalt solcher Begriffe, in einem geistigen Zustande, „von dem uns die Dichter in ihren Beschreibungen der Bestrafung des Sisyphus und Tantalus nur einen schwachen Begriff gegeben haben.“ Die gute Natur ist nicht erbarmungslos gegen diese Philosophen; sie hat ihnen, wie den andern Geschöpfen, ein Trostmittel gegeben, das große Trostmittel der Erfindung von Wörtern. „Es geschieht häufig, daß wir nach öfterem Gebrauch sinnvoller und verständlicher Wörter sie verwenden, ohne die zugehörige Vorstellung damit zu verbinden. . . . Es geschieht aber auch, und zwar ganz naturgemäß, daß wir nach dem häufigen Gebrauche von Worten, die gänzlich nichtssagend und unverständlich sind, wähnen, es verhalte sich bei ihnen ebenso wie bei jenen sinnvollen Worten, daß wir ihnen demnach gleichfalls einen verborgenen Sinn zuschreiben, den wir durch Nachdenken meinen entdecken zu können.“ Ein anderes Beispiel ist der *horror vacui*. Der menschliche Geist hat die Neigung, äußern Gegenständen menschliche Gefühlsregungen

beizulegen. „Diese Neigung wird freilich durch ein wenig Nachdenken unterdrückt; sie besteht aber noch bei Kindern, bei Dichtern und bei den alten Philosophen.“

### III.

Hume hat also das alte Gespenst der substantiellen Formen gebannt. Wir brauchen diese Wortleiche in dem Organismus unserer Sprache nicht weiter mitzutragen; wir können sie begraben. Haben wir es darum wirklich so herrlich weit gebracht, wie es aus Rektoratsreden uns heute entgegenklingt? Verstehen wir den Begriff *Form*, der unserer gemeinen und wissenschaftlichen Sprache nach wie vor angehört, so viel besser als die Scholastiker, die wir verlachen, ihn verstanden haben? Ich will nur kurz zu zeigen versuchen, daß auch unsere Sprache diesen Begriff weder los werden noch meistern kann.

Zwar die Gemeinsprache verbindet mit dem Begriff eine ganz plane Vorstellung. Ich habe schon bemerkt, daß im Deutschen das alte Fremdwort jetzt fast volkstümlicher geworden ist als die schriftdeutsche Übersetzung *Gestalt*, die kaum 400 Jahre alt ist.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Das Adjektiv *gestalt* ist sehr alt im Sinne von *bestell*, bestimmt; der Substantiv *Gestalt* im Sinne von Art, Beschaffenheit ist ebenso alt; neuer schon die Übertragung auf jede äußere Erscheinung eines Dings, selbst auf die Farbe, ferner auf den äußeren Schein, wo das Wort im Sinne von *Bild* als Übersetzung von *imago* auftritt. Der jetzige Gebrauch, der alle Bedeutungen von *Form* durch *Gestalt* wiedergeben kann, wird erst seit der Lutherzeit allgemein.

Beide Worte gehen auf die räumlichen Beziehungen der Dinge, doch (nach meinem Sprachgefühl) so, daß nicht die dreidimensionale Ausdehnung, sondern vielmehr das zweidimensionale Bild gemeint ist, durch welches unser Malerauge (das Auge ist immer ein Maler) die Körper wahrnimmt. So daß die wortgeschichtliche Verbindung mit *εἶδος, εἰδωλον* wieder hergestellt ist. Aber in der wissenschaftlichen Sprache muß diese plane Vorstellung sich manche metaphorische Änderung gefallen lassen. Wir sprechen von *Formen* in der Geometrie, in der Ästhetik und in der organischen Naturwissenschaft; und in allen drei Disziplinen reicht die räumliche Vorstellung der Gemeinsprache nicht aus.

Die geometrischen *Formen* scheinen, ob nun ein-, zwei- oder dreidimensional, dem gemeinsprachlichen Begriffe am nächsten zu kommen. Eine Gerade, ein Quadrat, ein Würfel werden auf den Raum bezogen. Aber die einfachsten wie die schwierigsten geometrischen Formen führen mit sich Folgerungen ihrer Form, Korrelate ihres Seinsgrundes, die sich weit erheben über die Gestalt, die das malende Auge an ihnen wahrnimmt. Die Entdeckungen, die man immer wieder an diesen Formen gemacht hat, diese untrüglichen aller Naturgesetze, diese reizenden und oft verblüffenden *Formgesetze*, konnten bei ihren Entdeckern, von Pythagoras bis auf die Gegenwart, einen Freudenrausch erzeugen, der dem Rausch über ästhetische Formen, der dem Rausch über die

teleologischen Formen der Tier- und Pflanzenwelt nichts nachgibt. Nun sind allein die *Beweise* für diese Naturgesetze der geometrischen Formen Menschenwerk, subjektiv, Verstandesarbeit; die Gesetze selbst sind objektiv, haben vor dem Auftreten des Menschen in der Gestaltung der Himmelskörper und ihrer Bahnen, in der Kristallbildung usw. gewirkt. Die Gesetze stecken in den Formen, die Formen haben es in sich. Und so müßten wir, wenn die Mode nicht veraltet wäre, die geometrischen Formen, weil in ihnen Gesetze stecken, *formae substantiales* nennen. Und die Sprache versagt, wenn wir, ernsthaft und unscholastisch, an den räumlichen Erscheinungen der Geometrie Form und Inhalt trennen wollen.

Die *ästhetische Form* entfernt sich schon etwas weiter von dem Formbegriff der Gemeinsprache. Zwar ist in dem bildenden Künstler die Form dem nahe verwandt, was das malende Auge des einfachsten Menschen an den Dingen als Form erblickt; und wenn man in der Musik von Form redet, so ist das eine geläufige Metapher, wie denn alle Zeitbegriffe sich nur durch Raumbegriffe ausdrücken lassen. Neu, und über den Reiz der geometrischen Gesetze hinausgehend, ist es, daß die Formen, von denen wir als Ästhetiker reden, uns schön erscheinen können. Und die Ästhetik soll die Lehre sein von den *schönen Formen*. Ich habe es als Student (bei Volkmann, der ein Schüler Herbarts war) nicht anders gelernt: die Ästhetik, und die Ethik dazu, ist eine formale Wissenschaft

und beruht auf Werturteilen, die (was ich nicht verstanden habe) nur der Form gelten. Eine *Ästhetik von oben*, der Fechner mit geistreichem Spotte eine *Ästhetik von unten* gegenübergestellt wissen wollte. Auf die Spitze getrieben, sagt diese Lehre: die Form allein ist schön, jede Form ist schön (*formosus* = schön; *ungestalt*, was nicht gestaltet ist, keine Gestalt hat = unschön). Was formlos ist, das gehört nicht in die Ästhetik, noch nicht; denn *formlos* ist ja nur ein relativer Begriff, wie der Marmorblock, als Würfel z. B. oder als Parallelepipedon, nur in Beziehung auf die herauszuhauende Statue formlos heißt.

*Herauszuhausen.* Man hört doch das Zukünftige, die gestellte Aufgabe aus der Wortbildung heraus? Und unzählige Male haben Bildhauer, Heraushauer im formlosen Block die geformte Statue zu erblicken geglaubt, die darin steckte; viele plastische Werke lassen sich aus dem vermeintlich Formlosen, d. h. aus der Zufallsform des rohen Blocks erklären, lange vor Rodin; auch Erzbilder müssen ihre Gestalt gewinnen nach den Gesetzen, also nach den Formen des flüssigen und des erstarrten Erzes.

Aber es gibt eine Kunstform, in der Form und Inhalt noch enger aneinander geknüpft sind: die Poesie oder Wortkunst. An der scheint mir die formale Ästhetik noch gründlicher zu versagen, als an den bildenden Künsten und an der Musik. Die Formalisten auf diesem Gebiete, die sich neuerdings Ästheteten nennen,

verzichten auf Inhalt und haben es fast so weit gebracht wie die Dichterlinge des 17. Jahrhunderts, die Verse in Eiform oder ähnlich drucken ließen. Goethe, der doch etwas von der Sache verstand und der viel über das Verhältnis von Inhalt und Form gedacht hat, sagt (Spr. i. Prosa 119): „Es werden jetzt Produktionen möglich, die null sind, ohne schlecht zu sein; null, weil sie keinen Gehalt haben; nicht schlecht, weil eine allgemeine Form guter Muster den Verfassern vorschwebt.“ Und (723): „Die Form will so gut verdaut sein als der Stoff; ja, sie verdaut sich viel schwerer.“ Und („Über den sog. Dilettantismus“): „Man kann ganze Bücher lesen, die schön stilisiert sind und gar nichts enthalten.“

Die formale Ästhetik und der Ästhetizismus haben es so weit gebracht, daß allen Ernstes die Frage aufgeworfen werden konnte, ob das Porträt, dieses Urphänomen der bildenden Kunst, ähnlich sein müsse oder nicht. Ein genialischer Maler, dessen neueste Porträtleistung ich unähnlich gefunden hatte, antwortete mir gereizt: „Woher wissen Sie denn, daß Rembrandts Bildnisse ähnlich waren?“ Der junge Mann ahnte sicherlich nicht, daß er da formale Ästhetik trieb, die Form vom Gehalt oder Inhalt löste, und sich mit der leeren Form begnügen wollte. Denn der Ausdruck, der Gesichtsausdruck, setzt sich ja für das malende Auge des Botokuden wie des Künstlers aus Formen zusammen, und es ist sinnlos, etwas ein Porträt zu nennen, das den Gehalt ohne



die Form geben will. Die Form des Gesichtsausdrucks hat den Charakter, die Persönlichkeit in sich. Oder umgekehrt. Die Form des Gedichts, des Dramas, der Sonate hat den geistigen, stofflichen, seelischen (wie man will) Inhalt ihres Kunstwerks in sich. Oder umgekehrt. Die Sprache versagt, wenn wir an den Werken der schönen Künste Form und Inhalt trennen wollen. Und wieder müßten wir, wenn die innere Sprachform oder der Sprachgebrauch nicht gewechselt hätte, die ästhetische Form, weil sie das Kunstwerk beherrscht, eine *forma substantialis* nennen.

Nur daß das ästhetische Gesetz nicht ewig ist, wie das geometrische, nur daß der Begriff der Schönheit dem unterworfen ist, was man in diesem Zusammenhang nicht gern Mode nennt. Der Begriff der Schönheit wie der der Sitte. *Gute Formen* hat, wer das gegenwärtige Benehmen der guten Gesellschaft kennt und übt; *schöne Formen* sind die Verhältnisse, die jetzt gefallen.

Nicht anders steht es um die Anwendung des *Formbegriffs* in der Naturwissenschaft von den Organismen, wobei freilich durch das Fremdwort *Morphologie* die Gleichheit des gemeinsprachlichen Ausgangspunktes verschleiert wird. In systematischen Büchern werden freilich *Morphologie* und *Biologie* hübsch auseinandergehalten; die ganze Arbeit der letzten Jahrzehnte behandelt aber die Frage, ob *Morphologie* auf *Genealogie* zurückzuführen sei. *Formähnlichkeit* auf *Blutsverwandtschaft*. (Haeckel sagt natürlich *Formver-*

*wandtschaft*, was erstens ein Unsinn ist und zweitens die Antwort vorwegnimmt.) Für den Standpunkt der Sprachkritik ist selbstverständlich die Opposition der Kirche gegen Darwin sinnlos. Damit soll der *Darwinismus* aber noch nicht für ein Dogma erklärt werden. Er war nur ein großzügiger Versuch, ein mißglückter Versuch, den anthropomorphischen Zweckbegriff aus der Erklärung der Organismen zu entfernen. Die Aufgabe ist gestellt, gelöst ist sie nicht. Wir können nicht umhin, die Einheiten, die wir Organismen nennen, nach wie vor zweckmäßig zu finden in ihrem Bau. Wir wissen, wovon die Metapher *Bau* hergenommen ist; wir wissen eigentlich nicht, wovon die Metapher *Zweck* hergenommen ist. Homologe Bildungen, wie die Vorderfüße der Säugetiere und die Flügel der Vögel, analoge Bildungen, wie die Flügel der Vögel und der Schmetterlinge, sind beide zweckmäßig gebaut; Vererbung will die Homologie erklären, Anpassung die Analogie. Immer aber nimmt das organische Wesen eine zweckmäßige *Form* an, und die *Form* macht die Art. Genau so haben es die Scholastiker ausgedrückt, als ihre *forma substantialis* noch die Art schuf. Und wieder versagt die Sprache, wenn wir an den Organismen *Form* und *Wesen* trennen wollen.

Man mache sich doch klar, daß die unablässigen Bemühungen der Forschung, die alten und künstlichen Klassifikationen der organischen Welt durch neue und natürliche Klassifikationen zu ersetzen,

über eine Ordnung der Formen niemals hinausgelangen können. „Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit der provisorische Charakter jeder klassifikatorischen Begriffsbildung.“ (Sigwart, Logik<sup>2</sup> II. 232.) Die Gemeinsprache hat die ersten rohen Klassifikationen geschaffen; es ist ein weiter Weg von der gemeinsprachlichen Bezeichnung der bekanntesten Pflanzen und Tiere bis zu dem System, das heute Pflanzen- oder Tierformen ordnet; aber auf diesem weiten Wege ist man ja niemals über Beschreibung und Vergleichung von Formen hinausgelangt. „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.“ Wir verlassen uns darauf, daß den biologischen Formen Gesetze zugrunde liegen, sehr viel strengere Gesetze als der Ästhetik, milder strenger als der Geometrie; aber alle Arbeit der letzten Jahrhunderte, alle Hilfsarbeit der Chemie und des Mikroskops, konnte doch nur gehen auf Formen, auf makroskopische und mikroskopische Formen, auf Organe, auf Gewebe, auf kaum mehr sichtbare Eiweißkörperchen, niemals auf das, was den ganzen Organismus ausmacht. Niemals auf die organischen Einheiten.

Und da habe ich das Wort gebraucht (*Einheit*), das das Rätsel der Beziehung zwischen Stoff und Form mir lösen müßte, wenn ich so glücklich wäre, an die Hilfe von Worten zu glauben. Eine kleine Befreiung von dem alten Gegensatz steckt aber doch vielleicht in dem Einheitsbegriff.

Wir nennen ja Stoff, was an sich

ohne eigene Einheit ist, was nur an fremden Einheiten gemessen werden kann. (Ich weiß, daß ich da *Einheit* in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht habe; die Sprache will es so.) Form nennen wir, was eine eigene Einheit hat, in sich selbst oder in der Auffassung des Beobachters, objektiv oder subjektiv. Wo wir an unorganischen oder organischen Dingen (die Idee geht also über die organische Welt hinaus) Formen wahrzunehmen glauben, von Formen sprechen oder Formen empfinden, da empfinden oder sehen wir Einheiten; und die Einheiten der organischen Welt sind nicht menschliche Erfindungen, sind wirklich Einheiten. Einheit des Organismus sagt gar nichts anderes als: *Einheit der Form*. Und Einheit ist es auch allein, was uns in der Geometrie und in der Ästhetik von Formen reden läßt; in der Geometrie heißt diese Einheit Gesetz, in der Ästhetik heißt sie Harmonie.

Noch einen Schritt weiter möchte ich zu gehen wagen, weil ich doch weiß, daß das lösende Wort Einheit selbst ein neues Rätsel ist. Aber ich kenne ja die Ursache jeder Einheit, der Uneinheit im menschlichen Ich und der Einheit in den Organismen. Die Ursache, die gemeinsame, ist das Gedächtnis. Ich habe gelchrt: das Ichgefühl ist eine Selbsttäuschung; das Ichgefühl oder die Einheit des Selbstbewußtseins wird erzeugt durch das individuelle Gedächtnis, das Sinneseindruck nach Sinneseindruck auf einen Faden reihet, bis der Faden abreißt, und ich wüßte

nur nicht zu sagen, ob der Faden etwas anderes sei als die Tätigkeit selbst des Aufwühlens, als das innere Leben selbst, das seine Erlebnisse doch nur einmal hat und nicht noch ein zweitesmal, — als die Einheit des Ichs. Dieses einigende Gedächtnis ordnet die erlebten Eindrücke in der Zeit und schafft so außer der Einheit des Selbstbewußtseins auch die Einheiten oder Formen des innern Lebens, die psychischen Formen.

Und wir wissen, daß es wieder das Gedächtnis ist, das ererbte Gedächtnis der Art, das mit wunderbarer Gleichmäßigkeit die Einheiten oder Formen schafft, die wir Organismen nennen. Da ordnet das Gedächtnis im Raume, äußerlich. Ich bin nur bange, weil die Zeit und der Raum ohne auffallenden Widerspruch selbst wieder die Formen des innern und des äußern Sinnes genannt worden sind. Was kann das sein, was diese Formen geschaffen hat, wenn sie wirklich Formen genannt werden dürfen? Und ich bin bange, weil ich nicht sagen kann, was für eine Art Ursache, was für eine Kraft, kurz, was überhaupt dieses allmächtige Gedächtnis eigentlich ist. Und weil die Sprache außer von der Einheit des Selbstbewußtseins und von den organischen Einheiten sehr häufig, ja die Gemeinsprache fast ausschließlich, von numerischen Einheiten redet, von dem Prinzip alles Zählens, von einer Einheit also, die nicht objektiv ist, die von den Menschen in die Wirklichkeitswelt hineingelegt ist, aber will-

kürlich, zufällig. (Vgl. Art. *Einheit*.) Wo man dann einem Atom, dem Weltall, einem Steinhaufen, einem Baume, einem Walde, einem Rudel Tiere, einer Herde, einem Volke, einem Staate usw. den Einheitsbegriff beilegt. Historisch könnte man diese Einheiten nennen, die des Steinhaufens, die der Herde und die des Staates. Es will mir aber scheinen, als ob der Mensch auch diese historischen Einheiten nur begreife, indem er ihnen metaphorisch den Charakter innerer oder äußerer Formen verleiht. Woher es kommen mag, daß man hinter diesen historischen oder zufälligen Formen oder Einheiten Gesetze gesucht und natürlich auch gefunden hat: „ein Steinhaufen ist unten breiter als oben“; „auf die Revolution folgt Militärdespotie“.

Die Sprache *muß*, wenn sie von den Dingen der Wirklichkeitswelt sprechen will, diese Dinge, auch die innern Erlebnisse und die zufälligen, unorganischen Anhäufungen, ordnen, begrifflich ordnen, nach Analogie der organischen Formen oder Einheiten, die vom Artgedächtnis *zweckmäßig* geschaffen worden sind. Die Sprache könnte sich ohne natürliche oder künstliche Formen in der Welt nicht orientieren. Und Orientierung ist der einzige Zweck der Sprache, ungefähre Orientierung. Die Sprache hat den Formbegriff sogar auf sich selbst angewendet und nennt die orientierenden Analogien *Sprachformen*. Wer die Weisheit oder die Bescheidenheit der Sprache zu bewundern geneigt wäre, der könnte

übrigens daran erinnern, daß die Sprache außer von Sprachformen auch von einer *Sprache der Formen* redet, von einer stummen Sprache der organischen Formen, die uns nach dem Glauben frommer Menschen die Geheimnisse der Natur verrät. Es ist nicht wahr. Und spräche die Natur, spräche sie nicht unsere Sprache.

Spräche die Natur, so würde sie am Ende sich selbst, wie wir es mit ihr tun, in Stoff und Form zerspalten. Wir aber sind jetzt doch weit genug gekommen, am Ende dieser Untersuchung, die Unfaßbarkeit des uralten Begriffspaares *Stoff und Form* einzusehen. All unser Denken oder Sprechen kann an die Wirklichkeit nur heran, indem wir sie nach Begriffen oder Einheiten oder Formen ordnen. Wie sollen wir nun an den Stoff heran, den ungeformten, wenn Formen das alleinige Mittel der Sprache sind? Wirklich, es geht nicht. Alle Versuche, sich in der Welt zu orientieren, lassen sich in zwei Gruppen zerlegen: man ordnet die Welt entweder in Formen oder in Atome. Die Atome allein entsprechen dem Stoff, und die Atomenhypothese wird darum mit Recht die materialistische Weltanschauung genannt. Das Atom ist aber (vgl. Art. *Atom*) unvorstellbar, ein Scheinbegriff, wenn nicht ein Formbegriff mitverstanden wird. „O vis superba formae“, so endet Johannes Secundus sein achttes Basium; und Goethe hat den verliebten Ausruf als „ein schönes Wort“ in seine Sprüche eingetragen.

**Fortschritt.** — Der Fortschritt der Menschheit zu höheren und immer höheren Kulturstufen, die Perfektibilität der Menschheit, und nur der Menschheit, ist etwa seit Herder so sehr zum Dogma geworden, daß der Begriff *Humanismus*, d. h. Menschlichkeit, geradezu das Ziel dieses Fortschritts bezeichnet. Den Namen Herder habe ich da natürlich nur vom deutschen Standpunkte aus zuerst genannt; für Europa war Shaftesbury, der als weltmännischer Lehrer der Humanität auf Diderot und Lessing, sogar schon auf Leibniz Einfluß hatte, von ungleich größerer Bedeutung; Herder selbst hat ihn („Briefe z. B. d. Hum.“ 33) einen *Virtuoso der Humanität* genannt. (Für unsere Ohren klingt *Humanität* ein wenig altmodisch, *Humanismus* wieder hat einen Anklang nach dem philologischen Begriffe hin.) Mit einer sprachlichen Inkonsequenz, deren Grund wir bald einsehen werden, bezeichnet *Humanismus* aber nicht nur das Ziel, sondern auch den Weg, nicht nur den Zweck, sondern auch das Mittel. Und genau so bezeichnet für eine große politische Partei, deren Dogma eigentlich auch von der Sozialdemokratie geglaubt wird, *Fortschritt* zugleich Ziel und Methode des richtigen politischen Lebens. Schon darum wäre der Redner in einer fortschrittlichen Versammlung in einige Verlegenheit gebracht, wenn er plötzlich die Frage beantworten sollte, wie der Zentralbegriff seiner Ausführungen, eben das Schlagwort *Fortschritt* zu definieren wäre, und er wäre überrascht zu hören, daß auch dieses Wort, wie so

viele dogmatische Wörter, jünger ist als es aussieht. Noch Herder, für uns Deutsche der Begründer des Dogmas, sagt lieber *Fortgang* als Fortschritt; und bis zu Ende des 18. Jahrhunderts sagten unsere Schriftsteller gern *Fortschreitung*. Es sind Übersetzungen von lat. *progressio* und *progressus*. Die lateinischen Wörter sind wieder freie Übersetzungen des von den Stoikern geschaffenen Ausdrucks *προκοπή*. Für die Verbreitung der lateinischen Wörter ist es vielleicht nicht gleichgültig, daß *progressus* und *regressus* (*Rückschritt*) technische Ausdrücke des Militärs für den Vormarsch und den Rückzug waren.

Die Relativität des Begriffs, die eben deutlich an der unklaren Beziehung auf den Weg und das Ziel sich verrät, liegt schon in der Vorsilbe *pro*, deren zwecksetzende Tendenz unbeußt und gedankenlos mitübersetzt worden ist; es kommt zum *Schreiten* doch durchaus nichts Neues hinzu, wenn wir es ein *Fortschreiten* nennen; wir stellen uns nur bei *fort*, *weiter* so fort eine Bewegung in einer Richtung vor, die wir, um eines uns unbekanntes Zieles willen, die Richtung nach dem Höheren, dem Besseren, dem Vollkommeneren nennen, und die wir deshalb höher bewerten als die entgegengesetzte Richtung oder als den Stillstand. Um zu erfahren, was dieser Fortschritt als Ziel oder als Richtung eigentlich sei, müßten wir vorher wissen, was das Gute ist, was das Vollkommene ist. Und das wissen wir wirklich nicht. Es sind Ideale, die wir nicht kennen, von denen wir aber die Richtung zu kennen glauben, in der sie liegen.

Der Begriff einer fortschreitenden Geschichte der Menschheit oder (wie Lessing es nannte) einer Erziehung des Menschengeschlechtes ist also um etwa 100 Jahre älter als der klare Begriff von einer Entwicklung der Organismen, der Evolution, die seit Darwin zum Dogma der Biologie geworden ist. Dennoch besteht ein Zusammenhang zwischen beiden Vorstellungen oder Dogmen.

Das christliche Mittelalter, das in der Menschenseele ein geschaffenes reales Wesen sah, stellte sich diese Seele ganz natürlich so vor, als ob sie unveränderlich wäre wie die von Gott geschaffenen Arten der Tiere. Die Menschenseelen bildeten eben eine besondere Art unter den Geschöpfen; es war darum für die Scholastiker eine wohlaufzuwerfende Frage, ob und wie die Seele der ihr von Gott gesetzten Aufgabe entspreche, wie die Seele sich der Vollkommenheit nähern könnte. Die Frage war die nach der *Perfektibilität* des Menschen. Die einseitige Betonung der religiösen Vervollkommnung tut nichts zur Sache; immer handelt es sich darum, den Widerspruch aufzulösen, daß die Seele von Gott unveränderlich geschaffen war, und dennoch ihre sündige Art ändern mußte, um an der Vollkommenheit Gottes Teil zu haben, also an der Glückseligkeit. Wir werden (vgl. Art. *Vollkommenheit*) den Begriff der Vollkommenheit als eine Wortleiche kennen lernen, mit der wir uns wie mit so vielen andern Leichen und Gespenstern zu unserer Qual herumschleppen. Als man den Begriff der Perfektibilität noch ernsthaft behan-

delte, wußte man das noch nicht, wußte man noch nicht, daß mit der *perfectio* ein Scheinbegriff von ganz ungewöhnlicher Unfaßbarkeit geschaffen worden war: ein Ideal, von dem man die Realität behauptete; durchschaute man den Scheinbegriff nicht, so wurde er dadurch dennoch nicht faßlicher, und so war die Scholastik außerstande, den Widerspruch zu lösen. Die Scholastik konnte sich freilich nicht mit der Resignation begnügen: die Vollkommenheit ist nur eine Sehnsucht, eine Richtung des Blicks; wir müssen schon befriedigt sein, wenn die Richtung des Blicks und die Richtung des Weges die gleiche scheint; eine wirkliche Übereinstimmung zwischen Blick und Weg kann niemals behauptet werden, geschweige denn zwischen Ziel und Weg; denn das Ziel, dem Vollkommenheit beigelegt wird, kennen wir nicht.

Ist es nun zu gewagt, wenn ich einen Zusammenhang sehe zwischen dem alten Streite um die scholastische Perfektibilität und dem neuen Streite über Darwins Evolutionslehre? Wenn ich gar in diesem Zusammenhange scholastische Rudimente im Darwinismus erkennen will? Der Widerspruch aber, der uns bei dem Begriffe Fortschritt Ziel und Weg verwechseln ließ, der den Vollkommenheitsbegriff unfaßbar machte, steckt doch auch im Evolutionsbegriff. *Zielstrebigkeit* hat man neuerdings die Entwicklung zu zweckmäßigeren Formen genannt und mit dem neuen Worte den Widerspruch zu beseitigen geglaubt, der den Zweckbegriff eliminieren wollte und die lebensfähigen Formen dennoch

zweckmäßig nannte. Und wenn man auf das Wort Zielstrebigkeit, das doch nur die alte Teleologie wiederbringt, auch wieder verzichten wollte, wenn man sich mit dem Worte *Richtung* begnügen wollte, so wäre der Widerspruch nicht beseitigt; ob man dabei an eine gewiesene Richtung denkt oder eine selbstgesetzte, immer müßte ein Auge, ein sehendes, dazu gedacht werden, und dieses Bild verträgt sich schlecht mit der Vorstellung von einer blinden Notwendigkeit des Naturgeschehens. (Vgl. Art. *Richtung*.)

Der Zusammenhang zwischen der vermeintlich so streng wissenschaftlichen und gar nicht scholastischen Entwicklungslehre und dem theologischen Streite um die Perfektibilität wird noch deutlicher, wenn wir versuchen, an dem Begriffe, der so gemeinverständlich *Fortschritt* heißt, die psychologische und die kulturelle Seite auseinanderzuhalten. Daß die Kultur der Menschheit fortschreite, d. h. daß wir komfortabler oder auch raffinierter unsere Lebensbedürfnisse befriedigen, als die Vorfahren es taten, daran hat im Ernste niemals ein Mensch gezweifelt; man denke nur an die Fortschritte im Beleuchtungswesen und im Reiseverkehr. Die Phantasie, welche ein goldenes Zeitalter in die Vergangenheit versetzte, war ein poetischer Traum; irgendwo mußte es doch einmal *ganz* schön gewesen sein. Der neue Poetentraum, der ein goldenes Zeitalter in die Zukunft setzt, ist nicht ganz klar und oft nicht ganz ehrlich. Die Utopisten mit ihrem „alles oder nichts“ haben ja trotzdem das nicht geringe Verdienst, durch ihren Glau-

ben an die Realität des Ideals den Aktivismus der Menschen immer neu anzuregen; ihre Gefolgschaften sind gewöhnlich bescheidener, nehmen Abschlagzahlungen an und würden mit einem silbernen Zeitalter ganz zufrieden sein. Ein Doppelantlitz zeigt derjenige Dichter, der unter den neuern am wirksamsten den Fortschritt geleugnet, das goldene Zeitalter in die Vergangenheit verlegt und Rückkehr zur Natur gepredigt hat: Rousseau. Die große Revolution, die von Rousseau und seinen Fortsetzern aufgepeitscht worden ist, hätte ja keinen Sinn gehabt, wäre ja ein ruchloses Unternehmen gewesen, wenn die Völker nicht durch den Sieg der Vernunft hätten zu einem ganz schönen Leben kommen können. Kein Rebell, und Rousseau war ein Rebell, ist ein Pessimist; Rousseau, der Pädagoge der Jugend und der alten Menschheit, war ein Optimist und glaubte an den Fortschritt. Mit seiner Rückkehr zur Natur wollte er ja nicht leugnen, daß man zu seiner Zeit die Lebensbedürfnisse komfortabler oder raffinierter befriedigte als in Urzeiten, wollte er den Kulturfortschritt nicht leugnen; er wollte nur sagen (und alle unsere Dichter haben es ihm nachgesprochen): die Menschen der Urzeit waren glücklicher und besser als wir.

Gerade über diese Relation läßt sich aber gar nichts Sicheres aussagen, abgesehen davon, daß auch die Positive *glücklich* und *gut* nur relative Menschenbegriffe sind; der Komparativ vollends, der die Relation von Bedürfnissen und Befriedigungen durch das Wort *glücklicher* ausdrückt,

entzieht sich einer objektiven Maßbestimmung. (Vgl. Art. *Glück*.)

Wenn also zweierlei zugegeben werden kann, erstens, daß ein goldenes Zeitalter nicht hinter uns in der Vergangenheit liegt, zweitens, daß wir die Bedürfnisse komfortabler und raffinierter befriedigen als die Vorfahren, so ist damit für das Verständnis des Begriffes Fortschritt nicht viel gewonnen. Höchstens vom Kulturfortschritt können wir unter der Herrschaft der herrschenden sozialen Ideen sagen, daß unter den Kulturvölkern die große Mehrzahl der Menschen reicher geworden ist als früher, reicher an Verbrauchsgegenständen, reicher auch an Genußmöglichkeiten. Man denke nur daran, daß die Freude an der Natur in solcher Weise, wie der moderne Kulturmensch sie genießen kann, den alten Völkern unbekannt war und sich ganz gewiß zu der sentimental Stärke, die sie jetzt anzunehmen vermag, erst seit etwa zwei Jahrhunderten entwickelt hat. Wir sind also wirklich reicher geworden an Brotfrucht und an Genüssen, die wir zu den ästhetischen rechnen. Ist damit bewiesen, daß die Entwicklung der Menschheit eine Richtung nach aufwärts hat? Ich glaube: nein.

Wieder wird Ziel und Weg miteinander verwechselt. Wenn wir einen hohen Berg besteigen und in Spirallinien oder auf Serpentinafen dem Gipfel zustreben, so genießen wir allerdings die verheißene Aussicht mit einem immer weitem Horizonte von einem höheren und höheren Punkte aus; und nur ein ganz intimer Freund der Natur wird einwenden, daß der Weg

ebenso schön war wie das Ziel, daß unterwegs mancher Stein und Busch und Nebel selbst ebenso entzückte, wie die gepriesene Aussicht. Das Ziel aber, der Berggipfel, war doch nur ein Ziel für diesen Tag. Es ist dafür gesorgt, daß Bäume und Berge nicht in den Himmel wachsen. Nach einer Stunde kommt der Abstieg; jetzt ist das Tal das Ziel und der Weg kann ebenso reizvoll sein wie der Aufstieg.

Wir können aus diesem Bilde mancherlei lernen. Auch die Bergfahrt der Menschheit scheint ja nicht in Ewigkeit fortzugehen; es ist dafür gesorgt, daß die Menschheit nicht in den Himmel wachse, daß der Turmbau von Babel nicht gelinge. Auch in historischer Zeit sind auf Zeiten hoher Kultur Zeiten der sogenannten Barbarei gefolgt. Ich hätte es mir bequemer machen und darauf verweisen können (vgl. Art. *Geschichte*), daß es keine historischen Gesetze gibt und daß die Annahme eines stetigen Fortschritts die Annahme eines historischen Gesetzes in sich schließen würde. Gäbe es aber einen solchen Fortschritt, so wäre eben die Leugnung aller historischen Gesetze unmöglich. Umgekehrt, wenn der Rückfall in Barbarei regelmäßig auf eine hohe Kultur folgen müßte, so wäre das wieder ein historisches Gesetz. Man denke an die periodischen Eiszeiten, die nach einer gut begründeten Hypothese den grünen Kulturgürtel der Erde im Wechsel von etwa 10000 Jahren heimsuchen und die armen Menschen zwingen, anstatt Kunst und Wissenschaft zu treiben, den brutalen Kampf gegen Eis und Eisbären wieder wie in Ur-

zeiten aufzunehmen und wohl jedesmal mit den Elementen der Kultur wieder anzufangen. Was da aber regelmäßig ist, das geht nur auf Naturgesetze zurück, nicht auf historische Gesetze. Wie sich unsere Enkel der nächsten Eiszeit gegenüber verhalten werden, darüber wissen wir nicht mehr als darüber, wie die angekündigte dereinstige Erkaltung der Sonne oder auch nur wie die Erschöpfung der irdischen Kohlenlager auf die Kultur der Menschheit wirken werde. Das sind Fragen der Psychologie, der Individualpsychologie. Schon auf dem Gebiete des Kulturfortschritts und seiner Segnungen wird mit den Summenworten *Volk* und *Staat* viel Mißbrauch getrieben; der wachsende Reichtum an Brotfrucht läßt sich noch objektiv und statistisch betrachten, aber schon die Benützung des Reichtums für die Befriedigung von Bedürfnissen ist individuell verschieden; und gar die Genußfähigkeit des Einzelnen, das Maß des Glücksgefühls, die Relation von Bedürfnis und Befriedigung gehört ganz in das Gebiet der Psychologie. Es ist einzig und allein eine psychologische Frage, ob diese Relation in der Richtung nach aufwärts fortschreite, ob wir wirklich glücklicher, besser, weiser geworden sind, weil wir reicher geworden sind an Brotfrucht, an Gefühlsbedürfnissen und — an Erfahrungen. So wird Fortschritt und Perfektibilität zu einer psychologischen Frage, die bei unsern Darwinisten die Form angenommen hat: gibt es eine Vererbung erworbener Eigenschaften? Ich glaube, auch diese Frage ist wieder einmal nur



mit vorläufigen Worten gestellt, also falsch gestellt. Ich glaube, über den Kern der Frage wird man einig werden und sie dann bejahen müssen. Die Disposition zu einer größern Kompliziertheit des Nervenlebens wird vererbt; die Gehirnleistung und das Gefühlsbedürfnis steigert sich im Durchschnitt von Generation zu Generation. Ich glaube aber nicht, daß damit auch nur für die Fortschrittmöglichkeit, für die Entwicklung zu einem glücklicheren Dasein, irgend etwas ausgemacht sei. Die Korrelaterscheinungen zu der Kompliziertheit unseres Nervenlebens, die wir heute unter dem Modeworte Entartung zusammenfassen, steigern zugleich unser Glücksgefühl und seine Hemmungen, sie raffinieren unsere Lust- wie unsere Unlustgefühle. Und ich fürchte, der intimste Menschenkenner wird, wie der intimste Naturfreund auf seiner Bergwanderung, mit lächelnder Resignation den Weg höher schätzen als das Ziel, das Schreiten für wertvoller halten als den Fortschritt. Wenn er nicht gar, wie ich gar sehr geneigt bin, lehrt: es gibt nur ein Leben, für den Einzelnen wie für die Menschheit; die Richtung denken wir uns dazu. Wir leben so dahin; aber wir wissen nicht, wohin wir leben. Es wäre denn, daß unser Glaube an ein Wohin, an ein Ziel, eine Richtung, einen Fortschritt unser Glücksgefühl steigerte. Dann wäre dieser Glaube ja sogar eine Wahrheit nach den Grundsätzen der neuesten Psychologie des Pragmatismus, der freilich dem Utilitarismus ähnlich zu werden in Gefahr ist. Und ich fürchte, es liegt auf dem

Wege der Entwicklung, daß wir den Glauben an den Fortschritt im Fortschritte des Denkens einbüßen werden.

**Freiheit.** — Schopenhauers Abhandlung „Über die Freiheit des menschlichen Willens“ ist ein Meisterstück geworden, weil er da, aus Rücksichten auf die Bedingungen einer akademischen Preisaufgabe, „strenges Inkognito“ wahren mußte, sich auf sein eigenes Hauptwerk nicht beziehen durfte, seine These also ganz von vorne zu beweisen hatte, was man *a posteriori* nennt. In unübertrefflicher Darstellung hat Schopenhauer bewiesen, was vor ihm besonders kraftvoll Hobbes und Spinoza ausgesprochen hatten: daß der Wille des Menschen nicht frei sei, daß die Handlungen des Menschen so notwendig von ihrem zureichenden Grunde abhängen, wie irgendein physikalisches Geschehen von seinem zureichenden Grunde. Wie dann Schopenhauer am Ende in den Wortaberglauben seines Systems zurückfällt, wie er den Weltwillen als Ding an sich für metaphysisch frei erklärt und so Schuld, Zurechnung, Moral, eigentlich nicht viel anders als Kant seinen Gott, mit der Feierlichkeit eines Oberzeremonienmeisters in die schlechte Welt wieder zurückführt, das soll in der Kritik seines Willensbegriffs dargestellt werden. (Vgl. Art. *Schopenhauers Wille*.) Was er ohne Rücksicht auf sein System über die Unfreiheit des Willens vorträgt, wird in seiner Meisterschaft von solcher Metaphysik nicht getrübt. Hier will ich seine Schrift als bekannt voraus-

setzen und nur den *Freiheitsbegriff* untersuchen.

Schopenhauer beginnt gleich mit der wichtigen Bestimmung: „Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer.“ Wir besitzen viele solche negative Begriffe in positiver Form: blind, taub ist, wer sein Gesichtsorgan, sein Gehörorgan nicht gebrauchen kann, es nicht oder nicht normal besitzt. Ganz so negativ ist der Begriff der Freiheit nicht, selbst wenn man *frei* durch das negative Wort *ungebunden* erklären und ersetzen will. *Ελευθερος* und *δουλος*, *liber* und *servus*, *frei* und *eigen* (*leib-eigen*) sind eigentlich Korrelatbegriffe; und es hängt von der Seelensituation des Sprechers oder seiner Sprachgruppe ab, welcher von beiden Begriffen als der negative empfunden werden mag. Ich kann mir recht gut denken, daß der freie Grieche, daß der freie Germane den Sklaven als beraubt betrachtete, die eigene Freiheit als etwas Positives empfand, gewiß wie ein höchstes Gut. Mit Etymologie ist dieser Frage nicht beizukommen, weil alle diese Worte, wie Grimm von *frei* sagt, in hohes Alter reichen. Wortgeschichtliche Zusammenhänge wie *frei* und *freien*, *liber* und *lubere* (dtsch.: lieb, slaw.: ljubiti) sind hübsch und anregend, beweisen aber im Grunde nichts. Im D. W. mag man nachlesen, wie *frei* als Gegensatz von unfrei oder Knecht, von gefangen, von verheiratet oder auch nur verliebt, von geschlossen (freier Hals, freies Feld), von gebindert, von der Sitte gemäß (frei soviel wie frech, libertin) sich

entwickelt hat, wie es sich, schon im Mittelalter, in Verbindungen wie *frank und frei*, *frank und froh* zu der Vorstellung des Anmutigen, Heiteren umbog.

Die physische Freiheit, im Sprachgebrauch die häufigste und natürlichste Anwendung, ist für den Menschen nun wirklich ein ganz negativer Begriff. Nicht ganz so, wenn wir Tiere in Freiheit setzen, in Freiheit vorführen oder frei herumlaufen lassen. Obwohl auch da der Käfig, die Kette das körperlich Positive ist. Der Mensch ist physisch frei, wenn kein äußeres Hindernis ihm verbietet, zu tun, was er will.

Die *politische Freiheit* ist eine begriffliche Erweiterung der physischen Freiheit. Politische Freiheit ist ein Schlagwort geworden, das niemand ungestraft verlachen darf. „Freiheit und Gleichheit hört man schallen“ (Schiller). Unter dem Schlagwort *liberté, égalité et fraternité* (seit 1791; eine Zeit lang trugen alle Häuser die Inschrift mit dem Zusatz *ou la mort*) herrschten Robespierre und der erste Konsul; und noch die französische Verfassung von 1848 nahm die Phrase unter ihre ersten Artikel auf. Die politische Freiheit ist ein logisch wohl gebildeter Begriff. Wie der einzelne Mensch physisch frei ist, wenn er äußerlich unbehindert tun kann, was er will, so ist ein ganzes Volk politisch frei, wenn es tun kann, was es will, d. h. wenn es sich seine Schranken oder Gesetze selber aufrichten kann. *Res publica* hieß früher jeder Staat. Was jetzt

Republik heißt, der *Freistaat*, ist also ein Staat, dessen Bürger politisch frei sind. Nur daß von alters her oder nach irgendeinem neuen Aberglauben bestimmt wird, wie die Gesetze zustande kommen sollen: durch Beschlüsse der Reichsten, der Ältesten, der am längsten Eingesessenen oder gar überhaupt der Mehrheit. Nirgends findet sich ausdrücklich die Bestimmung: politische Freiheit besteht darin, daß die Dummen die Gesetze machen, denen alle zu gehorchen haben. Erreicht wird die politische Freiheit regelmäßig durch eine Revolution, also durch eine Negierung der gesetzlichen Schranken. Da eine Negierung eine Utopie ist (wie Landauer in seinem Buche „Die Revolution“ großzügig gezeigt hat), so ist es die erste Arbeit der neuen Gesellschaftsordnung, die Negierung zu negieren und neue Schranken aufzurichten, welche dann auch wieder Freiheit heißen. Es gibt auch nur ein einziges Ideal völliger physisch-politischer Freiheit: die *Anarchie*, die unbeschränkte Gesetzlosigkeit. Und ein anarchischer Staat — nein, ein Staat könnte es ja nicht sein —, ein anarchisches Dasein wäre auch mein Ideal, weil alle Menschen vorher so etwas wie Engel geworden sein müßten. Und so habe ich doch über den Begriff der politischen Freiheit zu lachen gewagt.

Für das Interesse der hier behandelten Wortgeschichten ist der Begriff der *Willensfreiheit* viel bedeutender. Unter den Vorgängern Schopenhauers (Hobbes und Spinoza

habe ich schon genannt, Priestley war noch zu nennen) war der größte kein anderer als Hume, und auf diesen will ich jetzt zurückgreifen, weil er das entscheidende Wort allein ausgesprochen hat und als Skeptiker so viel freier war. Die Sprache Schopenhauers ist freilich jünger, moderner, prägnanter, mehr unsere Sprache; Humes Sprache scheint oft unsicher zu tappen; meine Leser wird es nicht wundern, daß die tastende Sprache Humes mir der unfaßbaren Wahrheit näher zu kommen scheint.

Hume, dessen erschrecklichste Geistestat die Kritik des alten Begriffes *Ursache* war, bringt seine Gedanken über Freiheit und Notwendigkeit mit seinem Ursachbegriff in Verbindung. Der Streit werde um Worte geführt. Sonst wären alle Menschen seit jeher darüber eines Sinnes gewesen. Die Gewohnheit, eine regelmäßige Zeitfolge zweier Erscheinungen als Relation von Ursache und Wirkung aufzufassen, werde in der Praxis von aller Welt auch auf die menschlichen Handlungen übertragen. Wer die menschlichen Leidenschaften (Ehrsucht, Geiz, Egoismus, Eitelkeit, Haß, Edelmut, Patriotismus) so genau kennen würde, wie man die Eigenschaften der Naturdinge zu kennen glaubt, der würde die Handlungen der Menschen mit der gleichen Sicherheit im voraus erwarten, wie man die Folgen von Fall und Stoß voraus weiß. Auch die Meteorologie hat Hume schon zum Vergleich herangezogen: man nimmt da feste Gesetze an, die sich

nur der genauen Beobachtung entziehen. Nicht nur Staatsmänner rechnen mit der Notwendigkeit menschlicher Handlungen. „Ein Fabrikant rechnet auf die Arbeit seiner Leute für die Fertigung seiner Waren ebenso sicher wie auf die Wirksamkeit der Werkzeuge, welche er dabei benützt.“ Kritik einer Dichtung hätte keinen Sinn, wenn man nicht annähme, daß ein bestimmter Charakter in einer bestimmten Weise handeln müßte. Ein Verurteilter, der kein Geld und keinen Einfluß hat, erwartet seine Hinrichtung mit gleicher Sicherheit von den Beamten wie vom Beil; „bei allen Freiheitsversuchen arbeitet er noch eher gegen Stein und Eisen, als gegen die unbeugsame Natur der ersteren“. So glaubt jedermann an die Unfreiheit der andern Menschen, scheut sich aber, so etwas theoretisch in Worten ausdrücklich auszusprechen, weil er die Notwendigkeit in seinem Selbstbewußtsein nicht findet. (Ich möchte hinzufügen, daß er die Notwendigkeit auch bei den Wirkungen der Natur nirgends findet; er legt sie hinein; und wir werden noch sehen, warum er sie in sein Selbstbewußtsein nicht hineinlegt.)

Ob nun im Naturlauf der menschliche Begriff Ursache richtig gebildet sei oder nicht, jedenfalls folge (zeitlich oder ursächlich) die Handlung auf das Motiv mit der gleichen Notwendigkeit, wie die Wirkung auf die Ursache. „Die Freiheit (abgesehen von der physischen Freiheit) ist dasselbe wie Zufall, von dem man allgemein anerkennt, daß er nicht be-

steht.“ Der Zufall ist ein negativer Begriff, hat kein Dasein in der Natur, hat nicht den Charakter einer Kraft. Ich werde bei der Untersuchung des Wahrheitsbegriffs zu sagen haben, daß die Bezeichnung *wahr* ein überflüssiger Zusatz zu den Urteilen ist, die man aufzustellen oder zu bejahen Grund hat; die Bezeichnung *notwendig* scheint mir für uns, die wir die unzerreißbare Kette des Weltgeschehens begriffen haben, ebenso ein überflüssiger Zusatz zu dem, was irgend geschieht. Wie es Menschen gibt, die die Redensart *ich weiß* in ihrer Gewohnheit haben. Ein Beispiel für die Notwendigkeit: „Ich weiß, die Sonne wird morgen aufgehen.“ Ein Beispiel für die Wahrheit: „Ich weiß, die Sonne scheint.“ Wer sich bei dem Begriffe der Notwendigkeit oder dem Wissen „nichts geschieht ohne Grund“ nicht beruhigen mag, der strebt darnach, die regelmäßige Notwendigkeit unter Gesetze zu bringen; und weil ihm das nicht gelingen will, greift er zur Freiheit zurück, wie ein Spieler zum Zufall.

Hume hat im 2. Abschnitt seines Essays den Versuch gemacht, seine Lehre gegen die Einwürfe religiöser und moralischer Menschen zu verteidigen, halb ernsthaft, halb mit einer bösen Ironie, die in ihrer Vorsicht nicht weit von Verleugnung entfernt ist. Wir sollen aber keinen Stein werfen; denn es ist kein persönliches Verdienst, wenn wir uns heute um die Kirche und um den Gottesbegriff weniger zu kümmern brauchen. Hume legt dar, es klingt

fast wie Übermut, daß bei Annahme der Freiheit oder des Zufalls menschlicher Handlungen sie gar nicht Gegenstand einer Strafe oder Rache werden könnten. Noch weniger ernst zu nehmen scheint mir, was er aus seiner Lehre für die Allwissenheit und Allgüte Gottes und für den verschrieenen Begriff des Fatalismus folgert.

Es gibt Leute, die sich dem Gedanken einer unabwendbaren Notwendigkeit des Weltlaufs, also auch aller menschlichen Handlungen, nicht verschließen, und die dennoch sich weigern, eine Vorherbestimmung zu glauben. Diese Leute scheinen mir ganz recht zu haben, nur nicht aus dem Grunde, den Hume vorbringt. Hinter der Vorstellung einer Vorherbestimmung, eines irgendwie faßbaren Fatums liegt nämlich, bei Calvin wie bei Mohamed, im Märchen wie im Schicksalsdrama, unweigerlich die andere Vorstellung von einer Persönlichkeit, die das Wissen besitzt, die das künftige Ereignis vorherbestimmt hat oder es doch weiß, es ausgesprochen hat. (Vgl. Art. *Fatalismus*.) Richte ich meine Aufmerksamkeit scharf auf diesen Punkt, so erkenne ich auch hier den unheilvollen Doppelsinn, das Doppelsehen des menschlichen Denkens, das im naiven Realismus des gemeinen Mannes und in der verstiegensten Philosophie gleicherweise zu finden ist, und das uns noch oft beschäftigen wird; und ich wüßte nicht zu sagen, ob dieses gefährliche Verdoppeln aus dem Instinkt in die Philosophie kam oder umgekehrt,

wenn es nicht etwa tief im Wesen der menschlichen Sprache begründet ist. Wieder einmal möchte ich es einprägen: die Welt ist da, einmal nur; und wir zerspalten sie in Erscheinung und Wirklichkeit. Jedes einzelne Geschehen zerspalten wir in Wirkung und Ursache. Zu jeder Wirkung denken wir ihre Notwendigkeit hinzu. Die Notwendigkeit steckt nur in unserem Wissen von ihr, und darum wird die Kette aller Ursachen und Wirkungen Allwissenheit genannt. Wir zerspalten, was nur einmal ist, in eine Welt und in einen Gott. Und das ist vielleicht das Beste, was wir für uns aus Humes Kritik des Ursachbegriffs lernen können: Jede Ursache wäre, wenn wir Kenntnis von ihr hätten, eine Erklärung ihrer Wirkung; wir haben aber selbst von den bekanntesten Erscheinungen der Physik nur Beschreibungen und nicht Erklärungen; wir kennen keine Ursachen, und scheuen uns, die Motive menschlicher Handlungen Ursachen zu nennen, weil wir Handlungen als Wirkungen nicht einmal schlecht beschreiben können.

Für die Scheu vor der Anerkennung der Willensunfreiheit hat der unerbittliche Hume die Eitelkeit mit verantwortlich gemacht. „Wir fühlen, daß unsere Handlungen in der Regel von unserem Willen abhängen, und meinen zu fühlen, daß der Wille selbst von nichts abhängt; denn wenn dieses bestritten wird, wird man bei einem Versuch bemerken, daß der Wille (oder doch eine *Vollheität*, wie die Schule sagt) nach

jeder Richtung hinneigt, selbst in der Richtung, zu der er sich nicht entschließt. Nun meint man, daß diese Velleität in diesem Augenblicke gewollt und ausgeführt werden konnte, weil es, wenn bestritten, im Augenblicke eines zweiten Versuches geschehen kann. Man bedenkt nicht, daß der phantastische Wunsch, unsere Freiheit zu beweisen, dann der Beweggrund des Handelns ist.“

Wollte man nun den fast unsterblichen, weil instinktiven Irrtum, der von der menschlichen Willensfreiheit fabelt, zu den Unwahrheiten rechnen, die einen „biologischen Nutzen“ haben, die zum Glücke der Menschen beitragen, so würde sich herausstellen, daß unter den drei alleinigen Motiven menschlichen Wollens oder Handelns, also menschlicher Lust- oder Unlustgefühle (Hunger, Liebe und Eitelkeit) die Phantasie der Willensfreiheit einzig und allein der Eitelkeit schmeichelt und wohl tut. „Ich kann, was ich will.“ Es ist wie das Behagen des Größenwahns. Die Lehre, daß der Mensch unfrei ist, wie der ruhende oder fallende Stein, schmeichelt nicht und macht nicht glücklich. „Ich will, was ich kann“; unter Umständen gar „ich will, was ich muß“, ist eine klügere, eine resignierte Lehre. Über diese stolze Resignation hinaus gelangt nur die fast unmenschliche Besinnung: der Wille ist eine überflüssige, wertlose, zusätzliche Bejahung oder Verneinung zur Tat. „Ich tu's oder ich tu's nicht, der Teufel hol den Willen und hang philosophy.“ Bismarck zitierte das englische Wort

gern. Er wollte schwerlich immer, wie er handeln mußte. Aber er wollte nur, was er konnte. Napoleon wollte mehr, als er konnte. Es wäre ein Aufsatzthema für Primaner, zu untersuchen, ob Bismarck oder Napoleon glücklicher war.

Wenn ich mich zu Humes Lehre von der Unfreiheit des Willens bekannt habe und darum die *Willensfreiheit* für einen Scheinbegriff halte, den Schein der Freiheit für einen Instinkt des Menschen, so ist mir diese Ablehnung des Begriffs noch nicht genug. Selbst der Versuch nur, die beiden Begriffe *Wille* und *Freiheit* in einem Urteile zusammenzubringen, scheint mir so absurd, wie etwa hölzernes Eisen oder die *Quadratur des Zirkels*. Man braucht kein Nominalist zu sein, um zu begreifen, daß der sog. Wille zur Welt der Wirklichkeit gar nicht gehört. Wenn nun von diesem Scheinbegriff die Negation *frei* prädiert wird, so wird eine Frage beantwortet, die mir wirklich in logischer Beziehung so sinnvoll scheint, wie die Frage wäre: sind Gespenster einäugig? Oder: sind Engel geschlechtslos? Man wird über die Willensfreiheit einmal zu schreiben aufhören, wie wir über die Geschlechtslosigkeit der Engel zu schreiben aufgehört haben.

Solche Streitigkeiten wurden gern und werden am besten in scholastischem Latein geführt: *estne velleitas hominis absoluta? Velleitas* heißt freilich (franz.: *velléité*) nur ein halbes Wollen, ein schwaches, unvollkommenes Wollen, das bei Thomas von Aquino just dem tatlustigen

Wollen, der *voluntas absoluta*, gegenübersteht. In dieser Sprache wäre aber die Frage, ob der Wille frei sei, doch am besten durch die ganz abstrakten Bezeichnungen auszudrücken gewesen, durch *velleitas* und *absolutum*, und die Frage: *num velleitas absoluta sit*, hätte den prächtigen Sinn: ist ein schwacher Wille zugleich ein fester Wille?

*fringe*. — Das englische Wort ist meines Wissens von William James zuerst in die Psychologie eingeführt worden; es sollte besagen, daß die Lehre von der Klarheit und Distinktheit unserer Vorstellungen unhaltbar sei, daß jede unserer Vorstellungen im Strom des Bewußtseins von ihren Relationen gefärbt werde. Die amerikanischen Psychologen haben mit ihrem Pragmatismus wohl nur ein neues Wort für eine alte und populäre Weltanschauung gebildet (vgl. *Art. Pragmatismus*). Aber um die Psychologie haben sie ein Verdienst, das unser Kontinent, das alte, nur ungern zugesteht: sie haben scholastische Rückstände in den elementarsten Begriffen unserer Psychologie nachgewiesen und so, ohne es ausdrücklich zu sagen, Sprachkritik getrieben. Das Bild vom *fringe* gehört eng zu ihrer Kritik des Bewußtseinsbegriffs.

Ich gebrauche hier das englische Wort, weil die deutsche Übersetzung *Franse* oder *Franje* (Psychologie von William James, übersetzt von Dr. Marie Dürr, S. 161) nicht ganz deutsch ist. Und ein Beispiel dazu für die *fringes* der vermeintlich gleichbedeutenden Worte verschiedener Sprachen. *Fringe*

bedeutet im Englischen wohl Franse; *idiot fringes* ist ganz genau mit Simpelfransen oder Trottelfransen in Nord- und Süddeutschland zu übersetzen gewesen; aber *fringe* wurde im Englischen auch schon als technischer Ausdruck der Optik für den Hof heller und dunkler Streifen gebraucht, der durch Interferenz des Lichtes erzeugt wird; so konnte James den Bedeutungswandel noch weiter ausdehnen und eben den Hof von Relationen, der jede Vorstellung im Bewußtsein umgibt, die *fringe* dieser Vorstellung nennen; an der entscheidenden Stelle (S. 161) wird James übrigens wieder unsicher und nennt diesen Hof von Relationen mit einem akustischen Bilde den psychischen Oberton der Vorstellung. Vielleicht wäre das zur Erklärung herbeigezogene Wort *Hof* besser gewesen; wir sprechen nicht nur von einem Hofe um die Sonne und den Mond, sondern auch von einem Hofe um die Augen, von einem Hofe um die Brustwarze; immer meinen wir die Umgebung, welche eine scharfe Begrenzung verhindert; und etwas anderes meinte auch James mit *fringe* nicht. In diesen *fringes* der Vorstellungen finden die sonst unennbaren Relationen ihre psychische Vertretung. „Was zugegeben werden muß, ist, daß die *bestimmten* Bilder der traditionellen Psychologie nur den kleinsten Teil unseres tatsächlichen Seelenlebens ausmachen. Die Ansicht der traditionellen Psychologie gleicht derjenigen, wonach ein Fluß lediglich aus so und soviel Löffeln, Krügen, Eimern, Fässern oder sonstigen Gefäßen voll Wasser bestünde. Auch

wenn die betreffenden Gefäße alle tatsächlich in dem Strom ständen, würde das freie Wasser doch fortfahren, zwischen ihnen hindurch zu fließen. Gerade dasjenige, was diesem freien Wasser im Bewußtsein entspricht, ist es, was die Psychologen so standhaft überschen. Jedes bestimmte Bild in unserm Geist wird von dem freien Wasser, das es umspült, benetzt und gefärbt.“

Ich habe das Bild vom *fringe* übernommen, weil es mir sehr gut die Unbestimmtheit oder das Schweben aller unserer Begriffe oder Worte zu veranschaulichen scheint. Die Unbestimmtheit, die die Worte der Sprache zu so schlechten Werkzeugen der Weltkenntnis machte, und zu so guten Mitteln der Poesie oder Wortkunst. (Vgl. Kr. d. Spr. I<sup>o</sup> 97 ff. und Art. *Poesie*.) Und James selbst scheint bei seinen Ausführungen, die an dieser Stelle besonders fein sind, mehr die Worte als unbenannte Vorstellungen im Sinne zu haben. Er nimmt sein bestes Beispiel von dem Zustande, in dem wir uns auf einen vergessenen Namen zu besinnen suchen. Es ist eine Leere vorhanden; aber keine bloße Leere. Will sich uns ein falscher Name aufdrängen, so paßt er in die ganz eigenartig bestimmte Leere nicht hinein und wird verworfen. „Die Leere, die dem Suchen des einen Wortes entspricht, macht uns nicht denselben Eindruck, wie diejenige, welche einem andern Worte zugehört, so inhaltslos auch die beiden notwendig erscheinen müssen, wenn man sie einfach als Lücken bezeichnet.“ So kann das Bewußtsein

in jedem Momente von etwas gefärbt werden, was noch gar nicht da ist. „Man kann annehmen, daß ein gutes Drittel unseres psychischen Lebens aus diesen flüchtigen, kritisch wirksamen Überblicken noch nicht formulierter Gedankenreihen besteht.“ Daraus glaubt James es erklären zu können, daß man beim Vorlesen eines unbekanntes Buches richtig betont; die Form wenigstens des kommenden Satzes ist schon im Bewußtsein. Man kann sogar richtig betonen, ohne den Sinn des Buches zu verstehn. James versucht diese Theorie durch die drei Gehirnwellen dreier aufeinander folgenden Eindrücke deutlich zu machen: die Welle des ersten Eindrucks ist noch nicht abgelaufen, die Welle des dritten Eindrucks hat schon begonnen, wenn die Welle des zweiten Eindrucks ihren höchsten oder stärksten Punkt erreicht hat. James hält das Bild vom *fringe*, vom *Hof*, vom *Saum*, oder wie immer man es nennen will, für eine genau entsprechende Darstellung auch des physiologischen Gehirnvorgangs. „Wie das verklingende Wissen des Woher, das Bewußtsein des Ausgangspunktes eines geistigen Verlaufs wahrscheinlich beruht auf dem Verzittern der Erregungsprozesse, die nur einen Augenblick vorher in voller Lebendigkeit vorhanden waren, so muß das Bewußtsein des Wohin, die Vorahnung des Endziels, bedingt sein durch die anklingende Erregung von Nervenfasern oder Prozessen, deren psychisches Korrelat einen Augenblick später die lebendige Gegenwart unseres Bewußtseins bildet.“



Ich glaube, die von James gezeichnete Kurve ist nur ein Bild des Vorgangs, ein ganz schematisches Bild, weil der Vorgang in der psychologischen Wirklichkeit immer viel verwickelter sein wird. Aber das Bild ist anschaulich und brauchbar und läßt sich auf die Unbestimmtheit der Wortbedeutungen übertragen. Gerade in den wichtigsten und reichsten Worten der Sprache gibt es einen ewigen Strom des Bedeutungswandels; die vergangenen Bedeutungen zittern nach, die künftige Bedeutung klingt an, und nur eine fest umrissene gegenwärtige Bedeutung gibt es nicht. Und darum ist der Poet dem Philosophen so überlegen in der Handhabung der Sprache. Diese Wellentheorie ließe sich recht gut verbinden mit der ganz anders entstandenen und vorgestellten Wellentheorie, die Johannes Schmidt erfunden hat, um den Verlegenheiten der angeblichen Sprachverwandtschaft zu entgehen; auch Volkssprachen befinden sich in einem ewigen Flusse, und in ihren Wortgruppen zittert die Herkunft nach und klingt der neue nationale Geist an, lange bevor die neue Volkssprache ein geschlossenes Ganze geworden ist.

Doch es würde sich vielleicht empfehlen, die Wellentheorie der *fringes* noch viel weiter auszudehnen: auf die Art, wie aus den Schwingungen der Wirklichkeitswelt die so ganz andern, qualitativ bestimmten Sinnesindrücke entstehen. Wie sich Luftschwingungen zu Tonempfindungen wandeln, die sogenannten Äther-schwingungen zu Farbenempfindun-

gen. Wir haben keine Möglichkeit, den Übergang von den vorausgesetzten mechanischen Schwingungen zu den wahrgenommenen Empfindungen zu begreifen; wir könnten aber einstweilen sagen, daß unsere Sinnesorgane dazu eingerichtet sind, nicht die einzelnen Schwingungsstöße zu fassen, sondern nur die *Höhe* oder *fringes* dieser Schwingungsstöße, die über den Schwingungsmomenten schweben wie der dauernde Regenbogen über den fallenden und wechselnden Wassertropfen. Mehr als diese Anregung zu einem Gedanken wage ich nicht.

**Funktion.** — Eine Wortgeschichte, für welche es übrigens genügende Vorarbeiten nicht gibt, würde den jüngsten Bedeutungswandel, der das alte Wort erst zu einem philosophischen Begriffe gemacht hat, kaum aufklären helfen. Lat. *functio* bedeutete (wie *fungi*) jede *Verrichtung*, insbesondere die Verrichtung von Dienstgeschäften, sodann die Möglichkeit, eine Ware nach Qualität und Quantität zu *vertreten*, wonach dann die Sachen in *fungible* und individuell bestimmte geschieden werden konnten. Im Französischen sind die verschiedenen Bedeutungen von *fonction* besonders gut auseinander zu halten; *fonction* bezeichnet (nach Littré) 1. die jedem Amte eigentümliche Tätigkeit, auch die Vertretung eines Dienstes (*faire fonction de . . .*); 2. das Amt selbst, wovon die Ableitung *fonctionnaire*; 3. die Verrichtungen der einzelnen Körperorgane; 4. besonders in der Physiologie die genauer bekannten

und untersuchten mikroskopischen Arbeiten der Organe, wie die des Verdauungsorgans, des Atmungsorgans; bei den Sinnesorganen spricht man lieber von spezifischen Sinnesenergien; 5. in der Mathematik nennt man eine veränderliche Größe, deren Veränderung von einer andern veränderlichen Größe *x* abhängig ist, deren Funktion. Littré hat noch weitere technische Bedeutungen gebucht, die uns hier nicht interessieren; ebensowenig wie der seltsame Bedeutungswandel, der dem lat. *defunctus* (franz. *défunt*) den Sinn von *verstorben* gegeben hat.

Wie *functio* zu der Bedeutung der quantitativen Abhängigkeit gekommen ist, das gehört in die Geschichte der Mathematik; es ist bekannt, daß *functio* bei den ersten Analytikern der Geometrie nur eine besonders ausgezeichnete Art der Abhängigkeit bezeichnete, die verschiedenen Potenzen der gleichen Zahl, so daß bei den einfachsten Aufgaben die Fläche des Quadrats und der Inhalt des Würfels als Funktionen einer Seite erschienen; die großen Mathematiker dehnten den Funktionsbegriff dann weiter aus, bis er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Grundlage werden konnte, auf der die Arithmetisierung aller mathematischen Disziplinen mit unerhörter Strenge aufgebaut werden konnte. Ich möchte aus diesen mir nur schwer zugänglichen Gebieten das Eine erwähnen, daß auch diese mathematische Abhängigkeit noch ein unbestimmter Ausdruck ist, weil die Formel  $y = f(x)$  auch dann gebraucht werden darf, wenn die Relation zwi-

sehen *y* und *x* nicht eindeutig bestimmt werden kann.

In diesem Sinne einer unklaren, unkontrollierbaren Abhängigkeit wurde der Begriff Funktion von zwei deutschen Denkern gebraucht, die auch darin voneinander verschieden waren, daß der eine mathematische Formeln liebte, der andere nicht: von Schleiermacher und Herbart. Beide aber waren Gegner des verstiegenen Idealismus, der von Kant abgefallen war oder ihn mit Fichte mißverstanden hatte, des Idealismus, der am liebsten völlige Unabhängigkeit der Philosophie von der realen Welt, des Denkens von seinem Gegenstande, der Form vom Stoffe gelehrt hätte; beide, Schleiermacher und Herbart, strebten auf ganz verschiedenen Wegen zu der freundlichen Annahme einer realen Welt zurück, beide gaben die Abhängigkeit des Ichs von der realen Welt zu und beide gebrauchten für diese Abhängigkeit den gefälligen Ausdruck Funktion. Schleiermacher unterscheidet mit Kant Stoff und Form an unserer Erkenntnis; der Stoff wird durch die organische Funktion als Sinnesempfindung gegeben, die Form wird von der intellektuellen Funktion oder dem Denken erzeugt. Er hätte statt Funktion sagen können: die von etwas Gegebenem abhängige Tätigkeit, die Verarbeitung, die Arbeit. Viel komplizierter und scheinbar mathematischer war das Weltbild Herbarts; bei ihm waren die Vorstellungen Funktionen der realen Substanzen, aber Abhängigkeit der Vorstellungen von den Substanzen und Abhängigkeit der Vorstellungen untereinander war

wohl nicht anders gemeint als bei Schleiermacher. Wir haben die Abhängigkeit als einen verschwommenen Ersatz für den Begriff der Notwendigkeit kennen gelernt; diese Verschwommenheit, die nun auch dem Funktionsbegriff anhaftete, kam den Gegnern des Idealismus wohl nie ins Bewußtsein. Nun ist aber die Verschwommenheit des Begriffs gerade für die Mathematik und die reine Physik nicht so zu verstehen, als ob der Wert der Funktion, die Relation zwischen der abhängigen und der unabhängigen Veränderlichen unbestimmt oder unklar sein müßte; nur der Begriff *Abhängigkeit* selbst ist ungenau, solange man ihn nicht mit dem Begriffe der Notwendigkeit identifiziert. (Vgl. Art. *Abhängigkeit*.)

Und diesen Schritt just hat Mach gewagt (nicht ganz so entschieden und eindeutig auch Avenarius), da er vorschlug, das *Funktion* zu nennen, was seit jeher *Ursache*, *causa* geheißen hatte. Ich brauche wohl nicht hervorzuheben, daß es auf das Wort nicht ankommt; verstünde Mach unter *Funktion* nichts anderes als was vorher unter *Ursache* verstanden worden war, so hätte er, der mit seiner Lehre von der Wissenschaft als einer Ökonomie des Denkens der Sprache kritisch genug gegenübersteht, seinen verwegenen Vorschlag kaum für nötig gehalten. Mach hat seine Idee zuerst in einem Vortrage über die Erhaltung der Arbeit (1872) ausgesprochen, sodann noch schärfer (in der „Analyse der Empfindungen“ S. 71 f.). Er versteht unter dem Funktionsbegriff,

den er an die Stelle des alten Kausalitätsbegriffs setzen möchte, „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander.“ Die Gegenseitigkeit der Abhängigkeiten ist das Neue. Wie die Abhängigkeiten der *Lagen* gegenseitig sind. „Eine gegenseitige Abhängigkeit läßt *Veränderung* nur zu, wenn irgendet eine Gruppe der in Beziehung stehenden Stücke als *unabhängig* variabel betrachtet werden kann. Deshalb ist es zwar möglich, das Weltbild in wissenschaftlich bestimmter Weise im Einzelnen zu ergänzen, wenn ein ausreichender Teil desselben gegeben ist, wo aber die ganze Welt hinaus will, kann wissenschaftlich nicht ermittelt werden . . . Darin liegt für mich der Vorzug des Funktionsbegriffs vor dem Ursachenbegriff, daß ersterer zur Schärfe drängt, und daß demselben die Unvollständigkeit, Unbestimmtheit und Einseitigkeit des letztern nicht anhaftet. Der Begriff *Ursache* ist in der Tat ein primitiver vorläufiger Notbehelf.“

In einer Anmerkung (S. 71), in der sich Mach kurz und freundlich mit Cossmans Versuch einer Rettung der Teleologie auseinandersetzt, sagt Mach, er habe den alten Kausalitätsbegriff durch den Funktionsbegriff ersetzt; im Texte selbst nennt er den Ursachbegriff, den er durch den mathematischen Funktionsbegriff ersetzen wollte. Das ist nicht genau das Gleiche. Bei *Ursache* dachte man durch Jahrtausende nicht an eine Gegenseitigkeit der Relation; wenn

man die Wärme zur Ursache der Ausdehnung des Quecksilberfadens im Thermometer macht, so denkt niemand an eine Gegenseitigkeit zwischen Ursache und Wirkung. Kausalität aber drückt, wie Kant gegen Hume erkannt hat, eben die Relation zwischen Ursache und Wirkung aus, und ist darum ein viel reicherer Begriff als der der Ursache; wir haben gelernt, daß die neue Physik sogar unter ihrem Lieblingsbegriffe, der Energie, gar nichts anderes versteht, als diese Kantische Kategorie der Kausalität. (Vgl. Art. *causalitas* und *Energie*.) Wie nun diese gegenseitige Abhängigkeit physikalischer Erscheinungen recht gut durch den mathematischen Begriff der Funktion bezeichnet werden könne, das hoffe ich durch das einfachste Beispiel fast anschaulich machen zu können.

Die analytische Formel für die Ellipse besagt, daß  $y$  eine bestimmte Funktion von  $x$  sei; oder umgekehrt. Wenn nun ein Gärtner ein elliptisches Beet im Garten ausführen will, so beschreibt er die Ellipse nach einer Methode, die die gegenseitige Abhängigkeit sehr sinnfällig macht. Er nimmt eine Leine, deren Länge der Summe der beiden Vektoren entspricht, befestigt beide Enden dort, wo die beiden Brennpunkte stehen sollen, und fährt nun mit einem Stabe der straff gespannten Leine entlang. In jedem Augenblicke ist die Formel dieser Ellipse erfüllt, in jedem Augenblicke ist die Ordinate die gleiche Funktion der Abszisse; oder umgekehrt. Die Gegenseitigkeit der Abhängigkeit ist nicht

zu verkennen; der eine Vektor kann nicht um die kleinste Strecke länger werden, ohne daß der andere Vektor um ebensoviel kürzer würde. Diese Gegenseitigkeit ist auf dem Gebiete der Geometrie längst anerkannt. Was Schopenhauer unter den vier Wurzeln des zureichenden Grundes den *Seinsgrund* genannt hat, das ist der Grund geometrischer Raumverhältnisse; die Beziehungen sind gegenseitig, aber man spricht da nicht leicht von einer Wechselwirkung, weil der Seinsgrund nicht Ursache zu einer Wirkung ist, wie der Grund des *Werdens*. Die Kühnheit Machs scheint mir nun darin zu bestehen, daß er den Funktionsbegriff, der die gegenseitige Abhängigkeit des Seins im Raume ausdrückt, auf die gegenseitige Abhängigkeit von Ursache und Wirkung in der Zeit ausdehnen will. Die Schwierigkeiten dieses Bedeutungswandels sind nicht zu übersehen; man kann z. B. die Bewegungen in einem Planetensystem als Funktionen der Zeit darstellen, aber die Zeit ist nicht umkehrbar und dennoch kann an einer Wechselwirkung der sogenannten Gravitation kein Zweifel sein. Und gerade darum könnte die Ersetzung des Kausalitätsbegriffs durch den Funktionsbegriff noch sehr fruchtbar werden; man hat die Kausalität allzu lange für ein Gesetz gehalten, es für allein-giltig gehalten, weil es als allgiltig erfahren wurde (Cossman hat diesen Gegensatz geprägt); der Funktionsbegriff drängt sich nicht in solcher Weise als ein Gesetz auf, er will nur eine Beschreibung sein und tut

namentlich den Erscheinungen der Biologie keine Gewalt an, die sich nun einmal der alleingiltigen Kausalität nicht fügen wollen. Bevor ich aber wage, den Funktionsbegriff mit schwer sichtbar zu machenden Spinnentäden an den geheimnisvollen Zweckbegriff zu knüpfen, möchte ich wieder einmal vor den Gefahren sprachlicher Verlockungen warnen. Mich und den Leser.

Auch Mach kann auf die alten Bezeichnungen *Ursache* und *Wirkung*, trotzdem er sie für vulgär und überflüssig erklärt, nicht ganz verzichten; er spottet mit gutem Humor („Erkenntnis und Irrtum“<sup>2</sup> S. 279) über den Vorwurf, daß er einen erbitterten Kampf gegen den Begriff *Ursache* führe; aber der Sprachgebrauch ist tyrannisch und zwingt auch den Widerwilligen *vorläufig*, zwei Veränderungen, von denen die eine unmittelbar auf die andere und aus der andern folgt, als *Ursache* und *Wirkung* auseinander zu halten. Mach wird mir recht geben müssen, wenn ich diese Zwangsvorstellung der Sprache bei der doch notwendigen Unterscheidung zwischen dem Energiebegriff und dem Funktionsbegriff wirksam finde.

Beide Begriffe bezeichnen die Abhängigkeit zweier Veränderungen voneinander, beide Begriffe beziehen sich auf die Arbeit, die für die Veränderung notwendig war. Nun denke man noch einmal an das Gebiet, dem der mathematische Funktionsbegriff entlehnt worden ist: beim Seinsgrund der Geometrie, bei der Ellipse z. B. ist es ganz konventionell

oder willkürlich, ob wir  $x$  oder  $y$  zur unabhängigen Veränderlichen machen wollen, ob wir  $y = f(x)$  oder  $x = f(y)$  schreiben wollen. Die Sprache weigert sich auch, da der Funktion eine Energie gegenüberzustellen; die Sprache würde sich ja auch weigern, auf die Entstehung der Kurve den Begriff Arbeit anzuwenden. Veränderungen, die nur Relationen des Raumes sind, nur Funktionen des Raumes, haben nichts mit Ursache und Wirkung zu tun; dieses Begriffspaar ist eine Funktion der Zeit, und Hume scheint recht zu behalten. Denken wir aber an den Grund des Werdens, an die physikalische Wirklichkeit, dann ist es — meinetwegen nur vorläufig — nicht konventionell, nicht willkürlich, ob wir die Ausdehnung von der Wärme abhängig nennen oder umgekehrt. Wohl aber können wir schon heute, allerdings nur mit einiger Anstrengung, die Vorstellung fassen: es liegt in unserer Willkür, vom Zeitmomente abzusehen und dann wie zeitlos unsere Aufmerksamkeit bald auf die Wärme, bald auf die Ausdehnung als zwei gegenseitig Abhängige zu richten. Oder (was weniger Anstrengung erfordern würde): bald auf die Anziehung der Sonne, bald auf die der Erde. Auch dann noch aber zwingt uns die Sprache vorläufig, zwischen Ursache und Wirkung zu unterscheiden, selbst wenn wir in der Ausdehnung nur eine andere Erscheinungsform der Wärme erblicken. Man kann nun sagen: fassen wir die Abhängigkeit der beiden Erscheinungen als eine Funktion

der nicht umkehrbaren Zeit, so nennen wir die vorausgehende Erscheinung oder die Möglichkeit der Arbeitsleistung, die potentielle Arbeit, *Energie*, und denken dabei unklar an den Ursachbegriff mit; so nennen wir die nachfolgende Erscheinung, die geleistete, aktuelle Arbeit, *Funktion*, und denken den Wirkungsbegriff mit. Ob wir wollen oder nicht; vorläufig, wie gesagt. Die Umkehrbarkeit der Zeit hat Mach allerdings vorstellbar gemacht, in einer schönen Phantasie: man braucht die Bilder eines Kinematographen nur rückwärts vorzuführen.

Ich kehre zu dem Problem zurück, den Funktionsbegriff auf die biologische Zweckvorstellung anzuwenden. Der biologische Funktionsbegriff steht dem mathematischen Funktionsbegriff darum so fern, weil immer ein Zweck mitgedacht wird, wenn von der Funktion eines Organs die Rede ist. Genau betrachtet, steckt der Zweckbegriff noch tiefer in der Funktionsvorstellung verborgen. Übersetzen wir Funktion mit *Verrichtung*, *Ausführung*, *Vollführung*, so liegt in diesen drei Vorsilben jedesmal schon etwas wie Befriedigung über die Erreichung eines menschlichen Endzwecks. Alte Definitionen, die meinem Gedankengange fernstehen, haben von den verschiedensten Standpunkten aus solche Bestimmungen aufgenommen; der fromme Dictionnaire universel de Trévoux definiert: l'action de l'agent qui fait la chose à laquelle il est destiné ou obligé; und die freie Enzyklopädie Diderots erklärt: on appelle fonctions ces actions, comme

étant faites pour s'acquitter d'un devoir auquel leur structure et leur position les engagent. Wenn wir von der Funktion des Darms, der Lunge, des Gehirns reden, wenn wir das Gedächtnis für eine Funktion der organisierten Materie erklären, so denken wir wie bei den spezifischen Sinnesenergien an einen Dienst, zu welchem alle diese Organe *bestimmt* sind, einerlei von wem, so denken wir an richtig ausgeführte Verrichtungen. Auch Maschinen, auch Beamte funktionieren nach einem vorgedachten Zwecke. Nach einem Plane, der zu dem menschlichen Begriffe Endursache Veranlassung gegeben hat.

Nur der mathematische Funktionsbegriff hat mit allen diesen Vorstellungen nichts zu tun, weil er, wie gesagt, zeitlos ist. Wollen wir nun mit Mach diesen mathematischen Funktionsbegriff auf die physikalische Wirklichkeit anwenden, dann müssen wir nach wie vor je zwei abhängige Erscheinungen in Ursache und Wirkung zerfällen, aber nur, solange wir von der Zeit nicht frei geworden sind, solange wir die Ursache als eine Funktion der Zeit ansehen. Können wir uns aber von der Zeit befreien, können wir zeitlos die beiden abhängigen Erscheinungen als gegenseitig abhängig erkennen, dann wird der Grund des Werdens zeitlos wie der Seinsgrund. Es bleibt dann gewissermaßen eine poetische Lizenz, ob wir die abhängige Erscheinung, welche im Banne der Zeitvorstellung als die nachfolgende aufgefaßt worden ist, *Wirkung* oder *Endursache* nennen wollen.

## G.

**ganz** — ist uns ein so geläufiges Wort, seine Bedeutung scheint uns in allen Sprachen ein so vertrauter Begriff; und dennoch ist der Sinn, den wir mit dem alltäglichen Worte verbinden, so unbestimmt geblieben, wie die Herkunft von *ganz* (auch von *totus*) unaufgeklärt geblieben ist. Und weil das Wort der Gemeinsprache angehört, darum liegt der Fall noch verwickelter als bei den technischen Ausdrücken der Philosophie, die sich doch häufig in den alten und neuen Sprachen genau entsprechen. *Ganz* aber kann im Sprachgebrauche für vier recht verschiedene lateinische Worte eintreten: für *totus*, für *cunctus*, für *integer* und auch für *omnis*; es kann im Sinne von *totus* für zwei griechische Worte eintreten, für *όλος* und für *πας*, die doch wenigstens von den Stoikern sehr fein unterschieden worden sind.

Im substantivischen Gebrauche bezeichnet das *Ganze* ungefähr soviel wie die Einheit, mit dem Nebengedanken, daß keine der Einheiten fehlen darf, der Teile, die das Ganze ausmachen; das Ganze ist also eine Vielheit von Dingen, die wir, entweder aus irgendeinem menschlichen Interesse oder durch eine sachliche Verknüpfung gezwungen, als eine Einheit auffassen. Man hört den Widerspruch deutlich; je nach der Richtung unserer Aufmerksamkeit wird nur das Ganze zu einer Einheit oder werden die Teile des Gan-

zen zu Einheiten. Das *Ganze* und ein *Teil* sind Korrelatbegriffe; keiner dieser beiden Begriffe hat einen Sinn, sobald er vom andern losgelöst wird. Dabei bietet die Sprache (nicht nur den Deutschen) noch die besondere Schwierigkeit, daß der eine Korrelatbegriff, der *Teil*, ein ganz geläufiges Wort der Gemeinsprache ist, der andere jedoch, das *Ganze*, selbst in der wissenschaftlichen Sprache noch nicht recht fest geworden ist; wir schwanken zwischen: das *Ganze* (Opitz sagte noch *die Ganze*), die *Gaenze*, die *Ganzheit*, früher wohl auch *Gaenzigkeit* und *Gaenzlichkeit*.

Für die Anwendung der Kategorie der Ganzheit auf die Dinge wäre es nun wertvoll gewesen, wenn die Sprachen zwischen dem Falle unterschieden hätten, wo wir die Verknüpfung der Teile zu einem Ganzen erst der Wirklichkeit aufgedrängt haben, und dem Falle, wo die Natur uns eine solche Vorstellung der Verknüpfung aufzwingt: wenn die Sprachen zwischen unorganischen und organischen Ganzen unterschieden hätten. Das unorganische Ganze ist eine künstliche Einheit; die ästhetische Einheit, die wir von jedem Kunstwerke verlangen, die künstlerische Einheit also, ist eine bildliche Übertragung des organischen Begriffs der Ganzheit. Ich glaube nun, daß die Unmöglichkeit, die verschiedenen Bedeutungen von *ganz* logisch zu ordnen, von einer gewissen Armut unserer Kultur-

sprachen herrührt; es gibt Sprachen (bei den sog. Wilden), in denen der Unterschied zwischen belebten und unbelebten Wesen durch verschiedene Formen des Nomens und des Verbums ausgedrückt wird. Wir besitzen ein so feines sprachliches Unterscheidungsvermögen fast gar nicht mehr; mir scheint aber *ganz* ein solches Rudiment zu sein; unser Sprachgebrauch neigt immer noch dazu, die Substantivform des Wortes nur auf organische Ganze anzuwenden und auf solche Ganze, die metaphorisch mit einem Organismus verglichen werden. Für die Totalität von Dingen haben wir das ältere Wort *all*. Aber der Sprachgebrauch ist, namentlich in der adjektivischen Verwendung, durchaus nicht konsequent. Zwar wird man substantivisch nur von einem lebendigen Ochsen sagen, daß er ein *Ganzes* bilde; aber adjektivisch sagt man: der Großschlächter handle nur mit *ganzen* Ochsen; doch auch: man habe ein *ganzes* Pfund gekauft. Die Quantität ist beim ganzen Ochsen noch an die Natur geknüpft; beim ganzen Pfund hat nur menschliche Willkür das Maß bestimmt.

Die deutsche Wortgeschichte (auf die Etymologie von lat. *totus*, *intèger*, griech. *όλος*, *παν* lasse ich mich nicht ein) belehrt uns darüber, daß *ganz* ursprünglich nur von lebenden Wesen gesagt wurde; im Rolandslied heißt ein *ganzer Mann* noch soviel wie unverwundet, in voller Kraft; noch Schiller gebraucht *mit ganzer Haut* (wie norddeutsch allgemein *mit heiler Haut*) im Sinne von unverwundet. Die übertragenen Anwendungen von

*ganz* gleich *heil* waren sehr häufig. Übertragen war schon die Anwendung auf Freisein von Krankheit, noch mehr auf geistige Gesundheit. Übertragen der Ausdruck *ganze Jungfrau*, was recht anatomisch gemeint war; von männlichen Tieren gebraucht (ganzer Ochse, ganz Schwein, ganzer Bock) hieß *ganz* soviel wie unver-schnitten; ein *Ganzer* kommt wohl auch im Sinne von *Hengst* vor. (Der Zusammenhang mit Gänserich, *Ganser*, früher auch *Ganzer*, bleibt unaufgeklärt, weil *Gans* das ältere Wort ist.) Die Belege für diese ursprüngliche Bedeutung von *ganz* sind so zahlreich, daß ich die zweifelhafte Unterstützung durch eine gewagte Etymologie entbehren kann; ich muß aber doch sagen, daß ich den Versuch unserer Sprachwissenschaftler, *ganz* von griech. *ζαρδαιειν* herzuleiten, für ebenso töricht halte als des alten Wachter Herleitung von lat. *cunctus*. Diese Einschränkung des Begriffes Ganzheit auf eine den lebenden Wesen inwohnende Einheit und auf die Dinge, denen menschliches Interesse eine Einheit zuschreibt, trennt in unserm Sprachgebrauche die Worte *ganz* und *all*; ohne Zwang lassen sich auch *όλος* (*ουολος*) und *πας* (*άπας*) so unterscheiden. Sagt man „wir haben alles Brot aufgegessen“, so denkt man ohne die Vorstellung der Einheit an alles vorhandene Brot; sagt man „das ganze Brot“, so versteht der Hörer darunter die Einheit eines Brotlaibes. (J. H. Schmidt: „Synonymik der griechischen Sprache“ IV 540.) Schließt also der Begriff der Ganzheit den der Einheit in sich ein, bedeutet



er Integrität oder unverletzte Einheit, so wird seine alltägliche Anwendung auf unorganische Dinge wieder einmal zum Bilde von einem Bilde. Ein zerbrochener Topf gibt Scherben, gewiß; aber es hängt doch nur von unserer Aufmerksamkeit ab, ob wir die einzelne Scherbe als ein Ganzes betrachten wollen oder nicht. So wie wir jedoch eine Scherbe, einen Brotlaib, einen Berg, einen Acker, ein Haus, weiter ein Volk, eine Wissenschaft usw. ein Ganzes nennen, beleben wir, personifizieren wir das Ding oder das Gedankending, sprechen wir im Bilde, auch ohne daran zu denken. Nun ist aber auch die biologische Einheit eine tief verhüllte Metapher, hergenommen sicherlich (nach einem uralten Instinkte) von dem menschlichen Ichgefühl, das wir in die Erscheinungen der belebten Natur hineinlegen. Darum durfte ich den Begriff der Ganzheit ein Bild von einem Bilde nennen.

So hilft auch das plane Wörtchen *ganz*, dunkle Wörter der Philosophie eigentümlich zu beleuchten. Wir haben (vgl. Art. *Entwicklung*) den Spencerschen Hilfsbegriff der Integration abgelehnt, weil wir doch eigentlich in der Wirklichkeitswelt (wenn wir uns von der Sprache zu befreien wagen) nicht Einheiten vorfinden oder Ganze, sondern nur Relationen, reichere und ärmere, nähere und fernere, wichtigere und unwichtigere Beziehungen. Integration schien aber gerade das Streben zum Ganzen zu bezeichnen, und wir wußten nicht zu sagen, was ein Streben wäre und was ein Ganzes. Nun aber er-

fahren wir plötzlich, daß *Integration* für den Sprachgebrauch der Biologie und Physik ganz falsch gebildet worden sei; die *Integrität* setzt die Einheit schon voraus, legt Wert auf die unverletzte Einheit; ein Streben nach der unverletzten Einheit oder einem integren Ganzen mag zur Not in der Moral oder sonst einer Wertlehre einen Sinn haben, nicht aber in der Naturwissenschaft. Natürlich hat Spencer bei der Wahl des Wortes *Integration* nicht an die Bedeutungsübergänge gedacht, die zu Integrität hinüberführen; er dehnte vielmehr den Begriff der mathematischen Integration auf das Naturgeschehen aus. In der Mathematik jedoch sind Integrale und ganze Zahlen durch eine Welt geschieden; im Naturgeschehen kann Integration gar nichts anderes heißen als das Streben nach der Einheit. Im Unterbewußtsein von Spencer mag da die so häufige Verwechslung von numerischer Einheit und natürlicher, logischer Einheit sich vollzogen haben, vor der ich (vgl. Art. *Einheit*) nicht nur Spencer-Anhänger gewarnt habe.

Auch an das Begriffspaar *Stoff* und *Form* erinnert uns der Begriff der Ganzheit. Wir haben gelernt (vgl. Art. *Form*), daß wir mit einer dumpfen Erinnerung an die *formae substantiales* der Scholastiker heute noch von geometrischen, biologischen und ästhetischen Formen reden; daß wir im Gegensatze zu einer Form das *Stoff* nennen, was ohne eigne Einheit ist. Auch dieser Gedanke sollte uns abhalten, den Begriff der Ganzheit auf ungeformten Stoff an-

zuwenden, oder auf einen Stoff, dessen Form wir nicht kennen. Nichts hindert uns, den Weltenraum und den sog. Äther und alle sichtbaren Sterne und die unsichtbaren dazu mit dem Worte *Weltall* zusammenzufassen. Es bedeutet genau soviel wie *Welt*. Nennen wir aber diese gleiche Vorstellung das *Weltganze*, so suggeriert uns die Sprache den Glauben, daß wir dieses Weltall als einen Organismus begriffen haben.

„Wenn sich der Mensch, die kleine  
Narrenwelt,  
Gewöhnlich für ein Ganzes hält;  
Ich bin ein Teil des Teils, der an-  
fangs Alles war.“

Wir sind zu dieser Bescheidenheit Mephistos über den bescheidenen Gedanken gelangt, daß das Ganze und der Teil Korrelatbegriffe seien, menschliche Korrelatbegriffe, die eigentlich auf den unerforschlichen Begriff der organischen Einheit zurückgehen. Wir wissen nichts mehr anzufangen mit dem scheinbaren Tiefsinn der scholastischen Ontologie, welche vier Arten des Gedankenganzes unterschied, und auch das *eigentliche totum* wieder in mehrere Gruppen einteilte; höchstens ist es für die Wortgeschichte zu bemerken, daß man schon sehr früh zwischen dem *totum integrum* und dem *totum integrale* ganz fein distinguirte. Ein *totum mysticum*, worunter freilich die Scholastiker nur einige Geheimnisse der Heilslehre verstanden, ist uns der Begriff der Ganzheit überhaupt geworden.

**Gedächtnis.** — Ich habe keine Neigung, mit andern Worten noch

einmal vorzutragen, was ich (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup> S. 448—541 und dann wieder 541—608) über die Rätsel des Gedächtnisses gesagt habe. Ich habe die Rätsel nicht lösen können; ich glaube, daß der richtigen Lösung wieder einmal die Frage im Wege steht, die sich in dem Worte versteckt hat, das wir erklären wollen. Die Philosophie weiß niemals, wie scholastisch ihre Sprache immer ist. Ich will nur einige Punkte noch einmal kurz hervorheben, in denen ich versucht habe, den Sprachgebrauch der Psychologie ein wenig genauer zu bestimmen; und habe nur wenig hinzuzufügen.

Von dem Gedächtnisse als von einer besonderen Seelenkraft zu reden, wäre doppelt scholastisch, weil da sowohl der *Seele* als der *Kraft* etwas wie Dinglichkeit unterschoben würde. Hat man das Gedächtnis als eine Eigenschaft erkannt, als eine Eigenschaft, die jeder Wahrnehmung und jeder Vorstellung anhaftet, so droht die andere scholastische Gefahr, das Gedächtnis, das dann sehr unglücklich mit einem Substantiv bezeichnet wird, der adjektivischen Wirklichkeitswelt zuzusprechen. Hat man endlich eingesehen, daß Gedächtnis immer aktiv ist, immer eine Tätigkeit, und nichts außer und neben dieser Tätigkeit, so droht die dritte scholastische Gefahr, die Erscheinung durch ihren verbalen Charakter für besser erklärt zu halten. Ich kann die sprachliche Form der Lösungsversuche nicht für entscheidend halten, trotzdem die geleistete Arbeit bei diesem Wechseln des

Standpunktes nicht gering war; ob ich sage: „das Gedächtnis ist in der psychischen Welt eine Energie wie die Trägheit in der physischen Welt“, oder: „die Wahrnehmungen und Vorstellungen besitzen die Eigenschaft, mit langsamer Abschwächung konstant zu bleiben“, oder: „wir wissen nur, daß es ein Erinnern gibt, wie es ein Leben gibt“, ob ich also dem Rätsel des Gedächtnisses durch ein substantivisches, ein adjektivisches oder ein verbales Lösungswort beizukommen suche, ich dringe über die scholastische Sprache nicht hinaus, d. h. über eine Sprache, die lieber mit historischen anstatt mit verständlichen Begriffen arbeitet.

Nun ist aber das Gedächtnis eins mit der Sprache und wiederum eins mit dem Bewußtsein; es ist also kein Wunder, wenn ich weder in meinem Bewußtsein noch in meiner Sprache eine Möglichkeit finde, das Gedächtnis zu erklären; ich müßte denn an die Existenz einer Übersprache, eines Überbewußtseins, eines Übergedächtnisses glauben. Dem einheitlichen Bilde der gegenwärtig mächtigsten Weltanschauung, die die physische Welt durch den Arbeitsbegriff zu verstehen, und die innere Welt durch den gleichen Begriff dem Verständnisse näher zu bringen glaubt, würde freilich die verbale Benennung des immer aktiven Gedächtnisses am besten entsprechen. Die längst bekannten Verbindungen des Gedächtnisses mit den sog. Assoziationsgesetzen, mit der Zeitvorstellung, mit der Hörbarkeit unserer Lautsprache würden sich unter dem Be-

griff des Erinnerns systematischer ordnen lassen. Insbesondere die Lehre, daß sowohl das Sprechen als das Verstehen auf Bewegungserinnerungen beruhe, könnte ein Licht werfen auf den physiologischen Vorgang, den wir so unfaßbar unter dem Worte Gedächtnis zusammenfassen. Die Lehre würde sich recht gut dem Weltbilde der Pragmatisten einfügen lassen; und Bergson, der feine Metaphysiker des Pragmatismus oder des Aktivismus (es ist nicht leicht, zwischen diesen beiden -ismen zu unterscheiden), denkt zwar nicht an eine Gleichsetzung von Sprache und Gedächtnis, weiß aber doch schon, daß Erinnerung eine Art Bewegung sei. Er drückt das wunderbarlich genug aus, wenn er („Materie und Gedächtnis“ S. 140) sagt: „Meine Gegenwart ist ihrem Wesen nach sensorisch-motorischer Art.“ Man muß daneben halten, daß Bergson den psychischen Zustand, den er *meine Gegenwart* nennt, ohne Mitwirkung der Erinnerung gar nicht zustande kommen läßt. Genau genommen, wäre die Ursache unserer gegenwärtigen Bewegungen immer in der Vergangenheit, d. h. in der Erinnerung zu suchen.

Ich fürchte nur, weder in der Sprache der Gegenwart noch in der Sprache der Vergangenheit (eine Sprache der Zukunft gibt es leider nicht in der Gegenwart) verständlich ausdrücken zu können, was ich jetzt über die Proportionen Gedächtnis und Sprache, Vergangenheit und Gegenwart, hinzufügen möchte. Wir haben immer nur ein Wort, und es

bedeutet doch nicht dasselbe. *Die Sprache*, die meine gegenwärtige Tätigkeit ist, mein gegenwärtiges Hervorbringen von Worten, ist unweigerlich gebunden, in jedem Laute abhängig von *der Sprache*, die nichts ist als Erinnerung, die Erinnerung des Menschengeschlechts und besonders meines Volkes. Darum läßt es sich in keiner Weise sagen, ob die Gegenwart oder die Vergangenheit die Bewegungen leite, die je nach der Richtung unserer Aufmerksamkeit als Arbeitsleistung unseres Gedächtnisses oder unserer Sprache aufgefaßt werden. Die Sache wird nur scheinbar und nur für einen Augenblick dadurch besser, daß wir für die substantivischen Begriffe die verbalen Ausdrücke erinnern und Sprechen eintreten lassen. Es tritt da nur noch das neue Rätsel hinzu: wie wir es möglich machen, mit Materialien aus der Vergangenheit Bewegungen auszuführen, die einem künftigen Zwecke dienen; denn ohne den Zweckbegriff haben die verbalen Ausdrücke, wie wir gelernt haben, keinen Sinn.

Ist aber das Gedächtnis eine Arbeitsform, eine Bewegung, ist das Gedächtnis eine Tätigkeit der Vorstellung, so wie die Sprache eine Arbeit, eine Bewegung, eine Tätigkeit ist, so fällt ein neues Licht auf die paradoxe Behauptung, daß auch das *Vergessen* keine Negation sei, sondern eine andere und sehr wichtige Tätigkeit des Gehirns. Ich habe (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup> 532) an ein Wort von Jakob Böhme erinnert, der die absolvierte Schuld mit dem Holzschelte

im Kamin vergleicht, weil beide unser Wohlsein steigern, indem sie zerstört und verzehrt werden. „Auch das Verbrennen des Holzschelte ist dem sprachlichen Ausdruck nach eine Negation; wir wissen aber seit hundert Jahren, daß das Verbrennen ein positiver Vorgang ist, an welchem sich die Erhaltung der Energie am allerbesten nachweisen läßt. Gäbe es ein Vergessen als reine Negation, so wäre das Gesetz der Erhaltung der Energie für unser geistiges Leben nicht vorhanden.“

Nun habe ich (a. a. O. 519 f.) gelehrt, daß es nicht etwa ein Fehler, sondern vielmehr eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Gedächtnisses ist, alle Erfahrungen zu merken, die einer vorgefaßten Meinung, einem Glauben, also der vermeintlichen Wahrheit entsprechen, alle Erfahrungen hingegen zu vergessen, die dem Vorurteile widersprechen. Woher es denn auch kommt, daß unsere Sprache immer im Besitze der Wahrheit zu sein glaubt; woher es kommt, daß die Unwissenheit und Dummheit der Menschen so unsäglich schwer auszurotten sind. Aber ich habe schon (a. a. O. S. 526) von ferne auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, die Grundeigenschaft des Gedächtnisses, daß es nämlich ein wesentlich falsches Gedächtnis sei, biologisch zu deuten. Die Erblichkeit der organischen Formen ist ja immer nur ein Schema, wie ein absolut treues Gedächtnis nur ein schematisches Ideal ist; innerhalb von typischen Grenzen, die freilich das unaufgeklärte Geheimnis

der Erbllichkeit bleiben werden, assimiliert der neue Organismus die neuen Eindrücke zu Änderungen, wie das Gedächtnis neue Erfahrungen seinen Begriffen assimiliert; bei den Organismen sprechen wir von einer Anpassung, erklären aus ihr die Entwicklung, und bedenken nicht, daß sie das Leben überhaupt erst möglich macht; überall aber, wo wir, gemeinsprachlich oder neu, das Gedächtnis wirksam sein lassen, bei der biologischen Anpassung, bei den Instinkthandlungen der Tiere wie bei der Bildung der sprachlichen Begriffe und ihrer Anwendung, — überall kann die mikroskopische Beobachtung die wesentliche Eigenschaft des Gedächtnisses feststellen: *Ähnlichkeit* wird fälschlich für Gleichheit gehalten. Es gibt keine gleichen Fälle in der Wirklichkeit. Wir hätten keine Begriffe bilden können, wenn wir in Urzeiten Ähnlichkeit nicht für Gleichheit genommen hätten; und wir könnten die Begriffe nicht anwenden, wenn wir nicht ähnliche Wahrnehmungen für gleiche Wahrnehmungen halten würden. Das à-peu-près beherrscht unser Denken, wie übrigens das à-peu-près auch in unsern Maschinen herrscht, welche bis zu einer gewissen Fehlergrenze funktionieren, trotzdem sie nicht auf ein Mikron genau abgemessen sind und bleiben. Wobei freilich nicht zu übersehen, daß der *Zweck* des Abstrahierens, Begriffsbildens, Denkens schon erfüllt wird, wenn wir natürliche Arten, ähnliche Werkzeuge und Gedankendinge so behandeln, *als ob* sie gleich, *als ob* sie Einheiten wären.

Wenn ich nun zu der Annahme neige, daß die von mir selbst vortragene Ausdehnung des Gedächtnisbegriffs von der Psychologie auf die Biologie eine sprachliche Willkür enthält, wenn ich vermute, daß das unbewußte Gedächtnis der organisierten Materie doch anders arbeitet als das bewußte Gehirngedächtnis, wenn ich einen Oberbegriff suche für diese beiden verschiedenen Tätigkeiten, so glaube ich diesen Oberbegriff jetzt ungefähr gefunden zu haben in der *Anpassung*. Das unbewußte Gedächtnis mit seiner Grundeigenschaft der Falschheit paßt sich an (bei der Entwicklung wie bei den Instinkthandlungen) der Umgebung; das bewußte Gedächtnis paßt, was es als Erinnerungen bereit hat, der Gegenwart an oder der Umgebung; und der Zeitbegriff, der in diese Erklärung hineinspielt, mag dafür sorgen, daß diese Erklärung nicht für mechanistisch gehalten werde. Worträtsel können durch Worte gelöst werden, nicht die Rätsel der Natur.

Es sind nicht meine schlechtesten Leser, die einmal plötzlich mit der Frage unterbrechen, was denn solche sprachkritische Analyse oder Philosophie überhaupt für einen biologischen Nutzen habe; und der Pragmatismus, den ich eben für mich in Anspruch genommen habe, müßte diese Frage erst recht an sich selber stellen. Welchen Nutzen kann die Untersuchung darüber haben, ob das wohlbekannte Gedächtnis potentielle Kraft sei oder aktuelle Arbeit? Vielleicht doch einen recht großen. Wenn man nämlich aus der Lehre, daß

Gedächtnis einzig und allein Tätigkeit ist, die Konsequenzen zöge für die Schule, deren Einrichtungen für die Jugenderziehung so veraltet sind wie der Inquisitionsprozeß mit seiner Tortur. Ich gehe nicht so weit wie James (Psychologie S. 297 f.), der jede Verbesserung des Gedächtnisses für unmöglich hält; es wäre nicht unmöglich, daß die Organe der Gedächtnisarbeitsleistung durch Einübung leistungsfähiger würden, wie sich das von den Organen der Muskelarbeit nachweisen läßt. Jedesfalls liegt der Schulpsychologie, die das Gedächtnis der jungen Leute durch sinnlose Übungen zu stärken glaubt, die alte Assoziationspsychologie zugrunde, die im Gedächtnis das Gedankending Kraft sieht, und in den Vorstellungen andere Gedankendinge, mit denen diese Kraft spielen lernt. Ist aber das Gedächtnis nichts außer und neben seiner Tätigkeit, wie die Seele nichts ist außer und neben ihren Erlebnissen, so bleibt kein Gedankending übrig, das gestärkt werden könnte; der eiserne Wille, der sich selbst ein Vergessen brauchbarer Kenntnisse nicht durchgehen läßt, der sich mit Anstrengung erinnert, wo es ohne Anstrengung nicht geht, der ist Charaktersache; und in diesem Sinne ist das Gedächtnis eines Individuums allerdings unveränderlich wie der Charakter. Ganz abgesehen davon aber sind die sinnlosen Einübungen unserer Schule zum mindesten so nutzlos, wie es die Einübung falscher Muskeln für den erwünschten Gebrauch der Glieder wäre. Wer in seiner Jugend nichts

weiter gelernt hat als auf seinen Händen zu gehen, kann nachher keinen Gebrauch davon machen, er wollte denn im Zirkus auftreten.

Auf den Händen gehen, mit dem Kopfe abwärts, das ist die Hauptsache, worin unsere jungen Leute geübt werden. Bibelsprüche (in der Volksschule), sämtliche Nebenflüsse eines fremden Stromes (in der Mittelschule), Tabellen und fachmännische, in Nachschlagebüchern bereite Details (auf der Universität), das sind die Gedächtnisübungen, die mit der angeblichen Stärkung des Gedächtnisses verteidigt werden. Bei meiner rechtshistorischen Staatsprüfung sollte und mußte ich die dreizehn Vorrechte eines Kardinals aufzählen, nach der gottgesetzten Reihe, auch das Vorrecht auf ein Pallium durfte ich nicht vergessen, das von bestimmten Nonnen in einem bestimmten Kloster gewebt wird.

Und die Schule sollte sich doch darauf beschränken, den Charakter des Schülers zu üben, den Charakter an die Arbeit zu gewöhnen, die nächsten oder die bequemsten oder die besten Wege zu finden zwischen brauchbaren Vorstellungen von der Wirklichkeitswelt.

**Gegenstand**<sup>1)</sup> — ist offenbar keine ganz glückliche Lehnübersetzung des alten philosophischen Ausdrucks *Objekt*. Heute, nach einem Leben von

<sup>1)</sup> Dieses Stück ist fast vollständig meinem Essay „die Sprache“ entnommen, der als IX. Band der „Gesellschaft“ (herausgegeben von Martin Buber) erschienen ist.

mehr als 150 Jahren, hat das Wort für ganz feine Ohren noch störende Nebentöne, in der Kunstsprache wie in der Gemeinsprache. Ich will das durch zwei extreme Beispiele zu beweisen suchen. In der philosophischen Sprache sind wir, worauf schon das D. W. hinweist, neuerdings wieder geneigt, uns *Gegenstand* durch den Begriff *Objekt* zu verdeutlichen oder doch wohl auch *Objekt* zu sagen. In der poetischen Sprache ist trotz Goethe und Schiller der Gebrauch des Wortes nicht recht nach der Natur der deutschen Sprache. Mein Ohr wird durch *Gegenstand* vorkantisch angemutet, wie denn auch Gottsched sich des Wortes leidenschaftlich annahm. In den berühmtesten Versen von Friederike Kempner:

„rechts am Ende, links am Ende  
lauter Frühlingsgegenstände.“

ist das Wort *Gegenstand* von besonderer Komik.

Diese leise Fremdheit des Wortes kann nach so langem Gebrauche kaum mehr aus dem Sprachgefühl stammen, das einst (noch bei Adellung) die Etymologie heraushörte und sich dagegen sträubte, jedes Ding der Wirklichkeitswelt einen *Stand* zu nennen. Uns ist das Wort recht geläufig geworden. Freilich, wie ich deutlich zu hören glaube, nur in zwei Bedeutungen: einmal in der Schulsprache für das Objekt der Aufmerksamkeit (*Gegenstand* eines Vortrages), zweitens für das Objekt im weitesten Sinne, das Ding, die Sache, aber eigentlich doch nur die Sache mit Ausschluß der organischen Dinge.

Ein Veilchen nennen wir nie *Gegenstand*.

Die Geschichte des Wortes hebt an mit dem technischen Gebrauche des griechischen Wortes *ἐποκειμενον*. Das hieß nun seltsamerweise früher geradesoviel wie jetzt unser *Gegenstand*: der einer aufmerksamen Untersuchung *vorliegende Gegenstand*, der *Gegenstand* einer Untersuchung, *argumentum*. Aristoteles verwendet es dann häufig in der Bedeutung von dem, was zugrunde liegt.

Die lateinische Lehnübersetzung des griechischen Wortes lautete im Mittelalter *subjectum*. Im Mittelalter. Die alten Lateiner verstanden unter *subjectum*, abgesehen von der ursprünglichen Bedeutung des Adj. *subjectus* (wovon das franz. *sujet*; *untertan* wieder, wie *unterworfen*, eine Lehnübersetzung), nur den grammatischen Begriff. Augustinus bezeugt überdies ausdrücklich, daß zu seiner Zeit die lateinischen Lehnübersetzungen aus dem Griechischen hier und da weniger gebräuchlich waren, als die griechischen Worte selbst. Über die lateinischen Lehnübersetzungen herrschte Streit, über die griechischen Originalworte nicht; genau so, wie wir uns heute *gegenständlich* durch *objektiv* zu verdeutlichen glauben.

Im Griechischen selbst waren die Worte *οὐσία* und *ἐποκειμενον* begrifflich sehr nahe gerückt. Das erste wurde schulgerecht mit *essentia* übersetzt, das zweite bald ebenso schulgerecht mit *subjectum*, bald (von wem zuerst?) mit *substantia*. Augustinus fühlte da einen Unterschied heraus und wollte Gott aus feinen

Gründen seines Sprachgefühls nur eine Essenz genannt wissen, nicht eine Substanz.

Man sieht also, daß der mittelalterliche Sprachgebrauch ziemlich genau das *subjektiv* nannte, was wir jetzt *objektiv* nennen. Wie so oft, wie besonders bei Aristoteles, wurde auch hier offenbar Metaphysik von Grammatik beeinflußt. Subjektiv war, was zum Subjekte gehörte; *Subjekt* bezeichnete bald das, wovon etwas prädiziert wurde, also sehr oft einen konkreten Gegenstand, bald das *Wesentliche* des Gegenstandes, die *οὐσία*, das *ὑποκειμενον*. *Objektiv* war dagegen, nach der damaligen Psychologie und dem lateinischen Wortlaut, was an den Vorstellungen von ihrem Vorsteller verursacht war, was wir also heute *subjektiv* nennen. Erst an der Wende des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts vollzieht sich der Umtausch der beiden Begriffe langsam, und zwar just in Deutschland. *Objektiv* und *real* werden fast gleichbedeutend. Und in der Sprache Kants ist das scholastische *subjectum* bereits so völlig verloren gegangen, daß er es an der Stelle nicht verwendet, wo es einzig an seiner Stelle gewesen wäre. Die Welt ist objektiv geworden. Doch unter dieser objektiven Welt der Gegenstände liegt noch etwas, eben das *ὑποκειμενον*, das *subjectum*. Und das nennt Kant das Ding-an-sich, den Gegenstand an sich. Hätte Kant die alten scholastischen Ausdrücke beibehalten können, sein Ding-an-sich das Subjekt-an-sich nennen können, dem großen Manne wäre der tiefste Fehler

seines Systems erspart geblieben, daß nämlich erst von der menschlichen Vernunft verursacht werde, was alle Vorstellungen des Menschen verursacht: die Ausdehnung des Kausalitätsbegriffs auf das Ding-an-sich. Oder vielmehr: Kant wäre dann in Gefahr gewesen, in die geistreiche Konsequenz seines Schülers Fichte zu verfallen.

Aus der Vertauschung der beiden Begriffe subjektiv und objektiv kam aber auch die Schwierigkeit, ein gutes deutsches Wort für die Sache zu erfinden. Die älteren Lehnübersetzungen hatten ja *subjectum* vor sich, die neueren *Objekt*. Objekt wird buchstäblich mit *Gegenwurf* oder *Widerwurf* (Eckhart), *Subjekt* mit *Unterwurf* wiedergegeben. Daneben findet sich bei Eckhart schon *stehende* oder *selbstehende Wesen* für Substanzen. Von diesen Lehnübersetzungsversuchen hat sich ein einziger, halb veraltet, bis in unsere Tage gerettet: *Vorwurf*. Wir verstehen noch, wenn wir bei Lessing oder Schiller *Vorwurf* im Sinne von Gegenstand, Objekt einer Abhandlung, einer Schilderung lesen. *Gegenwurf* aber, in der Sprache der Mystiker und Theologen durch Jahrhunderte ein ganz geläufiges Wort, ist der heutigen Gemeinsprache völlig unverständlich geworden. So unverständlich, daß man es leicht mißverstehen kann, wo man es bei älteren Schriftstellern (noch bei Hagedorn) findet. Wirklich veraltete das Wort gerade um die Zeit, da die Vertauschung der Begriffe subjektiv und objektiv in Deutschland erfolgte. Man nahm es allmählich,



wieder ein Fall von gelehrter Volksetymologie, als Übersetzung von *objection* (anstatt von *objet*), von *ἀντικείμενον* anstatt von *ἐποικείμενον*, und weil da die Worte *Einwurf* oder *Widerspruch* schon zur Verfügung standen, so mußte das Wort *Gegenwurf* sterben.

In die Übergangszeit fällt der Bedeutungswechsel des Wortes *Gegenstand*, nicht die Neuschöpfung des Wortes. In dem Sinne nämlich von *Widerstand* oder *Gegensatz* (es ist ein *Entgegenstehen*) wird es seit dem sechzehnten Jahrhundert gebraucht. So noch von Haller, der den *Gegenstand von Gründlichkeit und Tugend* am Ende seines Lebens in einen *Gegensatz* umänderte. Auch im Sinne der astronomischen *Opposition* wurde sehr gut *Gegenstand* gesagt. Doch wäre auch dieses Wort, ebenso wie *Gegenschein* und *Widerschein*, gestorben, wenn es nicht dadurch, daß Christian Wolf es in seiner Schulsprache für *Objekt* gebrauchte, eine Aufrechterhaltung gefunden hätte.

Ich kann es nicht aus Quellen belegen, aber *Gegenstand* muß einmal die mechanische Lehnübersetzung von einem Worte *obstantia* gewesen sein. *Obstantia* muß einmal der geläufigere Schulausdruck gewesen sein, in dem ungefähr die Bedeutungen von *substantia*, von *Subjekt* und *Objekt* zusammenflossen. In dem Sinne, wie *obstantia* durch *Gegenstand* wiedergegeben wurde, würden wir heute verständlicher *Gegenwirkung* sagen. So wurde *Gegenstand* ein technischer Ausdruck der Erkenntnistheorie, ging durch

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

populäre Schriften in die Gemeinsprache über und wurde da zu einem überflüssigen und immer noch falsch tönenden Synonym von *Ding* oder *Sache*. Verzeichnet wird die Lehnübersetzung *Gegenstand* zuerst von Stieler (1691), gebildet war das Wort wahrscheinlich in der Fruchtbringenden Gesellschaft worden; aber noch Thomasius will es nur zögernd zulassen.

In der deutschen Gemeinsprache sind die Worte *Ding* und *Sache* weit lebendiger und fruchtbarer geworden als *Gegenstand*. Redensarten wie *ein liebes Ding* (für Mädchen), *Dinger* (mit verändertem Plural) für Kleinigkeiten oder *mach keine Sachen* haben sich aus *Gegenstand* nicht entwickelt. Dennoch darf man annehmen, daß sowohl *Ding* als *Sache* ihre gegenwärtige Bedeutung durch bewußte oder unbewußte Lehnübersetzung erworben haben. Das mittellateinische *causa* (*cause* und *chose*) liegt zugrunde. Bei *Ding* muß dieser Gebrauch schon in sehr alte Zeit zurückgehen; Grimm nimmt die juristische Bedeutung *litigium* für die ursprüngliche. Bei *Sache* liegt die alte Bedeutung *Rechtshandel* (*lis*) noch klarer zutage, auch wenn man die bedenkliche Etymologie ganz beiseite läßt. (Sogar die Gleichung *Dingsda* und *chose* ist Lehnübersetzung.) Merkwürdig, daß auch *chose* wie *Gegenstand* (nach Littré) nur tout ce qui est inanimé bezeichnet.

Springen wir in den gegenwärtigen Gebrauch dieser Begriffe hinein, so läßt sich die letzte Frage der Er-

kennnistheorie wieder scheinbar scholastisch (tiefster Spekulation wird von Banausen gar oft der Vorwurf der Scholastik gemacht werden) auf die Form bringen: werden die Objekte von uns Subjekten erzeugt? (Eigentlich richtig nur in der Einzahl: von mir, dem einzigen Subjekt.) Oder werden wir Subjekte von den Objekten erzeugt? Sprachkritik allein durchschaut das Spiel dieser Antinomie. Sprachkritik allein faßt unsere Sinne als Zufallssinne und sieht die absolute Notwendigkeit, mit der uns die Objekte zu unseren Vorstellungen von ihnen zwingen, als eine historische Notwendigkeit, also wie alle Historie als einen Zufall. Verwechseln wir diese objektive Notwendigkeit mit objektiver Gesetzmäßigkeit, so verfallen wir dem naiven Realismus der Büchner und Haeckel. Ahnen wir die Unvorstellbarkeit der Objekte und halten wir dabei unsere armen fünf Sinne für die vortrefflichen Werkzeuge einer vortrefflichen Vernunft, so verfallen wir dem theologischen oder am Ende spiritistischen Realismus des skeptischen Idealisten Berkeley. Der sagt: „The ideas imprinted on the senses by the author of nature are called real things.“ (Princ. 33.)

Der sprachlichen Ordnung, um nicht zu sagen Lösung der Antinomie sind am nächsten gekommen der Sprachforscher Steinthal und der bis zu Sprachkritik witzige Physiker Lichtenberg. Steinthal meint einmal: Ein Objekt begreifen, ein Ding anschauen sei der Bedeutung nach eine ähnliche Wortverbindung wie einen Brief

schreiben, ein Haus bauen. Ich würde *eine Grube graben, einen Bau bauen, ein Spiel spielen* für noch bessere Beispiele halten. Man vergleiche, was ich (Krit. d. Sprache III 59 f.) über die Unwirklichkeit der Verben der Arbeit gelebrt habe. Da haben wir ja wieder das intentionale Objekt der Scholastiker, die Absicht, welche erst die unzähligen Differentiale einer Handlung integriert, je nach der Richtung der Aufmerksamkeit zu einem Objekt (Substantiv) oder zu einer Tätigkeit des Subjekts (Verbum). Die ewig tautologische Sprache ist willig, solche Sätze zu bilden: *ich grabe eine Grube, ich sehe eine Farbe*, und in diesen Abgrund hat Lichtenberg schon hineingeleuchtet mit einigen seiner blitzartigen Bemerkungen. „Was ist außen? Was sind Gegenstände praeter nos? Was will die Präposition praeter sagen? Es ist eine bloß menschliche Erfindung. . . . Außere Gegenstände zu erkennen ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen. . . . Man sollte sagen praeter nos, aber dem praeter substituieren wir die Präposition extra, die etwas ganz anderes ist. . . . Ist es nicht sonderbar, daß der Mensch absolut etwas zweimal haben will, wo er an einem genug hätte und notwendig genug haben muß, weil es von unseren Vorstellungen zu den Ursachen keine Brücke gibt?“

Weiter braucht auch der Sprachkritiker nicht zu gehen. Die Sprache ist es, die die Welt in den Beobachter und in dessen Gegenstand zerfällt: in Dinge an und für

sich und in Dinge für mich. Die Welt aber ist nicht zweimal da. Die Welt ist nur einmal da. Ich bin nichts, wenn ich nicht ein Gegenstand bin. Aber ich habe keinen Gegenstand. Der Gegenstand ist nichts, wenn er nicht in mir ist. Der Gegenstand ist nicht außer mir. Der Gegenstand ist nicht außer mir. Der Gegenstand, scheinbar das Handgreiflichste auf der Welt, ist mit Recht die Lehnübersetzung eines schwierigen philosophischen Begriffs, Gegenstand ist unbegriffen, das Objekt ist subjektiv.

Mit sehr behaglichem Lächeln entdecke ich aber, daß der Sprachgebrauch der letzten 100 Jahre — ahnungslos freilich — die sprachkritische Resignation dieses Begriffes *Gegenstand* vorweggenommen hat. Für das Wesentliche, das dem forschenden Subjekt objektiv gegenübersteht, *gegensteht*, für das eigentliche *ἑναντιούμενον* oder die *ὄντια*, die *essentia*, hat man so lange eine Antwort gesucht, bis man hilflos die Antwort in dem Worte *Frage* fand. Schiller würde heute wohl gewiß anstatt *der Menschheit große Gegenstände* sagen *der Menschheit große Fragen* (zweimal im Prolog des *Wallenstein*). Schlegel würde den Satz „wahrhaft groß sein, heißt, nicht ohne großen Gegenstand sich regen“ (not to stir without great argument) heute etwa übersetzen müssen „nur dann sich regen, wenn eine große Frage ruft“. Und das D. W. kennt bereits diese Bedeutung von *Frage*. In Band IV I, 1 (noch von J. Grimm und Hildebrand bearbeitet) heißt es, unter Zitierung des berühmten *That is the question:*

„Frage, das, worauf es ankommt, das *Wesentliche*“; und ferner bei den Zusammensetzungen wie *Lebensfrage* usw.: *von Gegenständen, welche die allgemeine Aufmerksamkeit beschäftigen*. Am Ende des mühsamen Weges finden wir, wie so oft, anstatt einer Antwort nur eine Frage. Hier gar anstatt einer Definition von *Gegenstand* das Wort *Frage*.

**Gegenwart.** — Ich hätte für eine Wortgeschichte nur das D. W. auszusprechen, den Artikel *Gegenwart* aus dem unvergleichlich besten Bande des Wörterbuchs. Man hat in historischer Zeit und bis heute die Entstehung des Wortes nicht erklären können, und daraus sind wohl viele unorganische alte Formen zu erklären. In seiner ältesten Gestalt scheint das Wort nur eine Verstärkung von *gegen* gewesen zu sein: was gegenüber steht; *der Gegenwart* wie *der Widerwart* (in diesem Sinne *widerwärtig* noch bei Goethe), das dem Sprachgefühl an *Widerpart* anzuklingen schien, bedeutete den Gegner. Für *praesentia* finden sich in alter Zeit die merkwürdigen Formen *Genewurt* (falsche Analogie nach *Genewurf* = *Objekt?*), *Genewürt*, endlich *Gegenwärtigkeit* und erst im 17. Jahrhunderte unser *Gegenwart*, das seltsamerweise zuerst im Rechtsleben aufgekommen zu sein scheint. *Gegenwart* und *Beisein* werden gewichtig miteinander verknüpft und *Gegenwart* scheint eine aktivere Beziehung zu bezeichnen, als das bloße *Beisein*; in so feierlicher Weise wird besonders von der

Gegenwart des Richters, des Fürsten, des Gottes geredet. Eine Nachwirkung dieses Gebrauchs, der uns noch bei Goethe und Schiller mitunter den eigentlichen Sinn eines Satzes verfehlen läßt, ist in der Definition gebucht, die Adeling von dem Begriffe gibt: „Der Zustand, da man durch seine eigene Substanz ohne moralische Mittelursachen, ja ohne alle Werkzeuge an einem Orte wirken kann, die Anwesenheit.“ Zweierlei ist an diesen schulmeisterlichen Worten sehr beachtenswert: daß *Gegenwart* vor nicht viel mehr als hundert Jahren zunächst noch gar nicht als Zeitbegriff empfunden wurde, und daß man bei *Gegenwart* noch unmittelbar an eine Wirksamkeit, an eine Wirksamkeit im Raume dachte. Beide Vorstellungen scheinen dem Sprachgebrauche der Gegenwart, für die das Wort ganz besonders ein grammatischer Zeitbegriff geworden ist, zu widersprechen; und dennoch lassen sich beide Vorstellungen sehr gut mit den Tendenzen der gegenwärtigen Psychologie vereinigen.

Der Bedeutungswandel von der räumlich wirksamen Anwesenheit zum bloßen Zeitbegriff vollzog sich wohl so, daß das Adjektiv *gegenwärtig*, das schon früh zu einer Übersetzung von lat. *praesens* (*jetzig*) verwandt worden war, nun auch wie im Lateinischen mit dem Zeitbegriff verbunden wurde: in gegenwärtiger Zeit, in Gegenwart = in praesenti sc. tempore. Es fällt uns schwer, uns in eine Zeit zurückzusetzen, in welcher die Gegenwart, d. h. die bedeutungsvolle Anwesenheit, nur bild-

lich auf die Zeit angewandt wurde. Es fällt uns schwer, weil wir ganz vulgär just mit der Gegenwart den Begriff der uns bekanntesten Zeitstrecke zu verbinden pflegen. Wir stellen uns das so vor, als ob von den drei Teilen der Zeit die unendliche Vergangenheit verblaßt und unwirklich nur in unserer Erinnerung lebte, die unendliche Zukunft nur in unserer Phantasie, die leibhaftige Gegenwart aber greifbar die eben erlebte Zeit wäre, wenn auch vielleicht nur der gegenwärtige Augenblick. Daß die Gegenwart also ein relativer Begriff sei, das wird jedermann zugeben; wir denken bei Gegenwart je nach dem Zusammenhange der Rede bald an die letzten Jahrhunderte, bald an die letzten Jahrzehnte, an die letzten Tage, an die letzten Minuten, an den letzten Augenblick. Und wir müssen schon darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir da immer von einer verflissenen Zeit geredet haben, also nicht mehr von der Gegenwart. Ein Pedant könnte verlangen, daß solche Sätze nicht durch das Präsens, sondern durch das Präteritum ausgedrückt würden. „In der Gegenwart, d. h. seit einigen hundert Jahren, hat es bei den Kulturvölkern keine Sklaven gegeben.“ Die Anwendung des Gegenwartbegriffs auf verflissene Zeitstrecken ist ein ganz ungenauer Sprachgebrauch. Streng genommen, ist die Gegenwart keine Zeitstrecke, sondern nur der gegenwärtige Moment, der freilich, da ich ihn denke, schon wieder verflissen ist. Die Gegenwart ist ein unvor-

stellbarer Grenzbegriff. So unvorstellbar, daß wir ihn, der ganz sicher keine Zeitstrecke ist, nur als eine Zeitstrecke vorstellen können. Das meinten die Engländer, da sie (der Ausdruck findet sich zuerst bei Clay) von einer *scheinbaren* Gegenwart (*specious present*) sprachen; das meinte James, da er die Gegenwart lieber mit einem breiten Sattelsitz (*saddleback*) als mit einer Messerschneide verglichen wissen wollte („Psychologie“ S. 280). Er hätte sein Bild von dem *fringe*, dem Saume, der allen unsern Begriffen anhaftet, sehr gut auf die Gegenwart übertragen können. Wir können uns die Gegenwart gar nicht anders vorstellen als indem wir ein Stückchen Vergangenheit mit vorstellen. Wenn Zeit Dauer ist, so ist Gegenwart gar kein Teil der Zeit, so ist Zeit nur in der Erinnerung oder in der vorgestellten Vergangenheit. (Vgl. Art. *Zeit*.)

Sagen wir aber, daß es Wirklichkeit nur in einer Gegenwart gebe, so fassen wir allerdings, wie ich glaube, die Gegenwart beinahe zeitlos, im alten Sinne der räumlichen Koexistenz. Diese Auffassung der Wirklichkeit als einer zeitlosen Gegenwart scheint mir recht gut mit der Philosophie von Bergson zu stimmen, der die Gegenwart das nennt, was den Menschen interessiert, was ihm lebendig ist, kurz das, was ihn zur Tätigkeit anreizt. (Materie und Gedächtnis S. 139.) Da scheint mir die Gegenwart wieder zum *Umstand*, zur *Umgebung* geworden zu sein; das alte Wort *Gegenwart* und sein Anklang an *Gegen-*

*wurf* (Objekt) fällt mir wieder ein. Wir sagen so: man lebt nur in der Gegenwart; man lebt aber nur, weil man ein Handelnder ist; und man handelt *aus* der Vergangenheit *in* der Gegenwart *für* die Zukunft. So blicken wir in jedem Momente nach vorn und nach rückwärts in die unendliche Zeit, leben aber dennoch zeitlos, weil wir handeln.

## Geist.

### I.

Ich halte mich natürlich an den Artikel *Geist* im D. W., den Rudolf Hildebrand zu einer meisterlichen Monographie gestaltet hat. Besäße die Wortgeschichte viele solcher Vorarbeiten, so wäre es eine leichte Aufgabe, auch die internationale Wortgeschichte herauszuholen; denn Hildebrand hat bei dieser Arbeit mit erstaunlichem Wissen und mit einem Sprachgeist, der aus der Schule J. Grimms kam und doch noch für die neuere Zeit über J. Grimm hinausging, hundert Beziehungen aufgedeckt und aufgehellte. Und daß Hildebrand (besonders Sp. 2695 ff.) sich zu einem resignierten Agnostizismus bekennt, kann mir wenigstens den herrlichen Artikel, der ein kleines Buch geworden ist, nur noch lieber machen.

Vorausschicken möchte ich aber gerade bei diesem Worte, was Hildebrand entweder voraussetzt, oder sich doch in seiner ganzen Tragweite nicht zum Bewußtsein gebracht hat: daß das gesamte Christentum mit all seinen geistigen und geistlichen Begriffen, so wie es uns in den Schriften des Neuen Testaments vorliegt, eine un-

geheure Lehnübersetzung aus der jüdischen Weltanschauung der Jesuszeit war, daß die Propaganda des Evangeliums unter den Küstenvölkern des Ostens und dann weiter die Eroberung Rußlands Hand in Hand ging mit einer Umformung der griechischen Sprache und einer Umformung der slawischen, daß die Propaganda des Christentums in Italien und die Eroberung der jungen romanischen Völker erst möglich wurde, als das klassische Latein durch Lehnübersetzung aus dem Griechischen (Hieronymus, Augustinus) zu einem neuen christlichen Idiom geworden war, lebendig genug, um dem Katholizismus durch volle tausend Jahre, ohne Rückschau auf die hebräische und griechische Urform, zur Grundlage zu dienen, daß endlich die welthistorische Stellung des Katholizismus erst möglich wurde, als die Organisatoren der hochdeutschen Völker, die man gewöhnlich die Apostel der Deutschen nennt, die heidnische althochdeutsche Sprache brachen, bis sie zu einer Lehnübersetzung der lateinischen Christenlehre geworden war, (Vgl. Art. *Christentum*).

Kaum ein anderes Wort zeigt dieses Verhältnis so anschaulich, wie die mythische Person des *heiligen Geistes*. Er findet sich als Metapher schon in den Psalmen als *ruach kadesch Jehovah* (רוח קדש יהוה), in den Evangelien einmal wie zufällig (Ev. Joh. I. 33) *πνευμα ἁγιον* und getreulich in der Vulgata als *spiritus sanctus*; der theologische Begriff des heiligen Geistes ist im Evangelium Johannis noch nicht mitverstanden, wohl aber

schon in der Vulgata des Hieronymus. Die Lehnübersetzungen sind offensichtlich. *Ruach* als Verbum heißt hauchen, wehen, atmen; dann in einer andern Verbalform einatmen, an etwas riechen, etwas genießen, auch geistig, empfinden; als Substantiv der *Hauch*, auch das Schnauben der Nase, metaphorisch der Stolz und das *Eitle* am Wissen, am Worte (divre ruach eitle Worte, daß ruach eitles Wissen), in kühnerer Metapher das belebende Element, der *Lebensgeist*, die *Seele* in Tier und Mensch, das *Leben* überhaupt, der Schöpfer des Lebens, der göttliche Geist; auch schon der Geist Gottes im Sinne von Geist der Weissagung; endlich in vielen Zusammensetzungen im Sinne von *Sinn*, wie jetzt engl. *spirit*, franz. *esprit*, *Geist*. Das griechische Verbum *πνευ* heißt nun ganz ordentlich bloß *wehen*, *hauchen*, *blasen*, dann ebenso wie im Hebräischen riechen und duften und kann metaphorisch mit Worten für Stolz und *Eitelkeit* verbunden werden; das Substantiv *πνευμα* wieder nur *Hauch*, Wind, Luft, Atem, aber erst im Neuen Testament die Wendung; das *πνευμα* aufgeben für *sterben*; und die Einführung für das Lebensprinzip als Übersetzung von *ruach*. Kirchenschriftsteller gebrauchen dann auch *πνευματικός* (eigentlich blühend, voll von Winden) im Sinne von beseelt, *geistig*. Von welchem Grammatiker ist zuerst das Hauchzeichen, der *spiritus*, *πνευμα* genannt worden? Auch im Lateinischen hieß das Verbum *spirare* ganz sinnfällig, aber doch ein bißchen anders als das griechische *πνευ*, wehen, hauchen, schnauben,

schäumen, gären (eigentlich branden), atmen, leben (*spirantia exta*, die noch warmen Eingeweide), duften, aber auch klingen; das Substantiv *spiritus* Lufthauch, das Atmen und der Atem selbst, das Atemgeräusch wie seufzen, zischen, klingen, später personifiziert die *πνευμα* (ursprünglich ebenfalls Hauch, Atem, Seele, also auch in diesem Sinne Lehnübersetzung, und *πνευμα* hängt ja wohl mit *πνευμα* zusammen) und endlich für den heiligen Geist; aber *spiritus* im Sinne von Weissagegeist (allerdings unkirchlich), Dichtergeist findet sich schon vor Eindringen des Christentums.

Die Übersetzer der Christenworte ins Althochdeutsche schwankten lange bei beiden Begriffen des heiligen Geistes. Es scheint, daß sie zuerst die deutschen Stämme (wenn sie deutsch sind) *Weihe* und *Atem* benutzen wollten; *wiho atum* heißt *spiritus sanctus*. *Wiho* wurde von heilag abgelöst und aus heilag die Übersetzungen der ganzen Wortgruppe *sanctus*, *sanctitas*, *sanctuarium*, *sanctificare* hergenommen und einige seitdem verlorene Begriffe dazu; *wiho* blieb nur in wenigen, besonders Sachbegriffen erhalten. Ebenso wurde *atum* (dieses besonders bei Kero) von Geist abgelöst, das schon von anderswoher eingeführt worden sein mag: denn es wird gelegentlich in den Glossen zur bessern Erklärung von *atum* hinzugefügt, scheint also der Gemeinde oder den jungen allemannischen Klosterschülern im Sinne unseres *Geist* (damals *Keist*) schon vertraut gewesen zu sein.

Bevor ich die reiche Sammlung

Hildebrands für meine Zwecke durchsuche, noch eine allgemeine Bemerkung. Die Vorstellung von dem kreuz und quer der internationalen historischen Einflüsse kann klar und bestimmt erst das Ergebnis aller Wortgeschichten sein, geht ihnen aber unbestimmt doch wieder voran. Und es geht dabei über die Kraft eines einzelnen Forschers, erst recht über die Kraft einer Gesellschaft von Gelehrten, alle Beziehungen einer tausendjährigen Wortgeschichte zu durchschauen. Ein Wort wie *Geist* hängt überall mit theologischen und philosophischen Lehren zusammen, und man müßte in jedem einzelnen Falle wissen und nachweisen können, ob die leitende Weltanschauung der Zeit von Spanien oder Italien, von Frankreich oder England oder endlich von Deutschland herkam. Eine leitende Tatsache ist aber niemals aus dem Auge zu verlieren: daß der christliche Begriff *Geist* tausend Jahre lang sich nur an das lateinische *spiritus* knüpfte, daß im Mittelalter eine gelegentliche Beschäftigung mit griechischer oder hebräischer Sprache fast gar keinen Einfluß auf den deutschen Bedeutungswandel hatte, daß erst Luthers Bibelübersetzung und dessen Rückkehr zu den Originaltexten den ganzen Reichtum des hebräischen *ruach* in den Begriff *Geist* hineinbrachte.

Als nun *spiritus* endgültig durch *Geist* übersetzt wurde, muß (Sp. 2623) ein Verbum für hauchen, blasen aber auch branden, schäumen, gären (woraus dann soviel später das Wort *Gas* gebildet wurde; der Erfinder des

Wortes, van Helmont, wird selbst — aber erst *nach* der Erfindung, an *Chaos* erinnert, woran *Gas* in holländischer Aussprache stark anklingt; aber hergeleitet hat er es wohl von *gären, gäset*; Adelung noch bekämpfte das Wort *Gas*; Campe schlug *Luftgeist* vor) mitempfunden worden sein. Legt man den Begriff Atem, Hauch des Mundes zugrunde, so ergibt sich leicht die biblische Vorstellung von Gottes Geist als seinem Atem. Dieser belebende Atem wird nach der Bibelsprache ganz hylozoistisch vorgestellt, und für jeden Gebrauch von Geist, Atem im Sinne von frischer Lebenskraft finden sich Vorlagen in der Vulgata und in den griechischen und hebräischen Texten. Auf diese Lehnübersetzungen gehen dann, eigentlich einer Mode folgend, die Stürmer und Dränger und vor hundert Jahren die Naturphilosophen zurück, wenn sie den *Geist Gottes* in allem Lebendigen und sogar in der Luft des freien Feldes spüren. Die Redensart *den Geist aufgeben* für sterben haben wir erst seit der Bibelübersetzung; älter ganz ähnlich aber anders: den Geist, die Seele Gott *übergeben*, *reddere animam*, *rendre l'âme*. Pleonastisch und fast schwülstig: den Geist *aushauchen*. In allen diesen Verbindungen berührt sich Geist mit Seele, obgleich da der Sprachgebrauch seltsam unterscheidet: die unsterblichen geistigen Bestandteile in ihrer richtigen Wohnung, im Fegfeuer z. B. heißen mehr *Seelen*; schweifen sie aber unordentlich auf der Oberwelt umher, so spricht man eher von *Geistern* (Doppelgänger). Sobald die *verstorbenen Seelen* erscheinen

dürfen (Geistererscheinungen) heißen sie Geister. In einem Schauspiel der englischen Komödianten klagt ein Geist sogar: „Dadurch kam ich um Leib und Leben, ja auch um meine arme Seele.“ Auch Geistererscheinungen auf der Bühne werden in Wort und Sache aus dem Englischen übernommen, sofort in Deutschland, spät und widerwillig in Frankreich. Aber der Begriff Geist für Geistererscheinung ist doch schon in den Evangelien, wo die Vulgata *spiritus*, der Text *πνευμα* hat. (Luc. 24. 39.) Natürlich mischen sich da abergläubische Vorstellungen auch anderer Zeiten und Völker hinein. Aus der sinkenden Zeit des Altertums die Geister- und Totenbeschwörer, die *Nekromanten*, italienisch durch Volksetymologie zu *Nigromanten* geworden (mittelalterlich *Kramanzen*), woraus durch falsche Lehnübersetzung *Schwarzkünstler* und daraus wieder durch Volksetymologie *Schwatzkünstler*; die blassen Geister, die Schatten gehen wieder auf uralte, schon homerische Vorstellungen zurück.

Nicht auf die abgeschiedenen Geister, sondern auf die *Engel* als körperlose und dennoch wirkende Wesen scheint mir die Vorstellung der guten und bösen Geister zurückzugehen, die sich aktiv in Menschenangelegenheiten mischen; hier wird ein wichtiger Begriff, der *spiritus familiaris*, der dienstbare Hausgeist (Kobold, Heimteufel mag auf deutsches Altertum hinweisen) in seine deutsch-heidnischen und jüdisch-kabbalistischen Bestandteile schwer aufzulösen sein. Und wieder mischt sich im *Schutzgeist*



der jüdisch-christliche Engel und der römische *Genius*; was wir jetzt Genius nennen, wird bis auf Goethe oft mit Geist bezeichnet. Und alle Nachbarbedeutungen des hebräischen *ruach* scheinen durcheinander zu wirken, wenn dieser geniale Geist dem armen Menschengeste bei der geistigen Arbeit hilft. „Ich muß es anders übersetzen, wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.“ Etwas wie ein heiliger Geist besorgt da das Eingeben, das Zuhäuchen, Zuflüstern (Goethe: „Als ihr schon der Geist zuzüsterte“), Einblasen, Inspirieren. Genialität ist *Inspiration*. Die Unterscheidung aber der dienenden Geister in gute und böse ist teils direkte Übersetzung, teils ein letzter Versuch, alten Volksglauben vor dem Christentum zu retten; ein guter Geist ist der Eudämon, der *bonus genius*, die Engel sind gewöhnlich gute Geister; ein böser Geist ist der *spiritus malignus*, der Teufel, der böse Engel, der auch als Krankheit, als Geisteskrankheit in Mensch und Tier fahren kann; böse Geister sind aber auch die guten Geister des deutschen Heidentums geworden, wofür Heine das kokette Wort *Götter im Exil* geprägt hat. Es braucht keines besonderen Nachweises, daß das Reich der Geister mit seinem ausgebildeten infernalischen Hofstaat, dazu Allegorien wie *Hochmutsgeist*, *Zankgeist*, *Kriegsgeist*, wofür man jetzt lieber *Hochmutsteufel* usw. sagt (aber immer noch *Mordgeist*), Übersetzungen mittellateinischer Begriffe sind (*Spiritus ambitionis* usw.). Der böse Geist insbesondere ist der Teufel, dessen deutsche Namen teils Lehnworte (Sa-

tan, Teufel), teils Übersetzungen sind wie: der böse Feind.

Für das Verhältnis des Geistes zum Menschen muß man genau zwischen alten Entlehnungen und neuen Metaphern unterscheiden. Der böse und der gute Geist konnten nach jüdischer Vorstellung im Menschen wohnen, ihn besitzen. *Besessen* war Saul vom bösen Geist, aber auch David vom Geiste Gottes. Besessenheit durch den bösen Geist insbesondere wurde so sinnfällig vorgestellt, daß gewiß die Redensart „den reitet der Teufel“, wohl auch die andere „den Schalk im Nacken haben“ davon übrig geblieben ist. Die Sinnfälligkeit der biblischen Vorstellung äußert sich sprachlich auch darin, daß der Geist immer von oben kommt, *auf* dem Menschen ist, *ἐπι*, was dann freilich immer öfter mit *bei* übersetzt wurde. *Gott sei bei uns*.

Die Bezeichnung Gottes als Geist ist nicht so reich ausgebildet, wie man erwarten sollte und wie einige Scholastiker es versuchten. Gott ist der Geist der Geister wie er die *monas monadum* ist. Aber alle diese Begriffe, wie unendlicher Geist, ewiger, vollkommener Geist, Urgeist, Allgeist sind mehr philosophisch als religiös. Ich bin nicht einmal gewiß, ob der Geist Schöpfer, *spiritus creator*, *esprit créateur* Gott selbst ist; denn auf dem Gebiete des Glaubens hat ihm die dritte Person, der heilige Geist, eine lebhaftere Konkurrenz gemacht. Es sind doch mehr die Dichter, die den Gott Vater selbst, den Weltenschöpfer, etwas unordentlich und ketzerisch den heiligen Geist nennen;

wie denn auch die zweite Person, der Sohn, in alter und neuer Zeit als Geist angesungen wird. Die Wortfamilie, die aus dem *heiligen Geiste* entstanden ist, ist fast unübersehbar. Ich habe schon erwähnt, daß die Übersetzung von *spiritus sanctus* auf ganz verschiedene Art versucht wurde; noch nicht, daß zwar weder das lateinische noch das griechische Wort, wohl aber das hebräische *ruach* als Lehnwort eingeführt werden sollte: *heiliger ruha*. Wort und Begriff waren so eingebürgert, daß bald heilig geist für das Ohr in ein Wort zusammenschmolz *heiligeist* (Eckhart), so wie man heute in Norddeutschland *Heiligabend* für Weihnachten spricht und empfindet; sodann umgekehrt wird heilig fortgelassen und es heißt fast vertraulich nur: *der Geist*. Fischart: „Welches ihm (dem Petrus) nicht hat das Blut und Fleisch — geoffenbart sonder der Geist.“ (Der Reim lehrt, daß also hier Geist ganz dialektisch Geischt oder Geisch gesprochen wurde.) Häufig so Gasthöfe *zum Geist*, wie auch noch häufiger Frauenkirche anstatt Kirche unsrer lieben Frauen.

Man muß da beachten, eine wie große Bedeutung die Lehre vom heiligen Geist bei der Aufnahme des Christentums durch die germanischen Völker gewonnen hat. Das Leben und Leiden Jesu Christi war ein Novum, aber ein sinnfälliges, durch Mitleiden das Gemüt aufwühlendes. Die Gnadenmittel waren ein Novum, aber für die Sehnsucht der Gläubigen faßlich. Die Lehre vom heiligen Geist war nur ein Wort, das um so endloser variiert wurde, als dieses Novum in

die Erkenntnisphäre übergriff und den Sinnen sowohl wie dem Gemüte unfaßbar blieb. So steckt heimlich der heilige Geist fast jedes Mal hinter dem Begriffe Geist, wenn der Geist in der Erkenntnis des Menschen wirkt. Weisheit, Wahrheit werden zu Gaben des Geistes; in der späteren Zeit der deutschen Mystiker bilden sich Sekten, die sich nach dem neuen Geiste, ja sogar schon nach dem freien Geiste nennen (*de novo spiritu*). Diese freien und neuen Geister sind doch auch die Vorläufer der Reformation, und so wenig wußte man auch noch zur Lutherzeit, welcher Geist eigentlich der heilige wäre, daß in Luthers bösem Kampfe gegen die Bauernführer, die Schwarmgeister, darüber disputiert werden mußte. Luther erklärte diesen freien Geist für einen hochmütigen, stolzen heiligen Geist. Und selbst dieses streng umschriebene historische Verhältnis geht in Wort und Begriff auf die Evangelien zurück (1. Joh. 4, 1) „Glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister (*τα πνεύματα*), ob sie von Gott sind, denn es sind viel falscher Propheten ausgegangen in die Welt.“ Luther selbst schwankt, da er den Schwarmgeistern den wahren Geist abspricht, sich selbst aber auch; er habe nicht den Weltfressergeist, aber auch nicht den heiligen Geist; sein blöder und armer Geist habe müssen frei stehen wie eine Feldblume. So stammt der Sprachgebrauch schon von Luther her, wenn der Geist, trotzdem der heilige Geist immer dahinter steht, unkirchlich wird, fast nur noch Begabung bedeutet und

schließlich in der Geniezeit sich mit dem andern *Geiste*, der Genius über- setzte, mischt und in den Begriff Genie übergeht. Soweit sind wir aber noch nicht. Wir sind in der Zeit der Renaissance, wo viele rein christliche Begriffe ihren christlichen Inhalt verloren und, weil die Worte nun einmal da waren, zur Darstellung wissenschaftlicher Vorstellungen verwandt wurden, also zunächst zur Darstellung der geltenden, d. h. der aus der Antike übernommenen Naturanschauung. Hier mag man die Begriffsgeschichte der romanischen Worte *spirito* und *esprit* einfügen.

## II.

Das Weltganze ist beseelt oder durchgeistet, nicht erst seit Fechners Panpsychismus oder seit Schellings Weltseele oder seit Paracelsus, dessen *Archeus* schon die alte *anima mundi*, der alte *spiritus mundi* war, das *principium vitale*, der *ruach* als Lebensprinzip. Geister der Gestirne finden sich nicht nur bei Jakob Böhme, sondern auch bei Kepler. Siderische Geister, Astralgeister, in allen Sprachen, wobei natürlich der Einfluß der uralten Astrologie nicht zu verkennen ist. Auch die Elemente, wie man sie damals verstand, hatten ihre Geister. „Der elementische Geist ist von dem Sternengeist verschieden und doch nicht absonderlich; sie wohnen ineinander wie Leib und Seele.“ (Böhme.) Diese Elementargeister, uns am bekanntesten aus Goethes *Faust*, finden sich in der wissenschaftlichen Chemie bis ins XVII. Jahrh. hinein als

*spiritus ignei, aërei*. Zu ihnen gehört auch der *Erdgeist*. Weiter kennt Paracelsus *Geiste der Kräuter*; es gibt Pflanzengeister, Blumengeister, bei welchem letztem Wort ich aber nicht sicher bin, ob der neuere Gebrauch nicht schon an Düfte und Essenzen denkt. Seltsamerweise und aus kirchlichen Gründen wird den Tieren der Geist, den die Pflanzen besitzen sollen, abgesprochen. Das ist wegen der berühmten Unsterblichkeit der Seele; und an einen bewußt metaphorischen Gebrauch dachte man auch bei Pflanzenseele nicht. Freidank sagt:

vische, würme, vogele, tier  
diu hânt niht geistes also wir.  
ir geist hât des tôdes namen,  
lîp u. geist sterbent samen.

So fest hatten sich die Elementargeister in der allgemeinen Anschauung erhalten, daß noch Wolf in seiner *Psychologia rationalis* einen Paragraphen (644) dem Beweise widmen mußte für den Satz: *elementa rerum materialium spiritus non sunt*; wobei er allerdings Leibnizens Monadenlehre, noch mehr aber seine eigene Darstellung gegen den Verdacht verteidigen wollte, die Materie wäre aus geistigen Teilen zusammengesetzt. Die Monaden hätten zwar *perceptionem et appetitum*, aber keine *Apperzeption*, wären also (nach Wolfs Definition) ohne Intellekt und ohne freien Willen, also keine Geister.

Naturwissenschaft will immer materialistisch sein wie die Sprache. Heute redet man von Atomen und Molekeln und glaubt auch schon ernsthaft, wenigstens die Molekel

durch das Ultramikroskop sinnfällig gemacht zu haben. Die alte Chemie sprach von den Geistern der Elemente und der Pflanzen als von deren *Essenzen* und *Quintessenzen* (*οὐσία* und *πεμπτη οὐσία*) und suchte natürlich diese Geiste darzustellen. Der Stein der Weisen (*lapis philosophorum*) gab die Herrschaft über die Geister, d. h. die verstorbenen Seelen, wie über die Elementargeister. Daraus entwickelte sich eine große Wortgruppe, in der Geist sehr reale Dinge bedeutete. Bloß die eine Arbeit des Laboratoriums, die den subtilen Geist aus dem Wein abzieht, hat in allen modernen Sprachen das Fremdwort *Spiritus* (*esprit*, *Sprit*, auch *Spiritus* mit deutscher Aussprache) beibehalten. Doch auch hier haben wir daneben die Lehnübersetzung Weingeist. In älterer Sprache Lavendelgeist (*spiritus lavandulae*) usw., überhaupt flüchtige Geister (*spiritus volatiles*, wo man jetzt von flüchtigen Ölen spricht).

Bis in unsere Zeit hinein gab es auch feste Geister von Mineralien, *spiritus fixi*, wie Salzgeist, Salpetergeist; und sehr merkwürdig, daß der Erfinder des Wortes *Gas* (die brausende, gärende Luftart) von einem *spiritus silvestris* spricht. Der Plural *Geiste* anstatt *Geister* löste im deutschen Sprachgebrauch diese Gruppe von allen alten Geistern los. Gar keinen Plural hat dasselbe Geist in der metaphorischen Verwendung von der Quintessenz, dem Extrakt aus geistigen Wesen: Geist eines Schriftstellers, eines Buches, sehr häufig in Titeln, wieder nach *esprit*, wobei

*Auszug* als Lehnübersetzung von Extrakt sich oft einstellt.

Noch älter als diese Geister der mittelalterlichen Naturwissenschaft sind, aber doch wieder stark von ihnen beeinflußt, die *Lebensgeister* der Physiologie. Ciceros *spiritus vitalis* und des Plinius *spiritus animalis* wurden an biblische Begriffe angelehnt, und zwar nicht zur Beschreibung, da niemand sie gesehen hatte, wohl aber zur Erklärung der Lebensfunktionen herangezogen. Sie füllen die Vorstellungen von Descartes, sie gehen in die Monadenlehre von Leibniz über und werden seitdem in der jüngern Medizin zu Nervengeistern. Wie sich der naive Realismus des Volks seine Geister oder Gespenster doch nicht ganz körperlos dachte, sondern aus einem unendlich feinen Stoff bestehend, so durch Jahrhunderte die Lebensgeister und Nervengeister als *spiritus subtiles*, *esprits subtiles*. Wie im Französischen wurde in diesem Sinne auch Geister allein gebraucht, genau wie wir heute Nerven sagen; *seine Geister erholen* für: *sich* oder *seine Nerven erholen*; keine Geister mehr haben für: erschöpft sein, keine Nerven mehr haben. Noch oft bei Schiller und selbst bei Kleist. Ganz individuell ist der Sprachgebrauch Goethes, der seine eigenen Gedanken, Stimmungen und Gesichte gern als Geister aus sich hinausprojiziert, von ihnen wie von selbständigen Wesen spricht und das Adjektiv *geisterreich* neu erfindet oder nachspricht (der geisterreiche Drang, daß mir ein Traum den Teufel vorgelogen), das doch etwas an-

deres ist als unser banales geistreich. Wohl sagt aber schon Brookes „die geisterreichen Sehnen“, d. h. die Muskeln voll Lebenskraft, wie Klopstock den Quell der Dichtkunst die geistervolle Flut nennt.

Die heutige Physiologie glaubt etwas zu wissen und zu lehren und lehrt wirklich Einzelheiten besser als Paracelsus, wenn sie eine Mehrzahl von Nerven, Nervenfasern, Nervenbahnen usw. und daneben eine Einheit des Zentralnervensystems in jedem tierischen Organismus beobachtet und studiert. Ich glaube, daß in der Sprache die unauflösbare Konfusion von Geist und Seele ungefähr auf den Plural Nerven und den Singular Nervensystem zurückzuführen ist. Aber der Sprachgebrauch im allgemeinen ist noch unhaltbarer als der der Physiologie. Die Lebensgeister oder Geister waren ursprünglich die *spiritus vitales* der kleinsten Teile, seit Jahrhunderten aber wird immer wieder unklar und schöngeistig Geist für Seele gesagt; und umgekehrt war Seele zuerst das, was einheitlich und unkörperlich den Körper beherrschen soll oder kann, aber immer wieder wurden die Monaden, oder wie man die Dinger sonst nannte, beseelt. Der Gegensatz von Geist und Körper bildete sich heraus für den biblischen Gegensatz von Geist und Fleisch (*Mens sana in corpore sano*). Die scharfe Scheidung zwischen der christlichen und unserer Weltanschauung wäre da aufzuzeigen. Luthers Bibelstandpunkt war noch: „So ist der Leib zwar tot, der Geist aber ist das Leben.“ Diese christliche Ver-

achtung des Körpers schlug dann fanatisch in ihr Gegenteil um (Emanzipation des Fleisches, nämlich vom Geiste, in Frankreich und Deutschland).

### III.

Geist wird immer mehr zum Menschengeist. Aber der alte Sprachgebrauch wird noch immer mitempfunden. Geist ist nicht das denkende Prinzip im Menschen, sondern das belebende, der alte Odem Gottes, der dem Menschen belebend eingeblasen wurde. *To πνευμα εστι το ζωοποιον* sagt das Neue Testament, und die Scholastiker nannten den Geist, die biblische Vorstellung verquickend mit des Aristoteles *πρωτον κινηον, primum movens, auch motor*. Der Geist baute sich seinen Körper so lange, bis die neuere Seele dasselbe tun wollte. Geist und Seele wurden im Mittelalter oft unklar und unbewußt zusammengeworfen, trotzdem schon das Neue Testament scheinbar scharf zwischen *ψυχη* und *πνευμα* scheidet; scheinbar, denn *ψυχη* und *πνευμα* (Luc. 1, 46, 47) ist wohl nur hebräischer Parallelismus. Zu einer begrifflichen Scheidung kam es nicht, trotzdem besonders die deutschen Mystiker sich viel damit abquälten. „Die Seele ist ein Geist und ist nach Gotte gebildet“ (Eckhart). Den alten Sprachgebrauch fixiert Luther in der Auslegung jener Bibelstelle: „Die Seele ist ebenderselbe Geist nach der Natur . . . indem, als er den Leib lebendig macht und durch ihn wirkt, und wird oft in der Schrift für das Leben genommen; denn der

Geist mag wohl ohn den Leib leben, aber der Leib lebet nicht ohn den Geist.“ Soll ich ausdrücklich sagen, daß solche Sätze für uns stumm geworden sind? Die besten Köpfe finden aus der Wirrnis nicht mehr heraus. Herder sagt „Geist mit Herz und Seele“. Sogar Goethe, der doch die christelnde Verachtung des Leibes schöner und stolzer als unsere Gegenwart überwunden hatte, sagt (Wanderjahre I, 7): „Worin für den ganzen Menschen, für Leib, Seele und Geist möglichst gesorgt ward“. Geist und Seele wurden verglichen, und niemand hätte sagen können, welches von beiden der Oberbegriff oder welches für beide der Oberbegriff gewesen wäre. Da hilft sich Jakob Böhme einfacher, indem er koppelnd von einem *Seelengeiste* spricht.

Weil dem Geiste im Gegensatz zur Vernunft eigentlich stets der Leben gebärende *ruach* zugrunde lag, darum wurde nun Geist am liebsten mit demjenigen Seelenvermögen verknüpft, das in der Seele nach Ausschcheidung der Vernunft übrig zu bleiben schien, das sozusagen mitfühlende Seelenvermögen, das man bald den Sinn, bald das Herz, bald das Gemüt nannte. *Sinn* steht ursprünglich dem diskursiven Verstande am nächsten; *sinnreich* heißt bis ins 18. Jahrhundert hinein soviel wie unser geistreich, span. *ingenioso*, der sinnreiche Junker, wie im Titel des Don Quijote. Auch *Herz* war einst die Werkstatt der Gedanken; Notker übersetzt *mens* mit *herza*, wie *mens* später und sonst wieder

mit Sinn, Vernunft und Geist übersetzt worden ist. Man mag daraus sehen, wie in solchen Koppelungen wie Geist und Herz, Kopf und Herz, Herz und Hirn die innere Sprachform eigentlich keinen richtigen Gegensatz aussprechen will, sondern eher eine Harmonie, die Totalität des Menschen. Ganz ähnlich scheint es mir mit der Koppelung von Geist und *Gemüt* zu liegen. *Gemüt* ist jetzt ein gemüthlich sehr differenziertes Wort geworden. *Mut* stand ursprünglich dem allgemeinen Seelenbegriff viel näher; mhd. gibt es Verbindungen wie Leib und Mut, und *min muot* im Sinne von *mein Sinn*, mein Geist; italienisch *cuore*, französ. *cœur* umfaßt unsere Begriffe: Herz, Mut und Sinn (doch sagen wir auch *beherzt*). So fließen die Begriffe durcheinander. Die Stelle (Eph. 4, 23) *το πνευματι του νοου ευου* hat man einst übersetzt: *im Geist eures Gemüts*; es tut mir leid, aber *im Gemüte eures Geistes* wäre unserm Sprachgefühl ebenso vertraut oder nicht weniger fremd.

Verstand und Vernunft sind von zufließendem Wissen abhängig, wechseln also; Sinn, Herz, Gemüt, also der innere Geist, ist eher der angeborene und unzerstörbare Charakter eines Menschen; der Mensch ist, welches Geistes Kind er ist; aber diese Redensart ist nur eine Lehnübersetzung von *ο του πνευματος* (Luc. 9, 55), das *Kind* ist aus sprachlichem Mißverständnis schon von Luther hinzugefügt.

Wir werden nachher sehen, wie Geist erst vor etwa hundertfünfzig

Jahren seinen Zusammenhang mit Sinn, Herz und Gemüt verlor, als Übersetzung von *esprit* (namentlich durch Herder) Nachbarbegriffe verdrängte und endlich (durch Hegels mächtigen Einfluß) zum dominierenden Worte für das erkennende Prinzip wurde, für das bewußte Denken. Gelegentliche Anwendungen in diesem Geiste gehen in der Bibelsprache und bei Dichtern freilich weit zurück; aber man hört oft genug eine gewisse Verlegenheit im Wortgebrauch heraus; oder unmittelbare Anlehnung an die Sprache des Neuen Testaments, bald an *vous*, bald an *πνευμα*. Die neue Anwendung auf das denkende Prinzip bucht zuerst Adelung; aber noch 1798 schreibt Klopstock „da die Schönheit entstand, war die Empfindung die Braut, Bräutigam war der Geist“, läßt sich also offenbar noch von phonetischen und grammatischen Zufälligkeiten leiten. Aber der Siegeszug des neuen Hegelschen Gebrauchs, den man für die letzte geistige Höhe hielt, den man nicht als eine neue Bildersprache erkannte, war nicht mehr aufzuhalten. Alle Mitläufer übertrieben die neue Bildersprache; Bettine spricht von einem Geiste des Geistes, als wollte sie das Salz salzen; Bettine, Schiller und Theodor Körner sprechen von einem *reinen Geiste*, als ob Kants reine Vernunft auch nur Schwefelei und nicht ein sehr prägnanter Begriff gewesen wäre.

Ich versage es mir, die bildlichen Redensarten, in denen vom Wohnen, vom Wachsen, von Gesundheit und Krankheit des Geistes, von seinem

Blühen und Früchtetragen, von seinem Schlafen und Wachen, von seinem Bilden (davon das entsetzliche Wort *Bildung*) gesprochen wird, in jedem Falle auf Lehnübersetzungen aus ältern Kultursprachen zurückzuführen. Nur einige Proben. Der Geist kann seine Wohnung verlassen und so noch gegenwärtig sein, ohne den Leib: (1. Kor. 5, 4) *παρών τῷ πνεύματι*, *praesens spiritu*. Man ist dann rückt, entzückt, verückt (*ekstasis*). Der Geist verläßt den Körper in der Richtung nach oben, daher schon vorher die Stimmung *exaltiert*, *gehoben* oder *deprimiert*, *gedrückt* sein kann. Eine neuere Metapher erst läßt den Geist wieder in die Tiefe dringen, so daß *zu hoch* und *zu tief* synonym werden. Die räumliche Bewegung des Geistes führt zu räumlichen Bildern; der Geist dehnt sich aus (Hölderlin), schwillt zu göttlichen Gesängen (Schiller); schließlich wird das biblische *τῷ πνεύματι* mit der Redensart *im Geiste* übersetzt, wo man die räumliche Entfernung, die Abwesenheit ausdrücken will. „Ich drücke dir im Geiste die Hand.“ Auch die Bilder vom Lichte, vom Feuer, von der Wärme, von der Helligkeit und Heiterkeit des Geistes gehen auf lateinische Quellen zurück. Auf französische direkt, indirekt wieder auf lateinische die Bilder, die den Geist mit menschlicher Leiblichkeit versehen, die Geister einander berühren, sich nähern, fassen, aufeinanderplatzen lassen, die Vorstellungen von Waffen und Kämpfen des Geistes.

Der neuern Geistesart, ja eigent-

lich der Revolution der Geister gehören Ausdrücke an wie: *freie, starke*, sodann *schöne* Geister; es sind Lehnübersetzungen von *esprit libre, free thinker, esprit fort, bel esprit*; die Engländer übersetzten *bel esprit* mit *fine spirit (belles lettres* hatte *artes liberales* wiedergegeben). Diese Einschränkung des Geistes auf die schönen Wissenschaften hat wieder zur Folge gehabt, daß der Geist, auch wo nicht an *geistreich* gedacht wurde, mehr an literarische Beschäftigung geknüpft blieb. Man nennt Bismarck einen großen Mann, Kant oder Goethe einen großen Geist; nicht so leicht umgekehrt. Der große, universelle, schöpferische Geist war jetzt das *Genie*, lange Zeit das dichterische Genie, mit Anlehnung an den französischen Sprachgebrauch; aber der schöpferische Geist erinnerte doch wieder an den *creator spiritus* und klang eine Zeitlang blasphemisch; Zachariae im *Renommist* parodiert den Begriff „Ich will dir den Le Grand zu deinen Diensten senden, und der frisiere dich mit schöpferischen Händen.“ Diese Blasphemie im Geniewesen findet sich aber schon in des Ovidius *est deus in nobis*, und das steckt wieder in dem Worte *Enthusiasmus* (von *ἐνθεος*). Kant zuerst vermeidet die Blasphemie durch die rasch durchgedrungene Übersetzung *produktiv*. Aber wir haben erst vor wenigen Jahren den Streit erlebt zwischen den Dichtern und Theaterstücklieferanten, die sich die *Schaffenden* nannten, und den gelehrten oder kritisierenden Literaten, denen solche Göttlichkeit nicht zu-

stand. Die Schaffenden vermieden das Wort *Genie*.

In der Gegend des Geniebegriffs wird der deutsche Gebrauch des Wortes Geist besonders wirr. Geist entspricht dem Genie vollständig weder qualitativ noch quantitativ, dann aber rückt Geist oft plötzlich über Genie hinaus, als etwas Objektives. Zwar objektiv wird Geist schon vorgestellt, wenn ein Mensch an diesem Besitze reich oder arm genannt wird. Dieses *reich an Geist* (wohl zu unterscheiden von *geistreich*) wird wohl keine Übersetzung von *beaucoup d'esprit* sein, sondern eine überall selbständig gebildete Antithese zu den Armen am Geiste oder des Geistes oder geistlich Armen (Luther), *pauperes spiritu, οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* — aus der Bergpredigt.

An den französischen Gebrauch von *génie* und *esprit* knüpft dann die Bedeutung einer besondern Geistesrichtung, fast einer Beschränkung: *esprit de commerce*, *Handelsgeist*, *esprit d'entreprise*, *Unternehmungsgeist*, ebenso *Kriegergeist*, *Rittergeist*, *Krämergeist* usw. (besonders bei Herder). Es blieb nicht aus, daß auch dieser Geist personifiziert wurde: *Geist der Liebe*, *Volksgeist*, *Sprachgeist*, *Geist der Gesetze*, *esprit des lois* mit seiner reichen Nachkommenschaft. Der Geist eines Volkes, etwas früher das *Nationalgenie*, äußerte sich natürlich im *Sprachgeiste*, das uns so modern klingt, das aber schon bei Schottelius vorkommt: „Saft, Kraft und Geist aus dieser reinen uralten Hauptsprache der Teutschen.“



Auch auf diesem Wege schränkt sich Geist gern auf Literatur, Wissenschaft, Philosophie ein; da aber gerade tritt der Gegensatz von Geist und Buchstabe auf, bekanntlich Lehnübersetzung nach *γραμμα* und *πνευμα*; „der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2. Kor. 3, 6). Jeder Rebell seit 1900 Jahren hat diesen Gegensatz für sich in Anspruch genommen; wir neigen jetzt dazu, im *Buchstaben* die Wissenschaft, im *Geiste* ein Gemüts- oder Gefühlsmoment zu sehen, so daß Geist da wieder zu der ältesten Vorstellung zurückkehrt. Und ich neige zu der Annahme, daß auch die Vorstellung eines objektiven allgemeinen, alle sog. Menschenbrüder umfassenden Geistes nicht ganz verständlich bleibt, wenn man nicht auf die Wortgeschichte des *heiligen Geistes* und darüber hinaus auf den orientalischen *ruach* zurückgeht. Aber die Vorstellung eines allgemeinen *menschlichen Weltgeistes* ist dennoch neu. Wolf hatte sie (Gesellschaft der Geister) von Leibniz übernommen. (Ein Kuriosum: Die Lustigen von Weimar nannten das Kneiplokal, in welchem Karl-August mit seinen Genossen bei reichen Getränken ernste Gespräche führte, ihre *Weltgeisterei*, sich selbst *Weltgeister*.)

Es geht da eine Brücke von der Harmonie der Sphären zur prästabilierten Harmonie, zu Wolfs Gesellschaft der Geister, zu Hölderlins Harmonie der Geister (die — nach Hölderlins großer Phantasie — der Anfang einer neuen Weltgeschichte sein wird), zu Fichtes Bestimmung des Menschen, zu Gutzkows Orden

der Ritter vom Geiste. Leider eine Brücke von Worten nur.

Wirklich, wirksam erscheint der allgemeine Geist nur in den bekannten kleinern Gruppen. Als Familiengeist, als Geist eines geschlossenen Kreises oder Korpsgeist (*esprit de corps*), als Volksgeist, von dem schon die Rede war, aber auch als öffentlicher Geist (*esprit public*); als Geist eines Volkes in einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Jahrhundert, als Geist des Jahrhunderts (*esprit du siècle*), allgemeiner als Geist der Zeit oder als Zeitgeist, den schon Faust als der Herren eigenen Geist erkannt hat; natürlich auch als Geist des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit. Man vergißt dabei zu leicht, daß der Geist der jeweiligen Gegenwart sich mit Recht immer für modern halten durfte, weil das Moderne immer das Jeweilige, das Heutige war und ist.

Über Geist der Zeit hinaus war die Sprache gefällig genug, auch Koppelungen zu dulden wie Geist der Welt, des Alls, der Ewigkeit. Auch *Weltseele* stellte sich neben dem Weltgeist ein, „als die wirkende Ursache aller Veränderungen in der Welt“ (Adelung). Wenn uns bei diesen Begriffen zwar nicht der Atem, aber doch das *πνευμα* ausgeht, so sei daran erinnert, daß die Schwierigkeit des Begriffes Geist sich nicht erst auf dieser armen Höhe einstellt. Schon Hildebrand (D. W. IV, 1, II Sp. 2740) sagt: „Diese und andere Klippen, die dem Begriff auf dieser Höhe am Ende seines Weges entgegengetreten und ihm mit Scheitern

drohen, begleiten ihn doch in Wahrheit schon auf dem ganzen Wege dahin, ja von seinem Ausgang an.“

#### IV.

Wenn es mir gelungen ist, am Bedeutungswandel der Lautgruppe *Geist* zu zeigen, daß ein Wort im Wandel der Zeiten, hinüber und herüber, über Länder und Völker die ausgelösten Vorstellungen wechseln kann, wirklich wie die Deutungen, die wir in das wechselnde Bild einer Wolke am Himmel hineinlegen, — wenn mir das gelungen ist, so bleibt mir noch übrig, aus der heutigen Gemeinsprache den Gebrauch von *Geist* herauszuheben, der durch vulgäre Ausdehnung alle andern Anwendungen übertrifft; es bleibt weiter übrig, diesen modernen Sprachgebrauch womöglich historisch zu erklären.

Wenn nämlich mein Sprachohr mich nicht täuscht, so ist *Geist* in der Gemeinsprache langsam an die Stelle des jämmerlich heruntergekommenen Wortes *Witz* getreten. *Witz*, mhd. die witze, zu wissen gehörig, bedeutet bis in Lessings Zeiten hinein so viel wie *Verstand* und bleibt noch vornehm, auch da es als Lehnübersetzung des französischen *esprit* einen lebhaften, einen munteren Verstand bedeutet, wie in Zeitschriftentiteln: Belustigungen des Verstandes und Witzes, wo *Verstand* und *Witz* noch lange keinen Gegensatz ausdrücken, sondern leise Abstufungen. Denn *esprit* ist bis heute nicht so tief gesunken wie unser *Witz*. Den Übergang machte wohl die Studentensprache, die zuerst

unter *Witz* nicht mehr die geistige Begabung, sondern eine einzelne Äußerung, einen Spaß verstand. Jetzt machte man Witze, die Witzblätter entstanden und schufen den nicht immer verständigen oder gar besonnenen Witzblattwitz, der ursprünglich gewiß ohne den alten Mutterwitz nicht möglich war und jetzt oft genug den alten Aberwitz und den alten Vorwitz in den Dienst gewitzter Verleger stellt. Aus dem studentischen *Witz* wurde das Adjektiv *witzig* (wie pffiffig aus Pffiff), und die jüngste Sprache drückt ihre Verachtung schon durch das Verbum *witzeln* aus, worin von *wissen* nicht mehr viel zu spüren ist.

Die hübsche Vorstellung des französischen *esprit* für einen lebhaften, munteren Verstand wäre auf das Fremdwort beschränkt geblieben, wenn sich nicht *Geist* als neue Übersetzung eingestellt hätte. Schon bei Gottsched, natürlich auf den Spuren von Wolf. Die Herkunft war, wie wir gesehen haben, eine ganz andere. *Witz* (von Wissen) stand mit dem denkenden Prinzip in Zusammenhang. *Geist* war von jeher das belebende Prinzip. Und es ist nur eben hundert Jahre her, daß der Begriffsvirtuose Hegel das Wort so lange für seine höchsten Begriffsbewegungen zurechtknietete, bis es in der Gemeinsprache des Salons und des Feuilletons *esprit* ersetzen konnte. *Geist* ist vorläufig noch vornehmer als der heruntergekommene *Witz*. Man macht Witze, man hat *Geist*. Das abgeleitete *geistreich* scheint mir aber schon wieder auf abschüssigem Wege, unter *esprit*, während

Geist im deutschen Gebrauch sich vielfach über esprit erhob.

Für diese Begriffsgeschichte zur Zeit der Romantiker kommt eine vorzügliche Abhandlung von Hans Dreyer „Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel“ (Kantstudien, Ergänzungshefte 7) just zur rechten Zeit. Ich will das Wesentliche zu nutzen suchen, vielleicht auch einiges hinzufügen.

Die Terminologie der Wolfschen Schule, die Kant in jüngeren Jahren noch selbst anwandte, gewiß oft cum reservatione mentali, übersetzte mit *Geistern*, d. h. mit denkenden Substanzen, die Personen oder Intelligenzen oder *spiritus*. „Wer keine andern Substanzen außer Geistern in dieser Welt behauptet, ist ein Idealiste“ (Baumgarten, Metaphysik §290). Der jüngere Kant hat dieses Werk Baumgartens noch seinen Vorlesungen zugrunde gelegt. Dann kam die tiefgründige Parodie „Träume eines Geistersehers“, worin Kant für sich die Vorstellung von Geistern, d. h. Gespenstern, so kritisch überwunden hat wie später andere „hyperbolische Objekte“ einer pneumatischen Hyperphysik. „Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich nichts mehr an.“ Es scheint, daß Kant aus dieser Beschäftigung mit den Geistern, d. h. Gespenstern, eine Antipathie gegen den Begriff Geist gefaßt habe, hinter dem er vielleicht ahnungsvoll immer ein Gespenst hervorlugen sah. Geist ist ihm in der Krit. d. r. Vernunft (I. Aufl.) ein

a priori erdachter Begriff, ohne Erfahrung, bei Erfahrung erdacht mit Hinweglassung einer Bedingung, der Undurchdringlichkeit, die sonst zu jeder Erfahrung gehört. Das Apriori ist hier offenbar nicht in strengem Sinne gemeint, sonst könnte sich Kant nicht so ablehnend gegen den Geistbegriff verhalten. „Wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn“ (S. 712). Denn Kant ging ganz gewiß von Naturwissenschaften aus, und was in der Natur vor der Erfahrung nicht besteht, hat keinen Sinn, d. h. doch wohl; ist nicht für die Sinne. „Unwissende Pfuscher in der Metaphysik denken sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, und glauben dann auf diese Weise sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben“ (Krit. d. prakt. Vernunft, S. 43). Diese Stelle ist wichtig dafür, wie lange Kants lachender Zorn gegen die Gespenstergeister nachwirkte. Nur daraus ist es zu erklären, daß in seiner Kritik der reinen Vernunft der Begriff Geist so gut wie nicht vorkommt. Weder als metaphysischer Geist noch etwa als Geist der Geschichte oder dgl. Nur halb spicerisch, offenbar mit Anlehnung an esprit, génie, im Sinne von Geschmaek, indem er das zugrunde liegende Genius mit Geist übersetzt, wird in der Kritik der Urteilskraft, die dann auf Schiller und die Romantiker, also auch auf Hegel, mächtig wirkte, Geist häufig gebraucht. Und merkwürdig genug vor Kenntnis der Wortgeschichte vor-

wiegend als *das belebende Prinzip im Menschen* (§55). „Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte.“ Dabei wußte Kant recht gut, daß unter Gemüt nicht ein scharf definierbares Seelenvermögen zu verstehen wäre, sondern ein Hilfsbegriff für eine Zusammenfassung des Subjektiven, für ein je ne sais quoi, das dem Genie des damaligen Sprachgebrauchs verwandt war. Nur daß Kant gegen Genie mitunter eine ebensolche Antipathie hatte wie gegen Geist sein Leben lang. Wobei nicht zu vergessen, daß *Gemüt* damals noch mehr die voluntaristische Seele war als das sentimentale Gefühl, das angeblich der deutschen Sprache allein angehört. Für dieses belebende Prinzip der voluntaristischen Seele zog nun Kant den Begriff *Gemüt* vor. Was dann später bei Hegel als *absoluter Geist*, als Gott von Hegels Gnaden, auf den Thron gesetzt wurde, das scheint mir Kant schon in seinem intellectus archetypus als Möglichkeit logisch hingestellt und mit unerhörtem Tiefblick doch wieder als Anthropomorphismus, als einen zufälligen Verstandesbegriff, abgelehnt zu haben. Denn Kant, der im hohen Alter sich selbst im Dienste des eigenen Systems wie versteinerte, war in seinen größten Jahren frei dem eigenen System gegenüber und wollte nicht eine bestimmte Philosophie lehren; sondern, stolz bescheiden, das Philosophieren.

Gegenüber der Erkenntniskritik Kants und ihrem fast übermenschlichen Ringen ist der Sprachgebrauch auch der besten gleichzeitigen Schriftsteller fast nur populäres Feuilleton.

Schiller, der sich aus Kant so viele Worte holte und die Form für den eigenen ethischen Schwung dazu, und Herder, den wieder einmal menschlicher Neid und geistlicher Hochmut zu unversöhnlicher Feindschaft führten, haben beide den Geist in die deutsche Bildungssprache philosophierend eingeführt. Beide ahnungslos unter dem Einfluß des alten christlichen Gegensatzes von Geist und Fleisch, den man schon damals für den Dualismus des Descartes hielt, der sich eben als Gegensatz von Geist und Natur in neue Wortbedeutungen zu retten suchte und den nur Goethe, der herrliche Sprachverächter, durch den Menschenbegriff überwunden hatte. „Nenn's wie du willst.“ Aus Schillers trunkenen Versen:

„Freudlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, sel'ge Spiegel seiner Seligkeit“ und aus seiner ebenso dithyrambischen Prosa einen eigenen und klaren Begriff *Geist* herauszudestillieren, wäre ohne Konstruktion nicht möglich. Herder mit seinem reichen theologischen und historischen Wissen, mit seinem genialischen Aneignungsvermögen, wußte den Geistbegriff besser zu brauchen. Oft ist ihm *Geist* so viel wie *esprit* im Sinne Montaignes: der Extract („Geist der hebräischen Poesie“); aber er kennt und deutet die Wortgeschichte schon. Mit Siebenmeilenstiefeln folgt er dem Wege von Geist (*ruach*, *πνευμα*) bis zu der eigenen Zeit, fragt nach dem Geiste der Zeit, nach dem Geiste der Menschheit und identifiziert den Geist der Menschheit mit der Humanität

und weiß nicht, daß er die leerste Tautologie ausspricht, wenn er die Essenz der Menschheit *Humanität* nennt. Wir werden noch sehen, wie nur Goethe, der Feind aller Wortschälle, sich von dieser Tautologie nicht immer imponieren ließ. Sonst beugte sich die Zeit vor dem neuen Worte, vor dem Geiste der Zeit. Der Geist der Menschheit war der Geist. Alle besseren Menschen riefen der Menschheit zu: „Menschheit, du bist Geist; werde was du bist.“ Kaum daß Wilh. v. Humboldt, der Sprachphilosoph, in dem der neue Geist der Menschheit und ein ganz realer nationaler Sinn miteinander stritten, einmal zur Besinnung kam, den Geist der Menschheit für den vorläufigen Namen eines noch unbekanntes Etwas erklärte, weil dieser Name oder das Etwas „in der Tat dasjenige ist, wodurch die achtungswürdigsten Individuen auch als die besten und höchsten Menschen erscheinen“.

In das Auf- und Absteigen dieses Herderschen Geistbegriffs Ordnung zu bringen für die Zeit zwischen Kant und Hegel, das ist wohl ein aussichtsloses Unternehmen. Jacobi, Fichte und Schelling schwanken zwischen ältester und neuester Mode des Sprachgebrauchs. Ein Kuriosum: Salomon Maimon, der talmudische Schüler Kants — einen tollen Christen möchte man ihn fast nennen — gibt 1791 ein Philosophisches Wörterbuch heraus, in welchem ein Artikel *Geist* noch nicht zu finden ist.

Vor Hegel war es noch möglich, das Wort zu umgehen. Auch nach Fichte noch. Die Romantiker trieben

Schindluder mit manchen Fichteschen Begriffen, auch mit dem Geiste. Bettina sagt: „Laß den Körper liegen, setz dich mit dem Geiste drauf und laß den seine eignen Wege gehn.“ Und Pamphilius antwortet gar noch: „Glücklich, wer so sagen kann“ (Ilius Pamphilius, 2. Aufl. I. 224). Der Mann, der das Wort Geist in die heutige Bildungssprache hineinprägte, war Hegel, wie gesagt, und es ist erst seit kurzem philologisch nachgewiesen, daß Hegel, der doch natürlich mindestens einer der stärksten Wortkünstler der Philosophie war und seinen Wortvorrat aus jeder Quelle zu bereichern suchte, in jungen Jahren den Geistbegriff von Herder übernommen hat.

Schopenhauer hat das gefährliche Beispiel gegeben, über Hegel verächtlich, ja mit Schimpfworten, zu reden; der Mißbrauch des Geistbegriffs ist es vor allem, was da eine plumpe Unverschämtheit der Hegelianer genannt wird. Schopenhauer wäre im Unrecht, auch wenn ihm nicht ein ähnlicher Mißbrauch des Willensbegriffs vorgeworfen werden könnte. Zwei philosophische Schriftsteller, die beide von Kant nicht gelernt hatten, das Philosophieren zu lehren anstatt einer Philosophie. Beide wollten eine ungeheure und geometrisch einfache Weltanschauung wie eine Riesepyramide aufbauen, diese Pyramide aber sodann nicht breit und sicher mit ihrer Basis auf die feste Erde stellen, sondern mit ihrer Spitze, mit einer Idee oder einem spitzigen Begriffe, also mit einem Worte. Diese Pyramidenspitze war für Scho-

penhauer der Wille, für Hegel der Geist.

Es wäre ein gelehrter Spaß furchtbarer Art, Hegels „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ in ihrem dritten Teile abzuschreiben, jedesmal anstelle des Wortes Geist das Wort Wille zu setzen und so nachzuweisen, daß die beiden Antipoden sich unter ihren so verschiedenen Worten für das Ding-an-sich ein und dasselbe vorstellten. Hätte doch Schopenhauer recht gut sein Hauptwerk anstatt „Welt als Wille und Vorstellung“ betiteln können: „Phänomenologie des Willens“. Hegel hat wirklich Momente, in denen er glaubt und lehrt, Gott oder der absolute Geist sei in Hegel allererst zu sich gekommen, nachdem er vorher an sich und außer sich gewesen war, wohl außer Hegel.

„Das Absolute (Encyklop. d. phil. Wissensch. 2. Aufl. § 384) ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. (Hier in der ersten Auflage der Zwischensatz: Aber das Wesen des Geistes ist der Begriff.) Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben“ (1. Aufl.: zu offenbaren).

Für Schopenhauer und gegen Hegel

spricht es, daß Schopenhauer das halbe Leben daran wandte, seine höchste Idee, den Willen, in den Objektivationen der Natur wiederzufinden; daß Hegel wie ein Schulknabe mit der Natur böse wurde, weil sie seiner höchsten Idee nicht ganz entsprach: dem Geiste. Wieder der Gegensatz zwischen Geist und Natur; Hegel war ein Schüler des Christentums, Schopenhauer ein Schüler Goethes. Ich weiß nicht gleich, ob der Scherz mehr als ein Scherz ist, der oft erzählt wird. Jemand habe behauptet, die Natur stimme nicht ganz mit Hegels Naturphilosophie zusammen; Hegel habe geantwortet: „Desto schlimmer für die Natur.“ In Hegels Encyklopädie finden sich Stellen, die eigentlich noch schlimmer sind. „Dies ist die *Ohnmacht* der Natur (2. Aufl. § 250). den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten. . . . Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Abgeschmackteste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen. . . . Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde.“ Dabei macht Hegel einen boshaften Ausfall gegen den trefflichen Krug, der die Naturphilosophie herausgefordert hatte, einmal Krugs Schreibfeder zu *deduzieren*. Womöglich noch toller heißt es (1. Aufl. § 193): „Die Natur ist nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen usw.

vorzugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. — Die Natur ist *an sich*, in der Idee, göttlich, aber in dieser ist ihre bestimmte Art und Weise, wodurch sie Natur ist, aufgehoben. Wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; ihre existierende Wirklichkeit hat daher keine *Wahrheit*. Man sieht, Hegel murrt gegen die Natur; gegen Gott oder seinen eigenen Geist hat er nie gemurrt.

Dreyer beschließt seine Untersuchung mit der historischen Einsicht, daß *Geist* die verschiedenen Bedeutungen mehr neben- als nacheinander gehabt habe und mit der skeptischen Absicht, „den Geist von der Philosophie und die Philosophie vom Geist zu befreien“. Er hat erkannt, daß der dualistische und der monistische Geistbegriff schwer voneinander zu scheiden sind, daß anderswärts Vernunft und Geist eine haardünne und im einzelnen oft verschwimmende Grenze haben.

Es gibt nur einen Weg, den Geistbegriff von der Philosophie und die Philosophie vom Geistbegriffe zu befreien: Kritik der Sprache. Und diesen Weg hat zwischen Kant und Hegel der Mann eingeschlagen, der an Kraft und Freiheit des Denkens den weisesten Denkern ebenbürtig, an Kraft, Freiheit und Schönheit der Sprache allen überlegen war und der dennoch in den Darstellungen einer Geschichte der Philosophie gar nicht oder nur schüchtern genannt wird, als ob er nicht dazu gehörte: Goethe. „Kein Wort steht still (Max. u. Reflex. 983),

sondern es rückt immer durch den Gebrauch von seinem anfänglichen Platz eher hinab als hinauf, eher ins Schlechtere als ins Bessere, ins Engere als ins Weitere, und an der Wandelbarkeit des Worts läßt sich die Wandelbarkeit der Begriffe erkennen.“ Das war eine andere Bewegung der Begriffe, als Hegel sie lehrte. Goethe konnte den Geist nicht überschätzen, weil ihm nichts ging über die Anschauung der Natur. Goethe wird sich seiner Gabe der Anschauung immer bewußter, nachdem das berühmte Wort von seinem *gegenständlichen Denken* ausgesprochen worden ist. „Denken ist interessanter als wissen, aber nicht als anschauen.“ Und wie Goethe sich von einem zweitausendjährigen Irren der Philosophie oder der Sprache, die einen Gegensatz zwischen Natur und Mensch geschaffen hatten, nicht verwirren ließ, wie er den Menschen *in der Natur* und als Natur schaute, so kann er auch den Gegensatz von Natur und Geist nur lächelnd hinnehmen. Nicht einmal das Wort Geist hat er nötig; ohne Feierlichkeit ist ihm das Unaussprechliche in der Mutter Natur ebenso wie im Menschengeste ein Irgendetwas, ein surplus. „In der Natur ist alles, was im Subjekt ist, und etwas darüber. Im Subjekt ist alles, was in der Natur ist, und etwas darüber.“ (An Schlosser 5. 5. 1815.) Und klingt es nicht wie ein leiser Spott mit, wenn er (Künstlers Apotheose) ruft:

„Die Natur ist aller Meister Meister.  
Sie zeigt uns erst den Geist der Geister,  
Läßt uns den Geist der Körper seh'n,  
Lehrt jedes Geheimnis uns versteh'n.“

Es wäre die Aufgabe für eine niedliche Doktorarbeit, Goethes ganz eigenen Geistbegriff im Zusammenhange darzustellen mit Goethes Vorstellung von der Periodizität zwischen Sammlung und Zerstreung, *συστολή* und *διαστολή*, Denken und Tun, oder wie er sonst dieses periodische Verhältnis im eigenen Leben beobachtet und darum als Menschenschicksal ausgesprochen hat. Es würde sich dabei vielleicht herausstellen, daß Goethe in seinen produktivsten Zeiten geneigt war, den Geist, den schweifenden, zu tadeln und das sich beschränkende Tun zu loben. Es ließe sich dazu halten, daß ihm der handelnde, also der bessere Mensch immer gewissenlos erschien; der denkende Mensch, der schlechtere, also doch wohl gewissenhaft. Und Mephistopheles könnte einwenden, daß Goethe immerhin seine gesammelte denkende Periode hatte, wenn er solche Dinge niederschrieb. In seinen stärksten Dichtungen finden sich deutliche Züge dafür, daß er das Tun über das Denken setzte, daß er den Geist für das *Dumpfe* hielt, das vom hellen Tun zu überwinden war. Die Nennung des Faust genügt. Und Leute, welche ihr Leben damit verbracht haben, die Füße des Tausendfußes zu zählen, haben Goethe einen Philister genannt.

Der Gegensatz zwischen Goethe und Hegel im Gebrauche des Geistbegriffs und — weil die heutige Mode nach hundert Jahren noch unter dem Einflusse Hegels steht — der Gegensatz zwischen Goethe und dem heutigen Bildungsdeutsch läßt sich auf eine

noch einfachere Formel bringen, auf eine logische. Je kleiner und dünner der Inhalt eines Begriffes wird, desto größer und reicher wird bekanntlich der Umfang des Begriffs. Bekanntlich und scheinbar. Der allumfassende Begriff mit seinem unendlichen Umfang wird schließlich arm und leer wie sein logischer Inhalt. So ist es den Griechen mit dem Seinsbegriff gegangen, den christlichen Theologen mit dem Gottbegriff, Hegel mit dem Geistbegriff. Der Allumfasser hört auf faßbar zu sein. Das gegenständliche Denken Goethes faßte das Sein, faßte den Gott, faßte den Geist anschauend wie es die Natur faßte. (Vgl. Art. *Goethes Weisheit*.)

Es wäre der alte Irrtum des Sprachaberglaubens, hätte ich bei einer solchen wortgeschichtlichen Untersuchung geglaubt oder glauben lassen, es müßte aus der Geschichte des Begriffs eine neue und tiefe Einsicht in das Wesen des Begriffs herauskommen, es müßte hinter dem ordnungslosen, unfaßbaren Sprachgebrauch ein ordentlicher guter faßbarer philosophischer Begriff stecken. Nein, die Sprache tappt im Nebel wie das Denken, weil das Denken nichts ist als Sprache. Ich wüßte dafür kein besseres Beispiel als den Gebrauch, der das Ich dem Geiste gleichsetzt. *Ich denke* = mein Geist denkt. Da hätten wir also den Geistbegriff ganz konkret. Und ich kann von der Sprache nicht verlangen, daß sie meine Lehre von der Unwirklichkeit des Ichs, vom Ichgefühl als einer Täuschung, vorweggenommen habe. Aber die Sprache treibt es noch weiter, besonders im Kir-



chenlied. Da setzt sich das Ich dem Geiste als einem Nicht-Ich gegenüber. „Erhebe dich, ermuntere dich, mein schwacher Geist.“ Das erinnert mich an das entzückende Lied, das Bach komponiert hat. „Komm, süßer Tod“, sagt der Sterbende; und spricht am Ende als Toter weiter: „Es ist nunmehr vollbracht . . . mein' Augen sind schon zu.“

**Genie.** — Das Wort und die Vorstellung, die wir heute damit verbinden, sind so neu, daß wir mit den entsprechenden Redensarten von Platon, von Aristoteles, oder gar von Cicero wirklich nichts mehr anzufangen wissen, und die Alten darum für diesmal ruhen lassen wollen; aber so neu dieses Wort zu historischer Zeit in Frankreich entstanden und dann zu uns herübergekommen ist, so wenig ist seine Herkunft aufgeklärt. Wir können immer noch nicht mit Sicherheit sagen, ob *génie* aus lat. *ingenium* (die angeborne Art, von *ingignere*, der Charakter, die intellektuelle Anlage) oder aus lat. *Genius* (der lebenszeugende Schutzgeist, ebenfalls von *gignere*) entstanden ist. Sehr wahrscheinlich ist die Vermutung, daß das sogenannte Geschlecht im deutschen Gebrauche des Wortes, *das Genie*, auf den Einfluß von *ingenium* zurückgeht; Wieland sagte noch, ganz französisch, *der Genie*; und auch bei Lessing, Goethe und Schiller findet sich gelegentlich das Maskulinum. Die Vermutung wird von der Autorität des D. W. unterstützt, ist aber schon von Adlung („Über den Deutschen Styl“, 1789, II S. 360) ausgesprochen

worden, in einer Anmerkung, die Beachtung verdient. „Genie ist ein in den neuern Zeiten aus dem Französischen entlehntes Wort, und gemeinlich glaubt man, daß es in dieser Bedeutung von dem lat. *Genius* herstamme, und ist durch diesen Irrtum oft zu den prächtigen und schwülstigen Beschreibungen verleitet worden, welche man in manchen Lehrbüchern von dem Genie macht. Allein es läßt sich sehr bestimmt erweisen, daß das Wort in dieser Bedeutung ganz von dem lat. *ingenium* abstammt, welches schon in dem mittlern Lateine in *genium*, noch mehr aber im Französischen in *génie* verkürzt wurde.“ Die französische Beziehung auf künstliche und sinnreiche Werkzeuge, besonders Kriegswerkzeuge (auch wir sagen heute noch *Genietruppe*) lasse sich nicht ohne den äußersten Zwang von *Genius* ableiten. „Wahr ist es indessen, daß sowohl in dem franz. *génie*, als in dem engl. *genius* die lat. *Genius* und *ingenium* zusammengefloßen sind, welches man der Unwissenheit derjenigen Jahrhunderte, in welchen diese Sprachen entstanden sind, zugute halten kann. . . . Als man dieses Wort im Deutschen aufzunehmen nötig fand, war man sich dieser Abstammung von *ingenium* wenigstens dunkel bewußt, daher man ihm auch das sächliche Geschlecht beilegte, *das Genie*, so oft es Fähigkeit des Geistes bedeuten soll; dagegen man es in der Bedeutung eines Schutzgeistes mit dem männlichen Geschlechte in der lateinisierten Gestalt behielt, *der Genius*.“ Wir empfinden heute *Genie* (auch

*genial*) und *Genius* als zwei durchaus verschiedene Worte.

Zur deutschen Wortgeschichte möchte ich noch zwei Notizen hinzufügen, beide fast aus der gleichen Zeit, die eine negativen, die andere positiven Inhalts. Der alte Walch hat in seinem Philosophischen Lexikon (1740) recht artige Ausführungen über das *Ingenium* im weitern und im engern Sinne, kennt sogar bereits den *Genius der Zeit* (*genium seculi*) ganz gut, führt das Wort *Genie* aber noch nicht an. Aber der junge Lessing kennt es schon. In seiner Übersetzung der einst weltberühmten Schrift von Huarte „*Examen de ingenios para las ciencias*“ gibt er zwar das Wort des Titels *ingenios* mit dem altmodischen *Köpfe* wieder, gegen welchen puristischen Ausdruck sich dann Adelung (S. 362) sehr lebhaft gewandt hat, leider vornehmlich aus seiner fixen Idee heraus, daß *Kopf* ein *niedriges* Wort sei, zu unedel für die anständigere Schreibart. Der junge Lessing übersetzt den langen Titel, man glaubt Gotsched zu hören, wie folgt: „Johann Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Worinne er die verschiedenen Fähigkeiten die in den Menschen liegen zeigt Einer jeden den Theil der Gelehrsamkeit bestimmt der für sie eigentlich gehört Und endlich den Aeltern Anschläge ertheilt wie sie fähige und zu den Wissenschaften aufgelegte Söhne erhalten können.“ Aber im Verlaufe der Übersetzung sagt er (besonders S. 79—90) neumodisch *Genie*, wo man noch kurz vorher *Ingenium* oder *Witz* gesagt hätte.

Sehr drollig wirkt auf uns Huartes Berufung auf Aristoteles und Galenos, und der Versuch die Verschiedenheiten des *Genius* aus den Graden der Wärme, der Feuchtigkeit und der Trockenheit physiologisch zu erklären; aber schon Huarte findet die höchste Stufe des *Genies* da, wo die Natur gewisse Köpfe „so vollkommen macht, daß sie gar keinen Lehrmeister brauchen, der ihnen wie sie philosophieren sollten sagen müßte; . . . diesen letztern allein ist es erlaubt Bücher zu schreiben, den andern aber nicht.“

An dieser Stelle eines Buches aus dem 16. Jahrhundert klingen also schon die beiden Vorstellungen an, die man gewöhnlich für besondere Kennzeichen des deutschen Geniewesens anzusehen pflegt: die Originalitätssucht und die Einschränkung des Genienamens auf literarische Talente. Wie wenig die Gleichsetzung von *original* und *genial* original-deutsch war, das mag man im D. W. (IV Sp. 3419f.) nachlesen: wie Frankreich und England auf die deutschen Literaten einwirkten, und wie noch vor der Geniezeit die neue Ästhetik und die Popularphilosophie das neue Wort liebkozend untersuchten. Mendelssohn sagt (im 92. Literaturbriefe von 1760): „Ich glaube nicht daß die Alten ein Wort gehabt haben, das auszudrücken, was wir *itzt* *Genie* nennen; ihre Schriftsteller schweigen gänzlich von dieser Eigenschaft des Geistes, die unsere Kunstrichter beständig im Munde führen und unsere Weltweisen nun auch endlich zu untersuchen anfangen.“ Schon meldet sich, mit einer Termini-

nologie aus der Wolfischen Schule, der Gegensatz von Verstand und Empfindung; das Genie vereinigt beide im höchsten Grade. Klopstock und Herder fangen das Wort zu lieben an, vor der eigentlichen Geniezeit. Aber Goethe, der Führer und dann der Überwinder des regelfeindlichen Sturms und Drangs, hat doch nicht unrecht, wenn er die Aufnahme des Worts in den allgemeinen Sprachgebrauch für die Zeit jener Literaturbewegung ansetzt. Natürlich verlief auch da die Wortgeschichte nicht ganz gradlinig; auch die Einschränkung auf die Poesie ließen tatkräftige Genies, wie Klinger, nicht gern gelten, und bald war auch von politischen, militärischen und kaufmännischen Genies die Rede.

Goethe, der von der genialen Mutter die Originalität und vom pedantischen Vater des Lebens ernstes Führen geerbt hatte, spricht in seiner Lebensbeschreibung spöttisch genug von den Geniegenossen seiner Jugendzeit. Aber das Wort *Genie* gab er darum nicht preis; er glaubte in Kants „Kritik der Urteilskraft“ die lang gesuchte Rechtfertigung des Geniebegriffs gefunden zu haben und hat in seinem hohen Alter an das Genie geglaubt als an das Talent, welches der Kunst die Regel gibt. An der entscheidenden Stelle von „Dichtung und Wahrheit“ (19. Buch) wird Kant nicht ausdrücklich genannt. Goethe sagt: „Das Wort Genie ward eine allgemeine Losung, und weil man es so oft aussprechen hörte, so dachte man auch, das, was es bedeuten sollte, sei gewöhnlich vorhanden. Da nun aber

jedermann Genie von andern zu fordern berechtigt war, so glaubte er es auch endlich selbst besitzen zu müssen. Es war noch lange hin bis zu der Zeit, wo ausgesprochen werden konnte: daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch handeln und tun Gesetz und Regel gibt . . . Und so hätten sich die Deutschen, bei denen überhaupt das Gemeine weit mehr überhand zu nehmen Gelegenheit findet als bei andern Nationen, um die schönste Blüte der Sprache, um das nur scheinbar fremde, aber allen Völkern gleich angehörige Wort vielleicht gebracht, wenn nicht der durch eine tiefere Philosophie wieder neu gegründete Sinn fürs Höchste und Beste sich wieder glücklich hergestellt hätte.“

Ich habe auf die Internationalität dieser Wortgeschichte in anderm Zusammenhange (vgl. Art. *Idealmenschen*) ausführlicher hingewiesen; an dieser Stelle sei noch die Bemerkung gestattet, daß selbst Goethe an Worten hängen konnte, und so an dem Worte *Genie* auch dann noch festhielt, als es für ihn seinen Sinn, vermeintlich unter dem Einflusse Kants, in sein Gegenteil verkehrt hatte: einst war es das Schlagwort für Regelwidrigkeit gewesen, jetzt sollte es die Kraft bezeichnen, welche allem Handeln, nicht nur der Tätigkeit des Dichters, Gesetz und Regel gibt. Wir werden gleich den dünnen Faden kennen lernen, der die beiden Begriffsinhalte immer noch miteinander verband.

Die Ansicht Kants, die Goethe da nach dem Gedächtnisse falsch zitiert hatte, nach dem Wortlaut und nach

dem Sinne falsch, findet sich in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790), aus der sich Goethe in seiner Weise auch viel für seine Naturphilosophie herausholte. Kant wendet sich in seinen Ausführungen (§§ 46—50) einmal sehr hoshaft gegen den Sprachgebrauch der Gemezeit, gegen die seichten Köpfe, die nichts als regellose Originalität kennen; er nimmt den Sprachgebrauch der Zeit von Gottsched bis Lessing wieder auf, stellt von da aus seine Definitionen auf und macht über die Künste Bemerkungen, in denen Kunstfremdheit und ein erstaunlicher Sinn für die Zukunft der Kunst miteinander abwechseln. Wie denn auch die „Kritik der Urteilskraft“ trotz der Schiefheit ihrer Architektur überaus fruchtbar geworden ist.

Kant tastet auf diesem ihm fremden Boden etwas unsicher nach der richtigen Definition des Genies. „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborne Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“

Aber Kant leitet *Genie* trotzdem von *genius* ab.

Dann heißt es wieder, Genie „sei ein Talent, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann . . . Darin ist jedermann einig, daß Genie

dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegen zu setzen sei.“ Endlich definiert er die eigentümliche Bedeutung des Wortes (§ 48) ganz kurz: Genie ist das Talent zur schönen Kunst.

Ich habe es vermieden, auf den gefährlichen Einfall Kants, den Zweckbegriff in die Untersuchungen über Natur und Kunst einzuführen, einzugehen; nur darum war es mir hier zu tun, zu zeigen, wie Kants Ästhetik auch in seinem Geniebegriffe sich trotz mancher Rückfälle über die Zeit erhob, die in Kants Jugend allgemein die Kunst eine Nachahmung der Natur genannt hatte. Das meist verbreitete Lehrbuch dieser Epoche, das von Batteux, war ganz auf diese Phrase aufgebaut. Kant nun unterschied sehr scharf zwischen der produktiven und der bloß reproduktiven Einbildungskraft; produktive Einbildungskraft war Sache des Genies. Wir haben gesehen (vgl. Art. *Geist*), wie da in den Geniebegriff ein alter Bedeutungswandel der Vorstellung vom *heiligen Geiste*, dem *esprit créateur*, hineinspielte. Auch der alte Goethe liebte es, das Genie *produktiv* zu nennen, und er legte in dieses Wort seine Meinung vom Magischen, Dämonischen im künstlerischen Schaffen mit hinein. Neuerdings haben ähnliche Menschen wie die, die sich zur Zeit von Goethes Jugend Genies nannten, im Gefühle ihrer Gottähnlichkeit sich als die *Schaffenden* von den nachahmenden Herdentieren unterscheiden wollen. *Produktiv* hätte am Ende an die Produkte des Marktes erinnern können; der Schaffende erinnerte an den Schöpfer, wie Genie an Genius.

So wirkt Kants Geniebegriff noch heute nach, und darum ist hier wohl der richtige Platz, endlich zu fragen, in der Sprache unserer Zeit zu fragen, wodurch sich eigentlich die Schöpferkraft des Genies von der nachahmenden Tätigkeit geringerer Leute unterscheidet.

Wir dürfen uns nicht dadurch irremachen lassen, daß wir an das Dogma von der *Nachahmung der Natur* durch die Künste nicht mehr glauben. Die Kunstschreiber jener Zeit waren ja nicht so dumm, wie uns ihre veraltete Sprache heute erscheint. Auch sie wollten ja im Grunde nicht mehr sagen, als daß die Phantasie des Künstlers nichts aus dem Nichts schaffe, daß sie immer nur gegebene Motive verarbeite. Wir drücken das heute nur präziser aus. Kein Künstler kann etwas darstellen, was er in seinen Teilen nicht vorher gesehen, gehört, erlebt hat; die tollste Malerphantasie vermag kein neues Motiv ganz neu zu erfinden. Anders ausgedrückt: Was aus der Phantasie eines Künstlers herauskommt, muß vorher in seinem Gedächtnisse gewesen sein; zum Künstler wird er durch die Gabe, die Motive neu zu ordnen, so daß sie den Schein des Lebens oder der Natur erhalten. Von Gottähnlichkeit, von Schöpferallmacht ist da keine Rede mehr. Das Wort *Nachahmung* ist wieder zu Ehren gekommen, die moderne Psychologie weiß es nur besser zu deuten als die alte Ästhetik. Der genialste Künstler ahmt unbewußt die von der Natur gegebenen Motive nach; das kleine Talent macht, mehr oder weniger be-

wußt, die von den Meistern geformten Motive nach. Da aber jede Kunst ihre Technik hat, die wieder unweigerlich gelernt werden muß, so hat auch jeder Meister Vorbilder in ältern Meistern. So wird das Talent zu einem relativen Begriff, und so groß der Abstand sein mag zwischen Goethes Faust und einem Unterhaltungsdrama, so gibt es doch keinen Artunterschied zwischen dem Hervorbringen des einen und des andern Werks. Wenigstens nicht einen solchen Artunterschied wie zwischen der Schöpfung aus dem Nichts und irgendeinem Menschenwerk. So kunstfremd scheinen diese Ergebnisse der Psychologie; und das Genie behält höchstens den Trost übrig, daß sein Wesen (wie das des Verbrechers) mit dem des Wahnsinns verglichen werden kann, nicht das Wesen des Kunstfabrikanten.

Daß Genie und Talent relative Begriffe seien, das wird leicht zugegeben werden. Daß es aber keinen Artunterschied gebe zwischen dem Künstler und dem Fabrikanten von Unterhaltungskunst, dagegen sträubt sich unser Sprachgefühl heute fast noch mehr, als das Sprachgefühl der Geniezeit es tat. Damals wurde jeder Arbeiter auf einem der freien Kunstgebiete ein Genie genannt, insbesondere jeder Worthändler; Kant, der doch der Geniesucht feindlich gegenüberstand, denkt bei Genie doch zu meist an Literaten, Maler und solche Leute. Wir verstehen unter Genies außerordentliche Menschen jeder Betätigung; ich möchte jetzt noch einmal hervorheben, daß Goethe die

Worte Kants sehr frei wiedergegeben hat; Kant sagt: das Genie gibt der *Kunst* die Regel; Goethe läßt ihn sagen: Es gibt durch Handeln und Tun Gesetz und Regel. Goethe, der nicht nur die Worthändler, sondern auch das Wort verachtete („Im Anfang war die Tat.“), der einen Napoleon wie einen Halbgott bewunderte, ist vielleicht für diesen neuesten Bedeutungswandel des Geniebegriffs verantwortlich zu machen. Der größte Dichter war kein Schönheitler, kein Ästhet. Das Leben ist wichtiger als die Kunst. Dämonisch, genial ist die große handelnde Persönlichkeit. Das Genie vermag über die Menschen alles durch *Charakter* und Geist. (Dichtung und Wahrheit, 14. Buch, am Schlusse.) Und Goethe sagt einmal geradezu (Sprüche in Prosa 547): „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe.“

Ich finde da schon den Gedanken vorbereitet, den Grillparzer so schön ausgesprochen hat, und just an der Stelle seiner Selbstbiographie (15. Band S. 152), wo er über seinen Besuch bei Goethe berichtet und tief ergriffen dennoch darüber raunzt, daß ihm Goethe nicht gerecht geworden sei, „insofern ich mich nämlich denn doch, trotz allem Abstände, für den Besten halte, der nach ihm und Schiller gekommen ist.“ Die Worte über unser Thema aber lauten: „Nur aus der Verbindung eines Charakters mit einem Talente geht Das hervor, was man Genie nennt.“ Ich fürchte, der Sklave meiner eigenen Worterklärungen zu werden, wenn ich in diesem

Zusammenhange wieder daran erinnern wollte, daß die Begriffe Charakter und Persönlichkeit aufs engste mit dem Ichgefühl zusammenhängen, und daß die Selbsttäuschung, welche wir unser Ichgefühl nennen, doch nur eine andere Bezeichnung für unser Gedächtnis ist, eine neue Erscheinungsform des Proteus Gedächtnis. (Vgl. Art. *Charakter* und *Persönlichkeit*.)

Aber selbst diese Neutönung, die unsere individualistische Zeit im Genie nur noch die Persönlichkeit bewundern läßt, die uns mit einer akustischen Täuschung *Persönlichkeit* als ein deutscheres Wort empfinden läßt gegenüber dem Fremdwort *Genie*, geht über den alten Goethe hinaus fast in die Geniezeit selbst zurück. Klinger nennt einmal die Tugend ein Genie, Stilling nennt den vortrefflichen Lese ein edles Genie, und selbst Herder, der Gelehrte das Geniewesens, der freilich durch seine Heftigkeit ein unsicherer Kantonist wurde, bald das Genie als ein Wort der Pöbelsprache verächtlich machte, bald dasselbe Wort (diesen *Allemanismus*) gegen den Mißbrauch und zugleich gegen Kant in Schutz nahm, selbst Herder stellt gelegentlich Genie und Charakter zusammen als Bezeichnung für die eigene gute Art eines Menschen, für seine Individualität.

Wenn wir so zwischen dem heutigen Sprachgebrauche und dem der eigentlichen Geniezeit einen deutlichen Unterschied bemerken, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß auch damals, als das Wort eine lächerliche

Mode geworden war, der Sprachgebrauch ebenso schwankend war wie heute. Nur zwei Beispiele: Jean Paul, der in seiner „Vorschule der Ästhetik“ wertvolle Bemerkungen über das Wesen des Genies sammelte, machte doch wieder über die Geniemänner den Spaß: „Sie schrieben bloß in abgerissenen Gedanken und in abgerissenen Hosen“ (Palingenesien). Und Lichtenberg, der doch das große Genie, das technische Genie schon, fast in der Sprache unserer Zeit, zu würdigen verstand, findet in seinem prachtvollen Kampfe gegen Lavaters Physiognomik immer neue geniale Bosheiten gegen die Halbköpfigen (leider einmal auch gegen den Frankfurter Rezensenten, also gegen Goethe); keine dieser Bosheiten ist tiefsinniger als die folgende Stelle, die in etwas anderer Form schon in seiner Polemik gegen Zimmermann zu finden ist („Tausende erwerben sich den Namen eines schönen Geistes. Am Ende ist's bloßes Kelleresclsglück usw.“), und die ich dem Nachdenken meiner Leser empfehle: „Ich kann nicht leugnen, mein Mißtrauen gegen den Geschmack unserer Zeit ist bei mir vielleicht zu einer tadelnswürdigen Höhe gestiegen. Täglich zu sehen, wie Leute zum Namen Genie kommen, wie die Kelleresel zum Namen Tausendfuß, nicht weil sie soviel Füße haben, sondern weil die meisten nicht bis auf 14 zählen wollen, hat gemacht, daß ich keinem mehr ohne Prüfung glaube.“ (I 255). Daß Lichtenberg selbst die Füße des Tausendfußes da nicht ganz gut gezählt hat, schadet der Weisheit seines Satzes nicht.

## Geschichte.

## I.

Mit einem Strome ist oft die Geschichte eines Menschen verglichen worden; nie schöner als von Goethe in „Mahomets Gesang“:

Und so trägt er seine Brüder,  
Seine Schätze, seine Kinder  
Dem erwartenden Erzeuger  
Froudebrausend an das Herz.

Und im „Gesang der Geister über den Wassern“:

Seele des Menschen,  
Wie gleichst du dem Wasser!  
Schicksal des Menschen,  
Wie gleichst du dem Wind!

Und auch mit der allmächtigen Zeit ist der Strom verglichen worden. Hat man es schon bemerkt, daß — schulmeisterlich gesprochen — das tertium comparationis in beiden Fällen ein ganz andres ist?

Vergleicht einer den Strom mit der Zeit, so sitzt er am Ufer, sieht die Wasser in ewigem Einerlei vorüberfließen, macht keinen Unterschied zwischen den Wassertropfen, empfindet selbst das Schwellen und Abschwellen im Flußbette nur wie einen Stimmungswechsel, bei dem ja auch die Zeit zu schwellen und abzuschwellen scheint.

Vergleicht einer den Strom mit einem Menschenleben, so versetzt er sich mitten ins Wasser, an den Ursprung, und fließt mit dem Wasser hinab über Klippen und Kiesel, durch Sand und Blumen, vorbei an Wäldern und Städten dem Ozean zu.

Wer nun den Strom mit der Geschichte der Menschheit vergleichen wollte, mit der *Geschichte*, der müßte

beide Standpunkte zugleich einnehmen können. Am Gegenwartsufer sitzend die ganze erfüllte Zeit betrachten; die mit allen Ereignissen der Vergangenheit erfüllte Zeit. Und da würde sich herausstellen, daß der Strom ein schlechtes Bild der Geschichte ist, weil er selbst all in seiner Größe nur ein winziger Bruchteil der Geschichte ist; eine Geschichte hat, eine geologische, ja — was wissen wir? — vielleicht eine elementare Urgeschichte aus der Vorzeit, da Wasser wurde. Will ich Geschichte erfahren und sitze betrachtend am Gegenwartsufer, so fließt alles unterschiedslos an mir vorüber und ich erlebe nicht Geschichte, nur die Zeit. Schwimme ich aber mit meinem Wassermilieu von der Quelle bis zum Ozean, so erlebe ich nur mich; erlebe mich von der Geburt bis zum Tode, erfahre aber nichts von der Zeit, nichts von dem Gewässer vor und hinter mir. Wollte ich Geschichte erfahren, so müßte ich zugleich am Gegenwartsufer sitzen und allgegenwärtig, in jedem Tropfen zugleich, den Strom hinunterfahren bis in den Ozean, wieder hinaufschweben zu den Wolken und wieder hinunterprasseln auf die Marmorfelsen, allgegenwärtig und ewig. Das wäre etwa das Ideal: die Geschichte als eine Wissenschaft.

## II.

Die Sprache ist das Gedächtnis der Menschen oder ihre Vernunft, das Gedächtnis kleinerer oder größerer Menschengruppen, das Gedächtnis für alles, was Aufmerksamkeit oder Interesse erregt hat. Geschichte

ist so ungefähr der Teil des Gedächtnisses, der sich auf Dinge bezieht, die geschehen sind. Die Auswahl wird wieder vom Interesse getroffen, ein Werturteil also entscheidet über die *Merkwürdigkeit*. Am Ende wird auch in der Geschichte nicht alles erzählt, was je geschehen ist; nur was bald diesem, bald jenem würdig scheint, durch das Gedächtnis der Vergangenheit entrissen, gemerkt zu werden. *Merkwürdigkeiten* ist aber nur eine alte Lehnübersetzung von *memorabilia* (die feinere Übersetzung *Denkwürdigkeiten* faßt *denken* als *sich erinnern*), und Memorabilien übersetzt ebenso getreu den griechischen Büchertitel *ἀπομνημονεύματα*.

Die deutsche Sprache hat allein unter den modernen Kultursprachen ein eigenes puristisches Wort für diese Seite des Menschengedächtnisses geschaffen. Cicero definiert: *historia est res gesta, sed ab aetatis nostrae memoria remota*. Über 1000 Jahre lang waren *res gestae* oder kurz *gesta* beliebte Büchertitel für Sammlungen solcher Geschichten, für Geschichtenbücher. Dieses *res gesta* wurde schon früh im Mittelalter (bei Notker) mit *diu gaskiht* wiedergegeben. Ein Vokabular von 1482 erklärt noch: „geschicht oder geschehen ding, historia, res gesta“. Noch unterschied man zwischen den Geschichten, d. i. den berichteten Ereignissen, und dem Berichte, der Historie nicht. Seb. Franck sagt einmal geradezu (1538): die historie der geschicht der Apostel. Die Geschichten waren also immer in der Mehrzahl; und Johannes Müller, der archäi-



stischen Stil liebte, nannte, wie Macchiavelli seine *Istorie fiorentine* (um ein bekanntes Beispiel aus vielen hervorzuheben), noch 1786 sein berühmtes Geschichtswerk „*Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft*“. Auch gab es damals noch den Titel: professor *historiarum*. Damals hatte sich aber Form- und Bedeutungswandel schon vollzogen. Der Singular hatte häufig (man vergleiche das D.W.) die Form *das Geschicht* angenommen, der Plural hieß *die Geschichte*, und nun vertauschte die innere Sprachform oder der Sprachgebrauch den Plural des Neutrums mit dem Singular des Femininum, besonders wenn die Geschichten zusammengehörten, wenn die Geschichten die Denkwürdigkeiten einer Stadt, eines Volkes oder gar des Menschengeschlechtes erzählten. Erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts kam das auf, und die erste Buchung, die mir bekannt ist (1634), hat noch sehr charakteristisch die Wortfolge „die historische Geschichte“ („Das Wort Geschichte und seine Zusammensetzungen“ von Paul E. Geiger). Im 18. Jahrhundert werden bei uns die Worte *Historie* und *Geschichte* immer mehr gleichbedeutend, und heute ist *Historie* von *Geschichte* fast völlig verdrängt, während die Adjektive *historisch*, *unhistorisch* immer noch eine gelehrte Nuance vor geschichtlich voraushaben und das geschichtsgelehrte Mitglied der philosophischen Fakultät, das oder der es nicht zum Geschichtsschreiber gebracht hat, sich getrost einen *Historiker* nennen darf. Ich habe die Wortgeschichte (auch Wortgeschichte ist

schon eine Disziplin geworden) des deutschen Wortes *Geschichte* hervorgehoben, weil sie besser als die internationale Bezeichnung lehrt: *Geschichte* sei mehr ein Büchertitel als eine Wissenschaft. Es ist nicht alles *Wissenschaft*, was eine *Disziplin* ist.

Die Überschätzung der *Geschichte* als *Wissenschaft* hat eine kurze *Geschichte* von ungefähr 100 Jahren hinter sich. Am Ende des 18. Jahrhunderts setzte mit Kant die Sehnsucht ein nach einer künftigen *Universalgeschichte* oder *Weltgeschichte* der Menschheit; Schiller popularisierte den Gedanken mit seiner glänzenden Rhetorik, und flinke Federn hielten sich bald für berufen, den Zukunftstraum auszuführen und *Weltgeschichten* zu schreiben. Ewiger Friede und Kosmopolitismus oder *Weltbürgertum* war das Ideal dieser *Weltgeschichtsschreibung*.

Schiller war so viel kleiner als Kant und doch zugleich um vieles freier. Bei Kant geht der Riß, der durch sein ganzes Denken geht, auch durch die *Geschichtsauffassung*. Man sollte es doch aufgeben, den Riß überkleistern zu wollen. Der größte Architekt des Denkens, der je gelebt hat, und dennoch anhänglich, nicht treu seinem Kinderglauben. Daß solche Gegensätze in einer imponierenden Persönlichkeit möglich seien, hätte man vor Kant leugnen dürfen; die Möglichkeit zu leugnen, nachdem diese Persönlichkeit gelebt und gebaut hat, ist doch gar zu töricht.

Was Leibniz geplant hatte, diplomatisch und gefällig, die Vereinigung von Rationalismus und ein bißchen

Glauben, das war in Kant unerhörter Ernst geworden. Kants starke Tat war kritische Reinigung des Rationalismus. Aber niemals verzichtete er, der alle Teile seines Systems für gleichwertig hielt, auf den Begriff des Sollens. Normen stellte er auf auf allen Gebieten. Und vielleicht unterstreiche ich und übertreibe ich damit, was Kant nicht gern scharf unterschieden hätte, wenn ich hier die Notiz über seine Lebensarbeit (aus dem Briefe an Stäudlin von 1793) wiedergebe: „mein ... Plan ... ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. was *kann* ich wissen (Metaphysik), 2. was *soll* ich tun (Moral), 3. was *darf* ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die 4. folgen soll: was *ist* der Mensch (Anthropologie).“ Geschichte war für Kant ganz logisch ein Anhängsel der Anthropologie. Der einzelne Mensch interessierte ihn psychologisch; erst die Gattung Mensch konnte eine Geschichte haben, weil sie eine „Bestimmung“ hatte. Eng scheint mir diese Betrachtungsweise mit der Frage nach Kants Stellung zu Optimismus und Pessimismus zusammenzuhängen. Über den einzelnen Menschen urteilt er hart, oft grimmig genug; aber der Mensch als Gattung muß gut sein, weil er sonst seine Bestimmung nicht erfüllen könnte. Kant ringt mit seinem Gott um die Menschheit; aber sein metaphysisches Bedürfnis ist bedeutend stärker als sein historisches. Am liebsten möchte er sein System allein vollenden, alles allein machen, seinen Nachfolgern nichts zu tun übrig lassen. Aber er hat keine Zeit

mehr, eine neue historische Methode zu ersinnen, und ohne Methode kann Kant nicht bauen, darum nur gelegentliche Beschäftigung mit den Problemen der Geschichte, darum ein Riß, der nicht einmal aus dem großen Topfe von Kuno Fischer zu überkleistern war. Kant sieht mit seiner ganzen Klarheit und Schärfe das Individuelle, Zufällige, Irrationale in allen einzelnen geschichtlichen Tatsachen, dennoch hat die Geschichte als Ganzes für ihn einen sittlichen Endzweck, er sieht eine *Idee* in der Geschichte, und wie vor ihm schon freier Voltaire und Lessing, bemüht er sich dann und wann, die einzelnen Tatsachen in der Geschichte über den Kamm des sittlichen Endzwecks zu scheren, über den Kamm der *Idee*. Nur war er und blieb er immer Kant genug, um die Möglichkeit einer Einsicht in diese Geheimnisse zu leugnen; da war die kausale Notwendigkeit alles Geschehens, da war der sittliche Endzweck; wir müssen uns damit begnügen, die Geschichte so zu betrachten, *als ob* sie der Verwirklichung des ethischen Vernunftzweckes diene. (Vgl. Art. *Bestimmung*.)

Man sollte freilich niemals vergessen, aus welcher Zeit Kants Gedanken über irgendeinen Gegenstand stammen. Sein Ringen mit Gott um die Menschen als Ganzes fällt schon in die Greisenjahre, deren furchtbaren natürlichen Einfluß auf seine Geisteskraft niemand deutlicher gesehen hat als Kant selbst. Er tröstet den leidenden Garve; sein (Kants) Los sei doch noch schmerzhafter; „nemlich für

Geistesarbeiten bei sonst ziemlichem körperlichen Wohlbefinden wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluß meiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie betreffen, vor sich liegen und noch immer nicht vollendet zu sehen, ... ein tantalischer Schmerz“ (21. IX. 1798; vgl. dazu E. Tröltzsch: „Das Historische in Kants Religionsphilosophie.“) Was der Mensch kann und soll, das hatte Kant nach eigener Meinung gleich gut ausgeführt; was der Mensch drüben hoffen darf, was er ist und war, das war noch nicht erledigt, wohl auch durch äußere Umstände zurückgedrängt. Und der alte Schüler Wolfs, der im Grunde seines Lehrers Meinung teilte („da die historischen Schriften bloß erzählen, was geschehen ist, so braucht es nicht viel Verstand und Nachdenken, dieselben zu lesen“), verfaßte nun doch im Hinblick auf die liebe Menschheit als Ganzes seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

Schillers Paraphrase dieser Kantischen Schrift ist um ihres rhetorischen Schwungs willen gewiß lobenswert. Eigentlich aber ist es eine entsetzliche Zumutung, daß wir dieses abgequälte „Instrument zu besserer Versorgung“ offiziös behandeln und ernst nehmen sollen. Nur im ersten Teil der Rede über Universalgeschichte, allgemeine Geschichte, allgemeine Weltgeschichte (auch in den Namen möchte Schiller Kant gerne übertrumpfen) kommt Schillers liebenswerte Persönlichkeit heraus. „Anders ist der Studierplan, den sich

der Brotgelehrte, anders derjenige, den der philosophische Kopf sich vorzeichnet.“ Den Brotgelehrten beunruhigt jede Erweiterung seiner Brotwissenschaft; er sondert seine Wissenschaft von allen übrigen ab; aber nur der abstrahierende Verstand habe die Wissenschaften voneinander geschieden. Schiller fühlte sich der philosophische Kopf; der Brotgelehrte hätte er nicht sein können, auch wenn er gewollt hätte. Ich habe den jungen Professor der Geschichte im Verdacht, damals nicht einmal Cäsar und Tacitus, die er anführt, genau gelesen zu haben. Die Rede sinkt fast zu einem glänzenden Primaneraufsatz hinunter, wenn sie auf ihr eigentliches Thema übergeht, von Kant ganz abhängig, gar einen Unterschied macht zwischen dem Gange der Welt und dem Gange der Weltgeschichte. Der menschliche Verstand bringe einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte. Und auch der „höchste Geist“ fehlt nicht, dem der menschliche Verstand in seiner schönsten Wirkung begegnet, um das Problem der Weltordnung aufzulösen. Schließlich darf auch Kants Traum vom ewigen Frieden bei Schiller nicht fehlen: „Die europäische Staatsgesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt. Die Hausgenossen können einander anfeinden, aber hoffentlich nicht mehr zerfleischen.“

Unmittelbar darauf — Schiller hielt seine berühmte Antrittsvorlesung am 26. Mai 1789 — folgten Geschichten von ganz besonderer Merkwürdigkeit: die große Revolution und die res

gestae Napoleons, neue gesta Dei per Francos. Fast 25 Jahre lang wurden die Einheiten und die Elemente der europäischen Geschichte, die Staaten, durcheinandergeworfen und umgebaut wie die Steine eines Kinderbaukastens. Die ungeheuere Willenskraft Napoleons zwang Fürsten und Völker nieder. Der Traum einer kosmopolitischen Welt war fast Wirklichkeit geworden, ganz anders als ihn Kant geträumt hatte. Ewiger Krieg statt des ewigen Friedens, Unfreiheit, von Worten politischer Freiheit begleitet. Eine Reaktion im psychologischen Sinne war die Folge; und als diese Reaktion unter dem Namen der Freiheitskriege Napoleon niedergeworfen hatte, vereinigten sich die geretteten Fürsten wortbrecherisch und dumm zu der großen politischen Reaktion, die heute noch oben das Ideal ist. Klügere Staatsmänner umgaben diese Reaktion wieder mit Worten oder Begriffen, die den Besten aus dem Volke in der Zeit nationaler Erniedrigung lieb geworden waren. Um Legitimus war es den Fürsten zu tun, um ruhigen *geschichtlichen* Gang, gegenüber dem ganz *unhistorischen*, also revolutionären Napoleon, den geistigen Führern des Volks, besonders in Deutschland. Die Nationalitätsidee, die Napoleon mit toller Historik da und dort wie ein Reiterregiment für seine Zwecke geschaffen und ins Feld gestellt hatte, war in Spanien und Deutschland gegen ihn mächtig geworden. Die wirkliche Vergangenheit des eigenen Volkes, die geschichtliche Vergangenheit seiner Sprache, seines Rechts, seiner Sitten,

seiner Religion und Kultur sollte bewußt werden, nicht mehr dilettantisch studiert werden, sondern streng wissenschaftlich. Nichts mutwillig ändern, das war der andächtige Gedanke eines Savigny und seines größten Schülers Jakob Grimm. Nur erst arbeiten, forschen, das eigene Volk historisch verstehen und lieben lernen. Sprachgeschichte, Rechtsgeschichte setzten 1816 erobernd ein, Sittengeschichte und Religionsgeschichte folgten, und die wortbrüchigen Fürsten wußten die stille Gelehrtenarbeit der herrlichen Männer zu nützen. Unmerklich verschob sich das Ziel. Was der geistigen Befreiung der Völker dienen sollte, wurde zur Ausrede für kleinliche Knebelungspolitik. Überhaupt nichts ändern, das war die fürstliche Losung. Und aus dem Versenken in die lebendige Geschichte des Volkes wurde überall, in Wissenschaft und in der Poesie der jüngeren Romantik, ein Umkehren zu den Bildern des Mittelalters, zu den schönen Bildern nur, die neuere Geschichtsforschung den häßlichen Bildern aus der Aufklärungszeit gegenübergestellt hatte. Sprache, Recht, Glaube, Sitte, Kultur (alles, alles doch wieder Sprache, deren historische Betrachtung auch voranging) waren ja doch andere geworden. Jahrzehnte vergingen, bevor ein Mann wie Jakob Grimm klar erkannte, wie seine und seiner Genossen Andacht zur Geschichte von politischen Geschäftsleuten wucherisch ausgenützt worden war.

So hatte es mit dem *Historismus* angefangen, in Deutschland. In Frank-

reich und in Italien kennt man das Wort nicht. In Deutschland aber wurde der Historismus zum System erhoben, beinahe zur offiziellen Religion, durch die Herrschaft, die Hegel (seit 1818 in Berlin) 20 Jahre und länger, noch über seinen Tod hinaus, über die Weltanschauung der deutschen Universitäten ausübte. Die preußische Regierung stützte sein Ansehen und wußte warum. Sie hatte kaum etwas dagegen, wenn man seinen alten Freund, Lehrer und Vorläufer Schelling mit Johannes, Hegel selbst mit Christus verglich. Wir wissen heute, daß Schopenhauers Schimpfmeisterstücke gegen Hegel, die das Urteil der jetzigen Generation beeinflußt haben, starker Korrektur bedürfen: Schopenhauer schimpfte nicht nur aus Gründen der Einsicht, und Hegel war ein überaus geistreicher Kopf von unerhörter Abstraktionskraft. Aber Hegels sprichwörtlich gewordene Lehre (*Philosophie des Rechts* 1821): „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ hat dem politischen Historismus eine unverschämte Form gegeben. Die Aufklärung hatte Vernunft erst in das Wirkliche hineinbringen wollen; Kant gar hatte die Vernunft als die bloß menschliche Anschauungsweise erkannt, durch die wir uns das unnahbar Wirkliche eben nur vorstellen; Hegel verstand unter dem Wirklichen mit dem Historismus seiner Zeit das Gewordene, und alles Gewordene erklärte er *ex cathedra* für vernünftig geworden. Ein ruchloser Optimismus und ein schlechtes Gewissen stecken

dahinter. Denn sein Ausgangspunkt, daß nämlich Sein und Denken identisch wären, kann einen Sinn nur haben, wenn man das Denken (die Vernunft in allem Wirklichen) vergottet. So, mit doppelter Front gegen die Aufklärung und gegen Kant, haben Hegel und die Hegelianer mit doppelt eiserner Stirn die Zeit aus dem jämmerlichen Sein heraus auf eine transzendente Welt vertröstet, nicht wie das Mittelalter auf ein greifbares, wohlschmeckendes Jenseits, sondern auf ein öde begriffliches, unvorstellbares Denken, jenseits des mit ihm identischen Seins.

Ich weiß wohl, daß die luftleeren Abstraktionen Hegels Worthülsen boten, in die auch rebellische Gedanken hineingesteckt werden konnten, daß es die linksstehenden Jung-Hegelianer waren, die später, an Hegels Denkvirtuosität geübt, Atheisten (oft vorsichtige) und radikale Anarchisten wurden. Dadurch wird aber die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß Hegel durch seine Philosophie der Geschichte, durch seine Lehre von der Selbstbewegung der Begriffe, durch seine wie mechanisch arbeitende Dialektik den Historismus auf alle Begriffe anwenden gelehrt hatte, mit denen deutsche Professoren sich beschäftigen durften, auf die Begriffe der Geisteswissenschaften, und daß die Staatsmänner diese Tendenz benützten, um die letzten praktischen Ziele der Aufklärung bekämpfen zu können. Man sagt sonst: das Bessere sei der Feind des Guten; in Hegels Historismus und heimlichem Optimismus (alles Wirkliche ist vernünftig)

wurde das Gegenteil gelehrt: wenn alles gut ist, wie es geworden ist, können und sollen wir kein Besseres anstreben, keinen Fortschritt.

### III.

Auf ganz andern Wegen und Gedankengängen kam nun aber von England (1859) eine Ausdehnung des Historismus, an die in Deutschland kein Professor der Philosophie gedacht hatte. Nur etwa Goethe. Die englischen Philosophen, deren Bedeutung für abendländische Geistesbefreiung immer noch nicht genug gewürdigt ist, und gar nicht überschätzt werden kann, waren keine Professoren, waren übrigens auch keine Philosophen im Sinne des deutschen Fachausdrucks. Bacon, Hobbes, Locke und Hume waren Gentlemen, gelegentlich Geschichtsschreiber und Staatsmänner. Bewußt oder unbewußt Erben des alten englischen Nominalismus. Zum Begriffspalten nur geneigt, wo es ihnen um das Zerstören klotziger Begriffe zu tun war. Keine Systematiker, gute Schriftsteller, gewohnt, Geschichte zu machen, oder doch machen zu helfen und darum geneigt, den neuen Historismus auf das wichtigste Objekt des menschlichen Denkens anzuwenden: auf den Menschen selbst. So kurz das Datum des Ereignisses hinter uns liegt, wir können uns heute kaum mehr lebhaft genug vorstellen, wie plötzlich und umstürzlerisch die stille, eigensinnige, vorsichtig-tapfere, scheinbar unwiderlegliche Gedankenarbeit Darwins bei den oberen Zehntausend des geistigen Europa einschlug. Zum

erstenmale, seitdem Menschen dachten, schien der Begriff des Werdens, der *Historismus*, auf die Objekte der lebenden Natur angewandt. Zum erstenmale nach der induktiven Methode Bacons; die phantastischen Vorläufer der Lehre im Orient und in Griechenland, auch die jüngsten Vorläufer in Deutschland und Frankreich waren ohne Wirkung geblieben, weil sie mit dem Gedanken nur gespielt hatten. Darwin hatte, genial und fleißig, den Bau allein angefangen und vollendet. Für die Ewigkeit, wie man glaubte. Eine tiefe Rührung überwältigte die zerstreute Gemeinde der freien Menschen von Europa. Die Arten waren nicht geschaffen, waren *geworden*. Der Begriffsklotz Art war zerspalten. Ohne schlechtes Gewissen konnte man endlich Atheist sein; denn die Zweckmäßigkeit der Natur war jetzt ohne die zweckvolle Absicht eines Schöpfers erklärt. Es waren keine schlimmen Menschen, die glaubten, den endlichen Sieg des Menschengeistes erlebt zu haben. Wieder einmal. Ich sehe noch den lieben Lehrer der Naturgeschichte vor mir, der uns Prager Gymnasiasten die Lehre von der Veränderlichkeit der Arten am Beispiele der Haustauben vortrug (1866) und der dabei einmal bis zum Schluchzen ergriffen wurde. Wir verstanden nichts davon; es war schon viel, daß wir nicht lachten. Auch war er wenige Wochen später entlassen.

Die Welt hatte also endlich das neue Schlagwort, nach dem sie seit der Reaktion der Freiheitskriege gestrebt hatte. Und seltsam: gerade der Begriff, der dem ersten Streben

zugrunde lag, entwickelte sich jetzt aus der Anwendung des Historismus auf die organische Natur, auf den Menschen. Auch der Mensch mit allen seinen Gefühlen und Gedanken, mit seinen Gemütsbewegungen und ihrem Ausdruck, ist nicht geschaffen, ist geworden. *Evolution*, nicht *Revolution*. Evolution war das neue Wort. Entwicklung. Mit fast deutscher Gründlichkeit und Systematik wurde das Wort von Herbert Spencer erfaßt, ja unsicher schon vor 1859, auf alles Menschliche angewandt: auf Biologie, Psychologie und Soziologie. Dem neuen Zeichen konnte der Sieg nicht fehlen.

Ich habe an dieser Stelle nicht darüber zu berichten, was gegen den Darwinismus von klugen und freien Menschen seitdem vorgebracht worden ist, nicht zu prüfen, was grundsätzlich gegen die neue und kühne Fragestellung eingewendet werden kann. Ursache und Wirkung treten an die Stelle eines Gottes, aber Ursache und Wirkung sind vielleicht nicht weniger anthropomorphisch als der Gott. Die zweckvolle Absicht eines Schöpfers war aus der Welt geschafft, aber nicht der Zweckbegriff aus den Menschengehirnen. *Zielstrebigkeit* sagt man jetzt und niemand lacht. Das Wort Entwicklung oder Evolution wird vergehen, wie andere Schlagworte gekommen und gegangen sind. Darwin darf darum nicht verkleinert werden. Er hat die Menschen eine Vorstellung fassen lassen, die befreiend aufatmen ließ und nachwirken wird, auch wenn sich der Ausgangspunkt als falsch erweisen sollte.

Auch wenn einmal wieder als falsch erkannt würde der alte Satz: *natura non facit saltus*. Nicht *wie* Darwin die Teleologie vernichtet hat, wird bleiben; aber *daß* er ohne Teleologie die Natur begreifen wollte, der Erste, das kann nicht vergessen werden. *Daß* die Organismen geworden sind, das wird nachwirken; *wie* sie geworden sind, das hat auch Darwin kaum für zwei Menschenalter überzeugend gewußt. Genug, wir können die Vorstellung fassen und aushalten: der Mensch und die andern Organismen sind, *als ob* sie geworden wären.

#### IV.

Dem ersten Drittel des Jahrhunderts gehörte der Sieg des Historismus in den Geisteswissenschaften, dem zweiten Drittel der Sieg des Historismus in der Naturwissenschaft; im letzten Drittel vereinigten sich diese beiden Historismen zu einem Überfall über alles, was den Menschen lieb geworden war, Moral und soziale Tradition, und wir stecken alle noch mitten inne in dieser Selbstbewegung der Begriffe und fangen zu merken an, daß sie uns genarrt haben. Ein so starker politischer Revolutionär wie Carl Marx schien berufen, die ungezählten Arbeiterbataillone gegen die Staatenordnung zu führen; aber sein Historismus, den er materialistische Geschichtsauffassung nannte, ließ sogar ihn lehren: Evolution, nicht Revolution, nur das Gewordene besteht, die neue Gemeinschaft *farà da se*. Und die Sozialdemokratie arbeitet sich ab im Parlamentarismus und Meliorismus; sie entwickelt sich, sieht

zu, wartet ab, ist historisch und läßt aus ihrer Mitte den unhistorischen Anarchismus entstehen. Der alte Gegensatz, der so lange in der Geologie spielte, ob nämlich die Erdkruste mit ihren Gebirgen sich geruhig durch Wassergewalt oder wild durch Feuer-gewalt gebildet hätte, wurde auf die sozialen Gebilde übertragen. Das letzte Wort hätte heute der Plutonismus, wenn er nicht selbst wieder historisch kränkelte.

Der Historismus, der sich ganz natürlich an den Geisteswissenschaften entwickelt hatte, war also binnen weniger Jahrzehnte auf Naturwissenschaft und auf Soziologie übersprungen. Nur ein Schritt war noch zu tun, damit der Historismus seinen sozialen Kreislauf vollende: Anwendung des Historismus auf die ewigen Wahrheiten der Moral, auf den kategorischen Imperativ. Noch Schopenhauer hatte in seinem glänzenden Nachweise, daß Geschichte nicht nur tief unter Philosophie und Kunst stehe, sondern überhaupt als Lehre vom Individuellen gar nicht Wissenschaft sei, noch Schopenhauer hatte gegen den Wert der Geschichte (Welt a. W. u. V. II. 506) besonders den Einwand gemacht, daß „die Konstruktionsgeschichten (er meint Hegel), von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeordneter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinauslaufen; weil diese in der Tat die allein mögliche ist, *da das Moralische im wesentlichen un-*

*verändert bleibt.*“ Sein System spielte ihm diesen Streich; im Moralischen steckte ja der tiefste Sinn des Willens, und der Wille war unveränderlich. Die Schüler Schopenhauers jedoch, nicht mehr gebunden an sein System, setzten die Zertrümmerung theologischer Vorstellungen im Geiste Schopenhauers fort. War für ihn die geschmähte Geschichte am Ende doch die Vernunft oder das Bewußtsein des Menschengeschlechts, so konnte oder mußte auch das moralische Bewußtsein ein Stoff der Geschichte werden. Es wird schwer auszumachen sein, wer diesen verwegenen Gedanken zuerst gefaßt und ausgesprochen hat, wer zuerst den Historismus, die Lehre vom Werden, auf die ewigen Wahrheiten der Moral übertragen hat. Vor Nietzsche hat Paul Rée unbarmherzig und trocken die Entstehung des Gewissens gelehrt; dann Nietzsche mit der ganzen Glut seiner Seele in dem Buche, das wieder einmal die schärfste Ausprägung des Gedankens im Titel trug: „Genealogie der Moral“. Aber schon der junge Nietzsche der unzeitgemäßen Betrachtungen hatte von dem leidenschaftlichen Tatmenschen lange vor der Umwertung aller Werte gesagt: „alle Wertschätzungen sind verändert und entwertet.“ Nietzsche stand noch unselbständig unter dem Einflusse Schopenhauers, als er das zweite unzeitgemäße Stück schrieb. Von Schopenhauer nahm er die wissenschaftliche, die philosophische Verachtung der Geschichte herüber. Schopenhauer starb eben, bevor der Historismus auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und der Soziologie die



Zeit zu beherrschen begann. Die Nichtanwendbarkeit des Historismus auf die Moral stand für Schopenhauer fest. Seine Ablehnung der Geschichte ist noch fast ruhig, etwas Zorn und Leidenschaft mischt nur sein Verhältnis zu Hegel bei. Für Nietzsche war das alles verändert. Er war der hungrige Frager, der alle neuesten Antworten gierig hinunterschlang: es mußte doch etwas Wahres sein an dem naturwissenschaftlichen Historismus, an dem soziologischen Historismus und gar an dem letzten, dem moralischen Historismus, der damals noch chaotisch in Nietzsche wühlte. Aber Nietzsche kannte die Befriedigung des Systematikers nicht. Ekel ohne Sättigung, das war immer der Ausgang. Ausspeien, was er hinuntergeschlungen hatte, das war die Erleichterung. Und so schrieb der junge Nietzsche, in dem der Historismus des 19. Jahrhunderts als moralischer Historismus seinen Höhepunkt erreichte, die Schrift, die den Historismus totschiagen sollte. Und für uns Studenten von damals totschiag: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.“

Diese Schrift, die erste Nietzsches, die ich kennen lernte, und die mir vielleicht darum heute noch als seine beste erscheint, hat mit ihrer Stimmung noch stärker gewirkt als mit ihrer Darlegung. Auch ist das Vorwort heftiger als die Abhandlung selbst. Die Abhandlung ist größtenteils abwägend geschrieben, gar sehr noch in offener Nachahmung Schopenhauerscher Sprache; noch fehlt die spätere Sucht, jedesmal das Außerste

zu sagen und sich am Worte bis zum Gegenworte zu berauschen. Nur im Vorwort meldet sich schon der künftige Nietzsche: „Ich glaube, daß wir alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, daß wir daran leiden.“ Und vorher: „Ich habe mich bestrebt, eine Empfindung zu schildern, die mich oft genug gequält hat; ich räche mich an ihr, indem ich sie der Öffentlichkeit preisgebe.“ Dann aber kommt oft genug der Professor der Philologie zum Worte. Das Übermaß an Historie, nur das Übermaß schadet dem Lebendigen, sei es nun ein Mensch, ein Volk oder eine Kultur. „Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte.“ Dem Lebendigen gehöre die Historie in dreifacher Beziehung, als monumentalische, als antiquarische und als kritische Historie.

Bei dem letzten Ausdruck hat es Nietzsche versehen, da er im Texte nicht kritische Geschichtsschreibung, sondern Aburteilung der Geschichte verlangt: „Jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden.“ Direkt von Schopenhauer hat Nietzsche den Gedanken, daß alles Historische individuell ist, daß, was einmal möglich war, „nie wieder bei dem Würfelspiele, der Zukunft und des Zufalls herauskommen könne“ (S. 24). Was sich die merken mögen, die Nietzsches letzte Gedankenflucht, die eine Wiederkehr des Gleichen fassen und lehren

wollte, durchaus zum Höhepunkte von Nietzsches Wirken machen wollen.

Schopenhauer hat aus seinem Aperçu den logischen Schluß gezogen, daß Geschichte überhaupt keine Wissenschaft sei. Nietzsche, der den Fluch des Historismus viel leidenschaftlicher empfand, kam dennoch zu einer so scharfen Schlußfolgerung nicht; er sah nur deutlicher als irgend jemand seit hundert Jahren, und mit den Blicken des Hasses, einen Gegensatz zwischen Leben und Historie, zwischen Tatmenschen und Philologen, zwischen einem Bismarck und einem jungen Himmelsstürmer, der in Basel die Jungens philologisch abrichten mußte. Nur aus dem gelehrten Betriebe sehnt er sich heraus, wie Faust, und nur so persönlich möchte er der Geschichte den Charakter der Wissenschaftlichkeit absprechen. „Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie in dieser Unterordnung, reine Wissenschaft, etwa wie die Mathematik es ist, werden können und sollen“ (S. 18). Man achte auf die Verklammerung: „in dieser Unterordnung“, „reine Wissenschaft“, „wie die Mathematik“; Schopenhauer hatte klipp und klar gelehrt, daß Kenntnis von individuellen Vorgängen niemals zu Begriffen, niemals zu einer Wissenschaft führen könne.

#### V.

Wenn es nun so etwas wie eine Logik der Geschichte, eine Philosophie oder auch nur eine Geschichte der Geschichte gäbe, so wäre der

Historismus oder die Überschätzung der Geschichte am Ende des 19. Jahrhunderts, ungefähr im 100. Jahre seines Alters fertig und begraben gewesen. Aber so ist die Wirklichkeit nicht. Wie von unsern Tieren und Pflanzen ihrer Geburt nach die einen den jüngsten Erdepochen angehören mögen, die andern den ältesten, wie Elefanten und Schachtelhalme noch existieren, trotzdem sie durch die Entwicklung überholt sind, so leben auch Begriffe weiter, die seit mehr denn einem Menschenalter totgesagt worden sind. Eine Vergleichung philosophischer Wörterbücher oder gar der philosophischen Sprache wird ganz augenscheinlich ergeben, wie lange scheinlebendige Begriffe noch als Gespenster umherwandeln können. Die Schule von Leibniz arbeitete mit den Worten des überwundenen Descartes. Kant arbeitete mit den Worten der überwundenen Leibniz-Wolfschen Schule; und heute arbeiten die Überwinder Kants, die in ihrer geschlossenen Reihe (Lange, Helmholtz, Mach usw.) schon neben ihn zu stellen sind, mit Kantischen Worten; da darf man sich nicht wundern, wenn der kleine Begriff Geschichte so kurz nach seinem Absterben noch für lebendig gehalten wird.

Noch eine Menschlichkeit kommt dazu. Der Historismus hat in den 100 Jahren seiner Herrschaft so unabschbare Kleinarbeit gefördert und immerhin einige künstlerisch schaffende Männer zu so ansehnlichen historischen Werken veranlaßt, daß im gelehrten Klein- und Großbetrieb die Geschichte eine sehr respektable Dis-

ziplin geworden ist. Wer darf noch wagen, der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft abzusprechen, wenn in Deutschland allein 100 ordentliche Professoren diesen Zweig menschlichen Wissens pflegen? Wer die Geschichte gering achten in einer Zeit, da der deutsche Kaiser eben die historische Weltanschauung aufs äußerste treibt, die genau vor 100 Jahren, etwa in den Reden Fichtes, zu Berlin die wirkliche Forderung der Zeit war? So sehr vergessen ist Schopenhauers unwiderlegliche Ablehnung der Geschichte, so unwirksam ist selbst in diesen Tagen des Nietzsche-Einflusses Nietzsches Haß gegen die Geschichte, daß die führenden Philosophen — auch die dümmsten Zeiten haben führende Philosophen — ganz naiv der Geschichte ihren Platz in dem System der Wissenschaften angewiesen haben. Es hat jede Zeit, auch die dümmste, ihr eigenes System der Wissenschaften. Wer ein feines Lachen liebt, der lese in Wundts System der Philosophie das Kapitel „Gliederung der Einzelwissenschaften“. Jeder Sammler, der sich fest auf einen ordentlichen Lehrstuhl niedersetzen darf, wird zum Vertreter einer Wissenschaft. Wahrhaftig, wenn der Zufall der Universitätsgeschichte es gefügt hätte, daß der Reitlehrer der Studenten eine ordentliche Professur inne hätte, ein Systematiker wie Wundt würde die Reitkunst für eine Wissenschaft erklären. Ich glaube nicht zu übertreiben, denn Wundt bringt es sogar fertig, die Theologie, „da sie“ (abgesehen von ihrer historischen Seite) „über die allgemeine

religiöse und ethische Bedeutung der besonderen Glaubensanschauung, der sie dient, Rechenschaft geben will,“ zur Philosophie in nahe Beziehung zu bringen. Wundt mag sich nichts Schlimmes dabei denken; denn die Bedeutung der Geschichte ist ihm ein Axiom. „Die Frage, ob der Geschichte der Menschheit überhaupt eine allgemeine Bedeutung zukomme oder nicht, scheint durch die bloße Existenz einer Wissenschaft der Geschichte schon beantwortet zu sein“ (635). Er glaubt an eine der Geschichte immanente Entwicklung (642); denn „das Leben ist die wirksamste Schule der Sittlichkeit, . . . der Erwerb der geschichtlichen Kultur ist das allerwesentlichste Mittel der gesamten geistigen Entwicklung des Einzelnen, insbesondere also seiner sittlichen, religiösen und ästhetischen Vervollkommnung, indem er ihm überall reichere Mittel des Erkennens und des Handelns zur Verfügung stellt“ (643). So Wundt, von eines Verlegers Gnaden ein Klassiker der Philosophie.

Aber etwas feiner haben Sigwart und Windelband das gleiche Garn gesponnen: die Geschichte mit ihrem unabsehbaren Betrieb, mit ihren „Hilfswissenschaften“ soll und muß, logisch und psychologisch, sich als Wissenschaft behaupten. Ich möchte demgegenüber nur noch, und strenger als bisher, zu zeigen suchen, daß die Tatsachen der Geschichte sich nicht zu Gesetzen zusammenfassen lassen, daß übrigens die Tatsachen der Geschichte nicht gewiß sind, immer nur einen Grad der Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß also schon aus

diesen beiden Gründen allein Geschichte nicht das ist, was wir sonst Wissenschaft nennen. Und weil mir lebhaft zum Bewußtsein gekommen ist, daß ich dabei allzusehr unter dem Banne eines Aberglaubens stehe, den Begriff Wissenschaft für einen Augenblick zu feierlich genommen habe, muß ich mich jetzt mit dem internationalen Worte Historie auseinandersetzen, nachdem ich vorher die Wortgeschichte von *Geschichte* gab. Der älteste, wie der neueste Sprachgebrauch ist mir günstig; nur gerade die 100 Jahre des ablaufenden Historismus überschätzen den Begriff. Im Griechischen bedeutet *istoria* (von *istoros* kundig, Zeuge) das Betrachten, die Nachforschung, jede Kunde, auch die Kunde von Geschehenem; in dem gleichen Sinne erscheint *historia* zunächst lateinisch, erst langsam wird *historia* (fast immer in der Mehrzahl) der technische Ausdruck für die Erzählung irgend welcher Begebenheiten; Fabeln, Stadtklatsch und wichtige Begebenheiten sind Historien, werden volkstümlich heute noch mit dem gleichen Worte benannt wie die wissenschaftliche Geschichte oder Historie. 2000 Jahre lang fällt auch die große Geschichte, die Völker- und Universalgeschichte, nicht unter den technischen Begriff *scientia*, *science*, *Wissenschaft*, wie er sich besonders seit der Scholastik auszubilden begann; wenn Thomas die Wissenschaft nennt *recta ratio scibilium*, so schließt er eigentlich die individuellen, irrationalen *Geschichten* aus. Bacon unterscheidet sehr genau die *historia*, *poesis* und *philosophia* nach den drei Geistes-

fakultäten: *memoria*, *phantasia* und *ratio*; *philosophia* allein umfaßt die Wissenschaften. Fast noch schärfer trennt Hobbes die Geschichte als die Erkenntnis von Tatsachen und die eigentliche Wissenschaft als die Erkenntnis von Folgerungen: *altera cognitio* (im Gegensatz zur *Geschichte*) *est consequentiarum vocaturque scientia*. Alle Denker aller Zeiten verlangen von einer Wissenschaft irgendeinen systematischen Zusammenhang. Kant lehrt (man achte auf das seltsame *soll*): „eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft.“ (Met. Anfangsgg. der Naturw., Vorr.)

Einer der neuesten Systematiker aller Wissenschaften ist schon bescheidener und hilft uns vielleicht weiter; Spencer sieht die Unmöglichkeit des wissenschaftlichen Ideals und definiert *science* als *partially-unified knowledge* (First principles § 37).

Und nun darf ich auf einen Sprachgebrauch hinweisen, der in allen Kultursprachen fast der gleiche ist und der ganz unbewußt zwischen *Geschichte* und *Wissenschaft* unterscheidet. Wir nennen die alte Übersicht über die vorhandenen Gruppen von natürlichen Dingen *Naturgeschichte*; Pflanzen und Tiere, die man beschrieben hat und auch wohl künstlich geordnet, gehören der *Naturgeschichte* an; eine Übersicht über die Gestirne nennt man *Naturgeschichte* des Himmels. Zu *Naturwissenschaften* werden Kenntnisse auf allen diesen Gebieten erst durch einigen Einblick

in die sogenannten *Gesetze* des Werdens; dann erst spricht man von Astronomie, Physiologie, Biologie usw. Wir wissen ja niemals soviel von den Dingen, wie die Wissenschaften glauben, aber alle Wissenschaften sind Sehnsuchten, Ideale, menschliche Annäherungen an Erklärung eines Wissensgebietes. Was wir Wissenschaft nennen, ist immer die gemeinsame, meinerwegen illusionäre Arbeit auf dem Wege zu einem solchen Erkenntnisideal. Geschichtliches Wissen jedoch kann, wenn der Forscher Besinnung und Kritik hat, diese Illusion niemals haben. Auch das Ideal der Geschichte wäre noch nicht Wissenschaft. Ideale Befriedigung aller Neugier würde der Wißbegier, der naturwissenschaftlichen, nichts bieten. Man wollte sich denn in das *asylum ignorantiae* hineinräumen, in die Allwissenheit Gottes, wo es dann keinen Unterschied mehr gäbe zwischen Natur und Geist, zwischen Wissenschaft und Geschichte, aber auch keinen mehr zwischen Wissen und Nichtwissen! Denn allwissend könnte nur sein, in törichter Menschensprache gesagt, wer zugleich Gott wäre und zugleich Natur. Der also alles wäre, gar nichts wüßte. Und wenn ich schon phantasieren, so will ich nur gestehen, daß ich mir einen noch umfassenderen Geist als den allwissenden alten Juden-Gott fast vorstellen kann: einen überzeitlichen Geist, vor dem Sein und Werden nur eins ist, weil er überall immer ist, nicht nur immer war; für den also sein Erleben oder Erwissen zugleich Welt und Geschichte ist. Kehren wir aber nach

einem solchen Fluge zu der Erde zurück und zu ihren Professoren, so ist Geschichte doch keine richtige Wissenschaft.

Der Hauptgrund Schopenhauers gegen die wissenschaftliche Qualität der Historie, daß nämlich ihr Inhalt, die europäischen Katzbalgereien, immer individuell bleibe, nicht zu einem Begriff erhoben werden könne, dieser Hauptgrund ist wichtig genug, wäre mir aber noch nicht der letzte. Mein letzter Grund für die wissenschaftliche Wertlosigkeit der Geschichte ist der Satz, den ich schon in mancherlei Umformung ausgesprochen habe, den ich für das wichtigste Ergebnis der Sprachkritik halte und den ich noch niemals, auch nur zu meiner eigenen Befriedigung, ganz seiner Wichtigkeit gemäß in Worten ausdrücken konnte; daß die arme Menschheit immer wieder Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit miteinander verwechsle. Notwendigkeit findet sich immer und überall, aber wir sind es, die sie in die Welt hineinlegen; Gesetzmäßigkeit suchen wir in der Welt, wollen sie aus der Natur herausholen. Wissenschaft ist uns jede Gruppe von Annäherungen an Gesetzmäßigkeit, die hundert Generationen der besten Forscher aus der Natur herausgeholt haben. Was geschieht, was Menschen tun, sei es wertvoll oder wertlos, ist notwendig, leitet aber nicht zu Gesetzen. Daß Napoleon sich übernahm und auch noch nach Rußland marschierte, daß ich in dieser Stunde eine Zigarre mehr rauchte als sonst, sind zwei wirklich geschehene Tatsachen, beide notwendig, beide —

was man für die größten und für die lächerlich kleinsten Tatsachen der Geschichte mit Recht fordert — nicht ohne Folgen. Ich werde gut daran tun, weiter nur von dem einen der beiden Beispiele zu reden. Humoristische Psychologen mögen sich das zweite Beispiel mit vorstellen.

Gerade an der Geschichte Napoleons sind eine große Zahl sogenannter historischer Gesetze nachgewiesen worden. Nach einem solchen Gesetze wurde er Kaiser: auf die Revolution folgt Despotismus. Gesetzmäßig schlug er Preußen nieder: die Überhebung der preußischen Offiziere führte zur Nachlässigkeit. Gesetzmäßig strebte er nach dem Unmöglichen: ein Eroberer kann sich nur durch weitere Eroberungen halten usw. usw. Und auch die Gesetzmäßigkeiten der Natur fehlen im Bilde nicht: der Winter in Rußland ist kalt usw. Zieht man nun von allen diesen historischen Gesetzen ab, was theologisches (Napoleon und der Papst), was moralisches und was Geschwätz an sich ist, so kommt die alte Verwechslung von Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zum Vorschein. Notwendig, also zufällig ist die heroische Laufbahn Napoleons so sicher, wie das Niederfallen dieses Regentröpfchens in diesem Augenblicke auf dieses Blatt meiner Glycine notwendig ist, also zufällig. Aus dem Ereignis des Regentropfens läßt sich allerlei Gesetzliches herausholen: für die Fallgesetze der Mechanik, für die Wärmelehre, für die Biologie der Pflanzen, minimal aber wissenschaftlich; aus dem Ereignisse Napoleon, der doch

auch mir interessanter ist als mein Regentropfen oder meine Zigarre, läßt sich durchaus nichts Gesetzliches für irgendeine Wissenschaft herausholen.

Dabei ist es einerlei, ob man in der Geschichte der Menschheit Ideen verkörpert sieht oder die materialistische Geschichtsauffassung teilt. Ob man auf die great-men-Theorie schwört oder auf die Milieutheorie. Auch für den Einwand des individuellen Geschehens, für den Einwand Schopenhauers, ist es einerlei, weil auch die Wirkungen der Helden wie die Wirkungen der Umwelt sich genau niemals wiederholen können. Daß aber für die Lehre, das Weltgeschehen sei nicht gesetzlich, sondern notwendig, also zufällig, die Frage nach der Geistigkeit oder Stofflichkeit der Ursachen gleichgültig sei, darauf möchte ich doch mit einem Worte hinweisen. Aus Ideen und Psychologie erklären die einen die ganze Geschichte, aus materiellen Bedürfnissen und Nationalökonomie die andern; und die besten Künstler unter den Geschichtsschreibern brauen sich ein Gemisch von Psychologie und Nationalökonomie zusammen, d. h. sie wenden auf die Erklärung der Geschichte den sog. gesunden Menschenverstand an. Man nennt dies auch pragmatische Geschichtsschreibung. Nun sind Psychologie und Nationalökonomie immerhin auf dem Wege nach wissenschaftlichen Zielen. Anspruchslose Leute dürfen sogar von psychologischen, von nationalökonomischen Gesetzen reden. Weil nun die Notwendigkeiten des geschichtlichen Geschehens ihren Ur-

sachen nach unter die Gebiete der Psychologie und der Nationalökonomie fallen, d. h. bald zu den Ereignissen des Menscheninnern gehören, bald zu der Statistik, darum täuschen die unausrottbaren Philosophen der Geschichte sich und ändern vor, die Gesetzmäßigkeiten, die von Spezialisten der Psychologie und der Nationalökonomie behauptet werden, wären auch in der Geschichte zu finden. Schon da wird mit dem Begriffe Gesetzmäßigkeit Unfug getrieben; was sich im Innenleben der handelnden Helden der Geschichte ewig wiederholt, das sind natürlich psychologische Vorgänge, die unter die paar psychologischen Gesetze fallen, welche bei der Selbstbeobachtung der Menschen herausgekommen sind; daraufhin spricht man getrost von Gesetzen in der Geschichte, von *historischen Gesetzen*, und konstruiert ein Weltbild, dem keine Wirklichkeit entspricht, das schlecht über die Vergangenheit und gar nicht über die Zukunft belehrt. Was doch historische Gesetze gut leisten müßten.

Solche Erkenntnis brach sich klar oder unklar Bahn, als das Jahrhundert des Historismus abzulaufen begann. Da war auch die Zeit gekommen, daß diejenigen Kollegen aus den philosophischen Fakultäten, die sich insbesondere Philosophen nennen, den Historikern beisprangen und bewiesen: die Geschichte ist und bleibt eine Wissenschaft. Seit 20 Jahren ist das oft geschehen. Ein feinerer Kopf, Windelband, fühlte zuerst das Bedürfnis, schärfer zwischen Normen und Naturgesetzen, zwischen Ge-

schichte und Naturwissenschaft zu unterscheiden. Er legte den Finger auf Mängel der alten Logik, die eigentlich nur klassifikatorisch war, die für die Gesetzeswissenschaften (Mechanik usw.) umgestaltet werden mußte und für die Ereigniswissenschaften gänzlich versagte. Ich glaube freilich, daß aus Windelbands Darlegungen die Unwissenschaftlichkeit der Geschichte erst recht hervorgeht und daß seine neuen Bezeichnungen (*idiographisch* und *nomothetisch*) kein Glück haben werden. Nicht minder anregend waren Simmels „Probleme der Geschichtsphilosophie“, die die Wirklichkeitswissenschaft der Geschichte noch energischer den Gesetzeswissenschaften gegenüberstellte.

Ich muß noch ein Buch erwähnen, das die Gedanken Windelbands mit viel Wasser verlängert und verbreitert hat, H. Rickerts „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“; eins von den Büchern des Philosophiebetriebes, von denen dreizehn auf ein Dutzend gehen. Es muß erwähnt werden, nicht weil es bei dem geltenden Höflichkeitsaustausch der Professoren oft „berücksichtigt“ worden ist, sondern weil seine Problemstellung dilettantisch ist, erkenntnistheoretisch im Stande der Unschuld, und weil die gefoppten Leser von einem berufenen Professor nach grundfalschen Darlegungen mit einem schlecht posierten triumphierenden Heureka entlassen werden: „das in der Einleitung dieser Schrift gestellte Problem der Wissenschaftslehre ist jetzt gelöst“ (704).

Das Problem wird schon im Titel

des Buches verschleiert. Daß die logische Begriffsbildung der Naturwissenschaften nicht einwandfrei sei, das wußte man längst, ganz bestimmt seit Sigwart. Rickert will etwas ganz anderes behaupten und beweisen: daß es eine ganz andere Art von Begriffen gebe als die naturwissenschaftlichen, die historischen Begriffe, und daß diese angeblichen historischen Begriffe nach einer ganz andern Methode zustande kommen, die von guten Historikern praktisch geübt, von Rickert aber erst dem Arsenal der Methoden theoretisch hinzugefügt worden sei. Wenn ich nur unter den 20000 Worten oder Begriffen einer Kultursprache ein einziges Wort entdecken könnte, einen einzigen Begriff, der auf die Bezeichnung *historischer Begriff* Anspruch machen könnte. Das, woraus Rickert sein Problem gemacht hat, gibt es gar nicht. Es gibt eine besondere Übung für die Benützung historischer Quellen, eine philologische Kritik, die den gelehrten Scharfsinn in besonderer Art spezialisiert hat. Aber Rickert weiß denn doch und sagt es auch, daß diese Tätigkeit mit seinem Problem nichts zu schaffen habe. In Auffassung und Darstellung der Geschichte, in der Geschichtsschreibung also sollen die historischen Begriffe allein zu finden sein. Geschichtsschreibung ist aber Erzählung wie jede andere Erzählung; Herodotos und Livius, Gibbon und Taine, Ranke und Mommsen unterscheiden sich von einem großen dichtenden Erzähler nur durch die Stoffbildung, durch die Wahrheit der Geschichten (wenn nicht auch dieser

Unterschied ein relativer wäre), nicht durch das gemeinsame Ausdrucksmittel der Sprache, nicht durch die Begriffe. Es wäre denn, daß der Historiker Ideen und Gesetze gäbe anstatt Tatsachen, Unwahrheit anstatt Wahrheit, so daß er nicht mehr ein guter Erzähler, sondern ein schlechter Dichter zu heißen verdiente.

Ein paar Beispiele sollen mir helfen, über den Widersinn der Bezeichnung *historische Begriffe* aufzuklären. In der unabschbaren Masse der organischen und unorganischen Naturdinge haben sich die Menschen so viel ordentlicher und zweckmäßiger zurechtgefunden als die Tiere, weil sie seit Menschengedenken (seitdem es Sprache gibt nämlich) ähnliche Dinge unter Worten oder Begriffen zusammengefaßt haben. Und so immer höher hinauf wieder die ähnlichen Begriffe, bis in unsern Naturwissenschaften eine recht bequeme, meinetwegen bewunderungswürdige Übersicht möglich wurde. Die Aufmerksamkeit der Menschen ist immer vom Interesse gelenkt und die Sprache ist immer materialistisch. Da war es denn nicht gleichgültig, ob die naturwissenschaftliche Begriffsbildung am Interesse haften blieb oder nicht, interesselos, d. h. wissenschaftlich wurde oder nicht. Es gab etwas wie Botanik auch damals schon, als man unter den Kräutern absonderlich die Gruppen der offizinellen Kräuter und der Küchenkräuter heraushob; aber die Botanik ist doch etwas wissenschaftlicher geworden, seitdem man die Pflanzen ohne das Interesse an der Heil-



kraft und an ihrem Wohlgeschmack nach Familien ordnet. Ebenso ist die Mineralogie wissenschaftlicher geworden, seitdem sie nicht mehr allein dem Interesse des Bergmanns dient; die Astronomie, seitdem ihr Nutzen für die Kalendermacher nur noch nebenbei abfällt und Astrologie nicht mehr geglaubt wird. Ob die Einteilungsgründe der naturwissenschaftlichen Gruppen übrigens natürlich oder künstlich sind, das gehört auf ein anderes Feld. Die Sehnsucht und damit die Annäherung an ein natürliches System macht unser Naturwissen nach unserm Sprachgebrauch zu Wissenschaft.

Durch die naturwissenschaftliche Begriffsbildung, die auch die natürliche Begriffsbildung der Sprache ist, ist die unabsehbare Masse der Naturdinge übersehbar geworden. Das springt noch deutlicher in die Augen, seitdem die Einführung des Mikroskops und dann die Einführung des Infinitesimalen in die Theorie die Zahl der Dinge für Naturgeschichte und Physik fast grotesk gesteigert hat. Denn die Zahl der Elemente oder Arten oder Begriffe ist nur ganz unverhältnismäßig wenig gewachsen. Es gibt eben in der Natur Milliarden von Dingen, die die Wissenschaft mit Recht als identisch ansieht, die die Sprache mit Recht unter einem Worte oder Begriffe zusammenfaßt.

Auch die historische Forschung ist im 19. Jahrhundert mikroskopisch geworden. Man hat nicht nur viele Archive ausgeschüttet und unendliche Sammelwerke von Inschriften in be-

kannten und unbekanntem Sprachen angelegt, man hat gesammelt und sammelt weiter, was irgend über oder unter der Erde einmal war und vielleicht einmal für irgendein noch nicht vorhandenes historisches Thema benützt werden könnte. Aber diese unabsehbare Masse historischer Beobachtungen ist nicht begrifflich klassifizierbar, ist nicht zu ordnen, weil es da kaum einmal Ähnlichkeiten gibt, niemals Identitäten. Das Notizenmaterial für die Schlacht von Sedan ist ungeheuer groß, weil jeder Befehlszettel jedes Offiziers aufbewahrt worden ist; aber auch das Notizenmaterial der Schlacht von Marathon ist sehr groß geworden, wenn man alle philologischen Untersuchungen über die paar Zeilen der Quellen von Herodotos bis Suidas hinzunimmt, dann die unendliche Fülle der Ausgrabungen bis herunter zu der mikroskopischen Untersuchung der Aschenlage des Grabhügels auf dem Schlachtfelde. Und dieses ganze Material setzt den Geschichtsschreiber doch nur instand, den Verlauf der Schlacht von Marathon, den Verlauf der Schlacht von Sedan wahrheitsgetreuer zu erzählen, in zehn Zeilen oder in einem Bande von 1000 Druckseiten. Zu einem *wissenschaftlichen* Schlusse berechtigen diese Erzählungen nicht, die immer wieder nur einen einzigen Fall berichten. Eine einzige mikroskopische Untersuchung einer Fliege von einer bestimmten Art läßt darauf schließen, alle richtig beobachteten Tatsachen bei tausend andern Fliegen der gleichen Art wieder zu finden; die genaueste Be-

trachtung von tausend Schlachten läßt den Ausgang keiner einzigen vorhersagen. Noch einmal: „Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt“; der nachwirkende Enthusiasmus der Schlacht von Marathon ist wieder eine sog. historische Tatsache, die nicht anders wird dadurch, daß die neuen Forschungen die Aufschneiderien der Athener enthüllt und die Völkerschlacht zu einem kleinen Arrieregardengefecht zurechtgerückt haben. *Fliege* ist ein naturwissenschaftlicher Begriff, der methodisch verbessert werden konnte; *Schlacht* ist ein nachlässiger Begriff der Gemeinsprache, der durch keine Methode verbessert werden kann. Es gibt keine historischen Begriffe.

Aus dem unabsehbaren Nebeneinander der Naturdinge vollzieht zuerst grob die Gemeinsprache und dann immer feiner die Wissenschaft die Auswahl der ordnenden Begriffe, die eine Übersicht ermöglichen. Die Auswahl der Einteilungsgründe, wohl gemerkt; so interesselos, uneigennützig, wie die Sprache und nachher die Wissenschaft gelernt hat, Farben und Töne zu ordnen und das Fallen eines Steines mit dem Lauf der Gestirne uneigennützig unter einen Begriff zu bringen. Auch die bessere Geschichtsschreibung trifft eine Auswahl: sie bewertet die Schlachten Napoleons höher als seine Weibergeschichten. Aber die Werturteile der Geschichte können gar nicht interesselos sein, sie sind wesentlich vom Interesse gerichtet, selbst dann, wenn der Geschichtsschreiber einzig und allein

der Kausalkette bis zur Gegenwart nachgehen wollte. Das Interesse an der jeweiligen Gegenwart, besser: ein gegenwärtiges Interesse trifft die Auswahl aus der Vergangenheit. In unsern Schulen wird die Geschichte Roms, Griechenlands und Israels ausführlich behandelt; in Japan kümmert man sich wenig um Rom, Helas und Israel. Anders trifft ein Franzose die Auswahl, anders ein Deutscher. Die alte Forderung, der pragmatische Historiker solle keinen Glauben und kein Vaterland haben, ist unerfüllbar. Auf die Folgen für die Wahrheit der Geschichtsschreibung will ich noch zurückkommen.

Durch die Beziehung auf die jeweilige Gegenwart ist die beste Geschichtsschreibung immer journalistisch im höchsten Sinne. Tacitus, Macchiavelli, aber auch Gervinus und Mommsen wollten auf ihre Zeitgenossen wirken. Mit tendenziösen Darstellungen. Mit bewußten oder unbewußten Fälschungen, die man ja auch Satiren nennen kann. Seit Gustav Freytag bis auf den heutigen Tag ist der Cäsarenwahnsinn Neros ein beliebtes Thema solcher Satire. Ob Nero so war, wie er dargestellt wird, bleibe unentschieden. Was aber kann die Geschichte mit dem Begriffe Cäsarenwahnsinn anfangen? Wahnsinn ist ein allgemeiner, ungenauer Begriff der Gemeinsprache, ein nur wenig gesäuberter Begriff der Naturwissenschaft, die in diesem Falle physiologische Psychologie heißt. Einen historischen Begriff Cäsarenwahnsinn gibt es nicht, man müßte denn darunter die Predigerbanalität verstehen,

daß übergroße Macht zu Ausschreitungen verführt.

Nun könnte man mir entgegenhalten, daß die Neuzeit eine ganze Reihe von Wissenschaften aufgebaut hat, die zugleich naturwissenschaftlich und historisch sind. Wir haben oder glauben zu haben außer der bloß gelehrten Geschichte der einzelnen Naturwissenschaften auch etwas viel Größeres: eine Geschichte der Naturdinge. Wir reden seit Kant von einer natürlichen Entstehung unseres Planetensystems, der *Naturgeschichte* des Himmels, wir könnten seit Mendelejeff von einer Geschichte der Elemente reden, und die Geschichte des Erdkörpers ist uns ein so vertrauter Begriff geworden, daß man das bißchen Weltgeschichte recht gut als Nachtrag zu einer Geologie auffassen könnte. Könnte man nun von diesen Geschichten der Naturdinge als von historischen Begriffen reden? Nein.

Diese Geschichten werden immer weniger Wissenschaft und immer mehr Historie, je mehr Leben oder gar Psychologie in ihren Objekten steckt. Am ehesten könnte man und ganz verwegen von einer Geschichte der Naturdinge bei den sog. chemischen Elementen sprechen, wenn diese — wie man jetzt anzunehmen beginnt — aus einem Urelement hervorgegangen wären. Diese Entwicklung bleibt aber eine Hypothese, bis ein Versuch im Laboratorium den Nachweis erbracht hat; dann aber kann die Verwandlung der Elemente wiederholt werden, gehört der Naturwissenschaft an, und die erstmalige

Verwandlung der Urelemente in andere Elemente ist nur noch ein Spezialfall eines Naturgesetzes.

Die Entstehung unseres Planetensystems wäre wiederum — die Richtigkeit des Kant-Laplaceschen Systems vorausgesetzt — nur von unserem Sonnensystemstandpunkte aus Geschichte, ein Spezialfall; für den Kosmos, wenn wirklich am Himmel ähnliche Systeme im Sinne der Laplaceschen Theorie entstehen und vergehen, wären ungezählte Wiederholungen vorhanden; die verifizierte Hypothese wäre ein Naturgesetz. Nur unser Einzelfall wäre Geschichte, wie ihr eigenes Leben auch für die Fliege ihre Geschichte ist.

Dasselbe gilt für die Geologie. Wüßten wir auch alles Erforschbare über die Entstehung der festen Erdkruste, wäre eine ähnliche feste Kruste auf den andern Planeten eine verifizierte Hypothese und würde der gegenwärtige Aggregatzustand der Sonne und der Fixsterne einem uralten Zustande der Planeten sicher entsprechen, so hätten wir gesetzliche Wiederholungen, von denen unsere Geologie nur ein Spezialfall der Astrogonie wäre. Die Geschichte all dieser Naturdinge wäre also etwas ganz anderes, wäre nach dem Sprachgebrauch weit mehr Wissenschaft als die Menschengeschichte, die sog. Weltgeschichte auf der Erdkruste, weil doch keine ernsthafte Hypothese von menschenähnlichen Wesen auf irgendeinem Himmelskörper zu sprechen berechtigt. Die Weltgeschichte also ist auch von diesem Gesichtspunkte aus eine ganz einzige und indivi-

duelle Erscheinung, ist kein Spezialfall wiederholter Regelmäßigkeiten, läßt sich mit nichts auf der Welt vergleichen. Man sieht also: die neu erschlossene Geschichte der Naturdinge nähert sich immer mehr einer naturwissenschaftlichen, gesetzfindenden Behandlung, je toter, unlebendiger, seelenloser die Naturdinge für unsere menschliche Auffassung sind; versagt sich der wissenschaftlichen Behandlung um so mehr, je psychologischer die Vorgänge für uns sind. Könnten wir Entstehung der Elemente, Astrologie und Geologie in kleinen Laboratoriumsversuchen wiederholen, dann würde diesen Historien der Naturdinge doch wieder etwas von ihrem Geschichtscharakter genommen, weil die Zeitfolge, die in der Menschengeschichte das einzige Band ist, gleichgültig wird für wiederholte Versuche. Seitdem Sauerstoff in der Retorte hergestellt worden ist, kann Sauerstoff immer hergestellt werden. Der psychologische Wille eines Schlachtenlenkers ist weder bei ihm selbst wiederholbar, noch bei andern Schlachtenlenkern.

## VI.

Unter allen Teilaufgaben der Geschichte geht uns hier am meisten diejenige an, die sich selbst Geschichte der Philosophie nennt. Sie steht in großem Ansehen und sie existiert sogar. Aber die Unmöglichkeit zu historischem Wissen zu gelangen steigert sich in dieser Disziplin zu einer Groteske, nur daß die Forscher, die gerade jetzt wieder gepriesen werden und Preise verteilen, das Organ für

Auffassung der Groteske in ihren eigenen Bemühungen verloren haben. Die Entwicklung des menschlichen Geistes in seinen höchsten Äußerungen will man darstellen, die Entwicklung von Worten will man in Worten abbilden. Wenn man aber mit dem Werkzeug der Sprache schon nicht an die Erkenntnis der Wirklichkeit herankann, so kann man mit diesem elenden Werkzeug noch viel weniger heran an die Entwicklung des Werkzeuges selbst. Und das allein wäre doch eine Geschichte der Philosophie.

Zwei Umstände verhindern philosophisch ernsthafte Arbeit auf diesem Gebiet. Wie denn auch die stärksten philosophischen Köpfe für die *Geschichte* des Geistes oder des Denkens niemals viel übrig gehabt haben; Platon, Spinoza, Kant als Historiker der Philosophie tief unter Kuno Fischer zu stehen kämen. Wie auch Cäsar und Napoleon Weltgeschichte gemacht, aber nicht geschrieben haben, höchstens die Geschichte ihres eigenen Lebenswerks gefälscht haben, um durch solche Fälschung weiter Geschichte zu machen.

Die beiden Umstände, die eine ernsthafte Philosophiegeschichte nicht zulassen, beziehen sich auf den festen Standpunkt des Darstellers und auf die Undarstellbarkeit des Darzustellenden. Wie wenn ein Photograph die Luftbewegung auf die Platte bringen wollte, besäße aber kein Stativ für seinen Apparat und keine für die Luft empfindliche Platte.

Der Standpunkt des Beobachters verschiebt das Bild der historischen Gedankenwelten nicht nur für den

Beobachter. So ein alter Philosoph ist nicht an sich unveränderlich wie etwa ein tierischer Organismus, der im ganzen und großen immer der gleiche bleibt und an dem die Forscher mehr und mehr sehen und beschreiben; so ein alter Philosoph verändert sich in der Geschichte, meinetwegen in der Geschichte der Philosophie. Weil die Weltanschauung des Mannes in den Worten seiner Individualsprache niedergelegt war und weil alle diese Worte bis zu diesem Philosophen die Wortgeschichte der Gemeinsprache mitgemacht haben, nach seiner Geistestat jedoch, durch seine Geistestat eine neue postume Wortgeschichte beginnen, weil jeder Bahnbrecher die Bahn einer neuen Geschichte gebrochen hat, weil jeder Geschichtsschreiber diese Bahn vorwärts gar nicht und rückwärts nur von dem Punkte übersehen kann, auf den ihn der banale Zufall seiner Geburt gestellt hat: darum sieht und hört jeder Geschichtsschreiber den alten Philosophen so, wie die Zeitgenossen des Geschichtsschreibers just sehen und hören gelernt haben. Das Stativ ist auf keinen ewigen Horizont gestellt, es gibt keine Wasserwaage für eine normale horizontale Ebene und darum hängt es vom Zeitgeiste ab, ob so ein Gipfel hoch oder niedrig erscheint. Die Geschichtsschreiber, die heute andere Gipfel auszeichnen als die des 16. Jahrhunderts, sind ebenso gute Leute wie die des 16. Jahrhunderts waren. Sie können die Geschichte der Philosophie nicht bezwingen, weil sie von der innern postumen Geschichte der einzelnen

Gedankenwelten bezwungen werden. Gezwungen z. B. in Spinoza und Kant höchste Gipfel zu sehen, auf Demokritos, der noch vor 50 Jahren ein Gipfel war, binabzusehen.

Dabei habe ich noch gar nicht in Betracht gezogen, daß der Geschichtsschreiber, wenn er nicht ein ganz kleiner Alexandriner ist, seinen Beobachterstandpunkt doch anfangs nur vorläufig wählt und während seiner kleinen Lebensarbeit notwendigerweise ändert; daß ein besonders tüchtiger Geschichtsschreiber der Philosophie doch wieder durch richtige oder falsche Aufnahmen Neuwertungen einführt, die zu Gemeinplätzen machen, was er für sich in jahrelangen Kämpfen erstritten hat. Und es macht für die historische Betrachtung wieder sehr viel aus, ob das Urteil über irgend eine alte Gedankenwelt für kühn oder für selbstverständlich gilt. Die Geltungsgeschichte der platonischen Ideen würde genügen, um diese Unfreiheit in der Philosophiegeschichte vielfach zu belegen. Aber in unserer raschlebigen Zeit brauchen wir nicht den Zeitraum von 2000 Jahren. Zwanzig Jahre nach dem Ende seines Schaffens ist Nietzsche in der postumen Geschichte seiner Gedanken schon so weit gekommen, daß die Professoren anfangen, „das Bourgeoise“ seiner Paradoxen nachzuweisen. Nicht einmal seine Schriftstellerqualitäten konnten ihn davor schützen, daß der Zeitgeist oder die Mode ihn für die Geschichte zurechtmacht. Denn auch die Dichter haben in der sogenannten Literaturgeschichte ihr postumes Eigenleben. Fast zwei Jahrtausende war Virgil ein

Gipfel und einige Jahrhunderte lang ein Zauberer dazu; jetzt treibt er als Vergilius ein kümmerliches Dasein auf dem Ausgedinge der Lateinschule.

Eine Vorstellung oder Ahnung von dieser Beweglichkeit des Standpunktes der Philosophiegeschichte hat der große Konstrukteur des philosophischen Historismus schon gehabt, Hegel; weil ihm aber die Philosophie der objektive Geist ist, „dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtsein zu bringen“, so sieht er in der Geschichte der Philosophie ein Ganzes auf verschiedenen Ausbildungsstufen und kommt zu einem für ihn selbst sehr schmeichelhaften Schlusse (Encyklopädie d. philosoph. Wissensch. II. Ausg. § 13): „die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.“ Mit andern Worten: Hegel war für Hegel der Gipfel und die Entwicklung hätte von Rechts wegen mit ihm ein Ende haben sollen.

Drolliger ist es, wenn ein Schulmeister wie Kuno Fischer (in der Einleitung zu der Geschichte der neueren Philosophie) den Kothurn eines Hegel anschnallt und auf dialektischem Wege den Beweis führt, daß nun Kuno Fischers Siegesallee der neueren Philosophie (in 9 Bänden) der wahre Gipfel ist. Philosophie ist Selbsterkenntnis des Menschegeistes, des objektiven. Immer sind es Wendepunkte, wenn Selbsterkenntnis zur neuen Grundlage gemacht wird. Solche

Wendepunkte sind selten. „Sie erscheinen (die Wendepunkte?) immer nur, wenn die Zeiten erfüllt sind.“ Eigentlich dürfte es gar keine Geschichte der Philosophie geben; denn Wahrheit ist nur *eine* und hat darum keine Geschichte; aber der kritische Geschichtsschreiber der Philosophie empfängt seinen Standpunkt eben von der Geschichte, der Menschegeist, der Gegenstand der Philosophiegeschichte (auch dieses Wort stammt von Hegel) ist lebendig, historisch, also fällt Geschichte der Philosophie und Bewußtwerden der Geschichte des Menschegeistes zusammen. „Wenn das Objekt der unendliche Geist ist, so ist die Wahrheit selbst eine lebensvolle Geschichte.“ So kommt auch Fischer zu dem wiederum für ihn schmeichelhaften Schlusse, daß Philosophie nichts anderes sein kann als Geschichte der Philosophie, daß also Kuno Fischer der Gipfel. Nicht nur etwa Erkenntnistheorie, sondern auch Lebensweisheit fällt unter diesen Begriff. „Wir befreien uns von unsern Leidenschaften, sobald wir sie denken; sie hören auf unser Zustand zu sein, sobald sie unser Gegenstand werden . . . die Akte der Selbsterkenntnis sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama, die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das innerste Gemüt zurück.“ Man könnte einwenden, daß nur der Wendepunkt-Philosoph der Dichter solcher Monologe ist, der Philosophiehistoriker aber, der den fremden Text hersagt, nur etwa ein Schauspieler.

Das große und das kleine Beispiel

von Hegel und von Kuno Fischer zeigen, wie die Beweglichkeit des Standpunktes schließlich dazu führen kann und im Grunde immer geführt hat, den eigenen Standpunkt für den äußersten Gipfel zu halten. Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht. Hegel und Kuno Fischer standen ja nicht allein auf diesem Wahn; Hegel hat die deutsche Welt, Kuno Fischer Hunderte von Studenten und Professoren zu Gläubigen gemacht.

Der zweite Umstand, der eine Geschichte der Philosophie verhindert, Wissenschaft zu werden, ist wie gesagt, die Unmöglichkeit, den Gegenstand dieser Geschichte in dauernden Worten festzuhalten. Wir verstehen kaum die Sprache unserer Zeit, selten einer die Sprache des andern, niemals die Sprache eines Toten. Wir verzeichnen die Schlachten der Weltgeschichte und die Bücher der Helden der Philosophiegeschichte. Die Psychologie der Eroberer kennen wir nicht, die Psychologie der Geisteshelden noch weniger, gerade darum noch weniger, weil nur Worte von ihnen übrig geblieben sind. Ceciderunt in profundum. Wir haben uns auf der Gondel eines Fesselballons hoch in die Lüfte gehoben; ein starkes Seil verbindet uns allein mit der Erde, mit der Vergangenheit. Wollen wir wirklich das Seil Faser für Faser aufdröseln, um unsere Verbindung mit der Erde, um unsere Vergangenheit besser zu verstehen? Eine Arbeit für Seiler. Vor dem Aufdröseln der letzten Faser wäre unser Ballon losgerissen.

## VII.

Mitten inne zwischen den Historien der Naturdinge, die wir tot oder unorganisch nennen, und der psychologischen Menschengeschichte stünde die Entwicklung der Organismen auf der Erdkruste, die auch zeitlich ein Zwischenglied zwischen Geologie und Menschengeschichte wäre. Wäre diese Entwicklungslehre mehr als eine anregende Kampfhypothese gegen den Bibelglauben, wäre sie verifiziert, so stünde sie der Geschichte der toten Naturdinge wissenschaftlich etwas näher als die Menschengeschichte, weil sie frei ist von Psychologie. Ganz frei sein sollte.

Auch mit der Hypothese des Panpsychismus, der die Elemente und die Gestirne, die Gesteine und die Organismen mit menschenähnlichen Seelen begaben möchte (wird auf Menschenähnlichkeit Verzicht geleistet, so verliert die Metapher jeden Sinn), ist für die große Geschichte der Naturdinge nichts anzufangen. Möchte man dann die treibende Kraft der Entwicklung Pantheismus oder Panpsychismus nennen, einerlei, es wäre doch nur eine philosophische Terminologie für unsere Unwissenheit und die Geschichte der Naturdinge würde um so mehr zufällig, je mehr wir uns bemühten, sie der Menschengeschichte ähnlich, sie innerlich zu fassen.

Daß aber Weltgeschichte ein Werk des Zufalls sei, daß keine gewollten Zwecke irgend einer weltbaumeisterlichen Intelligenz in ihr zu entdecken seien, das gerade bestritten und bestritten die ganz edlen Menschen, die

das Schöne und das Gute auch dann noch in der Vergangenheit suchen, wenn sie es in ihrer Gegenwart nicht gefunden haben. Sie wollen nicht glauben, daß die Geschichtsschreibung längst erstrebt hat, was die literarische Bewegung vor etwa 20 Jahren als neues Dogma verkündete: von jeher war Geschichte eine künstlerische Erzählung von äußerstem Naturalismus. Und die besten Romane des Naturalismus (Zolas *Débacle*, Stendhals *Chartreuse de Parme*) sind Geschichte. Die ganz edeln Menschen, die immer auf einige Worte des Glaubens schwören, sind übrigens modern und lassen der Ästhetik ihr Recht. Die Ästhetik mag auf ihrem Gebiete den Begriff des Sollens abschaffen. Aber beileibe die Ethik nicht anstecken. Die edeln Menschen wollen nicht begreifen, daß beide Begriffsgruppen aus ähnlichen Werturteilen bestehen, daß Ethik so etwas wie innere Ästhetik ist, daß in den Wirkungen der Musik z. B. ethische und ästhetische Erregungen schwerlich rein zu trennen sein dürften. Die Weltgeschichte soll ethisch sein oder sie soll den Namen einer Wissenschaft nicht verdienen. Der Mensch als Objekt der Poesie braucht nicht zu sollen; aber der handelnde Mensch, der doch immer gewissenlos ist, muß sollen, die Menschheit als Ganzes muß erst recht sollen. Die Geschichte soll.

Diese hübsche Vorstellung, dieser Katechismus aller guten Menschen ist kaum jemals so geradlinig aufgestellt worden, zum Umwerfen geradlinig, wie in einer Rektoratsrede von Lazarus vom Jahre 1863. Sie ist im

dritten Bande der Zeitschrift für Völkerpsychologie, von 1865, abgedruckt. Der liberale Professor polemisiert noch gegen Bismarck und weiß noch nichts von Darwin; er macht noch rituelle Verbeugungen vor Rom und Hellas, eine besonders tiefe vor dem Gotte Israels.

Klug, beredt und geistreich spricht Lazarus „über die Ideen in der Geschichte“. In der Zeit des historischen Höhepunktes ist er, der Schüler Wilh. v. Humboldts, besonnen und scharfsichtig genug, alles zu wissen und zu sagen, was sich gegen die wissenschaftliche Qualität der Geschichte einwenden läßt. Erforschung und Darstellung der Geschichte sei alt; der Versuch, sie als Wissenschaft zu behandeln, sei neu (389). Geschichtsschreibung könne die unendliche Fülle der Chroniken kürzen, könne aber nichts verallgemeinern. Die Wahrheit der Ereignisse werde nach ihrer Vereinbarkeit mit den uns bekannten Naturgesetzen beurteilt (393). Aber diese Negation genügt ihm nicht. Die Auffassung der Geschichte und ihre Darstellung als die Folge der mechanisch wirkenden Kausalität sei nur eine niedrige Form der Erkenntnis, beides dem Werte und der Wahrheit nach; sie könne unser höchstes Interesse nicht reizen, noch weniger befriedigen (399). Und Lazarus tut, was die armen Menschen immer tun, wenn sie ihr höchstes Interesse reizen oder gar befriedigen wollen: er legt Ideen hinein. Ideen werden nun nicht bloß Zwecke, sondern Prinzipien der Geschichtsschreibung, weil sie auch die Prinzipien, die



Quellen des Geschichtslebens sind. Lazarus verwahrt sich umsonst dagegen, ein Hegelianer zu sein. Die Ideen haben es ihm angetan. Er sieht, daß das Wirkliche nicht vernünftig ist, daß keine Harmonie besteht zwischen den vernünftigen Ideen und der wirklichen Geschichte; und er quält sich ab, den Gegensatz dialektisch zu überwinden. Die Ideen müssen wirklich sein, absolut, weil sie dem Unedeln gegenüberstehen. „Nicht die Wirkung der Ideen ist absolut, sondern nur ihr Wert, nicht ihre Leistungen sind unbedingt, sondern nur ihre Forderungen“ (422). Dieser Gregers Werle hält seine idealen Forderungen nicht den einzelnen armen Menschen vor, aber um so dringender der ganzen Menschheit. Er glaubt an das Abstractum Menschheit, die gar keine juristische Person ist und die Forderung nicht einzulösen braucht. „Daß die Ideen wirklich die Geschichte beherrschen, kann man so wenig bestreiten, daß man vielmehr sagen möchte, sie seien fast gar die Geschichte selbst, alles andere nur Mittel und Erfolg“ (433). Ideen müßten freilich erst verwirklicht werden, daneben seien sie aber auch wirklich; „unser Denken ist eben so eine unvollkommene Auffassung (Nachbildung) der Ideen, wie die wirkliche Welt eine unvollkommene Gestaltung derselben ist“ (440). Die Ideen bringen es fertig, zugleich subjektiv und objektiv zu sein; sie haben objektive Wahrheit „auch vor und außer dem menschlichen Geiste an und für sich gedacht.“ Auf die entscheidende Frage, wie und wo diese

reinen objektiven Ideen etwa existieren, antwortet er so wie alle Fachgelehrten, seitdem es Fachwissenschaften gibt, die letzten Fragen nach den obersten Begriffen ihres eigenen Fachs beantworten, beantworten müssen; man wird, wie auf einem schlechten Polizeibureau von Zimmer zu Zimmer, von Hörsaal zu Hörsaal geschickt: „der Ort, wo diese Frage einen Sinn gewinnen und Antwort heischen kann, ist die Metaphysik . . . wir dürfen selbstverständlich diesen Weg hier nicht betreten“ (477). Lazarus, dem Mitbegründer der neuen Disziplin der Völkerpsychologie, genügt es, die Ideen den einzelnen Menschen abgenommen und sie der Gesamtheit aufgebürdet zu haben; „nur als Glieder und Träger des Gesamtgeistes sind sie Träger und Förderer der Ideen“ (482).

Lazarus ist der Sprecher, der Prediger des Gesamtgeistes. Die sittlichen Ideen in ihrer historischen Entfaltung sind ihm eine empirische Tatsache. „Sodann aber ist, so sicher und unleugbar wie jedes andere empirische Faktum, dies eine empirische Tatsache, daß das mit den Ideen verbundene Sollen, die kategorische Verpflichtung auf den Inhalt, die innere Notwendigkeit der Anerkennung, die unabbeugliche und unausweichliche Kraft der Überzeugung im Bereiche des Sittlichen ebenso stark, so unbedingt, so zuversichtlich ist, wie in jeder sinnlichen Wahrnehmung, in jeder mathematischen Anschauung“ (478). So lehrte Lazarus just die ewige Wahrheit des kategorischen Imperativs, als der Historismus in

seiner Selbstersetzung schon die ewigen Wahrheiten der Arten und der Zwecke gebrochen hatte, als der Historismus sich anschickte, die ewigen Wahrheiten der ethischen Begriffe zu brechen. Und ich habe soviel von Lazarus angeführt, weil er faßlicher und besser als mancher Neuere das metaphysische Bedürfnis der ganz edeln Menschen ausgesprochen hat, weil mit gleichem dialektischen Wortaberglauben seit der angeblichen großen Revolution der Ethik und der Geschichtsauffassung, die Lazarus noch entsetzt miterlebte, just das alte Dogma gesprochen und gepredigt wird. Auch mit den neuesten Ideen wird ein Sollen verbunden. Schön wird häßlich, häßlich schön, aber wir sollen immer mit. Gut wird zu böse, böse wird zu gut; wir sollen mit. Der Brecher des Sollbegriffs ist noch nicht erschienen, kann nicht erscheinen, solange die Sprache nicht über ihren eigenen Schatten gesprungen ist.

#### VIII.

So glaube ich logisch und sogar historisch erwiesen zu haben, daß die Daten der Menschengeschichte sich zu keiner Wissenschaft ordnen lassen, weil ihr Erscheinen immer nur einmalig ist und ihre Motive immer psychologisch sind. Nur der Hinweis darauf bleibt mir noch übrig, daß die Daten selbst viel weniger gesichert sind als der gutgläubige Leser eines Geschichtsschreibers sich suggerieren läßt. Wollte man den Begriff der Wahrscheinlichkeit, der doch in der Blütezeit der mathematischen Wahr-

scheinlichkeitslehre auf den Abstimmungswert der Majorität und auf den Wahrheitswert gerichtlicher Urteile angewandt worden ist, gar auf die Gewißheit geschichtlicher Tatsachen anwenden, das Ergebnis würde erschrecken. Selbst die trockenen Tatsachen, die zusammen nach Sprachgebrauch noch nicht Geschichte geben, sondern nur Chronik, sind um so weniger gesichert, je weiter wir in die Vergangenheit zurück und je weiter wir ins Detail gehen. Die meisten Schlachten sind so ausgefallen, wie in der Chronik steht, aber wir wissen von Waterloo doch viel genauere Details als von Pavia oder von Arbela. Wir kennen die letzten Stunden Kaiser Wilhelms und Napoleons, als ob wir unter der Dienerschaft dabei gewesen wären, wir wissen von der Ermordung Cäsars, deren Wahrscheinlichkeit doch wohl gleich 1 ist, erstaunlich viel, wir wissen trotz aller Berichte wenig über die Todeskrankheit Alexanders des Großen. Wir wissen fast zuviel Lebensdaten von Goethe, wir wissen fast nichts von Shakespeare, von Homeros nicht einmal, ob er gelebt hat.

Nicht einmal brutale Tatsachen, die unsere Großeltern aufs heftigste erregten, lassen sich verifizieren. Ist das Söhnchen von Ludwig XVI., das offiziös als Ludwig XVII. gezählt wird, im Temple gestorben oder nicht? War der Uhrmacher Naundorff, der 1845 in Holland unter dem Titel des Dauphin begraben wurde, der Erbe Ludwigs XVI. oder nicht? Wenn aber der Tod im Temple erfolgte: war das Kind, das am 8. Juni 1795 starb und

obduziert wurde, der richtige Dauphin? oder ist der richtige Dauphin schon am 19. Januar 1794 ermordet und durch ein totgeweihtes, skrofulöses Proletarierkind ersetzt worden? Hundertjährige Kleinarbeit der Historiker hat die Fragen nicht entschieden.

Wenn die Revolution von 1789 in ihren Ereignissen (und nun gar in ihrer Psychologie) nicht wahrhaftig erzählt werden kann, was sollen wir von der Wahrheit über die Revolution halten, die Reformation heißt? „Die Ursachen der Reformation“. Jedes kleinste Schülerbuch zählt die Ursachen auf. Unter ihnen die Ausaugung Deutschlands durch die Geldgier des päpstlichen Hofes. Aber nicht einmal über die Vorfrage ist man einig: ob deutsches Geld um 1500 in stärkeren Strömen nach Rom geflossen sei als früher; katholische und protestantische Historiker kommen zu entgegengesetzten Ergebnissen, mit gleicher Wahrscheinlichkeit. Fragt man gar nach dem Entscheidenden: was in der Seele des einfachen Mannes vorging, der sich der lutherischen Bewegung anschloß, — fragt man, ob der einfache Mann in dem neuen Kirchenbegriff, in der Abkehr von den *guten Werken* ein Novum sah oder ein Festhalten an alter Wahrheit, so gibt es keine Antwort.

Und weiter zurück. Ist Jesus am Kreuze gestorben? oder haben seine Getreuen ihn noch lebendig bergen können? Beide Behauptungen werden mit gleicher Wahrscheinlichkeit bewiesen. Über das Seelenleben aber der ersten, welche in Jesus den Chri-

stus sahen, wissen wir nichts. Und toll gewordene Modeschreiber werfen dazu die Frage auf, ob Jesus ein Arier gewesen sei oder nicht. Als ob diese Frage überhaupt einen wissenschaftlichen Sinn hätte. Als ob sie einen andern Sinn haben könnte als den: nachdem wir das Seelenleben Jesu Christi so genau kennen, als ob wir mit ihm einen Scheffel Salz gegessen hätten, beschließen wir aus innern Gründen, ihn einen Arier zu nennen.

Der neueste Methodiker der Geschichtswissenschaft, Bernheim, hat in seinem großen Lehrbuch und dann in der kleinen „Einleitung in die Geschichtswissenschaft“ Wesen und Arbeitsmittel dieser Disziplin im Geiste unserer Zeit gut und anregend behandelt. Er hat natürlich gründliche Kritik der Quellen gefordert und gibt schlagende Beispiele zu den Fehlern einer unkritischen Zeit. Aus jener Zeit solle das geflügelte Wort stammen: *l'histoire n'est qu'une fable convenue*, das doch wohl auf Voltaire zurückgehen wird. Aber die aufräumende und einschneidende Kritik habe keinen Zweifel an der Erreichbarkeit sicherer historischer Kenntnisse überhaupt mit sich gebracht. Bernheim fährt fort (Einleitung S. 76): „Die alte grundsätzliche Skepsis gegen die Gewißheit aller menschlichen Erkenntnis im allgemeinen ist unserer Wissenschaft kaum nahegetreten, weil der Gegenstand der Geschichte (die Betätigungen der Menschen) zu überzeugend dem entspricht, was wir täglich in unserm eigenen Geistesleben als wirklich erfahren, um dem Zweifel Raum zu lassen, ob es nicht

Wirklichkeit, sondern nur Sinnen-schein sei, was die Geschichte un-  
serer Erkenntnis darbiete.“ Du ah-  
nungsloser Engel du! Dabei kennt  
Bernheim sehr gut William Sterns  
radikale Untersuchungen zur „Psycho-  
logie der Aussage“, kennt die Ge-  
brechlichkeit der menschlichen Er-  
innerung und zitiert selbst die Anek-  
dote von Sir Walther Raleigh, „der  
das Manuskript zum 2. Bande seiner  
Weltgeschichte ins Feuer geworfen  
haben soll, weil ihm ein Straßen-  
auflauf, den er vom Fenster aus mit  
angesehen hatte, gleich darauf von  
einem andern Augenzeugen wesent-  
lich anders berichtet wurde, als er  
selbst beobachtet hatte“.

Von den gar vielen ernsten Män-  
nern, deren Skepsis allerdings auch  
der Geschichtswissenschaft nahezu-  
treten wagte, will ich nur noch einen  
nennen.

Lessing, der doch alten Autoren  
mehr als dem Evangelium zu glau-  
ben geneigt war, kam durch seine  
Beschäftigung mit der Kirchenges-  
chichte dazu, „die Schranken der  
Menschheit und das Gewerbe des Ge-  
schichtschreibers“ näher anzusehen“.  
Aus Vopiscus zitiert er („Duplik“):  
Neminem scriptorum, quantum ad  
historiam pertinet, non aliquid esse  
mentitum. „Welcher Geschichtschrei-  
ber wäre jemals über die erste Seite  
seines Werkes gekommen, wenn er  
die Beläge aller ... kleinen Bestim-  
mungen jedesmal hätte bei der Hand  
haben müssen. ... So straff den Zü-  
gel in der Hand, kann man wohl  
eine Chronik zusammenklauben, aber  
wahrlich keine Geschichte schreiben.“

Vielleicht darf ich einen krassen  
Fall von gebrechlicher Erinnerung  
und gefälschter Aussage aus eigenem  
Erleben beifügen. In einem Mord-  
prozeß als Zeuge vorgeladen, pas-  
sierte es mir, daß ich den des Mor-  
des verdächtigen Mann, und zwar  
wenige Minuten nach der Vorfüh-  
rung, mit einem zweiten Strolche  
verwechselte, der dem ersten weder  
im Gesicht, noch in Gestalt, noch  
in Sprache, noch in Kleidung irgend-  
wie ähnlich war, einfach unter der  
Suggestion der beiden gleich konfis-  
zierten Gesichter.

Die Gläubigkeit Bernheims wird  
verständlicher, wenn man seine De-  
finition (S. 33) aufmerksam liest: „Die  
Geschichtswissenschaft ist die Wissen-  
schaft, welche die Tatsache der Ent-  
wicklung der Menschen in ihren Be-  
tätigungen als soziale Wesen in  
psycho-physischem Kausalzusammen-  
hang erforscht und darstellt.“ Es  
stecken mancherlei Dogmen in die-  
ser Definition: das Dogma von der  
Entwicklung, das vom sozialen We-  
sen und das vom psycho-physischen  
Kausalzusammenhang. Diese Dogmen  
werden, wie es die Arbeitsteilung  
verlangt, aus andern Disziplinen ge-  
holt und hinterher als bekannt vor-  
ausgesetzt. Und nicht leicht wird  
man es mir zugeben, daß zwei die-  
ser Dogmen einander sogar gröblich  
widersprechen, daß der psychische  
Zusammenhang allein (auf das Mode-  
wort *psycho-physisch* wird Bernheim  
nach einigen Jahren kein Gewicht  
mehr legen) zur Erklärung der Er-  
eignisse gar nicht genügt, wenn es  
in der Geschichte der Menschheit

eine Entwicklung gibt, d. h. einen transzendenten oder immanenten Plan, eine Zielstrebigkeit, oder wie immer man die eindeutige Richtung, die Tendenz der Entwicklung ausdrücken mag.

Abgesehen davon, ist der psychophysische oder psychologische Kausalzusammenhang just das Ideal, dem sich weder die christlich-theokratische, noch die pragmatische, noch die positivistische, noch die materialistische Geschichte jemals auch nur annähern konnte. So wie wir uns nämlich von den *res gestae*, der Chronik, der Psychologie der Geschichte zuwenden, die allein unsere Wißbegier reizen und befriedigen kann, wird die Wahrscheinlichkeit auch der neueren Ereignisse so gering wie die der ältesten Daten. Über Gesundheits- und Geisteszustand Napoleons während der Schlacht von Waterloo wird gestritten; über den Gemütszustand des Königs Wilhelm vor den beiden letzten Kriegserklärungen sollte gestritten werden. Menschenkenntnis und Wahrscheinlichkeitsrechnung sind armselig, wenn sie nicht beide die Kompliziertheit der Motive in Betracht ziehen. Vielfache Motive aber, die zugleich (*sowohl als auch*) die Entschlüsse herbeiführen, lassen den Wahrscheinlichkeitswert der Wahrheit kleiner und kleiner werden für die psychologische Ursache, die der Geschichtsschreiber aus künstlerischen Gründen hervorgehoben hat. Und für die Gebiete der Völkerpsychologie, besonders für deren älteste Geschichte, wo doch unendlich viele und sehr schlecht

bezeugte Faktoren zusammenwirken, wird der Wahrscheinlichkeitswert der Wahrheit unendlich klein. Ich empfehle einem müßigen Mathematiker die Berechnung der unendlich kleinen Wahrscheinlichkeitsgröße für die Wahrheit der Behauptungen, die von den scharfsinnigsten Forschern über die Urgeschichte der Menschheit, über die Ursprache oder gar (ohne den psychologischen Faktor) über die Entstehung des Kosmos aufgestellt worden sind. Die Wahrscheinlichkeit der psychologischen Literaturgeschichte und überhaupt der intimen Philologie, der wichtigsten Hilfswissenschaft der Geschichte, ist nicht unendlich klein, aber doch klein genug. Man mache die Rechnung auch für die äußere Philologie. Wenn jede Konjektur so gut wäre, daß Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit sich die Wage hielten, so wäre dennoch bei der großen Zahl der Konjekturen, die zusammen erst zu einer geistreichen neuen Behauptung führen, die Wahrscheinlichkeit dieser neuen Behauptung sehr klein. *Ars conjectandi* nannte sich die Wahrscheinlichkeitslehre zuerst und hoffte, die Wahrheit auf den Vermutungskalkül zu stellen. Aber bei den Belustigungen des Verstandes und Witzes der Philologen scheint jede Konjektur lobenswert, probabel, wenn sie sich nur im fernsten Bereiche der Möglichkeit bewegt. Aus allen diesen Gründen scheinen mir die Daten der Geschichte nicht wahrscheinlich genug, nicht probabel genug, um aus ihnen eine glaubhafte pragmatische Darstellung gestalten zu können; auch spätere und

gründlichere Zeiten, auf welche Schiller und Kant hofften (gründlicher als der Historismus kann keine Zeit sein), werden daran nichts ändern.

Mit alledem soll ja nicht gesagt werden, daß Geschichte nicht ebenso schön, wertvoll, erhebend, was man will, sein könne wie die eigentlichen Wissenschaften. Noch einmal: „das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt“. Nur sollte man nicht vergessen, daß die enthusiastischen Wirkungen der Geschichte selbst wieder ihre Geschichte haben, daß immer wieder weggeworfen worden ist, was durch Jahrhunderte ein Kleinod war. Auch Religionen können schön, wertvoll, erhebend und dennoch falsch gewesen sein, Lebenslügen oder Lebensräume der Völker.

Eins aber ist gewiß: da wir uns mit unserm Menschenverstande die Menschengeschichte wie alles nur kausal, nur als stetige Verkettung vorstellen können, so ist alle Gegenwart, in die wir hineingestellt sind mitsamt unserm Ich, eine Folge der Geschichte, eine zeitliche und eine ursächliche Folge. Die Hoffnung der besten Begründer des Historismus war: die genaue Kenntnis der Geschichte wieder zu einer neuen Triebkraft des gegenwärtigen Lebens zu machen. Zweimal sollte wirken, was einmal irgendwo gewesen war. Zweimal mit seiner ganzen Energie: einmal die wirkliche Vergangenheit, einmal unser armes Wissen von der Vergangenheit. Fast könnte man versucht sein, die Geschichte darum zur Metaphysik zu rechnen, weil auch

die die Menschheit zum Doppeltsechen anleiten möchte. Der alte Dualismus zwischen Leib und Seele. Es ist etwas außer der neuen materialistischen Schulweisheit. Es ist etwas außer den Daten der Chronik. Aber wir wissen von der Geschichte so viel wie von der Seele. Und der Kulturmensch ließe sich wohl einmal als ein Tier definieren, das seine Geschichte wissen möchte.

#### IX.

Einen Grund, der uns die erfundenen, konzentrierten Schlagworte der Geschichte lieb gewinnen und besser merken läßt als alle Tatsachen, hat Hertslet in seinem „Trep-penwitz der Weltgeschichte“ sehr gut aufgespürt; es ist unsere Freude an der Tendenz und unsere Lust an theatralischen Darstellungen. Er zitiert Bacon, der schon vor den *instantiae ostensivae* gewarnt hatte, weil sie dem Verstandnisse zu sehr entgegenkämen. Ich will aus Hertslet's Buche einige Beispiele für Fälschungen und auffallende Unsicherheiten der Geschichtsschreiber zusammenstellen.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Das Buch von Hertslet ist zwar mehr amüsan als gründlich, enthält aber dennoch eine Fülle von Historienkorrekturen. Der Verfasser hat durch sein sehr brauchbares Schopenhauer-Register bewiesen, wie ein Kaufmann auch der wissenschaftlichen Arbeit dienen kann. Seine Kritik der Geschichte ist im Standpunkt besser als in der Ausführung. Der Titel paßt nicht auf den zehnten Teil *Treppenwitz* — eine Lehnübersetzung von *esprit d'escalier* — würde richtig angewandt doch nur auf historische Aussprüche, welche den berühmten Männern erst post festum eingefallen sind, deren sie sich aber nach-

Nicht nur die römischen Könige, auch die alte Semiramis haben vielleicht niemals existiert; auch Homeros vielleicht nie gelebt. Über Pythagoras, Buddha und Jesus wird gestritten; der erste hat dem berühmten Lehrsatze seinen Namen gegeben, ihn aber schwerlich selbst entdeckt. Alexander ist nie in Jerusalem gewesen und hat Alexandria nicht gegründet. Cäsars letzte Worte „Et tu Brute“ sind schlecht bezeugt. Die Mär vom blinden, bettelnden Belisar ist spät und schlecht erfunden. Die Geschichte von den 11000 Jungfrauen beruht auf einer falschen Lesung: XI M. V. hieß XI Martyres Virgines, und nicht XI Milia Virginum. Die Päpstin Johanna ist eine

trüglich gerühmt haben; übertragen könnte das Schlagwort etwa noch auf bekannte Sätze bezogen werden, die von andern, von spätern erfunden worden sind. Weitere „Irrtümer, Entstellungen und Erfindungen“ (so lautet der Untertitel) haben mit Treppenwitz nichts mehr zu schaffen. Schlimmer ist es, wenn der eifrige Hertslet nicht mehr die Geschichtsschreibung, sondern die Ereignisse selbst kritisiert: die Schlacht bei Marengo einen völlig unerdienten Erfolg Bonapartes nennt (7. Aufl. 382); wenn er Karls XII. Schlacht bei Narwa mit der Bemerkung abtut: „Auch blieb den Schweden in ihrer Stellung keine Wahl, als zu siegen oder unterzugehen“; wenn er die letzte Toilette Maria Stuarts bei Schiller korrigiert; wenn er gar die Charaktere der Scribescen Stücke verzeichnet findet. Was hat das alles mit dem Werte der Geschichte zu tun? Aber der Bewunderer Schopenhauers, der gleich ihm zuerst Kaufmann gewesen war, hat dessen Verachtung der Geschichtsschreibung tief in sich aufgenommen, und diese Tendenz versöhnt mit einem oft sinnlosen Sammeleifer.

Erfindung. Niemand weiß, wer das Pulver erfunden hat. Der Schädel Schillers, trotzdem er unter der Oberleitung von Goethe gesucht und gefunden wurde, ist wahrscheinlich nicht echt. Die Briefe von Abälard und Heloise sind Fälschungen. Salomon de Caus ist niemals in einem Irrenhause gewesen usw. usw.

Die Neigung der materialistischen Geschichtsschreibung, die Geschichte und Statistik verquicken möchte, geht dahin, „die Menschheit anonym zu machen“, wie Frau von Staël gesagt hat. Die hergebrachte Geschichtsschreibung macht es wie das Volk: sie klammert sich an Namen und an Worte; verwandelt auch wohl Worte in Namen. Wie einst „Kyrie eleison“ von vielen für einen neuen Heiligen gehalten wurde (auch ein S. Expeditus ist neuerdings als das Geschöpf eines bloßen Wortes entlarvt worden), so soll noch 1792 Mr. Veto für einen schlechten Kerl gehalten worden sein. „Namenlosigkeit ist dem Volke verhaßt.“ Die Großeltern von Jesus, die heiligen 3 Könige, die beiden Schächer neben seinem Kreuze, alle erhielten Namen. Und die Umbildung von Namen durch Volksetymologie ist zu häufig, um erst bewiesen werden zu müssen. Es gab ein Wort *χριστοφορος*, aus dem Worte wurde die Legende vom h. Christoph. Wie aus Namen, so wurden aus Wappen Geschichten erfunden; wahrscheinlich ist die Anekdote vom braven Schweppermann und den zwei Eiern eine Wappen- oder Denkmalsage; wie die Erzählungen vom Grafen von Gleichen

und der Gräfin Orlamünde. Das Volk begnügt sich aber nicht mit Namen; es will die Requisiten der Anekdoten handgreiflich besitzen, in der heiligen wie in der Profangeschichte; es verehrt nicht nur die Dornenkrone und die Lanze der Passion, es staunt nicht nur die Stiefel Wallensteins an, es freut sich sogar an dem Baume, von dessen Krone der Apfel auf Newtons Schädel fiel, um ihm den Gedanken der Gravitation zu geben.

Hertslet hat auch die Aussprüche großer Historiker über ihre eigene Kunst gesammelt. Thukydides sagt selbst über die Echtheit der von ihm aufgezeichneten Reden (I. 22): „Es wird in meinem Buche so geredet, wie mir die Einzelnen den Umständen gemäß am passendsten zu sprechen schienen, indem ich mich dabei so eng wie möglich an den Hauptgedanken der wirklich gehaltenen Reden angeschlossen.“ Und Livius (VIII. 40) weiß: „Verfälscht wurde die Geschichte meiner Meinung nach durch die Lobreden auf Verstorbene und durch die unrichtigen Unterschriften der Ahnenbilder, insofern sich jede Familie den Ruhm hoher Taten und Ämter durch Unwahrheiten zueignete, denen niemand nachspüren kann.“

Das ist alles seit Livius ganz anders geworden! Wir haben photographische Aufnahmen aller Haupt- und Staatsaktionen, auf denen Kaiser und Minister wie hypnotisiert in die Kamera hincinstarren; nur daß die illustrierten Zeitungen für den Türkenkrieg Zeichnungen von 1870 benützen, daß für authentische Darstellungen von Christenmetzeleien alte Photo-

graphien benutzt wurden, die die Abstrafung einer Räuberbande angenommen hatten. Wir haben Stenogramme der Reden von Ministern und Abgeordneten; nur daß die Stenogramme vor dem Abdruck „korrigiert“, retuschiert werden dürfen. Und über öffentlich gehaltene Reden Wilhelms II. ist Tags darauf gestritten worden — als ob es historische Fragen wären, aus alter Zeit.

Ein kleines Beispiel für die Fälschung der Geschichte durch den allerwirklichsten unter den Begriffen, durch die Zahl, mag eine alte und eine neue chronologische Einteilung der Weltgeschichte geben. In allen alten Welthistorien finden wir das Schema der 4 Weltmonarchien, das auf Kommentare zu den Traumdeutungen des Buches Daniel zurückgeht, insbesondere auf den Kommentar des hl. Hieronymus. Da man also die letzte dieser Weltmonarchien, die römische, als noch vorhanden ansah, da bis zum jüngsten Tage, den man mehr oder weniger bald erwartete, eine neue Weltmonarchie nicht in Aussicht stand, so war für die Zeitgenossen Karls d. Gr. noch und viel weiter das fränkische Reich eine Fortsetzung des römischen; die Krönung durch den römischen Papst und 700 Jahre später die Rezeption des römischen Rechts war mit einer Folge dieses wüsten chronologischen Prinzips.

Und dieses Prinzip blieb trotz des schlechten Gewissens der Historiker in Kraft, bis die Renaissance das Dogma von der Klassizität der Antike aufstellte, an die Antike in



Literatur und Kunst anknüpfte und noch mehr anzuknüpfen glaubte, und nun die unklassische, barbarische Zeit vom Siege des Christentums und seiner Erhebung zur Staatsreligion bis eben zum *rinascimento* des Heidentums verächtlich *media aetas* oder *medium aevum* nannte, wofür seit dem Ende des 17. Jahrh. etwa die deutsche Lehnübersetzung *Mittelalter* aufkam, die Zwischenzeit. Das Wort hat für uns den verächtlichen Sinn verloren; aber die chronologische Einheit genügte, um diese reichen 1000 Jahre in Bausch und Bogen bald zu beschimpfen, bald zu verherrlichen. Als ob das Wort die Einheit geschaffen hätte.

## X.

Die Geschichte hat keine Gesetze der Geschichte zum Ergebnis; doch auch um die einfachen Tatsachen, deren Erzählung ihre Aufgabe ist, ist es schlecht bestellt. Die Geschichte der Ereignisse ist die Geschichte von menschlichen Handlungen, die entweder durch die Macht des einzelnen handelnden Menschen oder durch die Masse der gemeinsam handelnden Menschen wichtig erscheinen. Verzichten wir nun darauf, in der Darstellung solcher Veränderungen sog. Gesetze zu entdecken, ähnlich wie z. B. bei chemischen Veränderungen, so bleibt als reine Beschreibung der Tatsachen ungefähr das übrig, was in den Geschichtstabellen von Schülern auswendig gelernt wird. Schlacht von Waterloo 1815, Gefangennahme Napoleons III. und seiner Armee am 2. September 1870. Die menschlichen

Handlungen werden aber von unzähligen Ursachen bestimmt, den letzten Entschluß in der einzelnen handelnden Person nennt man gar den Willen. Eine pragmatische Geschichte müßte den wirklichen Ursachen der historischen Tatsachen nachspüren, eine vollständige Geschichte müßte auch jedesmal den Willen der handelnden Personen, müßte wenigstens den Willen der Führer kennen. Wir haben gelernt, daß dieses letzte Ideal niemals zu erreichen ist, weil es einen Willen in der Wirklichkeitswelt nicht gibt, weil der einzelne Willensakt selbst nur ein sprachlicher Ausdruck ist für die Resultierende bewußt oder unbewußt wirkender Ursachen. Aber auch ohne diese natürliche Logik können wir einsehen, daß — wie Scipio Sighele das von einem beschränktern Standpunkte ausgedrückt hat — man der Geschichte nicht glauben darf.

Sogar die äußern Tatsachen sind nicht immer glaubhaft verbürgt. Sighele führt aus der neuesten Zeit zwei frappante Beispiele an. Die Aussagen aller Mitbeteiligten werden nicht Sicherheit darüber verschaffen, ob z. B. Crispi an einem Gefecht unter Garibaldi teilgenommen habe oder nicht, ob der berühmte Reiterangriff bei Sedan von diesem oder jenem General kommandiert worden sei. Während im Gerichtssaale oder gar in der Logik eine große Zahl von Zeugen den Wahrheitsbeweis ermöglichen soll, gibt die Geschichte Beispiele in Menge, wo Hunderte oder Tausende von Zeugen falsch gesehen oder berichtet haben. Es bleibt da-

bei, daß die Geschichte eine fable convenue ist.

Wären aber auch die Tatsachen sichergestellt, so würde man von der Geschichtsschreibung doch wenigstens noch eine Beschreibung, eine pragmatische Geschichte fordern dürfen, eine Mitteilung der materiellen Ursachen, wie ich die Ursachen der Massenbewegungen ungenau im Gegensatz zu den Willensakten der Führer nennen möchte. Ungenau, weil doch auch die Massenbewegungen zuletzt auf Willensakte einzelner Personen zurückgehen. Diese materiellen Ursachen sind in der Kriegsgeschichte wie in der Kulturgeschichte so unendlich komplizierter Natur, daß die Geschichtsschreibung, trotzdem sie die Statistik zu Hilfe genommen hat, an ihnen zuschanden wird. Kein Offizier und kein Geschichtsschreiber kann sagen, warum in einem gegebenen Augenblicke einer Schlacht das eine Bataillon tapfer vorrückte und das andere davonlief. Und doch setzt sich aus solchen unerklärten Tatsachen die Weltgeschichte zusammen. Niemand kann erklären, aus wie vielen Ursachen heraus gerade Jesus, Buddha und Mahomed die Welt umgestalteten, während es andern Religionsstiftern mißlang.

Bis zu dem Willen von Jesus, Mahomed und Buddha gar vorzudringen, bis zu ihren bewußten Absichten, ist der Geschichte versagt. Doch der bewußte Wille ist selbst bei den geschichtlichen Persönlichkeiten der Gegenwart kaum jemals zu ergründen. Es ist eine der interessantesten Fragen, die uns noch heute

alle beschäftigt, ob es Kaiser Wilhelm war oder Bismarck, der die Einigung Deutschlands wollte. Wir wissen, daß Bismarck die weitaus genialere Persönlichkeit war, und neigen darum dazu, ihm das Hauptverdienst zuzuschreiben um eine Sache, die wir lieben. Wir müssen aber bedenken, daß der Kaiser während der Vorbereitungen und noch lange nachher gute Gründe hatte, die Verantwortung seinem Minister zuzuschieben. Es wäre also möglich, auch wenn entgegengesetzte Äußerungen des Kaisers Wilhelm vorlägen, daß der Wille zu einer Vergrößerung von Preußen ursprünglich bei ihm war.

Die Wichtigkeit der geschichtlichen Ereignisse, ihre ungeheure Sichtbarkeit, ihr unvergleichliches Größenverhältnis zu den mikroskopischen Erscheinungen der Natur darf uns also nicht darüber täuschen, daß wir — vom Standpunkt der Erkenntnistheorie — die Erscheinungen der Geschichte noch weniger kennen als etwa die Erscheinung eines einzelnen Blattes an einem Baume. Von den materiellen Ursachen, welche dieses einzelne Blatt gerade so und nicht anders werden und welken ließen, wissen wir nicht mehr und nicht weniger als von den materiellen Ursachen des Erblühens und des Niedergangs eines Volkes. Die letzten Ursachen aber in der Geschichte eines Blattes können wir wenigstens auf sog. Gesetze zurückführen, die letzten Ursachen eines Blattes Geschichte sind uns mit dreifachem Siegel verschlossen: oft sind uns die Tatsachen unbekannt, meistens

die materiellen Gründe, immer der Wille der handelnden Menschen.

Ranke, der unerreichte Lehrer unserer Historikerschule, hatte eine feste Gewohnheit, beinahe eine fixe Idee, durch welche seine eindringende Darstellung der Vorgänge, die Anspruch machen historisch zu heißen, den Schein einer Wissenschaft erhielt. Er fragt bei Epochen, bei Ereignissen, bei Regierungen von Königen und bei der Herrschaft von Ministern jedesmal stereotyp nach dem, was an dieser Epoche, diesem Ereignis usw. das Wichtigste war. Das Wichtigste wofür? Für die Mitwelt? Für die Nachwelt? Für den herrschenden Mann? Oder für das Volk? Für das Bewußtsein des herrschenden Mannes? Oder für Leopold v. Ranke! Man könnte auch die Geschichte einer Wolkenbildung, die man von einem festen Punkte aus betrachtet, während obere und untere Winde mit Wolke und Nebelfetzen spielen und die Bilder sich noch dazu perspektivisch verschieben, so darstellen, daß man die wichtigste Wolkenform heraushebt: der Löwe ist wichtiger als der Frosch. Und wenn einzelne Wolkenformen beliebt werden, um das Wetter des künftigen Tages vorauszusagen, so könnte ein Skeptiker immer noch fragen: ob diese Wolkenform, ihre Eignung zur Voraussage angenommen, für die Wolken irgendwie wichtiger sei als eine andere. Aber auch Meteorologie nennt sich eine Wissenschaft.

**Geschlecht.** — Nur auf einen kleinen wunderlichen Umstand möchte

ich aufmerksam machen. Der Unterschied der Geschlechter ist die Grundbedingung und die mächtigste Erscheinung der lebendigen Natur, also der Natur, der wir Menschen selbst angehören. Wir wären ohne Vorhandensein des Geschlechtsunterschiedes ja nicht auf der Welt, und es ist gar nicht abzusehen, wie stark die menschlichen Handlungen, direkt oder indirekt, vom Geschlechtsleben beeinflußt werden, auch die Handlungen des Helden, des Dichters und des Denkers. Und diese übermächtige Erscheinung ist bei der Aufstellung aller alten und neuen Kategorientafeln übersehen worden. Man versuche einmal, das *Geschlecht* unter eine der Kategorien zu bringen, die doch die obersten Begriffe für alles Seiende darbieten sollen. Man lege die Kategorientafel von Aristoteles zugrunde, oder die von Kant; man wähle anstatt der bekannten zehn oder zwölf Kategorien nur deren drei, vier oder fünf. Niemals paßt auch nur eine der Kategorien als der nächste oder der höchste Oberbegriff zu dem, was den Geschlechtscharakter der lebenden Wesen ausmacht. Ich will der Einfachheit wegen nur die fünf Kategorien bemühen, mit denen Leibniz ausgekommen ist. Die Begriffe Mannheit und Weibheit fallen offenbar nicht unter die Kategorien der Substanz und der Quantität; ebenso wenig, wenn man nicht aus Sensationslust alle letzten Fragen aus dem einen Punkte des Geschlechtslebens beantworten will, unter die Kategorie des Tuns und Leidens; auch Qualitäten sind Mannheit und Weibheit

nicht, mag man selbst *männlich* und *weiblich* dafür sagen, weil genau genommen (besonders deutlich wird das an den männlichen und weiblichen Blüten der Pflanzen) gar kein *Was* da ist, das übrig bliebe, wollte man von dem *Wie* absehen; und wiederum Relationen sind Mannheit und Weibheit nicht, so lebhaft Relationen auch zwischen den Subjekträgern dieser Begriffe bestehen mögen.

Ich habe auf diesen scheinbar nur logischen Umstand, der meines Wissens noch nicht beachtet worden ist, hinweisen zu müssen geglaubt, weil er die Erklärung dafür abgibt, daß wir irgend eine brauchbare, meinewegen tautologische Definition des Geschlechtsbegriffs nicht besitzen. Das Geschlecht ist eine Kategorie für sich. Die meisten uns näher bekannten Lebewesen haben eines von zwei Geschlechtern, insofern sie mit Haut und Haar, mit primären und sekundären Geschlechtseigenschaften, entweder männlich oder weiblich sind. Nichts auf der Welt hat mit dieser Kategorie irgend eine Ähnlichkeit. Und da ist der Sprachgebrauch um so seltsamer, der lat. *genus* (griech. *γενος*) in allen seinen Bedeutungen mit *Geschlecht* übersetzte und uns z. B. zu sagen gestattet: „Die geschlechtslosen Lebewesen pflanzen ihr Geschlecht ohne Zeugung fort.“

Die Sprache, die also keine Definition von Geschlecht besitzt, hat nun aber den Geschlechtsunterschied nicht nur auf die Formen ihrer Wörter übertragen, sondern auch gegen alle Natur ein drittes Geschlecht konstruiert, das Neutrum, und hat,

namentlich in den meisten indogermanischen Sprachen, diese drei Geschlechter ganz sinnlos allen ihren Dingworten aufgeklebt. Es ist eine hübsche aber unbewiesene Vermutung von Wundt (*Die Sprache*<sup>2</sup> II, S. 19 f.), daß das grammatische Geschlecht in Urzeiten eine Wertunterscheidung bezeichnet habe; wie bei den Irokesen höhere Wesen (Gott, Ich, Männer) und niedere Wesen (Frauen und Kinder, Tiere und Sachen) grammatisch unterschieden werden, bei afrikanischen Stämmen alle menschlichen Wesen von andern Gegenständen, wie bei vielen Indianerstämmen irgendwie belebte und unbelebte Wesen sprachlich auseinander gehalten werden, so sollen in den semitischen Sprachen und (abgesehen von der Hinzufügung des Neutrums) auch in unserm Sprachstamm männliche und weibliche Lebewesen grammatisch verschieden behandelt worden sein. Der groteske, heute beinahe schon als burlesk empfundene Satz, daß Frauen keine Menschen seien, läge also dem grammatischen Geschlechte zugrunde. Ich gehe nach Friedrich Müller ein auch von Wundt benütztes Beispiel aus der Sprache der Hottentotten; da bedeutet (sie können jedem Worte drei Geschlechter beilegen) *das* Wasser den Stoffnamen, die Idee des Wassers; *der* Wasser ein großes Wasser, z. B. einen Fluß; *die* Wasser ein kleines Quantum Wasser zum Waschen oder zum Trinken. Dabei scheint es mir aber zweifellos zu sein, worauf einmal aufmerksam gemacht werden muß: daß das Geschlechtsleben trotz der Undefinierbarkeit des Geschlechtsbe-

griffs wie alles Tun und Lassen der Menschen, so auch die Bildung der Sprache beeinflusst hat, nicht zuletzt die Formung des grammatischen Geschlechts. Zwar die Vermehrung der beiden natürlichen Geschlechter um ein drittes, das Neutrum (*genus neutrum* ist genaue Lehnübersetzung von griech. το ουδέτερον sc. γένος), fällt offenbar mit der indianischen Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Wesen zusammen; es ist aber schon in diesem Falle beachtenswert, daß die Griechen ihre Liebste mit einem sächlichen Diminutivum anzureden pflegten, daß auch unsere Sprache mundartlich *das* Martha usw. zu sagen gestattet, daß *das* Weib, bei uns möglich wurde und Jahrhunderte hindurch (noch nicht im Mittelhochdeutschen) wirklich mit einem verächtlichen Nebensinn, wie ein Gebrauchsgegenstand, im Sinne des hottentottischen Femininum. Kurz: Männer haben die Sprache geschaffen, Männer haben den grammatischen Geschlechtsunterschied geformt. Das zeigt sich deutlich an den weiblichen Formen des griechischen Adjektivs, und ähnlich für schärfere Beobachtung am weiblichen Adjektiv im Althochdeutschen und noch im Neuhochdeutschen; das sogenannte Neutrum ist im Grunde nur ein unvollständiges Maskulinum; der Unterschied von Sache und Person wird nicht mehr hervorgehoben, und so mag sich das Neutrum an die bedeutendere Geschlechtsform angeschlossen haben; dafür wurde es eine Mode (die jetzt wieder langsam verschwindet, im Englischen und im Neupersi-

sehen beinahe völlig verschwunden ist), den natürlichen Geschlechtsunterschied in der Wortform auszudrücken; und so entstand das grammatische Geschlecht, das bald außer den Formen des Nomens auch die des Pronomens und selbst des Verbums beherrschte, und wie in einem Spiele der Analogie das Neutrum hinzu erfand. Man achte darauf, daß dieses Neutrum eigentlich auch im Französischen nicht fehlt, wenn es auch von der offiziellen Grammatik nicht anerkannt wird; *le beau*, *l'absolu* gehen auf alte griechische Neutra zurück, der Artikel *le* entspricht völlig dem griechischen *το*; auch ursprüngliche Feminina wie *quelque chose*, *rien* gewinnen so neutralen Charakter.

Sehen wir aber auch ganz vom Neutrum ab, das nur durch falsche Analogiebildung in den Verdacht kommen konnte, eine dritte Geschlechtsart zu sein, so bleibt doch die Trennung der Substantive nach den beiden natürlichen Geschlechtern eine unerträgliche Last für die Sprache. Eine Last auch für den, der den Gebrauch seiner Muttersprache ohne bewußte Anstrengung gelernt hat. Wo die Unterscheidung bei lebenden Wesen (beim Menschen selbst und bei den Haustieren) früh genug vom menschlichen Interesse vorgenommen worden ist, da wird Männchen und Weibchen sehr oft durch zwei ganz entlegene oder doch recht unähnliche Worte bezeichnet (Mann und Weib, Knabe und Mädchen, Hengst und Stute, Eber und Sau, Hahn und Henne usw. usw.); unwichtigere Beobachtungen des natür-

lichen Geschlechtsunterschieds werden dann analogisch so ausgedrückt, daß das schon vorher vorhandene maskulinische Wort für die Bezeichnung des Femininums irgend eine Veränderung erfährt. Die Ausdehnung des Geschlechtsunterschieds auf die unbelebten Dinge läßt sich oft so erklären, daß bei einer Übersetzung das Geschlecht mitübersetzt worden sei; aber ein Sinn ist in die Geschlechtszuteilung an die Wörter nicht hineinzubringen. Man kann nicht andere und nicht bessere als historische Gründe dafür auführen, daß wir z. B. *der Stamm, der Stempel, die Wurzel, die Rinde, das Blatt, das Holz* sagen müssen.

Es scheint mir ein aussichtsloses Unternehmen zu sein, wenn wir die Definition des Geschlechtsbegriffs in einer Sprache suchen wollen, die diesen Begriff so sinnlos auf ihre eigenen Gestalten angewendet hat.

**Glück.** — Das Wort erweckt zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen, je nachdem es von dem Zustande eines Menschen gebraucht wird oder von den Umständen, welche diesen Zustand herbeiführt haben (vielleicht herbeiführen können). In der zweiten Bedeutung ist *Glück* von Zufall nicht sehr verschieden; das wird besonders deutlich im Französischen, wo *hasard* zwar der allgemeinere Ausdruck ist und auf jedes Geschehen angewandt werden kann, *fortune* und *sort* ausschließlich vom Zufall ausgesagt wird, der menschliche Wesen betrifft, wo aber *bonne* und *mauvaise fortune* ursprünglich im Sinne eines günstigen

und eines ungünstigen Zufalls gebraucht wurde. Ähnlich kann im Englischen *fortune* und *luck* von beiden Möglichkeiten des Zufalls ausgesagt werden. Schon im Lateinischen gibt es eine *secunda* und eine *adversa fortuna*; im Griechischen eine *τυχη αγαθη*, nur daß da die Vorstellung von einem günstigen Ausgang noch mehr überwiegt; wie denn auch im Deutschen Redensarten wie *schlechtes, wechselndes Glück* erst wieder Übersetzungen romanischer Redensarten sind. Denn daran kann doch wohl kein Zweifel sein, daß *Glück* etymologisch mit *gelingen* zusammenhängt und auch im objektiven Sinne von Hause aus den günstigen Zufall bedeutete (ließe sich *Glück* schon in einer althochdeutschen oder gar gotischen Form nachweisen, so würde ich an eine Lehnübersetzung von *τυχη* denken). Bei allen diesen Worten (*τυχη, fortuna, sort, Zufall*) spielen sicherlich uralte mythologische Vorstellungen mit; beim neueren Sprachgebrauche sehr häufig Anlehnungen an Wortfolgen, die sich auf die Göttin *Fortuna* bezogen; das *Glücksrad* kommt daher, erinnert aber jetzt mehr an den bei der Lotterziehung gebrauchten Zylinder; das *Glück* stand früher *auf* dem Rade, jetzt steckt es *im* Rade.

Das subjektive Glück, der Zustand des Glücksgefühls oder der vielgenannten Glückseligkeit bezieht sich jedenfalls (um es ganz allgemein auszudrücken) auf eine Befriedigung des menschlichen Willens. Die Sehnsucht, seine Wünsche zu befriedigen, ist dem Menschen so natürlich, daß die

naive Philosophie es lange Zeit für ihre Aufgabe hielt, den Weg zur Glückseligkeit zu suchen und zu lehren. Diese Richtung der Philosophie hatte den hübschen Namen *Eudämonismus*. Je nach der Neigung des Philosophen wurde der Weg zum höchsten Glücke entweder in einer Herabsetzung der Bedürfnisse (Sokrates, die Kyniker) oder in einer Steigerung der Befriedigung (Kyrenaiker, Epikuräer) gefunden; die Rechnung stimmte beide-mal, und sie mußte stimmen, einerlei, ob die Bedürfnisse mehr geistiger oder mehr sinnlicher Art waren.

Die alten Gemeinplätze, welche dann besonders in christlicher Zeit (die Idee geht aber auf Aristoteles zurück) ein glückliches Leben dem tugendhaften Leben gleichsetzten, möchte ich in ihrer Ruhe nicht stören, trotzdem selbst Spinoza, nach seiner eigenen Gemütsart mit vollem Rechte, dieses geistige Glücksgefühl im letzten Satze seiner Ethik also formuliert hat: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*. Weil nämlich das Glück immer die Befriedigung irgend eines Willens ist, darum kann Tugend nur in solchen Ausnahmensein Glück sein, deren Wille auf Tugend gerichtet ist; für alle andern Menschen hat ein solcher Satz gar keinen Sinn. Der *Rigorismus* Kants scheint mir nur darin fehlerhaft zu sein, daß er das starke Gefühl eines Sokrates, eines Spinoza, eines Kant zu einer allgemeinen Regel für die gebrechliche Menschheit machen wollte; ein Handeln, dessen Motiv das eigne Glück ist, sollte die Bezeichnung *sittlich* gar nicht verdienen; er hätte nur

ausdrücklich hinzufügen müssen, daß solche Handlungen auch die Bezeichnung *unsittlich* nicht verdienen; es wäre nicht so übel gewesen, wenn so der Rigorismus in sein Gegenteil verkehrt worden wäre, wenn man die Handlungen der gebrechlichen Menschen gar nicht mehr sittlich gepredigt hätte.

Halten wir an dem einfachen Sprachgebrauche fest, daß das Glück im subjektiven Sinne irgendwie sich immer auf Befriedigung menschlichen Willens beziehe, so verstehen wir nicht mehr, wie sich die Philosophen vieler Jahrhunderte mit Superlativen herumschlagen konnten, an welchen das arme bißchen Menschenglück gemessen wurde. Da wurde aus dem Wörtchen *gut*, das adjektivisch wieder nur bedeutete, was ein individuelles Bedürfnis befriedigte, unter dem Namen *höchstes Gut* ein unverständlicher Superlativ gebildet; das höchste Gut war dann der sittliche Endzweck, von Gott gesetzt, oder auch Gott selbst, war die Tugend, war das Glück. Und man dachte sich wahrscheinlich etwas dabei. Im Gegensatze dazu bewies Schopenhauer bekanntlich, indem er den sinnlosen Superlativ Pessimismus brauchte, daß alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv wäre. „Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf“ (W. a. W. I. 376). Mit gleicher Logik hätte er schließen können: es gibt

keinen Rausch, weil auf den Rausch der Kater folgt.

Daß das Glück ein relativer Begriff sei, daß man sich bei seiner Definition vor Superlativen hüten müsse, das hat schon der recht kluge Platner gewußt, der in seinen Aphorismen (II. § 28) lehrt: „Glückseligkeit im psychologischen Sinn des Worts, ist der Zustand angenehmer Empfindungen. Im praktischen Sinn ist es die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens.“

Diese Relativität des subjektiven Glücks oder des Glücksgefühls hat schon vor Platner Voltaire klargemacht, in seiner Weise, oberflächlich und dennoch vielleicht besser als mancher Philosoph. In dem Artikel: *Souverain bien*. „Le bonheur est une idée abstraite, composée de quelques sensations de plaisir. Platon, qui écrivait mieux qu'il ne raisonnait, imagina son *Monde archétype*, c'est-à-dire, son monde original, ses idées générales du beau, du bien, de l'ordre, du juste, comme s'il y avait des êtres éternels appelés *ordre*, *bien*, *beau*, *juste*, dont dérivassent les faibles copies de ce qui nous paraît ici-bas juste, beau et bon. C'est donc d'après lui que les philosophes ont recherché le souverain bien, comme les chimistes cherchent la pierre philosophale: mais le souverain bien n'existe pas plus que le souverain carré ou le souverain cramoisi; il y a des couleurs cramoisies, il y a des carrés: mais il n'y a point d'être général qui s'appelle ainsi. Cette chimérique manière de raisonner a gâté longtemps la philosophie. . . . Si on

donne le nom de *bonheur* à quelques plaisirs répandus dans cette vie, il y a du bonheur en effet. . . . Il n'y a que le seul cas du plaisir actuel et de la douleur actuelle où l'on puisse comparer le sort de deux hommes, en faisant abstraction de tout le reste . . . mais on ne peut aller au-delà avec sûreté; on ne peut évaluer l'être d'un homme avec celui de l'autre; on a point de balance pour peser les désirs et les sensations.“

Über die Relativität des Glücks und über seine Unbeständigkeit haben sich unzählige Schriftsteller ausgesprochen und auch an sogenannten Sprichwörtern über das Glück (Wander zählt deren 1025 auf) fehlt es nicht. Die meisten dieser von Volk zu Volk gewanderten Weisheiten und Sprichwörter lassen sich von der Sprache verführen, die Göttin Fortuna, d. h. das objektive Glück oder den Zufall mit dem subjektiven Glücksgeföhle zu verwechseln. Demgegenüber fühle ich mich zu einer Überlegung darüber verpflichtet, ob diese beiden Bedeutungen des Wortes *Glück* so wenig miteinander zu tun haben wie *Bauer* (Landmann) und *Bauer* (Käfig), oder ob sich beide Bedeutungen unter irgend einen Oberbegriff fassen lassen. Für die erste Annahme spräche die Erwägung, daß das Glücksgeföhle gar sehr der Wirklichkeitswelt angehört (trotz Schopenhauer), die Göttin Fortuna aber, der Zufall, durchaus nicht. Man achte nur darauf, daß *Glückseligkeit*, *Glück*, *Lust*, *Freude*, *Heiterkeit* nur verschiedene Grade des gleichen Geföhls bezeichnen, oft auch nur verschiedene Modewörter für das gleiche



Gefühl waren, und daß auch noch der geringste Grad dieses Gefühls die wirkliche Gesundheit des Leibes beeinflussen kann. Für die zweite Annahme wäre ein seltsamer Umstand beachtenswert: daß nämlich das objektive wie das subjektive Glück erst nach dem Interesse des Individuums so benannt wird. Das subjektive Glück oder das Glücksgefühl muß irgend einem Interesse, irgend einem unbewußten Willen entsprechen; und ich korrigiere damit ein wenig die Erklärung, daß das subjektive Glück immer mit einer Willensbefriedigung zusammenhänge; Interesse aber ist immer eine Vorbedingung, da selbst die sublimiertesten Glücksgefühle, wie die Freude an der Natur und die Lust an einer guten Handlung gar nicht aufkommen könnten, wenn nicht ein Interesse an der Natur, an Edelmuth vorhanden wäre. Nun ist aber selbst die mathematische Berechnung, mit deren Hilfe man die Chancen des Zufalls beim Glücksspiel bestimmt, vom Interesse abhängig; denn die Bezeichnungen *günstige* und *ungünstige* Fälle, die man für die Wahrscheinlichkeitsrechnung eingeführt hat, bringen ja ganz ungehörige Vorstellungen in die Wissenschaft hinein und hätten längst durch die Bezeichnungen *interessierende* und *gleichgültige* Fälle ersetzt werden müssen. (Vergl. Art. Zufall.)

Ganz befriedigend ist aber dieser Versuch leider nicht, das objektive und das subjektive Glück unter den Oberbegriff des Interesses zu fassen. Immer bleibt es eine Willkür der Sprache, das unter allen Umständen

angenehme Glücksgefühl mit dem gleichen Worte zu benennen wie die Umstände, die das individuelle Interesse fördern oder hemmen können. Wir bezeichnen ja auch Gewinn und Verlust nicht mit dem gleichen Worte. Doch die Sprache ist nun einmal irrational und hat sich sogar den Scherz gemacht, ein bloßes Mittel des objektiven und des subjektiven Glücks, den Geldbesitz, vielfach mit dem gleichen Worte zu beehren, wie das Glück selbst: *fortune* kann im Französischen wie im Englischen ein Kapitalvermögen bedeuten; unsere pedantische Übersetzung *Glücksgüter* ist schon tugendlicher, weil sie auf die Unterscheidung zwischen den Gütern der unsteten Göttin Fortuna und den bleibenden Gütern hinweist.

Eine letzte Betrachtung wird das subjektive Glück begrifflich noch weiter vom objektiven Glücke entfernen. Die Franzosen nennen ein großes Vermögen *une fortune*; daß der glückliche Zufall oder das objektive Glück die Ursache des subjektiven Glücksgefühls sei, das wird dabei wie ein Axiom vorausgesetzt. Alle Weisen aller Zeiten haben aber gewußt, daß dieses Axiom unwahr ist. Nicht von äußern Umständen, nicht von äußern Zufällen hängt das Glück, die Freude, die Heiterkeit eines Menschen ab, sondern von seinem Charakter, genauer von dem, was man heute noch mit einem sehr langlebigen Worte sein *Temperament* nennt; und es wäre fast nur ein Wortspiel, wenn man dagegen anführen wollte, daß doch der individuelle Charakter, insbesondere das Temperament vom Zufall

der Geburt, vom Zufall der Zeugung entschieden worden ist.

Wenn nur nicht selbst diese vorsichtige Erklärung des Glücksbegriffs noch über die Möglichkeit der Erkenntnis hinausginge. Der grimmige Swift hat eine noch resigniertere Definition vom Glücke gegeben, im 9. Abschnitt seines Märchens von der Tonne. Er verhöhnt da alle Systemmacher, die er für wahnsinnig erklärt. Nur Tollheit könne auf Grund eines Systems Veränderungen in der Regierung, der Philosophie und der Religion herbeiführen wollen; dabei komme die Phantasie der Vernunft zwischen die Beine. „Wenn wir eine genaue Untersuchung anstellen, was insgemein durch die Glückseligkeit in Absicht auf den Verstand und die Sinnen verstanden werde, so werden wir finden, daß alle ihre Eigenschaften und Zufälligkeiten in dieser kurzen Beschreibung eingeschlossen sind: die Glückseligkeit ist derjenige Zustand, da man ununterbrochen wohl und geschickt betrogen wird.“ Ich gebe die Stelle absichtlich in einer beinahe zeitgenössischen Übersetzung. (Satyrische und ernsthafte Schriften von Dr. Jonathan Swift, III. S. 188.)

**Goethes Weisheit.** — Über Goethes Philosophie, über Goethes Weltanschauung sind so viele Bücher und Büchlein geschrieben worden, daß man eine stattliche Bibliothek mit ihnen füllen könnte; trotzdem gehen die Handbücher der Geschichte der Philosophie bei Goethe mit einer höflichen, aber kurzen Verbeugung

vorüber. Und ich habe dies oft als ein Unrecht empfunden und keine Gelegenheit versäumt, Goethes Weisheit neben den Aussprüchen berühmter Philosophen als eine Autorität zu zitieren. Richte ich aber meine Aufmerksamkeit genauer auf diesen Punkt, so erscheint das Unrecht der Geschichtsschreiber der Philosophie geringer; Weisheit ist denn doch nicht Philosophie: der Weiseste aus dem Volke, das ein Engländer, Bulwer, das Volk der Dichter und Denker genannt hat (wörtlich: the great German people, a race of thinkers and of critics) war kein Philosoph. Zu unserm Heil; wir haben viele Philosophen gehabt, aber nur einen Goethe.

Will man sich nicht mit Schlagworten abfinden lassen, so ist es nicht einmal auszumachen, welcher der führenden Philosophen die Weltanschauung Goethes entscheidend beeinflusst habe. Man nennt gewöhnlich an erster Stelle Spinoza und macht Goethe zu einem Schüler Spinozas; man nennt sodann Kant und auch Schelling, man nennt endlich jeden andern Philosophen, den Goethe gelegentlich, bedeutend und dankbar, erwähnt hat. Die Einstellung der philologischen Aufmerksamkeit auf den einzelnen Moment in Goethes Entwicklung täuscht aber jedesmal über die Bedeutung des fremden Einflusses; Goethe war freilich ein ebenso unermüdlicher Aneigner, wie er ein Eigener war, aber der Feind aller Wortschälle war am wenigsten der Mann, in verba magistri zu schwören. Goethe hat sich selbst über sein Ver-

hältnis zu den einzelnen Philosophen in seinen Schriften, seinen Briefen und seinen Gesprächen so deutlich geäußert, daß man schon offiziös und überflüssig den Wert des Dichters oder des Denkers übertreiben muß, um Undeutlichkeit in diese geistigen Beziehungen hineinzutragen. Ich will mich bemühen, diesen Fehler zu vermeiden.

Daß Goethe ein Spinozist gewesen sei, ist wahr oder unwahr, je nachdem man das Wort versteht. Goethe wäre bei einem Examen über Spinozas Lehre durchgefallen; er hat seinen Lieblingsphilosophen niemals *studiert* und wird darum in Kenntnis des Spinoza von jedem Oberlehrer übertroffen, der etwa eine Doktorarbeit über Spinoza geliefert hat. Goethe spricht ganz unbefangen über diesen Sachverhalt (im 16. Buche von „Dichtung und Wahrheit“). „Ich kann nicht sagen, daß ich je die Schriften dieses treiflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte.“ . . . . . „Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen. Denn daß niemand den andern versteht, daß keiner bei denselben Worten dasselbe was der andere denkt, daß ein Gespräch, eine Lektüre bei verschiedenen Personen verschiedene Gedankenfolgen aufregt, hatte ich schon allzu deutlich eingesehen.“ Wie immer holte sich Goethe aus Spinoza nur, was ihm zusagte, was er brauchen konnte; der „dezidierte

Nichtchrist“, dem der graue Materialismus der Encyklopädisten ein Greuel war, straffte sich am Pantheismus Spinozas zu einer gottlosen Religiosität empor, bei der er in Poesie und Leben Beruhigung fand. Die scholastische Form von Spinozas Philosophie interessierte ihn nicht, das ganze Gebäude kannte er nicht; er freute sich, bei einem zünftigen Philosophen, dessen Andenken eben erst durch Lessing und durch den Streit um Jacobis Spinozabüchlein gerettet worden war, seine freien Überzeugungen von Leben und Religion wiederzufinden, und gewöhnte sich, ein Dichter wie Tasso, „aus alien Sphären, was er liebt, auf einen Namen“ niederzutragen. Und A. Köster hat in einem lesenswerten Aufsätze (Zeitgeist 31. I. 1910) sehr gut darauf hingewiesen, daß das Bild, das von Spinoza unter uns lebt und wirkt, eben unter dem Einflusse Goethes entstanden ist; ich möchte sagen: sehr viel von dem, was wir an Goethes Weltanschauung spinozistisch nennen, haben wir nach Goethe aus Spinoza herauslesen gelernt.

Seinen Zeitgenossen Kant hat Goethe ebensowenig im Zusammenhange gelesen; der Vernunftkritiker stand ihm weit ferner als der Pantheist, konnte seiner Anschauung vom Leben und von Religion nichts bieten. Hat ihm wenigstens nichts geboten. Es war fast nur Herzenshöflichkeit gegen Schiller und den Jenenser Gelehrtenkreis, wenn Goethe überhaupt einverstanden war, sich ein wenig und in seiner Weise mit Kant zu beschäftigen. Auch darüber hat sich

Goethe unbefangen genug ausgesprochen, in dem kleinen Aufsätze „Einwirkung der neuern Philosophie“. Er sagt: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ.“ . . . . Aus der Kritik der reinen Vernunft „schien zum erstenmal eine Theorie mich anzulächeln. Der Eingang war es, der mir gefiel; ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen: bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgend gebessert. . . . Einzelne Kapitel glaubt' ich vor andern zu verstehen und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch.“ Stärker wirkte die Kritik der Urteilskraft; dieser war Goethe eine „höchst frohe Lebensperiode schuldig“. Schüler und die andern Jenenser Herren mögen sich gewundert haben darüber, wie Goethe ihren Kant las und was er sich aus ihm aneignete; und doch traf Goethe den Kernpunkt dieses kritischen Werks. „Das innere Leben der Kunst sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was *neben* einander stand, wohl *für* einander, aber nicht *absichtlich wegen* einander.“ Man sollte weder die späten Achtungsbezeugungen gegen Kant, noch gelegentliche Respektlosigkeiten (wie wenn Goethe, um den Kantgegner Herder nicht zu ärgern, einmal sagte: „Wir sehen diese Philosophie als ein Phänomen an, dem man auch seine Zeit lassen muß, weil alles seine Zeit hat“) allzu feierlich nehmen; Goethe

konnte sogar posieren, so wenn er zu dem Franzosen Cousin mit überlegener Sachkenntnis über Kant und die deutsche Philosophie sprach (am 20. Oktober 1817). „J'ai tout vu en Allemagne, depuis la raison jusqu'au mysticisme. J'ai assisté à toutes les révolutions. Il y a quelques mois, je me suis mis à relire Kant; rien n'est si clair depuis que l'on a tiré toutes les conséquences de tous ses principes. Le système de Kant n'est pas détruit“. Im ganzen bleibt es dabei, was Goethe 1823 zu Kanzler Müller sagte: „Mit seiner Kritik der Vernunft habe ich mich nie tief eingelassen.“

In Goethes Äußerungen über Fichte, Schelling und Hegel ist, wenn man von einer gewissen halbamtlichen Höflichkeit absieht, der Ton überlegener Ironie nicht zu verkennen; mit Fichte hatte er sich im zweiten Faust sehr unfreundlich auseinandergesetzt; Hegel war ihm doch nur ein geistreicher Sophist, der der Natur fremd gegenüberstand; Schelling schätzte er noch weniger als Hegel und lehnte seine „zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände“ entschieden ab, duldete aber gern, daß Schellings Naturphilosophie (die seltsamerweise von Spinoza herkam und noch seltsamerweise, vielleicht auf Umwegen, Spencers Entwicklungslehre beeinflusst hat) als eine philosophische Bestätigung seiner Metamorphosenlehre aufgefaßt wurde. Es ist bekannt, daß Goethe, der doch so viel las, das Hauptwerk seines jungen Freundes und Schülers Schopenhauer, trotzdem es ihm ehrfurchtvoll überreicht worden war, nicht gelesen hat.

Noch törichter als der Versuch, Goethe einer bestimmten philosophischen Schule anzugliedern, wäre der Ausweg, ihn einen Eklektiker zu nennen; trotzdem der junge Goethe, wenn er nach der geheimnisvollen Gretchenkatastrophe außer dem kleinen Brucker auch den großen Brucker fleißig zu lesen liebte, vielleicht dort (Kurze Fragen aus der philosophischen Historie, VII. Band, S. 2) die Empfehlung hätte finden können: „was aus aller Welt systematibus anständig, durch eine vernünftige Auswahl herauszusuchen und mit den eigenen Gedanken zu verbinden, und damit die bei allen vernünftigen Leuten gebilligte philosophiam eclecticam in die Höhe zu bringen“. Bei Brucker, dem Geschichtsschreiber der Philosophie, war der Mangel eines eigenen Standpunktes natürlich; überdies die eklektische Philosophie damals (1736) immer noch als Zuflucht aus der nachwirkenden Scholastik nicht zu verachten. Goethe war kein Historiker der Philosophie und brauchte keiner Schule zu entfliehen; als der eben genannte französische Eklektiker Cousin ihn genug gelangweilt hatte, sagte Goethe zu Kanzler Müller und schrieb den grimmigen Satz auch nieder (Sprüche in Prosa, Nr. 447): „Eine eklektische Philosophie kann es nicht geben, wohl aber eklektische Philosophen.“ Und fügte die Notiz hinzu: „Ein Eklektiker aber ist ein jeder, der aus dem, was ihn umgibt, aus dem, was sich um ihn ereignet, sich dasjenige aneignet, was seiner Natur gemäß ist.“

Mag wer will sich auf diese Worte

berufen und Goethe zu der eklektischen Schule der Brucker und Cousin rechnen; Goethe verschlang als ein geistiger Omnivore alles und verbrauchte alles im Arbeitsegoismus seiner dichterischen Lebensarbeit. Man lasse sich doch nicht irre und dumm machen durch die rednerischen Aufsätze über Goethes wissenschaftliche und philosophische Bedeutung. Goethe war Dichter, nichts als Dichter; Schriftsteller, wenn man so lieber will, writer, nach der Bezeichnung Emersons. Es hat unter den Dichtern, unter den Forschern, unter den Philosophen gleich außerordentliche Köpfe gegeben; aber die Psychologie des einen Kopfes ist nicht die des andern. Die Reimereien von Leibniz und Kant, auch die glatten Verse von Schopenhauer beweisen gar nichts; ebensowenig die vielfachen Ansätze Goethes, sich in der Philosophie zurechtzufinden und in den Naturwissenschaften mit den Fachleuten zu wetteifern. Der Dichter Goethe war auch als Naturbeobachter groß; aus seiner Metamorphosenlehre spricht eine Ahnung der Natureinheit, die nicht unterschätzt werden soll, und selbst seine wilde Polemik gegen Newtons Farbenlehre ahnt ganz richtig die Grenzen der mathematischen Methode; aber ein Forscher ersten Ranges war er dennoch nicht, weil er zwar die kleine Pedanterie des Sammlers besaß, nicht aber die große Pedanterie des wissenschaftlichen Arbeiters. Und ein Philosoph wurde er nicht, weil Weisheit doch eben etwas anderes ist als Philosophie.

Wir wollen ja nicht um Worte streiten, auch nicht um den Sprachgebrauch. Es ist aber doch gewiß, daß wir unter *Klugheit* etwas anderes verstehen als unter *Weisheit*, unter *Weisheit* wieder etwas anderes als unter *Philosophie*. Klugheit, Schlaueheit, Pöflichkeit geht doch mehr auf den Charakter, bezeichnet doch immer die Anlage, seine mittleren oder höheren Verstandesgaben (selbst Dummheit kann mit Schlaueheit gepaart sein) seinen kleineren oder größeren Absichten dienstbar zu machen. Von dieser Klugheit unterscheidet sich die Weisheit doch nicht bloß dem Grade nach; Schopenhauers Definition (Parerga II. S. 637) scheint mir ungenügend: „Die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge im ganzen und allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Tun überall leitet.“ Also theoretische und praktische Vollkommenheit, ein bloßes Gemisch von Klugheit und Philosophie („Richtige Erkenntnis der Dinge im ganzen und allgemeinen“). Ich glaube, man unterscheidet anders zwischen den drei Begriffen. Klugheit geht aufs Praktische, Wissen und Philosophie gehen aufs Theoretische, doch so, daß die Wissenschaft auf die Erkenntnis besonderer Gegenstände sich richtet, Philosophie auf die Erkenntnis der allgemeinsten Gedankendinge. *Weisheit* aber scheint mir sagen zu wollen, daß der Besitzer dieser Eigenschaft, dieses Gutes oder dieser Denkart nicht nur mit seltenster Klugheit jedesmal seinen theoretischen oder

praktischen Zwecken gemäß zu handeln oder zu denken versteht, sondern daß er auch und überdies den Wert der jeweiligen theoretischen oder praktischen Zwecke beurteilt. Vielleicht auch nach seinem Urteile handelt. Schopenhauer war gewiß ein Philosoph, aber schwerlich ein Weiser. Montaigne war ein Weiser, aber nicht eigentlich ein Philosoph. Von Sokrates machen wir uns die Vorstellung, daß er zugleich ein Weiser und ein Philosoph gewesen sei.

Beweise von Goethes Weisheit füllen die vielen Bände, in denen seine Schriften, seine Briefe und seine Gespräche gesammelt worden sind. Über Goethes Geringschätzung der Sprache, seine tiefste Weisheit, habe ich das Wichtigste (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup>. S. 115 ff.) schon vorgebracht. Von dem Verhältnisse, in welches ihn seine Weisheit zur Philosophie setzte, hier nur einige Proben aus seinen Gesprächen.

2. August 1807: „Der Mensch spricht das Objekt nicht ganz aus. Aber was er davon ausspricht, das ist ein Reales, wäre es auch nur seine Idiosynkrasie. . . . Wir sollten nicht von Dingen-an-sich reden, sondern von dem Einen-an-sich. . . . Es ist alles nur Eins; aber von diesem Einen-an-sich zu reden, wer vermag es!“

14. November 1823: „Ich kann nicht umhin zu glauben, daß Schillers philosophische Richtung seiner Poesie geschadet hat; denn durch sie kam er dahin, die Idee höher zu halten als alle Natur, ja die Natur dadurch zu vernichten.“

1. Mai 1826: „Ich kann doch nicht wie er denken, weil ich Ich und nicht

Er bin. Wie können sich nur die Leute einbilden, daß mich ihr Denken interessieren könnte, z. B. Cousin?“

16. Juli 1827: „Von der Hegelschen Philosophie mag ich gar nichts wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt. Soviel Philosophie als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls, eigentlich brauche ich gar keine.“ (Folgt die oben zitierte Bemerkung über eklektische Philosophie.)

4. Februar 1829: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige.“

Endlich (einmal nach 1825): „Es waltet in dem deutschen Volke ein Geist sensueller Exaltation, der mich fremdartig anweht; Kunst und Philosophie stehen abgerissen vom Leben in abstraktem Charakter, fern von den Naturquellen, welche sie ernähren sollen. Ich liebe das echt volkseigene Ideenleben der Deutschen und ergehe mich gern in seinen Irrgängen, aber in steter Begleitung des Lebendignatürlichen. Ich achte das Leben höher als die Kunst, die es nur verschönert.“

Es tut wirklich nichts zur Sache, daß man zu allen Urteilen Goethes andere Stellen anführen könnte, die zu widersprechen scheinen. Goethe war auch darum eher ein Weiser als ein Philosoph, weil er seine Weltanschauung schaffend lebte, sie aber nie in ein System brachte, weil er unabhängig war selbst von dem Worte, das er etwa gestern gesprochen hatte. War doch seine Sprachkritik so über-

aus radikal, daß er die Sprache nicht nur als Werkzeug des Denkens gering schätzte, sondern sogar als Werkzeug seiner eigenen Lebensarbeit, als Werkzeug der Poesie.

Er hatte ja deutlich eingesehen, daß niemand den andern versteht, daß also kein Leser einen Philosophen ganz versteht; da ist es kein Wunder, daß Goethe seine große Persönlichkeit niemals an irgendeinen Philosophen dahingab, sie vielmehr nur steigerte und wachsen ließ durch das, was er aus der fremden Welt in sich einsaugte. Wie ein Baum wächst. So finden wir, was Goethe stolz und fest über sein Verhältnis zur Philosophie sagt, merkwürdig genau bestätigt durch einen Bericht Schillers an Körner (31. Oktober 1790); Schiller meint es trotz einiger rühmender Schlußworte tadelnd und fast bitter, wir aber vernehmen heute auch aus Schillers Tadel Goethes überlegene Weisheit. Die beiden Dichter hatten über Kant gesprochen. „Interessant ist's, wie er alles in seine eigene Art und Manier kleidet und überraschend zurückgibt, was er las; aber ich möchte doch nicht gern über Dinge, die mich sehr nahe interessieren, mit ihm streiten. Es fehlt ihm ganz an der herzlichen Art, sich zu irgendetwas zu bekennen. Ihm ist die ganze Philosophie subjektivisch, und da hört denn Überzeugung und Streit zugleich auf. Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz: sie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel.“

In dem gleichen Sinne urteilt Scho-

penhauer über Goethes Verhältnis zur Philosophie. Er spricht (Parerga II. 193) von der Farbenlehre, wo er doch Goethes Aperçu zur Wissenschaft erhoben zu haben glaubte. „Goethes Trieb war, alles rein objektiv aufzufassen und wiederzugeben: damit aber war er dann sich bewußt, das Seinige getan zu haben, und vermochte gar nicht, darüber hinauszugehen. . . . Damit (mit dem *Urphänomen*) hielt er alles für getan: ein richtiges *so ist's* war ihm überall das letzte Ziel, ohne daß ihn nach einem *so muß es sein* verlangt hätte. Konnte er doch sogar spotten:

Der Philosoph, der tritt herein:  
Und beweist euch, es müßt' so sein.

Dafür nun freilich war er ein Poet und kein Philosoph, d. h. von dem Streben nach den letzten Gründen und dem innersten Zusammenhange der Dinge nicht beseelt, — oder beseessen; wie man will.“

Noch allgemeiner sagt Schopenhauer von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts (Welt u. W. II. 156, ähnlich Parerga II. 89): „Keiner kann Platon und Aristoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe *zugleich* sein.“

## Gott.

### I.

„Wenn Gott nicht existierte, man müßte ihn erfinden.“ So wird oft gesagt. Man müßte? Soll heißen: man sollte. Aus höchsten moralischen Gründen. Aus Gründen der Moral, die auf Befehle des existierenden oder erfundenen Gottes zurückgeht. Wirklich mußte man ihn erfinden.

Aber nicht, weil man sollte, sondern nach der Natur der Menschen und ihrer Sprache. Man mußte Gott erfinden heißt also: man hat ihn erfunden, notwendig. Der Sinn des berühmten Satzes ist also: weil Gott nicht existiert, darum haben ihn die Menschen nach ihrer Natur erfunden.

Gott, der Gott unsres Wörtervorrats, der einige oder einzige Gott des christlichen Abendlandes, ist nicht als ein Allgemeinbegriff der vorgestellten Wesen zu fassen, die bei den Heiden Götter hießen. Die Götter waren nach dem Bilde des Menschen gedacht. (Nicht erst Fouerbach hat diesen parodistischen Gedanken ausgesprochen; ich finde ihn schon in der „Götterlehre“ von K. Ph. Moritz [3. Ausg. S. 22]: „Den Göttern selber konnte die Phantasie keine höhere Bildung als die Menschenbildung beilegen.“) So waren sie wenigstens Bilder, Bilder einer reichen, jungen, schönen Phantasie. Der einige Gott ist ein Wort bloß, ein mühsam konstruiertes Wort, ohne Bild, seinen Inhalt darzustellen. Alle Versuche, diesen Gottvater bildhaft zu sehen, sind heidnisch. Der Protestantismus mit seiner Bilderstürmerei ist nur konsequent gewesen.

Will man diesen abstrusen Gottesbegriff zur Vergleichung mit andern Begriffen zusammenstellen, so ergibt sich die Schwierigkeit: Worte von ähnlicher Nonsensität und doch ähnlicher historischer Macht aufzufinden.

Der Stein der Weisen war nie, und dennoch wurden ihm Wunderkräfte beigelegt. Aber der Stein der Weisen war nicht nur Menschen-



glaube, sondern auch sonst, real, so wie er von einem Betrüger hergestellt und verkauft wurde, Menschenwerk.

Ich vergleiche den Gott lieber mit dem Phlogiston der Chemie. Gegen hundert Jahre, vom Ende des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, haben die Theologen der Chemie und mit ihnen die Welt an dieses Wort geglaubt, das die Verbrennung der Körper, also die Wärme, also die Herkunft der wichtigsten irdischen Kraft erklären sollte. Heute wissen wir: Bleioxyd ist Blei und noch etwas,  $Pb + O$ . Damals lehrte man, gegen den Augenschein — da man das höhere Gewicht des Bleioxyds schon beobachtet hatte —: Blei ist Bleikalk und noch etwas, Blei ist Bleikalk (Bleioxyd) + Phlogiston. Etwas, was gar nicht auf der Welt war, sollte die Ursache dessen sein, was da war. Wie Phlogiston in alle Metalle hineingedacht wurde, so der Gott in alle Geschehnisse: der Zufall wird zur Geschichte durch Gottes Vorsehung, Rache am Verbrecher wird zur Strafe durch Gottes Gerechtigkeit, die Aussage wird zum Eide durch Gottes Anrufung.

Der berüchtigte ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist nur ein Fall unter vielen; die Gewohnheit der Menschen, Scheinbegriffe zu gebrauchen, läßt deren Existenz mitvorstellen. Das hat schon Oldenburg in einem Briefe an Spinoza (III, vom 27. Sept. 1661) hübsch ausgesprochen: „Glauben Sie, klar und zweifellos aus Ihrer eigenen Definition von Gott beweisen zu können, daß ein solches

Ens existiere? Ich freilich danke, daß Definitionen einzig und allein Begriffe unseres Kopfes enthalten; daß aber unser Kopf vieles begreift, was nicht existiert, und äußerst fruchtbar ist in der Vermehrung und Steigerung der einmal begriffenen Dinge: also kann ich nicht einsehen, wie ich von meinem Gottesbegriff zur Existenz Gottes kommen soll.“

Die ehrenwerte Bemühung des Deismus, auf seine Weise dem Ruhebedürfnisse der Menschheit zu dienen und den regressus in infinitum zu vermeiden, hat zur Anerkennung eines Gottes geführt, mit dem das freie Denken auskommen zu können glaubte. Gott ist die Antwort auf die schönste und kindlichste Frage, auf das ewige Warum und das Warum des Warum. Gott ist also die letzte Ursache. Nur daß Subjekt und Prädikat dieses Urteils gleicherweise Anthropomorphismen sind. Der Gottesbegriff ist freilich auch in der fetischbildenden Volksvorstellung eine Antwort auf die alte kindliche Frage, aber dieser alte Gott ist nach dem Bilde des Menschen geschaffen. Und Hume hat die kühnste Lehre zu erweisen versucht, daß nämlich auch der Ursachbegriff eine Art Personifikation der Zeitfolge ist. Ich weiß nicht, was bei solchen Vorstellungen noch von dem deistischen Urteile übrig bleibt: Gott sei die letzte Ursache.

## II.

„Man hat denjenigen für einen Erzprahler zu halten, der da sagt, er wisse, wo alle unsere Wörter herkommen.“ Dieser besonnene Satz des

alten Frisch sollte vor jeder etymologischen Untersuchung beachtet werden. Auch unsere Zeit, die in der Etymologie wieder einmal zu einem Gipfel gelangt ist, prahlt, wenn sie ihre etymologischen Hypothesen mit Sicherheit aufstellt. Ich will ganz bescheiden eine kleine Vermutung über die Herkunft der Wörter *Götze* und *Gott* mitteilen.

Unsere Fachgelehrten haben sich nicht geeinigt. Es lag immer nahe, das Wort *Götze* als ein verächtliches Diminutiv von *Gott* aufzufassen und es mit *Deunculus* aus dem mittleren Latein zu vergleichen, das aber bei Du Cange nicht zu finden ist. Schon Frisch und nach ihm Adelung leiteten *Götze* von *gießen*, ahd. *giozan* ab; das Wort sollte ein gegossenes und später jedes künstlich hergestellte Bild bezeichnet haben. Die gegenwärtige Sprachwissenschaft brachte das Wort weiter mit dem griechischen Stamme *χρ* (*χρῶ* usw.), ferner mit der Sanskritwurzel *hu* (*opfern*) in Zusammenhang. Kluge macht zu der Herleitung *Gußbild* ein kleines Fragezeichen und neigt dazu, *Götze* für eine Kurzform von *Götterbild* zu halten, so wie *Götz* und *Spatz* als Koseformen von *Gottfried* und *Sperling* (mhd. *Spar*) zu verstehen sind. H. Paul lehnt in der II. Aufl. seines Wörterbuches beide Herleitungen entschieden ab; jedenfalls sei die Ableitung aus *gießen* zurückzuweisen. Aber Paul weist doch darauf hin, daß *Götze* früher überhaupt für ein Bildwerk gebraucht wurde, noch bei Luther prägnant für ein Götzenbild („die Götzen ihrer Götter“). Da das

Wort eigentlich ein christenkirchlicher Begriff ist und ursprünglich genau das bedeutet, was wir heute mit äußerster Verachtung einen Fetisch nennen, so ist es mit einiger Wahrscheinlichkeit nur aus der Wortgeschichte der Bibel zu erklären. Und da scheint mir ein Zwischenglied übersehen worden zu sein, das griechische Wort *χρῶνεν*, gießen, aus geschmolzenem Metall bilden, mit seiner reichen Familie; *χρῶνεντον*, *χρῶνενμα* hieß das *Gegossene*, das *Gußbild*.

Die Griechen besaßen aus alter Zeit für die Nachbildung oder das Bildehen eines Gegenstandes das Wort *εἰδωλον* von *εἶδος*, Bild; unser Idol; bei Homeros steht dieses *εἰδωλον* schon für künstlerische Gebilde, aber besonders häufig für die Schattenbilder der Toten. Im Sinne eines Gespenstes, der aus dem Seelenkult hervorging, ging das Lehnwort *idolum* und die freie Lehnübersetzung *spectrum* in die lateinische Gelehrtensprache über; beide Worte wurden seit den Stoikern auch zu einem Terminus für die *Bildehen* in der Seele, die Vorstellungen. Mit *εἰδωλον*, aber auch mit *χρῶνεντον* übersetzten die Verfasser der Septuaginta und die Kirchenschriftsteller die hebräischen Ausdrücke, in denen den Juden die Herstellung von Götterbildern verboten worden war. Die Vulgata und Augustinus haben dafür *sculptile et conflatile*; *conflatile* von *conflare*, *zusammenblasen*, *anfachen*, *schmelzen*, *gießen*. Mir scheint nun, daß der Weg über *χρῶνεντον* und *conflatile* zu *Götze* etymologisch gangbar ist. Nun vergleiche man

Luthers Übersetzung mit der Vulgata: non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem (II, 20, 4.), du sollt dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen; non facietis vobis idolum et sculptile, nec titulos erigētis, nec insignem lapidem ponētis in terra vestra, ut adoretis eum (III, 26, 1), ihr sollt euch keinen Götzen machen, noch Bilde, und sollt auch keine Säule aufrichten, noch keinen Malstein setzen in eurem Lande, daß ihr darvor anbetet; non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis Dominus in Horeb, de medio ignis, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem masculi vel feminae (V, 4, 15), denn ihr habet kein Gleichnis gesehen des Tages, da der Herr mit euch redete . . . auf daß ihr euch nicht verderbet und machet euch irgendein Bild, das gleich sei einem Manne oder Weibe; maledictus homo, qui facit sculptile et conflatile, abominationem Domini, opus manuum artificum, ponetque illud in abscondito (V, 27, 15), verflucht sei, wer einen Götzen oder gegossen Bild machet, einen Greuel des Herrn, ein Werk der werkmeister Hände, und setzt es verborgen.

Das hebräische Wort, das überall steht,  $\text{כֹּסֵף}$ , wird von Fürst erklärt: „Bild, das entweder aus Holz geschnitzt oder aus Stein gemeißelt ist, seltener von einem Gußbilde.“ Daß die Bedeutung sich mit dem Fortschreiten der Technik wandelte, daß das Wort zuerst Schnitzerei, dann Erzguß bezeichnete, kann natürlich nicht auffallen; *Feder* be-

deutet jetzt ganz vulgär die Metallfeder; und am Ende hat *Skulptur*, das jetzt jedes plastische Werk bedeutet, die gleiche Entwicklung durchgemacht. Ich wollte auch hier auf die merkwürdig stetige Reihe von Lehnübersetzungen hinweisen:  $\text{כֹּסֵף}$ ,  $\text{χρυσίον}$ , *conflatile*, *Goetze*; wenigstens scheint mir sicher, daß Luther, im letzten der zitierten Beispiele, da er *sculptile et conflatile* mit *Goetze oder gegossen Bild* übersetzte, ausdrücklich auf die Gleichheit der beiden Ausdrücke hinweisen wollte. Und mir ist gewiß, daß wir es da nicht bloß mit einer gelehrten Volksetymologie zu tun haben, daß *Goetze* doch nur eine dritte Lehnübersetzung des Bibelwortes für *Bildnis* ist. Nicht behaupten, aber fragen möchte ich: warum sollte *Gott* nicht das gleiche Wort sein? Man achte besonders darauf, daß die alte nordische und gotische Form des Wortes (*gud* und *gub*) trotz der maskulinischen Verwendung neutral war, etwa *das Gegossene*. „Das Wort *gub*, welches der Form nach Neutrum ist, wird für den Christengott als Masculinum gebraucht. Dagegen für die heidnischen Götter ist der neutrale Plural *guda* noch im Gebrauch.“ (Braune, Gotische Gramm. S. 35.) Wir hätten dann nicht *Götze* in Bedeutung und Form aus *Gott* abzuleiten, sondern umgekehrt *Gott* aus *Goetze*. *Götze* wäre als *das Gegossene* der gemeinsame Ausdruck gewesen. Und *nur* der Form nach wäre *Gott* aus *Goetze* abzuleiten. Wenn man einen Bedeutungswandel dabei anerkennt (wie bei der Herleitung des abschätzigen *Goetze* aus

dem heiligen Gott), so scheint mir das schon christelnden Hochmut zu verraten. Denn einen ernsthaften Unterschied der Bedeutung kann ich nicht wahrnehmen. *Gott* wäre die sächsische Form zu *Goetze* (*Witze* und *wit*, *Schütze* und *shoot*, *witze* und ags. *nyttu*). Wäre es nicht möglich, daß heidnische Sachsen den Crucifixus, welchen die südwestlichen Germanen schon verehrten, in ihrer Verstocktheit *das Gott*, das Gegossene genannt hätten? Daß der Name nach der Bekehrung blieb, während die ältere, südwestgermanische Form *Götze* als Übersetzung des biblischen *sculptile et conflatile* auf die nicht-christlichen Götter eingeschränkt wurde? Wäre es gar so unerhört, daß das Wort einmal *Gottesdienst*, den Kultus des *richtigen* Gottes, das andre Mal *Götzendienst*, den Kultus des *falschen* Gottes bedeutete? *Schlicht* und *schlecht* ist nur eines von vielen Beispielen, die sich beibringen ließen.<sup>1)</sup>

Unserer dogmatischen Sprachwissenschaft liegt es näher, *Gott* mit

<sup>1)</sup> Für *Götzendienst* haben wir noch ein zweites Wort zur Verfügung: *Abgöttere*. *Abgott* ist selbstverständlich der falsche Gott, der Mißgott (wie *Abort* der häßliche Ort, *Abgunst* die Mißgunst); doch ist diese Bedeutung nicht sehr alt, vielleicht aus einem Mißverständnis hervorgegangen; der *Abgötter* hieß noch bei Luther ein Götzen-dienner; von einem alten Worte *abgott*, das im Gotischen nicht *Götze*, sondern *gottlos* bedeutete. Ulfilas sagte für *Götzen galungaguda*; *afgups* war ihm der *impius*. Es ist für mich kein Zweifel, daß dieses überraschend gebildete Wort eine genaue Lehnübersetzung von *ἀθεός* ist, dem es buchstäblich in seiner Bedeutung und in seiner fast unlogischen Form entspricht.

einer Sanskritwurzel in Zusammenhang zu bringen, als mit dem deutschen Worte *Goetze*. Man knüpft an sansk. *hu* an, die Wurzel für opfern, anrufen; und gibt zwei verschiedene Etymologien, als ob nicht offenbar *opfern* und *anrufen* nur zwei verschiedene Übersetzungen oder Kulturstufen der gleichen Handlung wären. *Gott* (sansk. *buta*, got. *gufa*) soll danach heißen: der viel angerufen wird, dem viel geopfert wird. Nach meiner Vermutung wäre die letzte Erklärung nur grammatisch zu ändern; nicht dem viel gegossen wird, sondern *der Gegossene*.

(Ich wage noch — ohne zu einer Vermutung zu gelangen — an *gueuse* zu erinnern, ein französisches Wort, das bei Littré und Diez von *gueux* etymologisch separiert wird, und das einen gegossenen Metallklotz bedeutet; es wäre fast zu hübsch, wenn dieses *gueuse* am Ende doch mit *gueux*, unbekannter Herkunft, zusammenhinge, das jetzt Lump geworden ist.)

Bei allen diesen Zusammenhängen könnte man höchstens darüber stau- nen, daß die Menschen nicht früher schon den kindlichen Unverstand ein- sahen, der sie die eigenen Götzen oder Bilder knechtisch verehren, die fremden Götzen oder Bilder mit äußerstem Hochmut verachten ließ. Warum sollten die heidnischen Sachsen den bildlich sichtbaren Gott der Franken und Alemannen nicht einen Goetzen geheißen haben, da doch christliche Kirchenväter es wagten, die menschlich schönen Kultbilder der Griechen Goetzen zu nennen?

Hier wie dort auf der einen Seite Glaube, auf der andern Seite Unglaube. Für den Gläubigen ist der Fetisch Bild und Sitz des wunderwirkenden Gottes; für den Ungläubigen ist das Gottesbild eine abominatio, ein *Fetisch*. Wenn die allgemein angenommene Etymologie richtig ist, so wendeten die Portugiesen ja ihr Wort *feitico* (von *facticius* künstlich, vielleicht auch schon: von Zauberkunst stammend) auf die (für sie) lächerlichen wundertätigen Puppen, Tiere und Gerätschaften an, die sie bei den Negern der Westküste als Gegenstände der Verehrung vorfanden. Das Wort (*Fetisch*, *fetiscio*, *fétiche*, *fetish*) ist dem gemeinsamen Hochmut der christlichen Völker gemein.

Wir müssen von dem verschiedenen Stimmungswert, mit dem zweitausendjährige Christengewohnheit uns die Worte Gottesdienst und Götzendienst trennen läßt, absehen, wir müssen völlig durchdrungen sein davon, daß das gleiche Ding dem Einen Gott und dem Andern Götze sein kann, wenn wir uns von der Tyrannei dieser Wortwerte befreien wollen. Wollen wir Ernst machen mit einer vergleichenden Religionswissenschaft, so haben wir zu einer Unterscheidung zwischen Gott und Götze kein Recht mehr; wir wollten denn das grobsinnliche Bild, von dem der Gläubige wunderbare Hilfe erwartet, einen Götzen, den abstrakten, geläuterten Gottesbegriff, dessen Wunder und Hilfe der Gläubige mit Worten anruft, Gott nennen. Und weil die Bezeichnung Götze durch christ-

lichen Hochmut im Mittelalter den immerhin humanen und ganz und gar nicht widerwärtigen antiken Göttern angeworfen worden war, brauchte die Neuzeit für die gröbsteinnlichen Götzen der Naturvölker ein neues Wort und sagte Fetisch. Zwischen dem Fetisch der Neger und den Götzenbildern der Griechen ist natürlich ein ästhetischer Unterschied. Kein so großer Unterschied besteht zwischen dem Fetisch des Negers und (in der Vorstellung des gemeinen Mannes) den alten Kultrequisiten der Christen. Dem abendländischen Forschungsreisenden mag der Fetisch ein Gelächter oder eine Scham sein. Dem katholischen Missionar sollte der hausgemachte Gott, der mobile Gott vertrauter sein. Die Neger haben ihre Leichenteile in Fetischhütten wie in Reliquenschreinen. Ihre Priester benützen die Fetischhütten als Opferstock. Die Neger haben für Krieg und Krankheit, für Trank und Geburt Spezialfetische, wie es im Katholizismus Spezialheilige gibt, deren Wunderkraft für das Volk, das aber von den Priestern selten eines Bessern belehrt wird, am Bilde haftet.

Erwähnung verdient, daß auch bei den Negern Königtum und Gott, Thron und Altar, fest aneinandergeknüpft scheinen. Bei einigen Negerstämmen ist der König „ein lebendiges Kultgerät“ (Lippert, Gesch. d. Priestertums I. 87). Der König wird wie ein Fetisch abgesetzt, wenn der Fisch oder der Regen ausbleibt.

Von protestantischen Freigeistern ist oft und hart darauf hingewiesen worden, daß das Allerheiligste des

Katholizismus völlig der Definition des Fetisch entspricht. Kein Zweifel, daß diese Protestanten recht haben. Nur vergessen sie selbstgerecht, daß das Wunder nicht an der Substanz der Hostie haftet, sondern erst durch das sakrale Wort, das der geweihte Priester spricht, geschaffen wird. (Die sakralen Worte, welche die Wandlung bewirken, dürfen nicht einmal in populären Erklärungen zum Meßtexte übersetzt werden, so eng haftet der Zauber an den lateinischen Worten *hoc est enim corpus meum* usw.; die katholische Kirche und Papst Alexander VII., der durch Dekret vom 12. Jan. 1661 die Übersetzung verboten, haben wohl nicht bedacht, daß das Neue Testament die Zauberworte in griechischer Sprache anführt, daß sie also ihre Kraft schon durch die lateinische Übersetzung der Vulgata verloren haben müßten.) Der Protestant, der also in der Substanz einen Fetisch sieht, wo er in der Wandlung einen Wortfetisch sehen sollte, will nicht bemerken, daß er den Worten der Bibel, beileibe nicht den lateinischen Worten, sondern dem hl. Texte Luthers, ebensolche Zauberkraft zuschreibt: Wahrsagekraft bei den immer noch üblichen Nadelproben, wunderbare Hilfe beim Gesundbeten und (wenn der Protestant ganz modern und aufgeklärt ist) wenigstens Trost in Widerwärtigkeiten. Leistet ihm der Wortfetisch nicht einmal diesen Dienst mehr, dann dürfte der Protestant wohl kein Recht haben, sich noch einen gläubigen Christen zu nennen. Die Protestanten waren es, die für ihren

Priester, den *gonga* der Fetischneger, sicherlich ohne den Humor zu empfinden, die Bezeichnung „Diener am Wort“ gefunden haben.

### III.

Da ich so, von außerhalb, über Wortheiligtümer spreche, die vielen guten Abendländern wert sind, habe ich vielleicht die Pflicht, mit einigen Worten meine Stellung zur religiösen Frage zu präzisieren. Ich schicke voraus, daß ich Gretchens Frage: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ nicht für so wichtig halte, wie sie traditionell, nach jahrhundertlanger Katechisation, genommen zu werden pflegt. Es gibt wichtigere Fragen. Ob es eine Entwicklung oder einen Fortschritt gibt? Ob Erkenntnis durch Sprache möglich ist? Ob überhaupt etwas wie Ordnung in der Natur vorhanden ist? Das *ob* ist die Frage. Wir suchen Entwicklung, Erkenntnis, Ordnung. Wenn wir eins davon gefunden hätten, dann wäre noch lange nicht nach dem Urheber der Entwicklung, der Erkenntnismöglichkeit, der Ordnung zu fragen. Die Menschen haben von jeher die Neigung gehabt, die letzten Fragen zuerst zu beantworten, die letzte Ursache zuerst entdecken zu wollen. Und so haben sie lange vor jeder Naturforschung schon das Wort Gott oder so ähnlich als letzte Antwort gebrauchen gelernt. Wie das Wort Seele. Wie das Wort Phlogiston. Wenn die Menschen gewartet hätten, so besäßen sie heute das Wort Gott nicht und ich hätte nicht nötig, mein Verhältnis zu einem Worte

zu präzisieren, das ich nicht verstehe.

Ich will aber durch Berufung auf meinen sprachkritischen Standpunkt nicht auszuweichen scheinen. Ich nehme ja doch instinktiv eine bestimmte Stellung zu diesem unverstandenen Worte ein. Ich verstehe es nicht nur nicht; ich glaube auch, daß es keinen Sinn hat. Ich glaube, daß der alte Judengott nebst seiner Übersetzung ins Christentum ein totes Symbol geworden ist, ein totes Wort. Die Physik hat dem Judengott seine Substanz genommen, die Naturgeschichte seinen Ursachecharakter, die Astronomie den Ort, auf welchem stehend er die Erde bewegen könnte. Der Atheismus, rein als Negation des Gottesbegriffs genommen, ist wirklich auf einer gewissen Stufe des Wissens die einzige anständige Weltanschauung. Nur einbilden soll man sich nichts auf diese Weltanschauung. Andere Fragen sind wichtiger, wie gesagt. Nicht einmal tapfer ist es mehr, sich zu dieser kleinen Negation zu bekennen. Nur anständig wäre es für jeden geistigen Arbeiter. Und infam scheint es mir, daß unsere vom Staate angestellten Gelehrten, seltene Ausnahmen abgerechnet, das Bekenntnis zu dieser kleinen Negation vor der Öffentlichkeit scheuen. Irgendein Wortkompromiß mit dem alten Judengott suchen. Infam scheint es mir und dumm dazu. Wenn alle deutschen Professoren, die es angeht, sich zu ihrem Atheismus bekennen würden, so könnte und wollte der Staat ihnen kein Haar krümmen; und wir hätten es nicht erlebt, daß

ein so unbedeutender Kopf wie Haeckel, bloß um dieser einen Ehrlichkeit willen, zu einem Führer des jungen Deutschland gemacht worden ist, das schon seit Schopenhauer einfach atheistisch ist.

Der alte Judengott ist tot. Aber auch der Materialismus, der ihn umbringen geholfen hat, liegt in den letzten Zügen. Und das metaphysische Bedürfnis der Menschen, die ahnungslos in ihrem Materialismus ebenso metaphysisch waren wie in ihrem Gottglauben, ringt überall nach einem neuen Ausdruck für die alte Sehnsucht. Die armen Menschen suchen den Sinn der Welt, in die sie hineingestellt sind. Wer ein tiefes Gefühl für diese Sehnsucht hat und das Wort nicht findet, der flüchtet aus der Welt in die Mystik. Der Okkultismus, der gegenwärtig unter vielen Namen sich gebärdet, als ob er eine neue Religion und einen neuen Gott gebären wollte, ist doch nur die Mystik des dummen Kerls. Die großen Mystiker aus der Nachfolge Buddhas und Jesus hatten den Sinn der Welt gefunden, in ihrem Gefühl, jeder für sich, nicht mitteilbar.

Wollte einer für dieses nicht mitteilbare Gefühl vom Sinne der Welt das tote Wort Gott wieder gebrauchen, so hätte die Sprache ja nichts dagegen. Ich liebe nur die Worte nicht, die keine mitteilbare Vorstellung ausdrücken können. Auch den großen Mystikern war Gott nur in ihrem Gefühl, unsagbar; wie sie ihn nannten, wurde er zum Götzen.

Der bescheidenen Ehrlichkeit, sich

zu der einfachen Negation des Gottesbegriffs zu bekennen, zum Atheismus, zu dem Eingeständnis, daß man den Sinn des Wortes Gott nicht verstehe — dieser kleinen Tapferkeit steht der christliche Sprachgebrauch gegenüber, der das Epitheton *gottlos* nicht als schlichte Bezeichnung einer theoretischen Überzeugung gelten läßt, sondern eine praktische Disqualifikation mit dem Worte verbindet, einen ähnlichen Makel wie mit dem Worte *ruchlos*.<sup>1)</sup> Apologeten des Christentums berufen sich auf diesen Sprachgebrauch, der zwar nicht unter den Atheisten (das ging nicht mehr gut seit Spinoza und Bayle), wohl aber unter den Gottlosen einen schlechten Menschen verstand.

Auf die Scheu vor der öffentlichen Meinung des Sprachgebrauchs mag manche Feigheit der Philosophen zurückzuführen sein. Manche feige Umgehung der Wahrheit. Auch der Atheismus hat seine Jesuiten gehabt: Sophisten für und gegen den Gottesbegriff. In jedem einzelnen Falle ist für die Zeit vom 15. Jahrh. bis zur Gegenwart sehr schwer zu entscheiden, ob der jeweilige Anwalt des Gottesbegriffs gläubig war oder ein

<sup>1)</sup> *ruchlos* wird allgemein von dem mhd. *ruochen* abgeleitet: sich um etwas kümmern, auf etwas Rücksicht nehmen. *Ruchlos*: der auf nichts Rücksicht nimmt. Mir leuchtet diese Ableitung nicht ein. Wir haben aber in *ruchbar* dieselbe Silbe *ruch* = *rucht* = mhd. *ruoft*, das unserem *Ruf* entspricht. Ich meine, wollte man eine Lehnübersetzung von *infamis* bilden, so standen *ruchlos* und *verrucht* zur Verfügung, die wir beide im Sinne von *infam* gebrauchen.

feiger Heuchler. Auch dürfte man nicht vergessen, daß ein Wort, solange an der bezeichneten Sache nicht gezweifelt worden ist, wie die Sache selbst verteidigt zu werden pflegt; wird die Existenz der Sache geleugnet, so entbrennt ein erbitterter Kampf um das Wort allein. Ich habe vorhin unter den Worten, die so gegenstandslos geworden sind wie *Gott*, auch das alte Prinzip *Phlogiston* angeführt. Als dieses *Phlogiston* gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Priestley und Lavoisier unter die Erdichtungen geworfen wurde, fand das Uding *Phlogiston* dennoch seine altgläubigen Anwälte. Und die, weil sie langsam oder dumm oder treu waren, pflegt man in der Geschichte der Naturwissenschaften doch auch nicht Heuchler zu nennen. Freilich, die Anwälte des Gottesbegriffs werden von Staat und Kirche gelohnt; und dennoch ist es in jedem einzelnen Falle sehr gewagt, von Unehrlichkeit zu sprechen, wo vielleicht nur Unklarheit vorlag.

Unklarheit bis zur völligen Konfusion möchte ich annehmen, wenn ich den kleinen Artikel *Atheist* (*Gottesleugner*) in Maimons „Philosophischem Wörterbuch“ (S. 25) lese. Er scheint zu einem Keulenschlag gegen den Atheismus auszuholen, um nachher schärfste Kritik an dem landläufigen Gottesbegriff zu üben. „Sollte dieser (der Atheist) auch einen Platz in einem philosophischen Wörterbuche verdienen? Allerdings, aber nur, um auf ewig daraus verbannt zu werden.“ Das Wort bezeichne „etwas Unmögliches“, wie das Wort Hypo-



griph (so!). Denn nur der Leugner eines anthropomorphischen Gottes, eines falschen Gottes, sei möglich. Der Begriff des wahren Gottes, „eines unendlich vollkommenen Wesens“, enthalte keinen Widerspruch, könne also nicht geleugnet, d. h. als unmöglich verworfen werden. Eine Realität dieses Begriffs sei freilich nirgends anzutreffen, weil das Objekt dieses Begriffs, seinem Wesen nach, nicht Gegenstand der Wahrnehmung sein könne. Der Gottesbegriff sei also problematisch, wie eine mathematische Formel, solange man sie nicht konstruieren könne. Wer nun „keines Weges die Möglichkeit und das Dasein Gottes leugnet, sondern diese Annehmung nur für uns unerweislich hält“, der sei darum noch kein Atheist. Wenn einer lehrt, die Engel seien bärtig, der Zweite, die Engel seien unbärtig; und nun ein Dritter käme und sagte, die Engel seien so wenig bärtig als unbärtig, indem sie überhaupt keinen Körper hätten, so leugne er weder die Existenz noch die Nichtexistenz des Engelbarten. So Maimon, nachdem er den Atheismus für ewig aus der Philosophie zu verbannen versprochen hat. So ungefähr sagen das die schlimmsten Atheisten auch. Und dennoch glaube ich in diesem krassen Falle sogar nicht an eine Unehrllichkeit.

Bacon von Verulam ist nicht unklar; aber der Vater der modernen Naturwissenschaft ist tief sinnig bis zur theosophischen Grenze, und darum zögere ich auch bei ihm, die kleine Abhandlung „über den Atheismus“ für Heuchelei zu erklären. Da

findet sich der oft zitierte Satz: *Verum est tamen, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum, at altiolem scientiam eos ad religionem circumagere.* Sehr fein ist weiter der Gedanke: es gebe Atheisten, die eher Tod und Marter auf sich nähmen, als daß sie ihre Überzeugung verleugneten; das wäre doch wunderbar (*monstri simile*), wenn sie nicht an etwas wie einen Gott glaubten. (Das Sophisma besteht darin, daß Gott zum Urheber alles Guten, also auch der Glaubens-treue, gemacht wird.) Einen abscheulichen Vorwurf gegen die Gottlosen, die schlechten Menschen, enthält der Satz: *Nemo Deos (sic!) non esse credit, nisi cui Deos non esse expedit.* (Niemand leugnet das Dasein der Götter außer denen, denen die Nichtexistenz der Götter nützlich wäre.) Nun denn, ich möchte diesen Schimpf in einen höhern Sinn kehren und den Gedanken so aufnehmen: jawohl, wir modernen Menschen leugnen das Dasein Gottes, weil unsre Weltanschauung diese Leugnung nötig hat.

Wollte aber jemand diese Stelle der *Sermones fideles*, wie manch andre, für Heuchelworte des schlaunen und wahrlich nicht heiligen Kanzlers ansprechen, so könnte ich nicht heftig protestieren. Bacon hat das prächtige Bild von den menschlichen Vorurteilen oder Gespenstern oder Idolen geschaffen, die seit jeher den Fortschritt der Erkenntnis gehindert haben; er spricht (vgl. Art. *Bacons Gespensterlehre*) von den Gespenstern oder Idolen des Stammes, der Höhle,

des Marktes und des Theaters. Sollte es ihm entgangen sein, daß der Gottesbegriff zugleich ein Gespenst des Stammes, der Höhle, des Marktes und des Theaters ist? Das freilich konnte Bacon kaum für möglich halten, was uns jetzt am Ende klar geworden ist: daß *Gott* nur eine Übersetzung von *Idol* ist, daß wir für Idol oder Gespenst ebenso gut Götze oder Gott sagen könnten, daß Bacon recht gut strafend von den Göttern oder Götzen des Stammes, der Höhle, des Marktes und des Theaters hätte sprechen können. Gott ist das oberste, das allgemeinste, das unwahrste Idol. Ein Bild, zu dem kein Modell gegessen hat. Ein Idealbild meinerwegen.

Ein Wort jedenfalls. Götter sind Worte. Aus der Existenz des Wortes hat man wieder einmal auf die Existenz der Sache geschlossen, als ob der ontologische Beweis zu den Instinkten der redenden Menschen gehörte. Und mir fällt eine Wortfolge Luthers ein, die nicht etwa gedankenlos entstanden ist; sie steht vielmehr gleich im ersten Artikel der wohlüberlegten und fast diplomatisch stilisierten Augsburgerischen Konfession. „Erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten . . ., daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genennet wird, und wahrhaftiglich ist, Gott.“

### Gotteswort.

#### I.

Es ist schwer ernst zu bleiben, wenn man den Begriff *Gottes Wort* untersuchen will. Wirklich im An-

fang war das Wort und Gott war ein Wort. Götter sind Worte. Und diesem verstiegensten aller Worte, dem Gotte, hat insbesondere die Gruppe von Religionen, die wir die monotheistischen nennen, Worte in den anthropomorphen Mund gelegt, Menschenworte, Worte der Weisheit und der Unwissenheit, die da und dort lange Zeit nur das Ansehen besaßen, wie etwa die Bücher alter Schriftsteller, die aber jedesmal zu authentischen Worten Gottes gestempelt wurden, sobald Ketzerei an der Echtheit zu zweifeln begann. Der Mensch mag auf das Tier hinuntersehen, soviel er will; ein Tier, das Gottes Wort zu besitzen behauptete, gibt es denn doch nicht in der sprachlosen Natur.

Seit etwa 2000 Jahren bemühen sich Juden und Christen, einen authentischen Text von Gottes Wort herzustellen: der Islam steht zu seinem Glücke etwas abseits, weil er unsere Philologie und ihre Anwendung auf die hl. Schrift nicht kennt. Fragen wir nun, was die Kirche unter authentisch versteht, so müssen wir natürlich von den Märchen absehen, mit denen die Gehirne unserer armen Kinder entartet werden: von dem Finger Gottes, der nach dem Judenmärchen z. B. die 10 Gebote in die Tafeln eingedrückt hat, und von dem hl. Geist des Christenmärchens, der immer dabei war, wenn von Moses bis auf die Evangelisten ein Mann eines der Kanonbücher schrieb, der dabei war, wenn ein andrer Mann eines der Bücher übersetzte, der wieder in der Nähe war, wenn die Übersetzung übersetzt wurde, d. h. ins

Lateinische, die offizielle Sprache der kath. Kirche. Auf die neueren Sprachen ließ der hl. Geist sich nicht mehr ein. Was will es nun heißen, wenn das Konzil von Trient die Vulgata für authentisch erklärte? Wobei die groteske Tatsache nicht vergessen werden sollte, daß — wie wir alsbald erfahren werden — dieser authentische Text ja erst einige Jahrzehnte nach dieser Erklärung hergestellt wurde, daß also der hl. Geist die Männer des Konzils Textworte authentisieren ließ, die erst eine spätere Generation aus philologischen Gründen für die richtigen ansehen lernte. Auf dem Konzil war der vernünftige Antrag gestellt worden, zuerst die hebräischen und griechischen Originaltexte authentisch zu machen und dann auch authentische Übersetzungen in die neuen Nationalsprachen zu schaffen. Die Anträge gingen nicht durch. Man gestand sich ein, authentische, d. h. verbürgte Originaltexte nicht zu besitzen und erklärte dennoch die gebräuchliche lateinische Übersetzung dieser ungeprüften Originale für *authentisch*. Was war das nun?

Seltsam genug bedeutet das Stammwort des Begriffs, *αὐθεντης*, auf dessen schwierige Etymologie ich nicht eingehen will, den Urheber nicht einer Schrift, sondern eines Mordes, gewissermaßen den eigenhändigen Mörder, dann wohl auch den Gewalthaber überhaupt, den gewalttätigen oder den unumschränkten Herrn. Wir werden kaum mehr erfahren, wie aus dieser Bedeutung heraus (*αὐθεντια* = *Selbstherrschaft*) das Adjektiv *αὐθεν-*

*τινος* im Griechischen, *authenticus* im Lateinischen zu dem Sinne: *zuverlässig, verbürgt, eigenhändig, urschriftlich* gelangte. Aber in diesem juristischen, gerichtsprozessualischen Sinne allein kann die Vulgata authentisch genannt worden sein. Wie der römische Richter eine behördlich für zuverlässig erklärte Kopie des Testaments als *authentisch* behandelte, falls das Original nicht beizutreiben war, so nannte die Kirche die alte lateinische Übersetzung der Bibel *authentisch*, weil sie sich ein Urteil über die hebräischen und griechischen Originale nicht zutraute. Übrigens stammt auch die übliche Bezeichnung der Bibel aus der Juristensprache; die alten Juden faßten das ihnen hinterlassene Wort Gottes als ihren Bund mit Gott auf, ihren Vertrag mit ihm, schwarz auf weiß; die Septuaginta übersetzte das hebräische Wort mit *διαθήκη*, was dann lateinisch in wortwörtlicher Lehnübersetzung *testamentum* hieß; trotz des ganz andern Verhältnisses (Jesus Christus schloß keinen Vertrag, am wenigsten mit einem auserwählten Volke) wurde dieses Wort auf die Büchersammlung der Apostel und der Evangelisten angewendet, und so bekamen wir zu dem alten ein neues Testament.

Die kirchliche Authentisierung der Vulgata entsprach aber gerade ihrem juristischen Vorbilde sehr schlecht. Tausend Jahre lang hatte sich die Kirche wohl oder übel mit der Ungleichheit und Unzuverlässigkeit ihrer Bibelhandschriften abgefunden. Sie nahm aus lokalen Streitigkeiten niemals Veranlassung, entweder einen

der alten Bibeltexte, den hebräischen, chaldäischen, syrischen, griechischen oder eine der neuen Übersetzungen, die deutsche, die französische, die vlämische, für authentisch zu erklären. Erst als die Reformation daran ging, Gottes Wort ohne Mitwirkung des hl. Geistes zu deuten, wissenschaftlich, soweit Theologie Wissenschaft sein kann, philologisch, als die Reformation die Verwegenheit hatte, die relativ authentischen Texte, den hebräischen und den griechischen, philologisch zu Rate zu ziehen, da fuhr die Kirche mit ihrer Erklärung dazwischen: die sogenannte Vulgata, haec vetus et vulgata editio pro authentica habeatur.

Mit gewohnter Klugheit hat die römische Kirche, wie wir sehen werden, den Streit über diese Deklaration sich austoben lassen, ohne den Begriff *authentisch* authentisch zu interpretieren. Von der einen Seite wurde behauptet, authentisch heiße soviel wie vom hl. Geiste inspiriert; von der andern Seite wurde gelehrt, die Erklärung hätte nur den Wert einer Approbation, die Feststellung des echten Vulgatatextes sei nach wie vor wissenschaftliches Menschenwerk, dem Wunder des hl. Geistes und der Infallibilität des Papstes entzückt. So konnte es kommen, daß heute, scheinbar ohne Widerspruch, den Schulkindern die Worte der Vulgata als verbürgte Worte Gottes eingebleut werden, daß aber katholische Gelehrte behaupten dürfen, die römische Kirche lasse der Bibelforschung und der Textkritik freie Hand. In Wahrheit ist die Vulgata auch für

gute Katholiken nicht das authentische Wort Gottes, sondern nur das offizielle, an das man sich zu halten hat. Als ob ein Richter wüßte, daß er nicht das echte Testament vor sich habe, aus unjuristischen Gründen aber die Fälschung für authentisch erklärte.

Unglaublich wäre es, wenn nicht eine bekannte Tatsache, daß die römische Kirche es versucht hat, das Wort Gottes, das doch zur Erlösung der Menschheit da sein sollte, der lesenden Menschheit zu verbieten. Die Einschränkung des Bibelverbots auf solche Bibelübersetzungen, die nicht approbiert waren, stammt erst aus der ängstlichen Zeit der Kirche (1757); die alten Bibelverbote galten den Übersetzungen in die Volkssprachen überhaupt: im 11. Jahrhundert wurden den Böhmen, im 13. den Waldensern, im 14. den Wyclifianern ihre Übersetzungen verboten. Selbst der Besitz einer Bibelübersetzung war strafbar. Während des 30jährigen Krieges endlich wurde das Lesen der Bibel in einer Volkssprache generell verboten. Wer mir einwerfen wollte, daß ein solches kirchenpolitisches Verbot nichts zu tun habe mit dem Gange meiner Untersuchung, der mag bedenken, daß die Christen der ersten Jahrhunderten nicht hatten zum Troste in der elenden Welt als Gottes Wort, keine Kirche, keinen Klerus, keine Dogmen (Kirche, Klerus, Dogmen im Sinne von heute), daß noch zur Zeit des hl. Hieronymus Erbauung einzig und allein aus dem Worte Gottes geschöpft werden konnte, daß es nachher die äußerste Frechheit der Worthänd-

ler war, der Christenheit die Worte nur noch in einer fremden Sprache zu reichen, wie uralte, unverständlich gewordene Zaubersprüche, die einzige Möglichkeit aber des Gebrauchs, die Übersetzung der alten Worte, zu verweigern.

Es ist nicht meines Amtes, hier wenigstens nicht, die Person der Dreieinigkeit zu kritisieren, die der hl. Geist heißt, wohl aber darf und muß ich auf die Frage eingehen, wie weit der hl. Geist nach der Kirchenlehre für den offiziellen Wortlaut des Gottesworts verantwortlich gemacht wird. Die Entscheidung über diese Frage hat das Urteil der Theologen über die Güte der lateinischen Übersetzung beeinflußt. Auf der mittleren Linie bewegen sich die Gelehrten, die die Sprache der Vulgata tadeln (Ludwig de Dieu: *suos habet naevos, habet et suos barbarismos*), die aber auch von der Übersetzung zugeben, daß sie nichts gegen den Glauben, nichts wider die guten Sitten enthalte. Päpstlicher als der Papst sind die Gelehrten, die (wie Morinus) den hl. Geist nicht nur für den Inhalt, sondern auch für die Form der lat. Übersetzung bemühen: *vulgatam versionem θεοπνευστων non sine gravibus argumentis existimamus*.

Mit Rücksicht auf die größere oder geringere Wichtigkeit der Bibelstellen unterscheiden theologische Schriftsteller bei der Mitwirkung des hl. Geistes 3 Grade: die *revelatio* (Offenbarung), die *inspiratio* (Eingebung) und die *assistentia* (Beistand). Da die Inspiration, um die es sich besonders handelt, den Verfassern des

alten Testaments eher bewußt war als denen des neuen, da die Inspiration überaus selten behauptet wird, so ist es doch wohl dem Irrtum unterworfenen menschlichen Ansicht, die über den Grad der Mitwirkung des hl. Geistes zu entscheiden hat. Die kompromittierende Lehre, daß man im Hinblick auf die vielen naturwissenschaftlichen und historischen Schnitzer der Bibel bei „natürlichen Dingen“ nur von einer *inspiratio concomitans* reden solle, ist von der Kirche bereits zurückgewiesen worden. Da nun das Gotteswort, das Wort des allwissenden und wahrhaftigen Gottes, auch in natürlichen Dingen nicht irren kann, da die Inspiration des hl. Geistes bei der ersten Niederschrift nicht ein bloßer Beistand, sondern eine zwingende Macht war, eine Determination, da unwesentliche Irrtümer und Widersprüche von den gläubigsten Männern zugestanden werden müssen, so bleibt nichts anderes übrig als die Form der lat. Vulgata preiszugeben. Gottes Allmacht wollte die Abfassung ihrer Worte in den drei hl. Sprachen; aber sie wollte in die Natürlichkeiten des Sprachgeistes sich nicht hineinmischen. Sie sorgte nur dafür, daß der hl. Geist bei den entscheidenden Worten in Aktion trat.

Die Sorge für die Tradition der hl. Schriften (man achte auf die bewundernswerte Konsequenz der römischen Kirche) hat Gott vor Christi Geburt der Synagoge und später der Kirche überlassen. Die Kirche hat also ein Recht, die ihr aus irgend welchen, auch praktischen, politischen

Gründen genehme Form des Gottesworts für authentisch zu erklären; für ihre Zwecke; fremde Zwecke, z. B. die der modernen Wissenschaft, gehen die Kirche nichts an.

## II.

Die Geschichte des Vulgata-Textes lehrt uns, daß die katholische Kirche niemals die Existenz eines authentischen Textes behauptet hat. Die Vulgata ist immer ein Kompromiß gewesen. Die Vorstellung, die den Kindern beigebracht wird, daß nämlich jedes Wort und jeder Buchstabe der hl. Schrift den Verfassern und den Übersetzern vom unfehlbaren hl. Geiste diktiert worden sei, ist nach den eigenen Lehren der Kirche eine widerspruchsvolle Vorstellung. Nur um den Inhalt, nicht um die Sprachform soll der hl. Geist sich gekümmert haben; alle Schriftstellen jedoch, die für den Inhalt der Lehre von Bedeutung sind, werden bis aufs Jota, bis aufs Komma der Übersetzung für sakrosankt erklärt. Die Kirche definiert die Richtigkeit des Vulgata-Textes ebenso geschickt wie die Verbindlichkeit der Dogmen: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, hoc est catholicum*. Nur daß es kaum einen Satz der lateinischen Bibelübersetzung gibt, von dem man mit Recht behaupten könnte, daß er immer, überall und bei allen Gläubigen in Gebrauch gewesen wäre. Zählt man doch über 150000 Varianten.

Nicht einmal die Bezeichnung *vetus et vulgata latina editio*, die seit der 4. Sitzung des Trienter Konzils offi-

ziell ist für den jetzt noch üblichen Text, ist eindeutig. Der hl. Hieronymus, der verantwortliche Redaktor unseres Textes, nennt öfter die griechische *Septuaginta editio in toto orbe vulgata* oder ähnlich; ebenso der hl. Augustinus. Dann wurde im 4. Jahrhundert auch die *Itala*, deren Text trotz aller Barbarismen von Hieronymus sehr pietätvoll in seine neue Übersetzung herübergewonnen wurde, die *usitata*, die *communis* oder auch die *vulgata* genannt.<sup>1)</sup>

Die Redaktion des hl. Hieronymus, trotzdem sie die Autorität dieses Heiligen und eines Papstes für sich hatte, machte der Unsicherheit im Gebrauche lateinischer Bibeln noch lange kein Ende. Bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts herrschte große Freiheit in der Wahl des Textes. Päpste und Heilige zitierten nach persönlicher Überzeugung oder nach zufälligen Umständen bald die *Itala*, bald die Übersetzung des Hieronymus. Noch Gregor der Große, der starke Realpolitiker, bringt Stellen bald aus der alten, bald aus der neuen Übersetzung, *quia sedes apostolica utraque utitur*. In einigen Teilen der beim Gottesdienste gesungenen Liturgie ist der Text der *Itala* heute

<sup>1)</sup> *Vulgata* war noch lange kein Terminus für einen offiziellen Text. *Vulgata* war immer der jeweilig übliche, der jeweilig *moderne* Text. Und auch eine *Itala*, worunter man jetzt gern eine bestimmte alte Textfassung verstehen möchte, hat es in diesem Sinne eigentlich gar nicht gegeben. Was Augustinus *Itala* nennt, das ist einfach die in Italien, dem Lande des römischen Bischofs, verbreitete lateinische Bibel.

noch beibehalten. Etwa vom 8. Jahrhundert an war allerdings die Übersetzung des Hieronymus für Predigt u. dgl. allein üblich; sie hieß aber im Verhältnis zur *Itala emendata* oder *recens*; Gregor nannte sie, wie wir eben gesehen haben, die nova gegenüber der *vetus*; aber auch *hebraica translatio* wurde das Übersetzungswerk des Hieronymus mit leiser Mißbilligung genannt. Ohne daß es zu einer offiziellen Erklärung kam, wurde aber die alte *Itala* in der Praxis von dem Texte des Hieronymus verdrängt, so daß schon im 12. Jahrhundert der Glaube aufkommen konnte, dieser Text sei von der Kirche offiziell befohlen worden. Damals war die Kenntnis des Hebräischen bei den christlichen Theologen noch so selten, daß immer noch die Septuaginta gelegentlich als *Vulgata* zitiert wurde, die auf das Hebräische zurückgehende Übersetzung des Hieronymus als die letzte Quelle angesehen, als *hebraica veritas*.

Die wachsende Verbreitung des Textes von Hieronymus konnte bei der damaligen Technik der Vervielfältigung eine Einheitlichkeit nicht herstellen. Mit noch mehr Recht als Hieronymus einst von der *Itala* hätte man jetzt sagen können: *quot codices, tot exemplaria* (Praefatio zum B. Josua). Die Abschreiber änderten, bald nach ihrer Unwissenheit, bald nach ihrer Gelehrsamkeit; die einzelnen Länder hatten ihre besonderen Texte, so das Frankenreich die *Biblia Caroli Magni*, auch *Biblia Alcuini* genannt. Trotzdem wird schon im 13. Jahrhundert der Text, der im

ganzen und großen gemeinsam war, *vulgaris* genannt, und um 1266 gebraucht Roger Baco den Ausdruck *exemplar vulgatum* zum erstenmal in unserm Sinne von einer Edition, die die Fakultät von Paris und der Primas von Frankreich approbiert hatten; was die Dominikaner und wieder die Franziskaner nicht hinderte, abweichende Texte für ihr Machtgebiet aufzustellen. Da nun jeder gelehrte Abschreiber um diese Zeit es für Ehrensache hielt, zur Ermittlung des authentischen Hieronymus-Textes ältere Handschriften zu vergleichen, Varianten in seinen Text aufzunehmen oder an den Rand zu notieren, da diese Gelehrtenhandschriften wieder kopiert wurden, aber nicht genau, sondern mit voller Freiheit, unter den Varianten zu wählen, da diese sogenannten *Correctorien*, jede für sich, den authentischen Text des Hieronymus zu finden hofften, so gab es bald keinen zuverlässigen Text mehr. Roger Baco, der sich selbst dem Papste für Herstellung einer offiziellen Edition empfohlen zu haben scheint, urteilt sehr hart über die Bibelhandschriften seiner Zeit: *quot sunt lectores per mundum, tot sunt correctores seu magis corruptores, quia quilibet praesumit mutare quod ignorat, quod non licet facere in libris poetarum*. Die letzten Worte erinnern daran, daß wir uns bei dem Überblicke der Zeit der Renaissance langsam nähern. Auch diese Bewegung hinterließ Spuren in dem Texte; so ähnlich die deutschen und die italienischen Codices waren, feinere Sprachkenner entdeckten doch Ger-

manismen in den deutschen Texten, einen gewissen *color latinus* in den italienischen. Als nun jetzt der übliche lateinische Bibeltext endlich durch die neue Buchdruckerkunst vervielfältigt wurde, in *gotischen* Lettern natürlich, da lautete der Titel: *Biblia* oder *Textus bibliae* oder *Biblia sacra latina juxta vulgatam editionem*; eine Nürnberger Ausgabe von 1471 hat zum ersten Male den Titel: *Biblia Vulgata*.

Gerade um diese Zeit, als der Titel *Biblia vulgata* aufkam und man das vorzubereiten begann, was heute noch in der katholischen Welt offiziell die *Vulgata* heißt, gab es einen allgemein anerkannten lateinischen Bibeltext weder für die Theorie noch für die theologische Wissenschaft. Für die kirchliche Praxis genügte die ungefähre Gleichförmigkeit der Bibeln. Es ist nun schwer zu sagen, ob die Reformation oder der schon damals beginnende humanistische Alexandrinismus das Hauptmotiv war, den biblischen Text Buchstab für Buchstab zu untersuchen: ob die Bibelphilologie den reformatorischen Gedanken geweckt hat oder dieser Gedanke die Bibelphilologie. Jedenfalls vereinigten sich auf dem Konzil von Trient seltsamerweise humanistische Neigungen und das energische Streben nach Gegenreformation zur endlichen Forderung eines authentischen Bibeltextes. Der Antrag wurde am 8. April 1546 zum Beschluß erhoben. Dabei wird, wie in all diesen Kämpfen, die Fiktion aufrecht erhalten, als ob es bereits einen einzigen, in der ganzen Kirche gebräuchlichen Text gäbe, den

man nur zu approbieren, für authentisch zu erklären brauchte. Unter dieser Fiktion ging es an, die neue Ausgabe mit Strafandrohungen zu schützen: gegen willkürliche Änderungen der Gelehrten, wie gegen leichtsinnige Fehler der Drucker.

Sehr wichtig ist für die Herausgabe eines authentischen Gottesworts, daß die Kirche den Charakter der Übersetzung, den die *Vulgata* trägt, zwar nicht leugnet, aber doch im Grunde verschweigt; in den Dekreten ist immer nur von einer *editio* die Rede, nicht von einer *versio*; die gelehrtere Vorrede zum clementinischen Text (1592) erwähnt die alten hebräischen und griechischen Handschriften, nennt sie aber *Quellen (fontes)*, nicht Originale; wohl gab es auf dem Konzil — wie gesagt — schon philologische Gemüter, die authentische Ausgaben der hebräischen und der griechischen Texte verlangten, aber dazu ist es bis zum heutigen Tage nicht gekommen. Die römische Kirche brauchte für ihre immer praktischen Zwecke nur *einen* offiziellen Text, den lateinischen.

Bekanntlich dauerte es noch lange, bevor die Beschlüsse des Konzils ausgeführt wurden. Der Papst war zeitgemäßer, fast möchte man sagen liberaler als das Konzil, neigte zu einer gründlicheren Revision des Textes, vielleicht auch zu der Kühnheit, wirklich einen authentischen Text der hebräischen und griechischen Originale herstellen zu lassen. Am Ende siegte aber der konservative Zug der römischen Kirche. Mochten Humanisten und Reformierte spotten, mochten selbst gutkatholische Kardinäle



wünschen, daß bei dieser einzigen Gelegenheit ganze Arbeit gemacht würde, die Entscheidung fiel dennoch so aus, wie mehr als tausend Jahre früher; möglichst wenig ändern.

So lange dauerten die Vorbereitungen, daß die Kirche inzwischen, von der berühmten Plantinischen Druckerei, eine provisorische authentische Ausgabe herstellen ließ.

Unter Pius V., der die Gegenreformation mit der gleichen Energie betrieb wie den Kampf gegen die Türken, war die Kommission sehr fleißig dabei, den offiziellen Vulgatext festzustellen. Wir erfahren aus den Protokollen, daß Stimmenmehrheit über die Annahme einer Lesart entschied. Dann bildete der uralte Kodex Amiatinus, auf den ein Zufall aufmerksam machte, die Grundlage der Revision. Wieder wurde die Arbeit ein Kompromiß: das Ideal schien womöglich den Originaltext des hl. Hieronymus wieder herzustellen; dabei sollte die Tradition möglichst geschont, sollte auf Wörtlichkeit der Übersetzung und auf gutes Latein kein besonderer Wert gelegt werden.

Anfangs 1589 wurde die Arbeit dem Papste, es war Sixtus V., übergeben. Sixtus mühte sich persönlich, mehrere Stunden täglich, mit der Revision. Er entschied strittige Fälle, änderte aber auch willkürlich viele Beschlüsse der Kommission. Wieder mit der Tendenz, die letzte offiziöse Ausgabe gegen den Beschluß der Kommission zu konservieren. Die durch Sixtus revidierte Handschrift ist noch vorhanden; sie wurde unter der Leitung eines Augustiners und eines Je-

suiten von dem berühmten Manutius gedruckt. Aber auch noch jeden einzelnen Druckbogen hat der Papst persönlich durchgesehen, ohne unbegreiflicherweise Druckfehler ganz vermeiden zu können. Die Ansicht der katholischen Gelehrten, der Papst habe da als gelehrter Mensch eingegriffen und nicht kraft seines Lehramts, wäre wohl nicht ausgesprochen worden, wenn die sixtinische Ausgabe zufällig die offizielle geblieben wäre. Jedenfalls war es nicht die Ansicht des Papstes Sixtus. Denn in der Bulle, die seiner Ausgabe vorgedruckt ist, sagt Sixtus V. feierlich genug: *nos enim rei magnitudinem perpendentes ac provide considerantes, ex praecipuo ac singulari Dei privilegio et ex vera ac legitima successione apostolorum principis beati Petri, pro quo Dominus et Redemptor noster, ab eterno patre pro sua reverentia procul dubio exauditus non semel tantum, sed semper rogavit, ut eius fides non humana carne et sanguine, sed eodem patre inspirante ei revelata, umquam deficeret . . .* Da Sixtus so die schon damals und besonders von ihm selbst angenommene Unfehlbarkeit für seine philologische Arbeit in Anspruch nahm, war es ganz konsequent, daß er seine Edition nicht nur für den Gebrauch der Kirche (in Liturgie und Predigt) allein erlaubte, sondern auch für die private d. h. wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel. Aber es kam anders. Kurz nachdem die ersten Exemplare der sixtinischen Bibel in prächtigen Einbänden an die katholischen Fürsten verschickt waren,

starb Sixtus, und die Kommission unter der Leitung Caraffas, nach dessen Tode unter der Leitung Bellarmins, ging sofort daran, den Verkauf der sixtinischen Ausgabe zu sistieren. Da es aber unschicklich gewesen wäre und gegen römische Tradition, wenn der fast unmittelbare Nachfolger (zwischen Sixtus V. und Clemens VIII. gab es in 1½ Jahren 3 Päpste) seinen Vorgänger desavouiert hätte, so wurde die neue Fiktion aufgestellt, daß die Kirche die Arbeit des Papstes Sixtus nur ein wenig verbessert habe. Diese Fälschung findet sich schon in der Selbstbiographie Bellarmins, auf dessen Rat die neue Ausgabe unternommen wurde; *coram Pontifice demonstravit Biblia illa (die sixtinische) non esse prohibenda, sed esse ita corrigenda ut salvo honore Sixti V. Pontificis Biblia illa emendata prodirent*. Die Seele der neuen Edition war der Jesuit Toletus, der doch schon den Druck der sixtinischen Ausgabe überwacht hatte. Einem andern Gelehrten, der wiederum eine Vergleichung mit dem Hebräischen empfahl und in einer Denkschrift mehr als 200 Stellen aus der Arbeit des Toletus, aus der jetzigen Vulgata also, als fehlerhaft angriff, wurde einfach Schweigen auferlegt. Eine Fälschung ist auch der Titel dieser offiziellen Ausgabe von 1592; er lautet: *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pontificis Max. jussu recognita et edita* (neuere Ausgaben haben nur: *Biblia sacra Vulgatae editionis*). Die offizielle Ausgabe der Vulgata, welche seit 1592 bei Kirchenstrafe die ein-

zige authentische ist, wurde nicht nur durch diese kleine Fälschung für ein Werk des Sixtus ausgegeben. Die Vorrede Bellarmins, die man heute noch, außer den tridentinischen Dekreten, den Prologen und den Vorreden des hl. Hieronymus, vor jeder approbierten Vulgata-Ausgabe finden kann, enthält über diesen Punkt eine feste Lüge: Sixtus habe nach Vollendung des Drucks und vor der Ausgabe wegen der vielen Druckfehler beschlossen und verordnet (*censuit atque decrevit*), das ganze Werk neu herauszugeben. So ist das authentische Gotteswort zustande gekommen.

### III.

Ein Deutscher kann von der Geschichte der Bibelübersetzungen nicht sprechen, ohne Luthers zu gedenken. Seine deutsche Bibel hat unsere neue deutsche Sprache geprägt. Nicht nur das protestantische, auch das katholische Deutschland bildete sich an Luthers Sprache. Das ist nicht erst ein Ergebnis jüngerer Forschung; das wußte Luther selbst und sprach es in seinem tumultuarischen Selbstbewußtsein gern aus. In seinem Sendbriefe vom Dolmetschen (8. Sept. 1530) sagt er: „Das merkt man aber wohl, daß sie (die Papisten) aus meinem Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reden und schreiben, und stehlen mir also meine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt, danken mir aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider mich; aber ich gönne es ihnen wohl, denn es tut mir doch sanft, daß ich auch meine undank-

baren Jünger, darzu meine Feinde, reden gelehrt hab.“

In diesem selben Sendbriefe, der in jeder Geschichte der deutschen Sprache abgedruckt werden sollte, verteidigt er sich besonders gegen den Vorwurf, den entscheidenden Satz, daß der Glaube allein selig mache, falsch übersetzt zu haben, weil das Wort *allein* bei Paulus nicht stehe. „Wahr ist's, diese 4 Buchstaben *sola* stehen nicht drinnen, welche Buchstaben die Eselsköpfe ansehen wie die Kühe ein neu Tor. Sehen aber nicht, daß gleichwohl die Meinung des Texts in sich hat; und wo man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehört's hinein; denn ich habe deutsch, nicht lateinisch oder griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im dolmetschen fûrgenommen hatte.“ Darauf die berühmten Worte: „Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, wie die Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen wie sie reden, und darnach dolmetschen; so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet.“ Er folgt nicht „den Esel und Buchstabilisten“, nicht „der Eselkunst“; weiß auch, daß er das gute Deutsch „leider nicht allewege erreicht noch getroffen habe, denn die lateinischen Buchstaben hindern aus der Maaßen sehr gut zu reden.“ Manchmal ist er aber so recht mit sich zufrieden, wie da er den englischen Gruß anstatt „Maria voll

Gnaden“ zum tollen Ärger der Papisten „du holdselige“ übersetzt hat. „Und hätte ich das beste Deutsch hie sollen nehmen und den Gruß also verdeutschen: Gott grüße dich, du liebe Maria! denn soviel will der Engel sagen und so würde er geredet haben, wenn er hätte wollen sie deutsch grüßen. Ich halte, sie (die Papisten) sollten sich wohl selbst erhenkt haben für große Andacht zu der lieben Maria, daß ich den Gruß so zunicht gemacht hätte. Aber was frage ich darnach, sie toben oder rasen? . . . Wer deutsch kann, der weiß wohl welch ein herzlich fein Wort das ist: die liebe Maria, der liebe Gott, der liebe Kaiser, der liebe Fürst, der liebe Mann, das liebe Kind. Und ich weiß nicht, ob man das Wort *liebe* auch so herzlich und gnugsam in lateinischer oder andern Sprachen reden möge, das also dringe und klinge in das Herz durch alle Sinne wie es tut in unser Sprache.“

Es fällt fast schwer, bei Luther zu scheiden zwischen seiner unvergleichlichen, unerhörten Sprachkraft und seiner Unfreiheit im Glauben an das Gotteswort. Nur offiziöse protestantische Geschichtsschreibung kann übersehen, daß er als Theologe ein Bauerndickschädel war, daß er seine Erfolge mit seiner Schwäche und seiner Unfreiheit verdankte. Auf die entscheidende Lehre, daß der Glaube allein selig mache, ist ihm die nötige Antwort vor bald 200 Jahren gegeben worden, aus protestantischen Kreisen, in dem Meisterwerke aller Ironie, in Liscows nicht genug zu preisender und auch in Deutschland fast völlig

unbekannter Schrift über die „Unnötigkeit der guten Werke zur Seligkeit“. Wäre dieser Liscow ein Franzose gewesen, jeder französische Schulknabe wüßte ihn auswendig und deutsche Bibliotheken wären voll von Liscow-Dissertationen. Und wer mir dafür eins auf die Nase geben wollte, der brauchte mir nur vorzubalzen, mit Recht, daß ich es zustande bringe, Luther und Liscow zu lieben.

Luthers Stellung zum Gotteswort, sein fanatisches Vertrauen auf die *Schrift* läßt sich kaum logischer ausdrücken als in einem alten handschriftlichen Vermerk, den ich im 5. Bande der Jenaischen Ausgabe von 1575 (Universitäts-Bibl. v. Freiburg i. B.: K. 9024) gefunden habe: „Quid est sacra scriptura nisi quaedam epistola Omnipotentis Dei ad creaturam suam . . . omne effectum praestantiam atque autoritatem habet a sua causa . . . omnis Ecclesiae autoritas est a scriptura sacra. Ergo scripturae sacrae autoritas non est ab Ecclesia.“ In diesen für die Lutherzeit unwiderleglichen Sätzen ist die Bedeutung des Gottesworts für Rom und Wittenberg festgelegt. Die Autorität der Schrift stammt nicht von der Kirche, also ist die katholische Lehre falsch. Die Autorität der Kirche stammt aus der Schrift, also haben die Protestanten recht. Nur daß aus der Reformation heraus sich langsam die Kritik entwickelte, die Frage: ob die Schrift wirklich ein Brief Gottes an die Menschen sei, ob wir irgend ein Gotteswort besitzen. Mit abgründiger Gelehrsamkeit ist Schritt für Schritt zur verneinenden Antwort em-

porgestiegen worden. Niemand aber hat bisher sich genugsam gewundert über das Denken oder die Sprache der Menschen, die ernsthaft die Frage aufstellten, ob ein Wort dieser Sprache, der Gott, uns authentische Sprachworte hinterlassen habe.

**Graphologie.** — Wenn die Graphologie mehr wäre als eine Belustigung des Verstandes und des Witzes bei den einen und ein schwindelhafter Erwerbszweig bei den andern, wenn die Graphologie wirklich eine Wissenschaft wäre, auch nur eine unvollkommene Wissenschaft, so besäßen wir an ihr für die Praxis wie für die Theorie die wertvollste Disziplin. Für die Praxis wäre es von unvergleichlichem Nutzen, den Charakter oder die Persönlichkeit eines Menschen aus seiner Handschrift mit Sicherheit bestimmen zu können; denn die Handlungen eines Menschen folgen notwendig aus der Wirkung der äußeren Umstände auf seinen Charakter, und wer sich verheiratet, wer sich verdingt oder wer einen Diener aufnimmt, wer immer im Leben auf die Mitwirkung eines andern Menschen angewiesen ist, könnte sich mit Hilfe der Graphologie vor jeder unangenehmen Überraschung sichern. Womöglich noch größer wäre die theoretische Bedeutung für die Psychologie; da besäßen wir endlich die lang gesuchten Gesetze des influxus physicus; die alten Seelenvermögen, die vielverspotteten, kämen wieder zu Ehren und wären in ihren unmittelbaren Wirkungen an den Strichen der Handschrift nachzuweisen.

Als ein witziger Zeitvertreib müßiger Menschen wäre die Graphologie nicht würdig, in einem Wörterbuche der Philosophie auch nur erwähnt zu werden; als eine schwindelhafte Methode, den Leuten ein bißchen Geld aus der Tasche zu ziehen, verdient sie diese Ehre um so weniger, als die Aufzeigung des Unsinnns einen überzeugten Graphologenebensowenig belehren wird, wie ähnliche Anstrengungen einen Spiritisten heilen können. Ich will auch nur erstens eine Grenzlinie ziehen zwischen der Graphologie als einer vermeintlichen Wissenschaft, die aus Schriftzügen den Charakter erkennen lehrt, und der Graphologie als Kunde der Handschriftenvergleihung; ich will zweitens auf die Ähnlichkeit hinweisen zwischen dem graphologischen Kram, der gegenwärtig zu einer Mode geworden ist, und der Physiognomik, wie sie zur Zeit des jungen Goethe als gefährliche Epidemie Europa beherrschte.

Graphologie im Sinne von Handschriftenvergleihung treibt jeder von uns unbewußt und dilettantisch sein Leben lang; wir erkennen, je nach der Ausdehnung unseres schriftlichen Verkehrs, Hunderte von Handschriften mit derselben unbedingten Sicherheit wieder, mit der wir Gesichter wiedererkennen, mit der wir die Stimme eines guten Bekannten wiedererkennen. Und die physiologische Psychologie hätte noch viel zu leisten, wenn sie genau erklären wollte, wie eines Menschen unveränderlicher Charakter, insofern es einen solchen gibt, den Gesichtszügen, der

Stimme und am Ende auch der Schrift bestimmte Züge aufzuprägen pflegt; wobei nicht zu übersehen ist, daß die Eigenschaften eines Individuums die bei der Geburt mitbekommenen Züge nur sehr wenig verändern können, daß auch die Stimme vor allem durch die Ruhelage der Sprachwerkzeuge ihre Klangfarbe erhält, an der durch Lebensgewohnheiten nichts Wesentliches mehr geändert wird; daß aber die vom ersten Schreiblehrer übernommene Schreibart sofort individuell wird, wenn der Schüler sich ein geläufiges Schreiben angewöhnt hat; daher mag es gekommen sein, daß man, und nicht ganz mit Unrecht, die Gesichtszüge und das Sprechorgan eines Menschen mehr als Gaben der Natur ansieht, seine Handschrift mehr als seine Tätigkeit. Eine intime Psychologie weiß nun, daß schon die Einübung der Nervenbahnen äußerst kompliziert ist, die das eigentümliche Sprechen jedes Individuums hervorbringt, daß die Komplikationen beim Schreiben nur noch zahlreicher werden, und ein besonderer Zweig der Psychologie beschäftigt sich damit, wie die Sprechfehler und Versprechungen so auch die Verschreibungen zu ordnen und psychische Defekte aus solchen Versprechungen und Verschreibungen wahrzusagen. Nicht ganz so wissenschaftlich, aber immerhin auch nicht verächtlich sind die Systeme, mit deren Hilfe die sogenannten Schriftsachverständigen viel sorgsamer als wir es dilettantisch zu tun pflegen, die Frage zu beantworten suchen, ob zwei Handschriften von der glei-

chen Hand herrühren oder nicht. Es handelt sich da um keine Wissenschaft, sondern nur um eine durch Übung gesteigerte Aufmerksamkeit auf die einzelnen Striche, während wir Dilettanten unser Urteil nach dem Gesamtbilde fällen; wie der Sachverständige für Bilder durch Untersuchung der Pinselstriche etwa zu dem gleichen Urteile gelangt, das wir andern durch Betrachtung des Gemäldes gebildet haben.

Bei einem fachmännischen Urteile darüber, ob zwei Handschriften von der gleichen Hand herrühren oder nicht, handelt es sich also nicht um ernsthafte Wissenschaft, doch aber vielleicht um eine methodische Schriftvergleichung. Wenn ein Mensch durch einen Revolverschuß getötet worden ist, so wird der geübte Sachverständige sicherer als der Laie erkennen, ob die in der Leiche vorgefundene Kugel dem Kaliber eines bestimmten Revolvers entspreche oder nicht; wenn ein Mensch durch einen anonymen Brief verleumdet worden ist, so wird der Schriftsachverständige besser als ein Laie — so sollte man meinen — angeben können, ob der Angeklagte den Brief geschrieben haben könne oder nicht. Daß die Schriftsachverständigen trotzdem von der öffentlichen Meinung nicht ernst genommen werden, hat besondere Gründe: das ganze Gewerbe hat einen Knax weg dadurch, daß einzelnen Sachverständigen in Sensationsprozessen Käuflichkeit nachgesagt worden ist; dazu kommt, daß der Formalismus des Prozesses jedesmal zu einer lächerlichen Farce wird, wenn

man den Richter zwingt, dem Gutachten eines bezahlten Sachverständigen Bedeutung beizulegen; dazu kommt endlich, daß die Schriftsachverständigen (besonders in Frankreich) verschiedene Systeme haben, die leicht zu entgegengesetzten Urteilen führen können.

Unter *Graphologie* versteht man aber gewöhnlich nicht diese methodische Prüfung von Schriftzügen, auch nicht die schon viel wissenschaftlichere Untersuchung, ob die Form einer Schrift (abgesehen von ihrem Inhalte) auf eine beginnende Geisteskrankheit hinweise; unter *Graphologie* versteht man gewöhnlich die angebliche Wissenschaft, die mit ihrem vollen Namen etwas unbequem *Chirogrammatomantie* heißt; die *Chirogrammatomantie* unserer Salons unterscheidet sich von der *Chiro-mantie*, die öffentlich nur noch von Zigeunern ausgeübt wird, dadurch, daß das eine Mal aus den Linien der Handfläche, das andere Mal aus den von der Hand gezogenen Linien wahrgesagt wird.

Diese *Chirogrammatomantie* nun ist die eigentliche *Graphologie*, eine angebliche Wissenschaft, nach deren Systemen (besonders verbreitet ist das des Abbé Michon) der Schwindel der Wahrsagekunst so eifrig getrieben wird, wie einst mehr als tausend Jahre lang der Schwindel der Astrologie. Man lasse sich nur nicht irreführen von so allgemeinen Sätzen wie der ist, daß alles auf der Welt seine Ursache habe, die Gewohnheiten eines Menschen also (Gang, Stimme, Handschrift) ihre Ursachen haben müssen

in seinen Charaktereigenschaften. Mit den gleichen Allgemeinheiten, bei denen die Charaktereigenschaften gröblich verdinglicht wurden, hatte man vor hundert Jahren die Torheit der Phrenologie verteidigt. Für die Torheit der Graphologie nur ein Beispiel, auf das ich übrigens schon vor Jahren hingewiesen habe. Mit einschmeichelnder Dummheit wird gelehrt: wer einen offenen Charakter hat, der läßt das Oval des *o* oben offen; ein versteckter Charakter schließt es. Danach wären ganze Völker heimtückischer als andere, die Römer und die Romanen heimtückischer als die Deutschen, weil sie die runde Schrift der eckigen vorziehen; das *o* des Sanskrit, das keine Spur einer Rundung aufweist und dem Beschauer gleich sechs Öffnungen darbietet, bewiese eine seltene Offenheit der alten Inder. Und die Schreiber des Runenalphabets, das um des Schreibmaterials willen alle Rundungen vermeiden mußte, wären wieder im Vergleich mit den Römern die besseren Menschen gewesen. Ich sehe nicht ein, warum man nicht lieber aus der Offenheit des *o* auf die gute Verdauung und den offenen Leib des Schreibers schließen solle.

Die Geschichte der Graphologie oder der Chirogrammatomantie kreuzt sich im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts mit der Geschichte der Physiognomik. Lavaters Name braucht bloß genannt zu werden; und der junge Goethe nahm an der Torheit lebhaft teil wie, seinem Genius sei Dank, an mancher andern Torheit. Damals erstand dem gesunden Men-

schensverstande gegen Lavaters „transzendente Ventriloquenz“ der Rächer in dem geistreichsten Deutschen, in dem häßlichen und verwachsenen Lichtenberg, der allen Grund hatte es sich zu verbitten, daß man einen Menschen nach seinem Äußern beurteile, wie die Viehhändler die Ochsen beurteilen. Lichtenberg schrieb damals seine Abhandlung „Über Physiognomik“; wenn wir Deutsche einen Nationalstolz auf unsere besten Geisteswerke besäßen, so wäre diese Abhandlung bei uns so bekannt wie etwa in Frankreich die Meisterstücke eines Voltaire oder Montaigne, und ich hätte nicht nötig, auf das Meisterstück Lichtenbergs besonders hinzuweisen. Jedermann dächte dann wie ich: was Lichtenberg gegen Physiognomik vorbringt, das gilt heute noch gegen die Graphologie.

„So erzählen die Schnitte auf dem Boden eines zinnernen Tellers die Geschichte aller Mahlzeiten, denen er beigewohnt hat, und ebenso enthält die Form jedes Landstrichs, die Gestalt seiner Sandhügel und Felsen mit natürlicher Schrift die Geschichte der Erde, ja jeder abgerundete Kiesel, den das Weltmeer auswirft, würde sie einer Seele erzählen, die so an ihn angekettet würde wie die unsere an unser Gehirn. Auch lag vermutlich das Schicksal Roms in dem Eingeweide des geschlachteten Tieres; aber der Betrüger, der es darin zu lesen vorgab, sah es nicht darin.“ Wem fällt da nicht das schöne Wort Goethes über Lichtenberg ein: „Wo er einen Spaß macht, liegt ein Problem verborgen.“

Noch ähnlicher werden die Torheiten der Physiognomik und der Graphologie, wenn man diese Wissenschaften auf die Praxis angewandt denkt. „Wenn die Physiognomik das wird, was Lavater von ihr erwartet, so wird man die Kinder aufhängen, ehe sie die Taten getan haben, die den Galgen verdienen. Es wird also eine neue Art von Firmelung jedes Jahr vorgenommen werden müssen — ein physiognomisches Autodafé.“

Auch kennt Lichtenberg ganz genau schon den Grund, der solche Gewerbetreibende zu der Selbsttäuschung führt, aus den Linien der Hand oder des Gesichtes erraten zu wollen, was sie vorher erfahren haben: „Sobald man weiß, daß jemand blind ist, so glaubt man, man könnte es ihm von hinten ansehen.“

Ich habe einst den Wunsch ausgesprochen, es möchte Lichtenbergs köstlichste Parodie, die aus Sau-, Hunde- und Perrückenschwänzen auf den Charakter ihrer Träger schließen lehrt, in eine Parodie der Graphologie übersetzt werden; aber der erstaunliche Lichtenberghatschonselbst das Unwesen der Graphologen vorausgesehen und es wie das Unwesen Lavaters eingeschätzt: „Die Hand, die einer schreibt, aus der Form der physischen Hand beurteilen wollen, ist Physiognomik.“ (Schriften I 205).

Die Verbindung zwischen Physiognomik und Graphologie ist schon einmal hergestellt worden, ohne jede Bosheit, in feierlichem Ernste, von einem deutschen Professor, allerdings just von Professor Preyer, der überhaupt die Beschäftigung mit unkon-

trollierbaren Wissenschaften liebte. Und als ob Preyer den zuletzt zitierten Satz Lichtenbergs gekannt hätte, behauptet er immer wieder, daß die *Hand* für die Handschrift von sehr geringer Bedeutung sei, von entscheidender Bedeutung sei das Gehirn. Was ganz richtig ist, wie denn Preyer sehr gute Bemerkungen über die physiologische Psychologie des Schreibens gemacht hat. Ich halte mich im folgenden an seinen Aufsatz „Handschrift und Charakter“. (Deutsche Rundschau 1894.)

Preyer bemerkt nicht, daß die Regeln des Abbé Michon, wie in dem Falle der *Offenheit* des *o*, regelmäßig die bildlichen Ausdrücke der Sprache wörtlich nehmen und darum allein schon sinnlos werden. *Aufwärts* gehende Zeilen sollen Optimismus anzeigen, *abwärts* gerichtete Pessimismus. Und so fort. Preyer bemerkt nicht, daß seine Berufung auf die graphischen Methoden der neueren Biologie (Kardiograph, Plethysmograph usw.) töricht sind; diese Methoden geben auf einem Blatte Papier richtige symbolische Zeichen oder Bilder, z. B. von den Blutbewegungen im Raume, wie die Kurve des automatischen Thermometers Zeichen von räumlichen Bewegungen gibt; die seelischen Vorgänge aber gehen nicht im Raume vor sich, die Schriftzüge geben darum keine deutbaren Zeichen von ihnen. Nur wo eine Charaktereigenschaft unmittelbar mit dem Material des Schreibens in Beziehung gesetzt werden kann, wie der Geiz oder der Schönheitssinn, da mag man aus der Handschrift



auf den Charakter schließen; und wird sich auch da noch sehr häufig irren. Vollends auf die Art, wie auch Preyer die Eigenschaften des Charakters verdinglichen muß, um überhaupt zu festen Regeln zu gelangen, möchte ich doch nicht eingehen; der Spott wäre mir zu wohlfeil.

Ein wenig lächeln mag man darüber, daß die glatte Bezeichnung *Graphologie* vom Abbé Michon erfunden worden ist, das abschreckend gründliche Wort *Chirogrammatomanie* von dem deutschen Graphologen Henze.

**Grenzbegriff.** — Das deutsche Wort *Grenze* bietet ein Kuriosum dar, insofern es aus dem Slawischen seit dem 13. Jahrhundert langsam in die deutsche Gemeinsprache eingedrungen ist; *granica* (tschech. *hranice*) kam wohl als Lehnübersetzung von *Mark* zuerst im deutschen Ordenslande (nach Kluge) auf; in Österreich heißen noch zwei Provinzen nach diesem Worte: die *Militärgrenze* (jetzt politisch an Ungarn angegliedert) und *Krain*. Alle Versuche, die Herkunft des slawischen Wortes zu deuten, sind ebenso gewagt wie Eberhards Einfall, *Geritze* für die wahre Wurzel des Wortes *Grenze* auszugeben.

Uns interessiert mehr als diese deutsche Wortgeschichte die reiche Sippe, zu welcher lat. *limes* (von lat. *limus*, *limen*) im Französischen und im Englischen sich entfaltet hat; zu dieser Sippe gehört auch der philosophische und der mathematische Grenzbegriff; der philosophische und der mathematische Begriff *Grenze* ist

sicherlich eine Übersetzung, ich wüßte aber nicht zu sagen, ob unmittelbar von lat. *limes* oder von franz. *limite* oder von engl. *limit*. Kant gebraucht das Wort einmal an einer schwierigen Stelle (*Krit. d. rein. Vern.*, S. 310), die man im Zusammenhange nachlesen mag. Der Begriff eines Nomenon sei bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken (*Fichtes Schranke?*) und also nur von negativem Gebrauche. „Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch seine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.“ In zwei Punkten, die einander seltsam zu widersprechen scheinen, ist dieser Begriff dem Grenzbegriffe der Mathematiker sehr ähnlich: er ist ein Idealbegriff und er ist negativ. Man könnte es so ausdrücken: ein Grenzbegriff ist, was man sich nicht vorstellen kann und dennoch denken muß; oder: was man nicht denken kann und dennoch nur denken kann. Mit mathematischen Grenzbegriffen operieren eigentlich schon unsere Schüler ahnungslos wie mit dem kleinen Einmaleins, wenn sie von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit schwatzen müssen, wenn sie mit Irrationalzahlen rechnen lernen; selbst das gewöhnliche Zählen führt

zu dem Grenzbegriffe, weil es das Fortschreiten von  $n$  zu  $n + 1$  ins Unendliche fortsetzen lehrt. Ganz geläufig ist den Mathematikern, daß die Summe einer Klasse der Reibenzahlen (z. B.  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$  usw.), ins Unendliche fortgesetzt, sich dem Werte 1 nähert, doch so, daß der Unterschied immer kleiner wird, endlich kleiner als irgendeine angebbare Zahl; dann heißt 1 die Grenze dieser Reihe. Die Gleichsetzung, von der die höhere Mathematik praktisch alltäglich Gebrauch macht, ist in der Theorie Negation und Ideal zugleich, ein unerreichbares Ideal. Den Widerspruch zu heben, haben sich die besten Mathematiker seit hundert Jahren umsonst bemüht.

Nur die Schwierigkeit der Frage deutlich zu machen, nicht mich ihrer Lösung zu nähern, darf ich hoffen durch ein Gleichnis oder ein Beispiel. Alle räumlichen Grenzflächen und Grenzlinien sind schon negative Idealbegriffe oder Gedankendinge oder Noumena; es gibt außer und neben einem Würfel nicht noch besondere Grenzebenen und Grenzkanten dieses Würfels. Stellen wir uns aber die Wirklichkeitswelt als ein Kontinuum vor, so gelangen wir zu dem Paradoxon, daß die Grenze von dem Standpunkte des Betrachters abhängt und so ganz verschieden vorgestellt wird. Für den Fisch ist die Grenze der Wasserspiegel, d. h. eine unendlich dünne Wasserfläche, für den Vogel ist dieselbe Grenze eine unendlich dünne Luftebene. Und so überall. Wir nennen den Raum unendlich, wir nennen die Zeit unend-

lich, weil wir im Raume und in der Zeit wie ein Fisch im Wasser leben und uns die Grenze des Raumes noch als Raum, die Grenze der Zeit noch als Zeit vorstellen müssen. Ein sinnliches Wesen, das über Raum und Zeit schwebte wie der Vogel über dem Wasser, würde vielleicht das, was wir das unbekannte Etwas nennen, als unendlich vorstellen, unsern Raum und unsere Zeit jedoch begrenzt nennen, ein unbekanntes Etwas nennen. Weiter, wenn's möglich ist. Für uns sinnliche Menschen ist das Ding-an-sich ein Grenzbegriff, eigentlich negativ und ideal; für ein Wesen aus der Welt der Dinge-an-sich wären unsere sinnlichen Menschendioge ebensolche Grenzbegriffe, negativ und ideal.

### Griechisches Philosophieren. — (Aristoteles.)<sup>1)</sup>

#### I.

Aristotelis logica ipsius dei logica est. (Die Logik des Aristoteles ist — — —)

<sup>1)</sup> Ich gebe hier, anstatt Gesagtes umzuformen, einige Abschnitte aus meinem Büchlein *Aristoteles*, das als II. Bändchen der Sammlung *Die Literatur* im Verlage von Bard, Marquard & Co. (Berlin) erschienen ist. Ich nannte die Abhandlung einen *unhistorischen Essay*, weil ich bewußt einseitig war, weil die Darstellung bewußt auf die Pietät wie auf die Heuchelei des Historismus verzichtete. Ein Pamphlet, welches der Professor Rudolf Birkhardt (nur Rudolf, nicht Jakob) gegen mein Büchlein geschrieben hat, mag ich nicht zum zweiten Male abtun. Eben hat Theodor Gomperz seinen Band über Aristoteles abgeschlossen; ich habe aus der schön geschriebenen Monographie und aus den gelehrten Anmerkungen viel gelernt, im ein-

die Logik Gottes.) Diese Worte stehen handschriftlich in meiner alten griechisch-lateinischen Ausgabe des Organon. Sie sind einem Werke von Gutke entnommen, einem einst be-

zelen; mein Gesamturteil ist durch dieses vermittelnde Buch aus dem, trotz oder wegen der gründlichen Behandlung, überall die Aristoteles-Müdigkeit unserer Zeit spricht, nicht geändert worden. Hier stehe Aristoteles, welcher der einflußreichste philosophische Schriftsteller aller Zeiten war, nur als Repräsentant der Mängel griechischer Wissenschaft; und helfe so mit, das Dogma vom klassischen Altertum brechen. Gegenüber dem Fanatismus dieses Dogmas waren die Einseitigkeiten meines Schrifttums vielleicht wieder einmal notwendig. Und mein Schriftchen doch nicht so überflüssig, wie ein Wortführer der Berliner Akademie der Wissenschaften es genannt hat; er wollte wohl sagen, ich hätte le secret de Polichinelle ausgesprochen. Neuerdings ist meinem Essay in der 10. Auflage von Überwegs bekanntem Grundriß (Band I S. 81 des Anhangs) die Note erteilt worden: „nicht ernst zu nehmen“. Wäre ich ein Privatdozent, so wäre mir die *venia legendi* entzogen worden. Der Zorn der offiziellen Gelehrten scheint gegen die Überflüssigkeit meiner offenen Worte zu sprechen. Seit mehr als 500 Jahren wird jeder Freie, der sich gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des Aristoteles auflehnt, entweder verfolgt oder für einen boshaften Spätmacher erklärt. Die Geschichte des Kampfes gegen Aristoteles gäbe ein gutes Buch. Man lese z. B. in des trefflichen Brucker „Philosophischer Historie“ (Band 7, S. 509 f.), wie es dem Reformator Christian Thomasius erging, da er „die Aristotelico-Scholastische Aftter-Philosophie nach dem Leben abschilderte, daß es notwendig denen zur Aristotelischen Philosophie Geschwornen Philosophis tief ins Herz dringen mußte“. Trotzdem er bei Hofe gut gelitten war, wurde ihm (1689) „seine satyrische Schreibart und übriges gedachte

rühmten, unglaublich bornierten und ebenso unglaublich gläubigen Aristoteliker aus Köln an der Spree. Auch sonst ist Aristoteles nicht selten mit Gott verglichen worden. In seiner Physik spreche er als Mensch, in seiner Moral als Gott. Ein spanischer Theologe meint, Aristoteles sei über Menschenkraft in die Geheimnisse der Natur eingedrungen; also müsse ihm ein guter oder ein böser Engel beigestanden haben. Agrippa nennt ihn einen Vorläufer von Jesus Christus. In solchem Ansehen stand Aristoteles etwa fünfhundert Jahre lang, vom 12. bis zum 17. Jahrhundert. In dem ungeheuren Schulbetriebe dieser ganzen Zeit war er nicht ein Philosoph neben andern, sondern „der“ Philosoph. Einzelne Gegner, ganze Schulen (Campanella, die Ramisten), die sich schon damals zum Worte meldeten, glaubten, ihn nicht wie einen andern mangelhaften Schriftsteller bekämpfen zu dürfen; auch ihnen war er groß als der Antichrist. Die Gegner des Aristoteles wagten aber nicht weniger als die Gegner der Bibel. Fünfhundert Jahre lang lasteten des Aristoteles Lehren von Gott und Welt wie ein kirchliches Dogma auf den Geistern.

Der Ruhm des Aristoteles ist noch weit älter. Schopenhauer irrt, wenn

mißfällige Bezeugen und genomene Freiheit bei Strafe 100 Dukaten verboten“; bald darauf wurde Thomasius übrigens als ein profaner Pasquillant und Diffamant, als einer der ärgsten Kalumnianten und Bösewichter und Atheisten denunziert. Heute ist die Universität Halle, die er — von Leipzig vertrieben — begründet hat, stolz auf den Pasquillant.

er einer eiteln Tendenz zuliebe behauptet, Aristoteles sei erst zweihundert Jahre nach dem Tode berühmt geworden. Der Schüler Platons, der Lehrer Alexanders des Großen setzte sich durch Vielschreiberei sofort durch. In der Spätzeit der Griechen hatte er allerdings noch Nebenbuhler. Dann aber, in der lateinisch-christlichen Kultur, wuchs seine Macht ruckweise mit dem Bekanntwerden seiner Schriften. Die Araber waren es schließlich, die seinen Sieg im Abendlande vollendeten. Durch die Araber wurde der Heide Aristoteles zum einzigen Philosophen der christlichen Welt. Die tiefsten Kämpfe des ausgehenden Mittelalters wurden um Aristoteles geführt, mit den Kunstworten des Aristoteles. Volle zweitausend Jahre lang, von Alexanders Weltherrschaft bis ins 17. Jahrhundert hinein, haben die Schlagworte des Mannes das Denken beeinflußt, unheilvoll genug. Es gibt kein anderes Beispiel einer so langen Dauer für die Macht eines philosophischen Wortsystems.

Die Renaissance wollte zu Platon zurückkehren, dem alten Gegner des Aristoteles, dem persönlichen Gegner, wenn dem Klatsch der Philosophiegeschichte zu trauen ist. Doch die unfehlbare Stellung des Aristoteles in dem ungeheuren Schulbetriebe blieb unerschütterte. Erst die wissenschaftlichen Taten von Kopernikus, Kepler und Newton vermochten das Gebäude zu stürzen, das selbst einem Gassendi trotzte. Noch Molière spottet über die Schule des Aristoteles wie über einen lebendigen Feind. Sga-

nairelle ruft (in *Le mariage forcé*):  
On me l'avait bien dit que son Maître Aristote n'était rien qu'un bavard.

Zwei Jahrtausende brauchte Aristoteles, um sich auszuleben. Dann schien er gestorben zu sein wie die griechischen Götter. Die Naturwissenschaft suchte ihre eigenen Wege und die Philosophie begann sich von des Aristoteles Kategorien zu hefreien. Kaum daß die Werturteile des Philosophen (Moral und Ästhetik) erhalten blieben, in den Worten wenigstens; neuer Wein wurde allenthalben in die alten Schläuche gegossen. Aufmerksame Beobachter hätten freilich sehen können, daß auch auf diesen Gebieten die alte Flagge eine neue Ladung deckte. Weder in der Kunstübung von Corneille und Racine, noch in der Dramaturgie Lessings war der wirkliche Aristoteles lebendig. Nur die Tradition lebte, sich auf ihn zu berufen.

Noch aufmerksamere Beobachter hätten schon damals entdecken können, daß das immer so gewesen war, daß jedes Jahrhundert seinen eigenen Geist im Namen des Aristoteles gelehrt hatte, daß weder in der Metaphysik noch in der Physik des Philosophen die wissenschaftliche Arbeit zweier Jahrtausende vorweggenommen war: daß man zu allen Zeiten die gesamte Kulturentwicklung in ihn hineingelegt und ihn so zum Riesen gemacht hatte.

Dieser Einsicht widersetzte sich nach dem Ausgang und Hingang der Aristoteles-Schule ein neues Schlagwort, das jetzt erst aufkommende

Dogma vom klassischen Altertum. Aristoteles war nicht mehr „der“ Philosoph; aber er wurde neben den andern Erscheinungen der Antike, neben den toten Symbolen der griechischen Mythologie und neben den Stilübungen römischer Dichter mit abergläubischer Verehrung genannt. Die Tradition wirkte weiter. Wortabergläubisch, wie kein wirklich großer Denker, hatte Aristoteles die Kompilation eines Weltbildes zusammengeschrieben. Der Wortaberglaube von zwei Jahrtausenden war von dieser Kompilation nicht losgekommen. Jetzt noch, bis in die Gegenwart hinein, klammert sich der Wortaberglaube an den tönenden Namen.

Schopenhauer, der Wiedererwecker von Platons Ideenlehre, übt an Aristoteles unzünftige Kritik. Er scheint ihm den Titel eines Philosophen abzusprechen, wenn er ihn zu den „Ungenielen“ rechnet, wenn er ihm Mangel an Tiefsinn vorwirft, wenn er seine Metaphysik größtenteils ein Hin- und Herreden über die Philosophien seiner Vorgänger nennt (sein Vorgehen dabei sei wie eines, der von außen die Fenster einschlägt), wenn er die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit die schwache Seite seines Geistes nennt. „Daher denkt sein Leser so oft: jetzt wird's kommen; aber es kommt nichts.“ Trotz alledem staunt derselbe Schopenhauer über des Aristoteles tiefe Einsicht, über die Teleologie, bewundert ihn sogar als Zoologen, so oft es ihm in den Kram seines Systems paßt. Dann beruft er sich auf den Ruhm

des Philosophen, dann zitiert er ihn als eine Autorität.

Lewes hat ein glänzendes Buch über Aristoteles geschrieben und darin den Beobachter wie den Denker in seiner ganzen BlöÙe gezeigt. Vor dem Positivisten besteht kein Zug von des Griechen nüchterner Naturphilosophie. Dennoch beugt sich auch Lewes im Schlußkapitel vor dem Namen Aristoteles; das letzte Urteil werde unsere Vorstellung von seiner Größe zwar beträchtlich modifizieren, aber kaum verkleinern.

F. A. Lange, der unabhängige Geschichtsschreiber des Materialismus, erkennt in Aristoteles das Urbild des Verkehrten; aber auch Lange scheut das Dogma vom klassischen Altertum und spricht von des Aristoteles System als von dem vollendetsten Beispiel wirklicher Herstellung einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung, welches uns die Geschichte bisher gegeben habe. Ebenso verfahren Kirchmann und Eucken. Sie sehen alle Flecken, halten sie jedoch für Sonnenflecken, weil man zweitausend Jahre lang geglaubt hatte, Aristoteles wäre das Licht der Welt. So sehr ist Aristoteles auch nach dem Hingang seiner Schule ein Herrscher geblieben, daß die Kritik sich nur byzantinisch, nur offiziös an ihn heranwagt. Hat doch erst vor kurzem ein Philosophieprofessor ein harmloses Gelegenheitswort gegen Aristoteles, daß er nämlich der „Anwalt“ des finsternen Mittelalters gewesen sei, ein Sakrileg genannt.

So haftet der alte Namensaber-

glaube immer noch an der Lautgruppe: Aristoteles. Das halbe Jahrtausend, in dem er die alleinige Quelle, der unfehlbare Lehrer aller Wissenschaften hieß, ist freilich überwunden. Doch mit herkömmlicher Scheu wird er überall der Vater aller Wissenschaften genannt. In Wahrheit war er einer der Väter der christlichen Theologie. Nicht der christlichen Weltanschauung. Das Christentum hat seine tiefsten Ideen der weltflüchtigen Sehnsucht der Neuplatoniker entnommen. Die Kirchenväter waren noch keine Aristoteliker. Nur der Vater der christlichen Theologie, der begriffspalterischen, abergläubischen, scholastischen, fast möchte ich sagen: talmudischen Gottesgelahrtheit des Mittelalters war Aristoteles. Dieser Ruhm soll ihm ungeschmälert bleiben. Wer ihn jedoch den Vater aller unserer Natur- und Geisteswissenschaften nennt, der schreibt das in seinem Buche anderen Büchern nach und aus, der hat die Schriften des Aristoteles nicht selbst oder doch nicht selbständig gelesen.

Aber das Eine soll wohl ausgemacht sein und bleiben, daß Aristoteles der Vater der Logik war, ihr Begründer und ihr Vollender zugleich. Kein Geringerer als der Meister philosophischer Abstraktionen hat seine Autorität dafür eingesetzt, Kant, der in der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft sagt (was sehr oft und niemals richtig zitiert wird), daß die Logik seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, daß sie auch bis

jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können. Der große Jongleur mit abstrakten Begriffen, Hegel, hat sich in dieselbe Kerbe verhaufen. Ich möchte nicht mit J. H. von Kirchmann glauben, daß Kant und Hegel nicht einmal die „Analytiken“ sorgfältig gelesen haben können, da sie sonst den Fehler einer solchen Überschätzung nicht begangen hätten. Gewiß ist, daß die formale Logik von den Nachfolgern besser und logischer dargestellt wurde, als von ihrem Begründer, daß das letzte Jahrhundert (von Mill bis Sigwart und Schuppe) beträchtlich über die bloß formale Logik hinausgegangen ist.

## II.

Noch zu schreiben, für einen Mann zu schreiben, der unmögliches Wissen mit übermenschlicher, entarteter Einsicht vereinigte, wäre eine wirkliche Geschichte der Logik, eine Geschichte des menschlichen Denkens, die Entwicklung also des menschlichen Gehirns, wobei sich dann zeigen würde, welch ein Mißverständnis in der Theorie und welch ein Schwindel in der Praxis die Hegelsche Selbstbewegung der Begriffe war. Die Geschichte des Denkens wäre etwa der langsamen Bewegung einer Schaflerde zu vergleichen, deren viele Schafe, ungleich und dennoch analogisch, von jedem Grashälmschen verlockt ihres Weges ziehen; die Geschichte der wissenschaftlichen Logik aber wäre zu vergleichen den Sprüngen des einen Schäferhundes, der auf und nieder läuft, die Herde umkreist, auch wohl bellt und beißt, aber im ganzen der

Bewegung der Herde folgen muß. Nur daß die Richtung einer Schafherde am Ende doch vom Hirten gelenkt wird; die Richtung des Denkens jedoch nur von den armen Grashälmchen und deren zufälligem Wachstum. Wenn man nämlich nicht einsehen will, daß auch die Absicht des Schäfers immer gelenkt wird von dem Wachstum unzähliger Grashälmchen, welche zusammen gute Weide heißen.

Es ist aber klar, daß eine solche wahre Geschichte des Denkens nur eine Geschichte der menschlichen Sprache wäre.

Man hat ja die Geschichte der Logik oft geschrieben, nämlich die Geschichte seit vorgestern, seit Aristoteles. Und wenn man vorher noch die sieben Weisen Griechenlands nannte, so glaubte man das Wißbare zu wissen.

Man dachte sich die Sache so, daß es irgendwo seit Urzeiten eine Logik gäbe, wie es geometrische Figuren gibt, und daß die Geschichte der Logik darin bestände, zu erzählen, wie die „Gesetze“ dieser ewigen Logik allmählich entdeckt wurden gleich mathematischen Gesetzen. Nun gibt es im Reiche der Wirklichkeit weder eine Mathematik noch eine Logik. Es gibt aber unveränderliche Maßverhältnisse zwischen den Dingen; unveränderliche Erkenntnisverhältnisse zwischen Gehirnen und Dingen gibt es *nicht*.

Die wenigen wirklich ewigen Gesetze der Logik sind Armseligkeiten, Tautologien wie  $A = A$ . Alle wirklichen Denkgewohnheiten mußten

sich entwickeln. Und da es eine Zeit gab, wo noch kein Gehirn auf Erden dachte, so mußten die Denkgewohnheiten auch einen Anfang genommen haben. Und wie die menschliche Sprache nur etwas ist *zwischen* den Menschen, so auch das Denken nur etwas *zwischen* den Menschen.

Gedacht hat der Mensch, seitdem er ist; auch das Tier hat ja denkenden Verstand. Über das Denken des Tieres hinaus hob sich das Denken des Menschen, als er anfang, die Beobachtung von Ähnlichkeiten in seinem Gedächtnis durch Lautzeichen aufzuspeichern. In den Worten „Rind“ und „Tier“ war schon eine Menge Material beisammen, an welchem die spätere Logik sich üben konnte. Vorsprachliches Denken — im menschlichen Sinn — hat es nicht gegeben; aber wohl vorlogisches Denken, das nicht schlechter war als das nachlogische. Unsere wichtigsten Kenntnisse von der Natur stammen aus der Zeit des vorlogischen Denkens.

Gewiß ist, daß die Logik, so wie sie im Abendlande in Geltung stand oder steht, von Aristoteles begründet wurde. Dieser geringe Ruhm gebührt dem Griechen unbestreitbar, auch wenn sich herausstellen sollte — worauf ich noch zurückkommen werde —, daß des Aristoteles Begriffsanalyse mißverstandene grammatistische Analyse war, der gleichzeitigen und schon entwickelten Grammatik Indiens vielleicht entlehnt. Die Prioritätsfrage ist für so entlegene Zeiten gar nicht zu lösen; ist sie doch oft im vollen Lichte der Gegenwart unlösbar. Wie aber

die erste Regung griechischer Naturphilosophie auffallend mit einer verwandten religiösen Bewegung im Orient zusammenstimmt, so wäre es auch gar nicht wunderbar, wenn die Keime zu des Aristoteles logischen Übungen aus dem Orient gekommen wären. Schon Goethe sieht einmal eine Ähnlichkeit zwischen der tal-mudistischen Bibelerklärung und dem Geiste des Aristoteles. Selbstverständlich will ich mich dabei nicht stützen auf die unhaltbaren und albernen rabbinischen Legenden, nach denen Aristoteles zum Judentume bekehrt worden oder gar von Geburt Jude gewesen sei, nach denen er seine abgründige Weisheit den seitdem verlorenen Schriften Salomonis verdanke.

Die Geschichte der griechischen Logik vor Aristoteles ist eine Geschichte der Rhetorik. Die Sophisten waren in der Praxis wie in der Theorie Rhetoriker. Es machte einem der berühmtesten unter ihnen, dem geistreichen Gorgias, gar nichts aus, ein Werk zu betiteln „Über das Nichtseiende oder die Natur“; so wurde die Sprache mit Bewußtsein auf den Kopf gestellt.

Sokrates, der zu den Sophisten gehört wie Jesus zu den Juden, hatte niemals die Absicht oder die Ahnung, eine Logik oder Denklehre aufzustellen. Er wirkte dennoch außerordentlich dadurch, daß er — unschuldig und rücksichtslos wie ein Kind — die Worte gar nicht zu verstehen vorgab und jedesmal fragte: „Was ist das?“ Seine Ironie bestand darin, daß er wohl wußte, in seinem

ehrlichen Nichtwissen der Wohlweisheit der anderen sehr überlegen zu sein. Damit, daß er sich von der launenhaften, subjektiven Geistreichelei der übrigen Sophisten abwandte, und bei jedem Worte erforschen wollte, was die Leute dabei sich vorstellten, daß er also — ohne Denklehre, immer noch vorlogisch — von den Worten der Sprache auf die Vorstellungen und folglich auf die Sinneseindrücke zurückging, damit wird Sokrates zum ersten Vorgänger einer Kritik der Sprache. Doch ist über das Denken des Sokrates schwer etwas Sicheres zu behaupten, wie über die Lehre Jesu Christi; in beiden Fällen besitzen wir nur die Aufzeichnungen begeisterter, aber relativ subalternen Jünger. Des Sokrates Enkelschüler Aristoteles hat seines Geistes kaum einen Hauch mehr verspürt.

Prantl sagt über Aristoteles: „Gerade die feinsten und tiefsten Momente, durch welche die aristotelische Logik mit Recht beanspruchen darf, den eminentesten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte beigefügt zu werden, fanden bald nicht mehr das richtige Verständnis, sondern nachdem von dieser tief philosophisch gedachten Logik das äußerlich handgreifliche und mehr technische Material teils herausgerissen und exzerpiert, teils mit leicht erkaufter technischer Fertigkeit erweitert und dann wieder exzerpiert worden war, diente die nun sogenannte Logik fast ausschließlich nur einer Schuldressur, und die hohlsten Köpfe, welche diese Dressur



sich selbst angeeignet hatten, pflanzten dieselbe auf die Jünger fort; so kam es, daß in dieser Erbfolge der trivialen Logiker fast jeder nur seinen Vormann vor Augen hatte, dabei aber mit unbeschreiblicher Naivität doch Aristoteles als der ursprüngliche Urheber dieser Logik galt; es ging mit Aristoteles ähnlich wie mit dem Neuen Testamente.“

Prantl also, der gelehrte und von allen Nachfolgern — eben auch von mir — häufig geplünderte Geschichtsschreiber der abendländischen Logik, unterscheidet zwischen zwei Logiken: der heute noch gelehrten Schullogik, die er als von Aristoteles abgefallen preisgibt, und der echten Lehre, die er tiefphilosophisch gedacht nennt. Nun führt aber unsere Schullogik historisch unbedingt auf Aristoteles zurück; es ist der Haupttitel seines Ruhms, daß er die Denkgesetze für Jahrtausende unverrückbar festgestellt haben soll, wie Euklides die Prinzipien der Geometrie. Wenn nun unsere Schullogik nichts taugt, so ist dieser Ruhm des Aristoteles nicht länger aufrecht zu halten, da der ungeheure Erfolg nicht ihm, sondern seinen mechanischen Fortsetzern gebührte. Der Fall läge dann so, daß Aristoteles gefeiert würde für eine Tat, die nicht die seine war; daß aber sein echtes Werk unverstanden geblieben wäre und noch auf eine Auferstehung harrete. Ich glaube aufweisen zu können, daß seine Logik sich von der furchtbar trockenen Schullogik seiner Fortsetzer nur durch gewisse Unklarheiten unterscheidet, durch ganz unreife allgemeine Vor-

stellungen, in deren abstrakte Bezeichnungen jeder Aristoteliker seit zwei Jahrtausenden bequem hineindenken konnte, was die Zeit jedesmal verlangte. Ich brauche für verständige Leser nicht hinzuzufügen, daß gewisse Partien dieser Logik trotzdem jeden rein *historischen* Betrachter zu Achtung verleiten können und sollen. Auch das Planetensystem des Ptolemäos ist für den Historiker merkwürdig. Nur gelten darf es nicht mehr wollen. Die Weltklärung des Aristoteles soll aber weiter gelten, wenn wir auf unsere alexandrinische Gelehrtenwelt hören. Trotzdem schon Voltaire gesagt hat: *On ne la comprend guère; mais il est plus que probable qu'Aristote s'entendait, et qu'on l'entendait de son temps.*

Und doch steht schon an der Schwelle des Systems, das Aristoteles ausgearbeitet hat, die Warnung vor einem Philosophen, der die Sprache in ihrem Wesen nicht begriffen hat, — eine Warnung, auf die weder Aristoteles selbst, noch später jemand gehört hat.

Es handelt sich mir da um den Gegensatz zwischen apodiktischem und dialektischem Wissen. Schon vor Aristoteles hatte man drei Arten des Denkens unterschieden: erstens das apodiktische oder beweisende, auf absolut gewissen Prinzipien logisch gebaute Denken, welches lauter ewige Wahrheiten zutage fördert; zweitens das dialektische Denken, welches zwar logisch fortschreitet, aber doch nur von der Meinung eines Einzelnen ausgehend den Teilnehmer an der

Unterredung zu überzeugen sucht und darum nur Wahrscheinliches ermittelt; und drittens das sophistische Denken, welches mit Bewußtsein Unwahres zu beweisen sucht. Die Sophistik scheidet als Mißbrauch der Logik aus. Für die Apodiktik jedoch und für die Dialektik erkennt Aristoteles die Sprache als das gemeinsame Werkzeug an.

Nun hätte sich ein Aristoteles sagen müssen, daß es doch mit dem Teufel zugehen müßte, wenn das gleiche Werkzeug, die Sprache, einmal zum Auffinden der Wahrheit, dann wieder nur zu einer Annäherung, einer Wahrscheinlichkeit tauglich sein sollte, wenn wir an den Worten einmal das letzte Wesen der Dinge besäßen, ein andermal nur mangelhafte Vorstellungen. Es tritt auch hier wieder die kindliche antinomialistische Vorstellung zutage, nach der Aristoteles in den Artbegriffen das Geheimnis der Arten, die Lösung des Welträtsels zu besitzen glaubte. Übrigens herrscht im Gebrauche des Wortes *λογος* bekanntlich eine heillose Verwirrung. Selbst bei dem Verständnis des Wortes *dialektisch* verwirrt uns der oft wechselnde, namentlich der moderne Sprachgebrauch; die Griechen dachten dabei oft ganz unschuldig an das *Gespräch*, die Plauderei, den Bierbankstreit.

Niemand hat wie Aristoteles den Streit um Worte, das Wortgeschäft feierlich genommen. Trotz Prantl. Aristoteles ist der berufene Vorgänger der Scholastiker. Auch er würde in dem Satze: „Aus nichts

hat Gott die Welt erschaffen“ das „Nichts“ für den realen Stoff der Welt erklären.

Wohl aber hat Prantl sicherlich recht, wenn er seinen Aristoteles in Schutz nimmt gegen den Verdacht, er hätte selbst schon seine Logik als eine Anweisung zur Mechanisierung des Denkgeschäftes aufgefaßt, als eine philosophische Propädeutik, für welche die Logik bald nach ihrem Erfinder galt und wie sie heut noch unsern Knaben und neuerdings auch unsern Mädchen gelehrt wird. Aristoteles selbst macht von seiner eigenen Logik noch nicht den mechanischen Gebrauch, der später üblich wurde, und den noch Goethe als Collegium logicum wie etwas Bestehendes parodieren durfte. Aristoteles wollte offenbar in seiner Logik zunächst nicht eine Anweisung zum richtigen Denken geben, nicht die Frage beantworten: Wie sollen wir denken? Er wollte vielmehr erklären: wie wir denken. Das Denken war ihm ein reales Objekt seiner Untersuchung, die nach unserem Sprachgebrauch eine psychologische war. Und gerade an der psychologischen Untersuchung mußte Aristoteles bei dem Stande seiner Beobachtungen scheitern; er nahm sogar die Worte, welche seine naiven Vorstellungen vom Geistesleben bezeichneten, für reale Kräfte.

### III.

Wer die wissenschaftlichen Schriften der Alten zu einem andern Zweck lesen wollte als zu rein ästhetischem Genuße oder zu seiner historischen Beleh-

rung, der würde schon nach wenigen Seiten zu der Ahnung kommen, daß diese Bemühungen vollkommen unfruchtbar seien. Wir wissen, daß ein Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis nach der Natur unseres Geistes nicht anders möglich ist, als durch neue Beobachtungen. Es war aber die schwache Seite der Griechen, daß sie sich von der Wichtigkeit der Beobachtung keine Vorstellung machten. Es fehlten ihnen nicht nur unsere Teleskope und Mikroskope, unsere Thermometer und Barometer, es fehlten ihnen nicht nur unsere Präzisionsinstrumente, ja selbst der Gedanke an unsere kleinen Maßeinheiten (nach denen unsere Astronomie Tausendstel von Sekunden, unsere Chemie Bruchteile von Grammen abmißt): das wäre nicht das Schlimmste gewesen. Es fehlte ihnen auch der beobachtende Sinn überhaupt, es fehlte ihnen — so seltsam es klingen mag — die Einsicht in den Wert eines sorgfältigen Gebrauches unserer Sinne. Heutzutage belehrt der erste der beste Präsident eines Gerichtshofs jeden Zeugen darüber, daß er unterscheiden müsse zwischen seinen eigenen Wahrnehmungen und dem, was er vom Hörensagen wisse. Die Griechen der klassischen Zeit machten diesen Unterschied nicht. Wenigstens Aristoteles, der darum vielleicht nicht zu ihren besten Köpfen zu rechnen ist, berichtet bunt durcheinander, was er selbst, oft oberflächlich, gesehen hat, was er aus Büchern weiß und was ihm unwissende Fischer, Jäger und Wahrsager erzählt haben. Und wenn er selbst beobachtet, beobachtet er

bisweilen ungenauer als Fischer, Jäger und Wahrsager.

Wir haben gelernt, daß unfaßbar solche Worte sind, wie: subjektiv, Erfahrung, Entwicklung, Organismus, Charakter, Naturgesetz usw.; wir werden nun weiter sehen, daß für den Leser des Aristoteles selbst so konkrete Begriffe wie: Herz, Knochen, Nerven, Gehirn usw. ebenso unfaßbar sind. Was unsere Schüler beim Studium der griechischen Philosophen so unsagbar quält, das ist eben das unabweisbare Gefühl, daß sie sich oft nichts bei ihnen denken können. Insbesondere das Studium der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles ist für jeden Nicht-Historiker qualvoll. Was nicht klar wie Wasser auf der Oberfläche der Dinge liegt, das hat er ungenau gesehen; er verbindet darum mit seinen Worten andere Vorstellungen als wir, und wir können ihm nicht folgen. Nicht weil wir zu dumm sind für ihn, sondern weil er zu unwissend war für uns. Legen wir aber irrtümlich unsere Vorstellungen in seine Worte hinein, dann kann es allerdings passieren, daß wir ihm die neuen Gedanken eines Newton und eines Darwin zutrauen und damit eine ungeheure historische Fälschung begehen. Man hat verächtlich von der gegenwärtigen Forschung gesprochen und sie im Vergleich mit Aristoteles einen Zwerg auf der Schulter eines Riesen genannt, soweit sie in der Erkenntnis höher stehe als er. Es übertrifft aber an Welterkenntnis nicht die Forschung den Aristoteles, sondern jeder Schulknabe. Diesen mag man

meinetwegen den Zwerg auf der Schulter eines Riesen nennen, dann ist aber der Riese nicht Aristoteles, sondern die lange Vergangenheit.

Lewes bemerkt richtig, daß Aristoteles leichtgläubig war wie alle Griechen. Er glaubte nicht alles zu wissen, aber er glaubte, die menschliche Vernunft könne alles wissen. In der gleichzeitigen orientalischen Philosophie kommt es bereits zu dem höchsten Gefühl des Menscheingeistes, dem der Resignation. Der Prediger lehrt, daß alles Wissen eitel sei. Aristoteles hatte von diesem Gefühl keine Ahnung. Er war eben ein Grieche, und die Griechen kannten eigentlich den Zweifel in unserem Sinne niemals, trotz der Skeptiker. Selbst kühnen Gelehrten fiel es damals nie ein, die Tatsachen nachzuprüfen, auf welche sie ihre logischen Schlüsse stützten. Als ein genialer Astronom (Eratosthenes) zum ersten Male die Länge eines Meridianbogens messen wollte, nahm er leichtgläubig an, die beiden Endpunkte seiner Messung, die Städte Alexandria und Syene, lägen auf demselben Meridian; aber er kam nicht auf den naheliegenden Einfall, diese vermeintliche Tatsache zuerst zu prüfen und so einen groben Rechnungsfehler zu vermeiden. Wir sehen schon hier die Grundquelle aller Irrtümer bei den Alten, die freilich nicht aufgehört hat, auch bei uns die Grundquelle aller Irrtümer zu sein. Wenn man den Erinnerungen anderer blindlings vertraut und sich nicht auf seine eigenen Sinne verläßt, was ist es denn anders, als

daß man die Worte für das Wesen der Dinge hält? Aristoteles aber war schlimmer als die andern, weil er als Vater der Logik aus Worten Schlüsse zog und diese Schlüsse erst recht nicht an den Tatsachen prüfte.

#### IV.

Die Mängel des „Organon“ sind auf jeder Seite zu finden. Es ist schwer, sie in Gruppen zusammenzufassen. Wichtige Grundfehler springen freilich in die Augen. Aristoteles hat nicht erkannt, daß die Definitionen eigentlich immer Worterklärungen sind und über einen bewußten Sprachgebrauch nicht hinausgehen; er ließ sich durch seinen Begriff der Definition noch mehr in seiner Überschätzung der Sprache bestärken. Aristoteles stellte die Modalität des Schlusses ungeschickt und falsch dar. den Grad der subjektiven Wahrheit; das hing vielleicht damit zusammen, daß er die Mathematik zwar theoretisch bewunderte, daß er aber mit seiner ganzen Zeit unfähig war, die Natur anders als qualitativ zu betrachten; die quantitative, mathematische Betrachtung der Natur ist jüngerer Herkunft, und gar die algebraische Logik, die die Modalität der Schlüsse vorzüglich darstellt, wäre über seinen Horizont gegangen.

Der Grundmangel des ganzen Organon ist und bleibt jedoch, was man auch sagen möge, der Mangel erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte. Erkenntnistheorie, die seit dem Aufkommen des Kritizismus vielleicht die Philosophie selber ist, dämmert dem Vater der Logik gar

nicht auf. Als ob Sokrates nicht gelebt hätte. Untrüglich sind für Aristoteles zuunterst die Mitteilungen der Sinne, zuoberst die Aussprüche der Vernunft. Weil er an eine erkenntnistheoretische Prüfung der beiden Ausgangspunkte nicht denkt, darum ist seine Lehre von der Deduktion so formal, seine Lehre von der Induktion so oberflächlich geworden. Und darum führte ihn die Anwendung seiner Deduktion wie namentlich seiner Induktion zu so verblüffenden Schnitzern.

Die Autorität des Aristoteles erlosch nur schrittweise mit dem Ausbau der Wissenschaften. Astronomie und Mechanik reiften schneller, und so wurde Aristoteles auf diesen Gebieten schneller fallen gelassen. Aber bis in unsere Tage hinein sucht man seine Bedeutung für die Kenntnis der Organismen zu retten. Namentlich hat man es noch nicht aufgegeben — wie schon erwähnt —, die Ahnung oder die Kenntnis neuerer Entdeckungen in ihn hineinzulesen. Es wäre freilich nicht besonders verdienstvoll, wenn ein solcher Vielschreiber, der eine rechte Unzahl von Notizen ganz unsystematisch zusammenstellte, zufällig auch einmal eine Beobachtung notiert hätte, die später vergessen wurde und noch später neu aufgestellt werden mußte. Lewes hat aber überzeugend nachgewiesen, daß an diesen gerühmten Voraussentdeckungen des Aristoteles nichts sei. Insbesondere zu der Bemerkung, daß es plazentale Fische gebe, macht Lewes eine sehr lesenswerte Ausföhrung. Aristoteles hatte nur eine sehr unklare Vorstellung von Embryo-

logie; den physiologischen Dienst der Nachgeburt kannte er gar nicht. Wenn er nun mitteilt, daß es Fische gibt, die wie Säugetiere gebären, so hat diese Beobachtung oder Notiz gar nicht denselben Sinn, wie wenn ein neuerer Forscher sie ausspricht. Aristoteles kennt die „Gesetze“ der Natur nicht; wenn er also einen Fall erwähnt, der für uns eine Ausnahme von den „Gesetzen“ bildet, so fehlt ihm das Beste, die Verwunderung über die Ausnahme. Ich möchte sagen: der Begriff *Fisch* war für Aristoteles so unklar und unbestimmt, daß das Vorkommen plazentaler Fische an seinem Begriff *Fisch* gar nichts ändern konnte.

Die Frage, ob Aristoteles menschliche Leichname seziiert habe oder nicht, geht uns nichts an. Seine Irrtümer würden nur um so krasser, wenn bewiesen wäre, daß er mit Bewußtsein an die Zergliederung herangegangen war. Man müßte dann annehmen, er habe aus Gründen der Logik oder Metaphysik vor den offenbarsten Tatsachen die Augen geschlossen. Man könnte dann noch begreifen, daß er zwischen Arterien und Venen nicht unterschied; aber unbegreiflich wäre, was er über das Gehirn zum besten gibt. Der Augenschein lehrt, daß das Gehirn den Schädel ausfüllt und daß es ein außerordentlich blutreiches Organ ist. Aristoteles erzählt, der hintere Teil des Schädels sei völlig leer und das Gehirn sei gänzlich ohne Blut. Als ob er höchstens ein ausgewaschenes Kalbshirn oder ein gebackenes Gänsehirn vor sich gehabt hätte. Von der Existenz der

Nerven scheint er keine Vorstellung gehabt zu haben, da das Wort, welches wohl bei ihm vorkommt, alles mögliche bedeutet, wie Sehnen und Muskeln, nur nicht unsere Nerven. (Die alte Bedeutung war noch in unserem *nervig*, ist noch im franz. *nerveux* erhalten.) Und von dem Dienst der Nerven, dem Zusammenhang mit dem Gehirn und dem Rückenmark (er hielt diese Nervenmasse für dasselbe wie das Mark der Knochen, und auch wir gebrauchen noch immer das falsche Wort) hatte er nicht die blasseste Ahnung. Er weiß, daß von dem Auge eine Röhre nach hinten geht, er hat also den Sehnerv gesehen, was man so gesehen nennt. Aber auch hier beobachtet er nicht genau genug, um den Gang des Sehnervs richtig zu beschreiben; und auch hier denkt er so unlogisch, daß er dem Sehnerv die Ernährung des Auges zuschreibt.

Ein so schlechter Anatom kann kein guter Physiologe sein.

Was er über die Ursache und den Zweck des Atmens vorbringt, ist komisch. Die Funktionen des Gehirns versteht er so wenig, daß seine Lehre in dieser Beziehung sogar ein Rückschritt gewesen zu sein scheint. Er leugnet ausdrücklich (es muß also vor ihm behauptet worden sein), daß das Gehirn Empfindung besitze. Es sei der kälteste Teil des Körpers und diene dazu, die Wärme des Menschen zu mäßigen. Man stelle sich nur einmal recht lebhaft vor, wie kindlich der Vater der Logik und der Naturwissenschaft geschlossen und beobachtet haben muß, da er das

Lazarethpferd von Syllogismus aufzustellen wagte: Pflanzen können nicht zweigeschlechtlich sein (was vor Aristoteles behauptet worden war), weil sie dann vollkommener wären als die Tiere.

Ein so elender Physiologe konnte nun auch unmöglich ein guter Psychologe sein. Aber hier muß zu seinen Gunsten wieder daran erinnert werden, daß es nicht seine Schuld ist, wenn wir seinen Begriff Psyche pedantisch und regelmäßig mit Seele übersetzen. Schon auf lateinisch mußte man dafür bald *anima*, bald *animus* setzen, also bald Seele, bald Lebensprinzip. Doch brauche ich kaum noch daran zu erinnern, daß diese Abstraktionen, und Geist und Lebenskraft dazu, heute um nichts klarer sind, als dem alten Aristoteles seine Psyche war. Wir mögen über die Mythologie der Bibel lächeln, nach welcher der Gott dem Menschen den Odem, das ist den *animus* oder die Psyche, durch die Nase eingoblasten habe; klüger sind wir durch dieses suffisante Lächeln nicht geworden.

Das verteidigende Wort kann auch jedoch nicht abhalten, dem Aristoteles die Schuld dafür beizumessen, daß die Psychologie des Mittelalters so ganz besonders verkehrte Wege einschlug. Schon bei ihm finden sich die spitzfindigen Wortspaltereien über die Vollkommenheit und Utheilbarkeit der Seele; schon bei ihm finden sich Worte für die verschiedenen Seelenvermögen, wie Verstand und Vernunft, und es führt eine luftige Kettenbrücke ineinandergeschlungener Worte von der Erkenntnislehre

des Aristoteles bis zu den schwächsten Begriffen der reinen Vernunft Kants.

Ist das Elend seiner Geisteslehre nicht ganz so auffallend, weil unsere Psychologie die Begriffe des Aristoteles eben erst aufzugeben beginnt, so ist die Jämmerlichkeit seiner Lehre von den Sinnen um so sichtbarlicher, weil da die Unzulänglichkeit seiner Physiologie zum Himmel schreit. Dazu kommt, daß Aristoteles hier wieder mit seinen vier Elementen spielt und sich selbst von der Fünfzahl der Sinne nicht abhalten läßt, jeden Sinn womöglich an eins dieser mystischen Elemente zu knüpfen. Man glaubt einen der verzückten Theosophen des Mittelalters zu lesen, aber ohne ihre Poesie, ohne ihren gemüthlichen Tiefsinn. Man hört ein ganzes Chor von hunderttausend Narren sprechen: „Nun wird es offenbar, daß wir auf diese Weise jedem der Sinnesorgane eins der Elemente zuteilen und anpassen müssen. Das Auge ist als aus Wasser bestehend anzunehmen, der für Schalleindrücke empfängliche Teil aus Luft, der Geruch aber aus Feuer . . . das dem Gefühl dienende ist aus Erde, der Geschmack ist eine Art von Gefühl . . . das Auge hängt mit dem Gehirn zusammen; denn dieses ist der feuchteste und kälteste der Körperteile . . . Wenn etwas Feuriges im Durchsichtigen ist, so ist es Licht. Ist es nicht vorhanden, ist es Dunkelheit. Was wir aber das Durchsichtige nennen, ist nicht der Luft eigen oder dem Wasser oder einem andern Element, sondern es ist eine gemein-

same Natur und Kraft, welche getrennt nicht existiert, sondern in diesem und andern Körpern vorhanden ist, in diesem mehr, in andern weniger.“

#### V.

Gehen wir tiefer auf die psychologische Seite unseres Denkens ein, so sehen wir weiter, daß Aristoteles selbst bei besserer Befähigung nicht imstande gewesen wäre, sich mit uns Menschen einer modernen Erkenntnistheorie zu verständigen. Von unserer Grundanschauung, daß nämlich die Wirklichkeitswelt oder das Ding-an-sich eigentlich unerkennbar sei, hatte er selbstverständlich keinen „Begriff“. Er war kein Mehrer des Menschengeächtnisses, er war kein Erfinder, weil er kein Künstler war. Er verknöcherte die Sprache der Wissenschaft, aber er schuf der lebendigen Sprache kein neues Wort; weil jedes neue Wort eine Erfindung, eine Kunstschöpfung ist. Zur Stellungnahme gegenüber der Wirklichkeitswelt fehlte ihm die unterste Grundlage, das Bewußtsein von der Funktion der Sinne in der Erkenntnistheorie.

Aristoteles war so wenig Künstler, daß er vielleicht die Hauptschuld daran trug, wenn die einfache Entdeckung, daß alle Sprache metaphorisch sei, erst auf einem neuen Wege gemacht werden konnte. Er beobachtete ganz richtig den häufigen metaphorischen Gebrauch der Worte. Er war aber so wenig Künstler, daß er die durchgehende Notwendigkeit der Metapher nicht ahnte und ihren Gebrauch darum der ihm fremden

Dichtkunst überließ und dadurch den Gedanken, daß jeder Bedeutungswandel metaphorisch sei, daß die Sprache notwendig durch Metaphern entstanden sei, für Jahrtausende aus dem Wege der Erkenntnis warf. Er war so wenig Künstler, daß er sich die notwendigen neuen Worte möglichst unsinnlich, unbildlich schuf, wobei denn schließlich nichts Besseres als seine Logik herauskommen konnte.

Kurz und wahr: Aristoteles war kein Naturbeobachter, weil er nur Augen hatte für Bücher, keine Augen für das, was man klein genug im Bücherwurmdeutsch das Buch der Natur zu nennen pflegt. Er war der erste Bibliophile, dessen die Überlieferung der Gelehrtengegeschichte erwähnt. Platon hat ihn den „Leser“ genannt; um sein Buchwissen zu verspotten, wie wir dem dichterischen Geiste Platons wohl zutrauen dürfen. Mit den Bücheraugen eines Lesers bekrittelt Aristoteles die Einsicht seiner Vorgänger. Richtige Vorstellungen über das Verhältnis der Erde zu anderen Himmelskörpern lehnt er ab, zumeist darum, weil ihn der Begriff „oben“ verwirrt; der Begriff „unten“ scheint ihm der verächtlichere zu sein. Die Vereinigung beider Geschlechter in einer Blüte lehnt er ab, wie gesagt, weil die Pflanze nicht vollkommener sein dürfe als das Tier. Bücherweisheit aus der Tiefe des Gemüts. Wir werden gleich sehen, wie das Predigerhafte an dieser Bücherweisheit mit seinem Glauben an die Vernünftigkeit der Schöpfung zusammenhing und darum vorzüglich

zu der christlichen Weltanschauung paßte.

Man könnte Platons Wort verallgemeinern. Die Philosophen aus der Schule des Aristoteles waren Leser. Menschen mit Bücheraugen. Sie glaubten zu sehen, was im Aristoteles stand; was da nicht stand, das sahen sie nicht, wollten sie nicht sehen. Es wird erzählt: Cremonini, ein Zeitgenosse und Kollege von Galilei, habe sich geweigert, ferner noch durch das neu erfundene Teleskop zu blicken, weil die eben entdeckten Jupitertrabanten nicht zu der Astronomie des Aristoteles stimmten. So sehr waren die Aristoteliker Diener am Worte des Aristoteles.

Der Gott des Aristoteles und der Theologie ist nicht nur der Schöpfer der Welt; nein, er bringt das metaphysische Wunder zustande, zugleich ihre erste Ursache und ihr letzter Zweck zu sein. Ihre Substanz zugleich und ihre Form, ihre Möglichkeit zugleich und ihre Wirklichkeit. Aristoteles zuerst hat gelehrt, mit dem Begriffe der Möglichkeit Fangball zu spielen. Wenn das Mögliche wirklich oder wirkend ist, dann gibt es freilich keine Sinnlosigkeit mehr in der gesamten Scholastik. Dann hat auch alle Teleologie ihren klaren Sinn.

Molière läßt seinen Aristoteliker fragen: „Si la fin nous peut emouvoir par son être réel, ou par son être intentionnel?“ Die französischen Ausleger halten diesen Satz für einen unverständlichen tollen Spaß. Das ist er durchaus nicht. Molière hat die entscheidende Verlegenheit der Aristote-



liker mit einem kurzen Schläge des Hammers festgenagelt. „Sind die Endursachen etwas Wirkliches oder wirken sie wie menschliche Absichten.“

Der christlichen Weltanschauung war nicht nur des Aristoteles Begriffsglaube bequem; noch bequemer war ihr die Art, wie er Naturerscheinungen unter Wertbegriffe brachte. Des Aristoteles Zweckbegriff ist ein Wertbegriff und geht sehr weit über den natürlichen Zweckbegriff hinaus, den die menschliche Sprache ohnehin nach ihrem anthropomorphischen Charakter in die Natur hineinlegt. Aristoteles hat die Teleologie in ihrer plumpsten Form geschaffen und bildet sich noch etwas darauf ein, überall nach Zwecken gesucht zu haben. Dabei hat er den Zweckbegriff niemals allgemein begründet, ihn vielmehr unbesehen aus dem Sprachgebrauch übernommen. Unzählige Notizen und hübsche Beobachtungen verdanken wir ja der teleologischen Naturbetrachtung; nur daß der Zweckbegriff immer bloß eine anregende Frage war, niemals eine befriedigende Antwort. Aristoteles aber sah in dem Fragesatze mit kindlicher Sicherheit schon eine Antwort. Er beruhigte sich immer zu früh.

Seine oft wiederholte Behauptung, die Natur tue nichts umsonst, scheint mir den Kern seiner falschen Naturphilosophie zu enthalten. Aristoteles glaubt da etwas zu wissen, wo kein anderer Mensch etwas weiß. Die Behauptung klingt nur eindringlicher, ist aber ebenso unbewiesen und unbeweisbar wie der vollkommen gleichwertige Satz: die Natur verfolge im-

mer einen Zweck. Alles ist aus dem Zweckbegriff der Gemeinsprache herausgeholt. Alle Monstrositäten der späteren Teleologie finden sich darum schon bei Aristoteles. Schon die Regel, die Natur bringe von dem Möglichen immer das Beste hervor, also der Optimismus, den Voltaire lächerlich und den Schopenhauer ruchlos genannt hat. Schon die nichtswürdige Lehre, die Pflanzen seien um der Tiere willen, die Tiere um des Menschen willen auf der Erde. Dieser ganzen Naturbetrachtung liegt das anmaßende Werturteil zugrunde, die Natur nach ihrem Nutzen für die Menschen einzuschätzen. Das wäre nur banal. Wir bleiben immer anthropomorphisch im Denken oder Sprechen. Aristoteles nur bringt es zustande, seinen Maßstab noch enger, noch kleiner zu nehmen. Die Tiere schätzt er ein nach ihrer Ähnlichkeit mit dem Menschen. Dann aber gibt das männliche Geschlecht allein den Maßstab, und das Weib erscheint als eine Verstümmelung des Mannes. Und wieder gibt der freie Grieche den Maßstab und der Sklave erscheint als geborener Sklave, von der Natur minderwertig geschaffen. Da kann es nicht wundernehmen, wenn es auch minderwertige Zahlen, minderwertige Adern, minderwertige Dimensionen gibt; „vorn“ ist wertvoller als „hinten“, „oben“ ist wertvoller als „unten“.

Das Werturteil ist der schwache Punkt der Teleologie. Im übrigen sind wir heute noch so weise wie vor zweitausend Jahren und nennen so hilflos wie Aristoteles „zufällig“

die Erscheinungen, die wir gerade bei dieser Gelegenheit weder durch Ursachen noch durch Zwecke zu erklären vermögen. Ich habe (Kritik der Sprache III. 584 u. f.) zu zeigen versucht, warum der Zweckbegriff auch von der neueren Naturwissenschaft nicht aus der Sprache hinausgedacht worden ist. „Gesetzmäßigkeit ist die jüngste Mythologie, die der Mensch in die Natur hineingelegt hat: es ist der Grundirrtum der modernen Naturwissenschaft, daß sie Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit miteinander verwechselt.“

## VI.

Ein glücklicher Instinkt (oder die Besonnenheit seiner indischen Vorgänger) hielt den Aristoteles davon zurück, den Begriff der Negation unter seine zehn Kategorien aufzunehmen. Eigentlich war es eine Inkonsequenz; er hatte für die Negation so viel getan, daß ihm zu tun fast nichts mehr übrig blieb. Den letzten Schritt überließ er unserm Kant, in dessen höchst bedenklicher Kategorientafel die Negation ganz ernsthaft die fünfte Stelle einnimmt. Die Kategorien des Aristoteles sind es nun, woran die Sprachknechtschaft der Griechen am offenbarsten wird. Und wer einigen Sinn hat für den feinsten Humor des menschlichen Geistes, für den unfreiwilligen Humor der philosophischen Begriffe, der mag bei der Begriffsgeschichte der Kategorien das freieste, das große Gelächter anschlagen.

Den Kern der Frage hat wohl Trendelenburg erkannt, da er nachwies, daß Aristoteles mit seinen Kate-

gorien die Redeteile im Sinne hatte (oder vielmehr beides verwechselte). Es ist sehr fein, wenn Überweg hinzufügt, er habe dabei mehr die Satzteile (Subjekt, Prädikat usw.) unterschieden, als die Redeteile; und wieder würde ich statt „unterschieden“ weniger achtungsvoll „verwechselt“ sagen. Man mache sich einmal die Sachlage klar. Aristoteles findet in seinen unbekanntem, vielleicht doch indischen Quellen, die menschliche Rede in Redeteile zerlegt. Er begeht zunächst den Irrtum, diese Redeteile (also Analogiebildungen der Grammatik) mit Analogiebildungen der Syntax durcheinander zu werfen, weil er den grammatikalischen Begriff *Redeteil* vielleicht nicht fassen kann. Denn die Verwechslung wird nicht durchgeführt; er hat eine unklare Vorstellung davon, daß seine erste Kategorie, die des *vav*, die später sogenannte *Qualität*, allen andern Kategorien als das geborene Subjekt gegenübersteht. Nun aber begeht er den zweiten Irrtum, diese so oder so sprachlichen Begriffe in die Wirklichkeitswelt zu projizieren und nach ihnen seine und aller Nachgeborenen Vorstellungen von der Welt ordnen zu wollen.

Die psychologische Entstehung der Aristotelischen Kategorientafel ist aber bis heute nicht ganz richtig gedeutet worden, trotzdem die zugrunde liegenden Tatsachen der gelehrten Welt längst bekannt sind. Ich denke dabei an die grammatische Unschuld des Aristoteles. Er kannte unsere grammatikalischen Redeteile noch nicht. Er konnte also nicht etwa —

wie Trendelenburg das eigentlich darstellt — bewußt die Redeteile in metaphysische Kategorien verwandeln; er machte diesen Schritt vielmehr — man verzeihe das Wort — ganz dumm. Er hielt für oberste Begriffe der Welt, was Analogien der Sprache waren. Darum ist eben „Kategorie“ unübersetzbar geblieben, weil er sich etwas völlig Unklares dabei vorstellte. Die erste Kategorie, die des *was*, schwankt unklar zwischen unseren Begriffen: Nomen, Subjekt und Wirklichkeit. Die dritte Kategorie, die der Qualität, schwankt ebenso unklar zwischen: Adjektiv, Artunterschied und Sinneseindruck. Die vier letzten Kategorien tasten noch unklarer um die Formen des Verbuns herum. Er scheint ungefähr für intransitive und für transitive Verben, für das Aktivum und für das Passivum besondere Kategorien aufstellen zu wollen; besondere Kategorien für die einzelnen Kasus des Nomens, für die Zeiten und Personen des Verbuns gibt er nicht, aber doch, wie es scheint, mehr aus Unwissenheit als aus besseren Gründen.

Seine Kategorienlehre ist die Grundlage seiner Logik und seiner Metaphysik; aber diese Kategorienlehre ist von einem vorlogischem, einem vorgrammatischen Denken hergestellt, fällt immer wieder unter den Bann des gemeinen Sprachgebrauchs, so sehr sie sich bemüht, die Begriffe klarer als die Gemeinsprache zu fassen. Vorlogisch ist die Kategorienlehre, weil sie unaufhörlich den Schülerschnitzer begeht, zu früh zu generalisieren, weil sie sich in unzähligen

Fällen mit richtigen oder falschen Beispielen begnügt, wo Beweise zu verlangen wären. Und gerade dieses Buch, das die technischen Ausdrücke für eine so ungeheure Literatur hergab, das auch noch Kant verführte, es zu überbieten, war doch nur ein unglücklicher Versuch, die vulgären Abstraktionen der Sprache in eine vermeintliche Erkenntnis der Wirklichkeit umzusetzen. So schwach ist dieser Versuch, daß auch Kirchmann bei aller Verehrung den Gedankengang bald dürftig, bald flüchtig nennen muß, und daß die philologischen Erklärer des Aristoteles oft in die Verlegenheit geraten sind, das Ganze entweder für eine Jugendarbeit oder für eine populäre Schrift oder aber einzelne Kapitel für Fälschungen zu erklären.

Der vorgrammatische Geisteszustand des Aristoteles scheint mir das Elend seiner Kategorien genügend zu erklären. Wir müssen uns an ihn selbst halten und nicht an die spätere Logik der Aristoteliker. Schon bei den Römern, welche unsere Grammatik so ziemlich zu Ende erfunden hatten, wurde „Kategorie“ mit *praedicamentum* oder *praedicabile* — der spitzfindige Unterschied zwischen diesen beiden Worten geht uns so wenig an wie der zwischen Kategorie und Kategorem — übersetzt und dabei wohl etwas ähnliches wie unser Prädikat vorgestellt. Bei Aristoteles aber ist die *κατηγορία* offenbar anfangs noch kein technischer Ausdruck, sondern vielmehr „das, was sich von den Dingen sagen läßt“. Was sich sagen läßt, wohlgemerkt. Ich wieder-

hole: die ganze Logik dieser Zeit war eine Anweisung zur Rhetorik; es war den Lehrern darum zu tun, über irgend einen Gegenstand möglichst viel ordentlich schwatzen zu lassen. Es gehört im Grunde diese ganze Kategorienlehre des Aristoteles in seine durchaus lächerliche „Topik“ hinein, in jene Disziplin, welche die Philosophen denn doch verschämt zu lehren aufgehört haben. Diese einst der Logik gleich gerühmte Topik war auf der Höhe der Bücher, welche versprechen, in 24 Stunden das Dichten zu lehren; eine Schwatzlehre, ein Unterricht in der Kunst, über jede beliebige Frage schablonenhaft etwas zu „sagen“. Die Kategorien, das Sagenswerte, bilden das oberste Schema dieser Schwatzschule. Nichts leichter, als die Zunge im Gange zu erhalten, wenn man auswendig gelernt hat: ich werde von meinem Pferde oder von meiner Reise zuerst die Tatsache feststellen, dann nacheinander Bestimmungen der Quantität und Qualität, des Raums und der Zeit usw. hinzufügen.

Notwendig war der Hinweis auf die Topik des Aristoteles darum, weil die Kategorien seiner Logik und die „Orter“ seiner Topik — wie man sich auch drehen und wenden mag — ein und denselben unklaren Begriff bedeuten.

Ich will das mit wenigen Worten zeigen, und es ist nicht meine Schuld, wenn die Achtung des Lesers vor dem Tiefsinn des Aristoteles dabei sich nicht erhöhen wird.

Es ist die Absicht seiner Topik, eine Anweisung zu geben zur Auf-

findung dessen, was sich über irgend einen beliebigen Gegenstand aussagen läßt. Von der sprachlichen Bezeichnung „auffinden“ mag er — wenn der Ausdruck nicht schon vor ihm ein technischer war — das Bild hergenommen haben, die verschiedenen Gesichtspunkte die „Orter“ zu nennen, *τοποί*. Ich mache darauf aufmerksam, daß auch in unserer Sprache „Gesichtspunkt“ zuerst einen Ort bedeutet, daß also das griechische Wort gar nicht so seltsam ist, wie es scheint. Drücken wir nun die Aufgabe der Topik etwas gelehrter aus, so will sie eine Anweisung geben zum Auffinden der Gesichtspunkte, von denen aus sich etwas über einen Gegenstand aussagen oder präzisieren läßt. Da Kategorie nun auch wieder nichts anderes heißt als eine allgemeine Aussage, ein allgemeiner Gesichtspunkt, so geht aus der Definition der Topik der Ursinn hervor, sie lehre die Auffindung allgemeiner Gesichtspunkte für allgemeine Gesichtspunkte. Wir alle nennen einen abgedroschenen Satz, der die Aufmerksamkeit gar nicht mehr zu erregen vermag, einen Gemeinplatz. Ich habe in Prantls Geschichte der Logik die Geschichte dieses Wortes nicht gefunden. Offenbar sind aber die Gemeinplätze, die *loci communes*, nichts als eine Übersetzung der „allgemeinen Orter“ des Aristoteles, die wieder unklar mit seinen Kategorien zusammenfielen. So sind schon in alter Zeit die Kategorien des Aristoteles zu Gemeinplätzen geworden.

Der Vater der Logik verfügt ebensowenig über scharf definierte Worte

wie über klar unterschiedene grammatische Begriffe. Er schwört wortabergläubisch auf die Gemeinsprache.

Eine dunkle Ahnung dieser Tatsache hatte Aristoteles selbst, er empfand sie aber schwerlich als einen Mangel. In seiner Sprache nennt er „analytisch“, was wir heute „logisch“ nennen; was er selbst „logisch“ nannte, bedeutete ihm ungefähr rhetorisch oder sprachlich.

## VII.

Aristoteles ist für uns tot; selbst für die unter uns, die noch im Historismus stecken geblieben sind, sollte er nicht mehr lebendig heißen. Er glaubte wirklich, seine Zeit hätte das Ende der menschheitlichen Entwicklung gebracht. Das Ende oder die Vollendung in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft und Kunst. Er bewundert staunend, wie wir's so herrlich weit gebracht haben. Der Philosoph, der überall das Sein aus dem Werden zu erklären vorgab, hatte keine Vorstellung von dem Werden des Menschengestes. Es war für ihn ausgemacht, daß der Mensch alle möglichen Sinne besitze; ihm dämmerte der Gedanke nicht, daß auch die menschlichen Sinne nur Zufallsinne sind.

Tot ist Aristoteles für uns, weil er keinen Sinn besaß für die Persönlichkeit, für das höchste Glück Goethe-reifer Erdenkinder. Nicht nur, daß der Grieche von den modernen Menschenrechten nichts wußte, daß er die Sklaverei verteidigte; nein, in Kunst und Leben ist sein Ideal der Normalmensch, der sich banalen Ver-

standesgesetzen unterwirft. Die mittelalterlichen Nominalisten, die das Individuum allein wirklich nannten und so unbewußt schon die Persönlichkeit auf den Schild hoben, beriefen sich allerdings auf Aristoteles; aber nur, wie damals alle Welt sich auf Aristoteles berufen mußte. Er war der poetischen Ideenlehre Platons gegenüber nüchtern und prosaisch genug, um kein Idealist zu sein. Für einen konsequenten Nominalismus fehlte ihm nichts weniger als alles. Er hatte keinen Sinn für den Adel der Persönlichkeit. Und er war bei seinem ausgebreiteten wissenschaftlichen Betriebe selbst keine philosophische Persönlichkeit. Der Mann der mittleren Linie, der Denker ohne schöpferische Kraft, der Schriftsteller ohne überzeugende Macht war kein Philosoph.

Aristoteles ist tot, weil er wortabergläubischer war, als sonst leicht ein namhafter Autor aus der Philosophiegeschichte. „Die Stimme des Publikums, wenn es auch aus lauter gewöhnlichen Köpfen besteht, ist ihm doch im Verein richtig und respektabel.“ Das ist ernsthaft zugunsten dieses Philosophen gesagt worden: vox populi, vox Dei. Darum geht er sogar auch bei der Untersuchung schwierigster Fragen am liebsten von der Volksmeinung aus, vom Sprachgebrauch. Die allgemeine Übereinstimmung verspricht ihm Annäherung an die Wahrheit. Selbst in der Logik, selbst in der Kategorienlehre, wo doch alles darauf ankam, tiefer zu dringen als die Gemeinsprache, ist er durchaus abhängig von den Zufälligkeiten der

Sprache, von den Zufälligkeiten seiner Muttersprache. Und vielleicht hat es Aristoteles gerade dieser seiner Sprachknechtschaft zu verdanken, daß die wissenschaftliche Sprache durch so lange Zeit unter die Knechtschaft seiner Kunstsprache geriet. Jawohl, er hat die technische Sprache der Philosophie beeinflußt, wie niemand vor ihm oder nach ihm; er schien zu herrschen, weil er sich unterwarf. Sein Wortaberglaube war niemals unzeitgemäß.

Hegels heimlich fortwirkende Auffassung von Geschichte und Philosophie, Hegels Wortaberglaube an eine Vernunft in der Geschichte läßt den dreimal toten Aristoteles nicht zur Ruhe kommen. Darum war es vielleicht nicht nutzlos, über Aristoteles zu sprechen ohne Pietät vor der Geschichte seiner Geltung. Die Geschichte der Geltung berühmter Namen ist ein Teil der Kulturgeschichte, nicht ihr kleinster Teil. Die Geschichte der großen Namen ist noch zu schreiben; die Geschichte der Namenswerte Homer und Virgil, die jüngere Geschichte von Shakespeare oder Spinoza. Auch die Geschichte der Namenswerte ist eine Wirkung zufälliger Umstände. Auch die zweitausendjährige Geschichte des Namens Aristoteles ist Zufallsgeschichte.

Ein besonderer Zufall war es, daß von den griechischen Schriften, die ein breites Weltbild der damaligen Zeit gaben, gerade die des Aristoteles erhalten blieben. Ein anderer Zufall — Zufall immer im Gegensatz zu einer Vernunft in der Geschichte — sorgte dafür, daß die Dekadenz des

Hellenismus, daß der Alexandrinismus und seine Kommentatoren unmittelbar auf den Lehrer des großen Alexander folgten. Wieder ein anderer historischer Zufall ließ die abendländische Kulturherrschaft auf die Römer übergehen, die fast überall die Griechen abschrieben und so auch den alexandrinisierten Aristoteles übernahmen und als das Universallexikon des Wissens ihren Erben übergaben, den neuen Kulturvölkern Europas. Wieder ein anderer Zufall brachte die Wortdistinktionen des Aristoteles und das Christentum zusammen, das inzwischen aus gemütlichen Anfängen eine geistige und politische Macht geworden war. Wieder ein anderer Zufall hatte einige Schriften des Mannes zu den Arabern hinübergerettet, ließ sie von semitischen Naturforschern bearbeiten und brachte sie auf seitwärts umwegen der christlichen Scholastik zu Hilfe. So wurde Aristoteles ein großer Philosoph für das Altertum, so wurde er summus philosophus für das Mittelalter.

Die Antike und die christliche Scholastik sind in mancherlei Dingen unterschieden. Die Antike war noch keinem katholischen, das heißt allgemeinen Kirchendogma unterworfen. Darum konnte die kirchenfeindliche Renaissance die Antike gegen das Christentum ausspielen, nach den damaligen Namenswertungen Platon gegen Aristoteles. Jetzt geht die Renaissance ihrem Ende entgegen. Wir sind so kirchenfremd geworden, daß wir fast nicht mehr kirchenfeindlich sind. Gegenüber unserem Erkenntnisdrang, der durch erkenntnistheore-

tische Untersuchungen zur Kritik der Sprache geführt hat, fließt antike Philosophie und christliche Scholastik zu einer uniformen Masse des Wortaberglaubens zusammen. Aus dieser Masse heben geniale Vorläufer der neuen Weltanschauung ihre Häupter empor. Aristoteles gehört nicht zu diesen Vorläufern.

Unter den Männern des XVI. Jahrhunderts, welche die Welt von der Tyrannei des Aristoteles befreien wollten, steht Luther etwas abseits, weil er im Humanismus wie in der Glaubensreform nicht bis zu Ende ging. Aber auch Luther haßt diesen Aristoteles: diesen Fürsten der Finsternis, dessen Bücher am besten ganz würden abgetan. „Es tut mir wehe in meinem Herzen, daß der verdammte, hochmütige, schalkhaftige Heide mit seinen falschen Worten soviel der besten Christen verführt und genarret hat. Gott hat uns also mit ihm geplagt, um unserer Sünden willen.“ Und Luther antwortet auch im voraus dem Zetern der Zunftgelehrten (An den christlichen Adel deutscher Nation): „Darf mir Niemand auflegen, ich rede zuviel, oder verwerfe das ich nicht wisse. Lieber Freund, ich weiß wohl was ich rede. Aristoteles ist mir so wohl bekannt als Dir und Deinesgleichen; ich habe ihn auch gelesen und gehört, mit mehrerm Verstand, denn St. Thomas oder Scotus, des ich mich ohne Hofart rühmen, und wo es Not ist, wohl beweisen kann. Ich achte nicht, daß soviel hundert Jahre lang soviel hoher Verstand darinnen sich verarbeitet habe.“

## Griechische Terminologie.

### I.

Mag man an das Dogma vom klassischen Altertum glauben und so dogmatisch die griechische Philosophie für den unübersteiglichen Höhepunkt menschlichen Denkens halten; oder mag man die griechische Philosophie sehr gering einschätzen um ihrer Kritiklosigkeit willen, um ihrer Unfähigkeit willen, Kritik an der Sprache zu üben, um der Kindlichkeit willen, mit der sie immer wieder poetische Bilder und klare Begriffe miteinander verwechselte; eins wird von jedem der beiden Gesichtspunkte aus, und von unzähligen zwischenliegenden Gesichtspunkten aus, nicht geleugnet werden können: das Fortleben der griechischen Vorstellungen in unserer heutigen internationalen und nationalen philosophischen Terminologie. Diese Tatsache ist zu bekannt und wird durch zu viele Stücke dieses Wörterbuchs an der Wortgeschichte belegt, als daß hier eine nähere Ausführung nötig wäre. Überdies habe ich die Macht der Entlehnung und die kulturgeschichtliche Bedeutung der Lehnübersetzungen in der *Einleitung* ausführlich genug behandelt.

Ich erinnere also hier nur daran, daß ein Teil der griechischen Ausdrücke als Fremdwörter zu uns gekommen ist; ein zweiter Teil, die Hauptmasse, ist in genauen oder freien lateinischen Übersetzungen in unsere abendländischen Sprachen eingedrungen, und zwar stammen diese Übersetzungen schichtenweise aus mehr als anderthalb Jahrtausenden,

da man doch Übersetzungen aus der alten Römerzeit, aus der Zeit der lateinischen Kirchenväter, aus der scholastischen Zeit und aus der Humanistenzeit genau unterscheiden kann, schichtenweise, wie gesagt. Auf die Umgestaltung der griechischen Ausdrücke durch die besondere Geistesrichtung der Araber gehe ich ebensowenig ein wie auf die Verschiedenheiten der einzelnen modernen Kultursprachen. Nur das sei noch erwähnt, daß die romanischen Sprachen im ganzen und großen bei den lateinischen Übersetzungen der griechischen Terminologie stehen blieben, während die germanischen Sprachen, ganz besonders die deutsche, in wachsendem Maße die lateinischen Übersetzungen, selten nur die griechischen Modellwörter, wieder in ihre Muttersprache übersetzten; auch da kann man puristische Schichten unterscheiden, wie die oft subgetreuen und dennoch sprachgewaltigen Übersetzungen der Mystiker, die freien und dennoch pedantischen Übersetzungen der Wolfischen Schule, endlich die philologisch begründeten und dennoch so schwächlichen Übersetzungsversuche der Gegenwart. Ähnlich liegen die Verhältnisse in den slawischen Sprachen, wo denn im Polnischen, im Tschechischen und im Russischen ganz verschiedene puristische Schichten zu unterscheiden wären.

Das Dogma von der unerreichten Höhe der griechischen Philosophie kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man die äußere Wortgeschichte der technischen Ausdrücke allein

betrachtet und offiziös den alten Wörtern bei Platon und Aristoteles schon die reichen Begriffssphären beilegt, die sich in mehr als zweitausend Jahren um sie herum assoziiert haben; wenn man also die inneren Wortgeschichten ganz aus den Augen verliert. Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand, den ich in historischem Zusammenhange darzustellen nicht Philologe genug bin, dessen Wichtigkeit aber begreifen zu lehren die überall in diesem Wörterbuche zahlreich gegebenen Beispiele genügen werden. Ich meine den Umstand, daß der Bedeutungswandel der inneren Wortgeschichte nicht erst nach der Griechenzeit einsetzt, sondern sich schon in den fünf Jahrhunderten der überlieferten Geschichte eigentlich griechischer Philosophie oft nachweisen läßt. Ich habe in dieser Beziehung an vielen Stellen darauf aufmerksam zu machen, daß der griechische Ausdruck ursprünglich der Gemeinsprache angehörte und erst durch den Sprachgebrauch eines Philosophen, in sehr zahlreichen Fällen bei Aristoteles, zu einem technischen Ausdrucke wurde. Da wäre denn zunächst eine Vorfrage zu beantworten: wie konnten die Griechen Wörter ihrer Gemeinsprache für ihre philosophischen Begriffe verwenden, wenn sie diese Begriffe, wie ich mit Röth (Geschichte unserer abendländischen Philosophie II, S. 71 ff.) annehme, für die wichtigsten Gebiete der Ontologie und der Logik orientalischen Quellen verdankten? Diese Frage können wir nicht beantworten, und wir werden niemals zu einiger Sicher-



heit über diese Dinge gelangen, wenn nicht irgendein ganz glücklicher Fund, gegen alle Wahrscheinlichkeit, uns die Art kennen lehrt, in welcher die Griechen ihre Entlehnungen aus dem Agyptischen oder dem Persischen etwa ausführten. Wir können höchstens vermuten, daß die Griechen, weil sie im Stande der historischen und sprachwissenschaftlichen Unschuld lebten, ihren Quellen gegenüber viel freier waren, als wir in unserm Historismus es etwa wären; vielleicht importierten sie mehr als daß sie nachahmten; man könnte das viel gröblicher ausdrücken: sie stahlen lieber als daß sie borgten. Nur daß der Begriff des geistigen Eigentums sicherlich noch nicht existierte, von Diebstahl also nicht die Rede sein konnte.

Da wäre die zweite Vorfrage zu beantworten: wie verhält sich der sogenannte Geist der griechischen Sprache zu den Forderungen einer guten philosophischen Terminologie? Ist die griechische Sprache, deren oft und fanatisch geschilderte Schönheit ich sicherlich nicht verkennen will, gerade die gottgewollte Sprache der Philosophie überhaupt? Oder ist nur eben die national-griechische Philosophie in dieser Sprache gedacht worden? Sind wir in unserer eigenen Sprache, abhängig durch die Übersetzungen aus dem Griechischen, unfähig geworden, eine andere als eine gräzisierungende Philosophie zu verstehen? Und ist am Ende die besondere Eignung des Griechischen für eine philosophische Terminologie gar nicht ursprünglich griechisch, son-

dern irgendeine Entlehnung aus einer Sprache des Orients? Eine Übersetzung, eine bloße Aneignung? Ich kann alle diese Fragen kaum formulieren, geschweige denn beantworten. Nur ein Beispiel will ich dafür geben, in welcher Art die vergleichende Sprachwissenschaft hätte vorarbeiten müssen, damit solche Fragen einer Beantwortung näher gebracht werden könnten. Ich denke an die Bedeutung des griechischen *Artikels* für die philosophische Terminologie.

Eine philosophische Grammatik weiß mit dem Artikel der modernen Sprachen gar nichts anzufangen, weil der Artikel dem Lateinischen, der Muttersprache unserer Grammatik, und den slawischen Sprachen (nur das Bulgarische hat den nachgestellten Artikel aus dem Rumänischen entlehnt) gänzlich fehlt. Die Definitionen dieses Redeteils sind darum auch kläglich ausgefallen; daß der Artikel dazu diene, um von einem Substantiv auszusagen, ob es in einem bestimmten oder unbestimmten Sinne gebraucht werde, das stellt die Wahrheit geradezu auf den Kopf, wie ich schon (Kr. d. Spr. III, S. 92) nachgewiesen habe; daß aber der Redeteil dazu diene, das Geschlecht der Substantive erkennen zu lassen (dabei der von Schottel eingeführte deutsche Ausdruck *Geschlechtswort*), das ist wieder nicht wahr, weil in sehr vielen Fällen das Geschlecht ganz willkürlich durch den Gebrauch des Artikels bestimmt wird. Im Griechischen nun scheint mir dieser Redeteil einen ganz andern Dienst zu leisten; der Name *ἄρθρον* (ebenso das lateinische Lehnwort

*articulus*) war früher ein Ausdruck der Rhetorik und erst später einer der Grammatik; ἀρθρον bezeichnete zunächst am lebendigen Körper die Stellen, wo die Teile am deutlichsten aneinandergefügt sind, die Gelenke, dann überhaupt die Gliedmaßen; ἀρθρον begriff in der Rhetorik das κολόν und das κομμα unter sich, das längere und das kürzere Glied einer Periode, einer περιόδου; wie dann das Kolon und das Komma in der Grammatik zur Bezeichnung von Interpunktionen herabsank, so der Artikel zur Bezeichnung tonloser Vorschlagsilben. Der sogenannte sächliche Artikel jedoch wurde im Griechischen sehr oft benützt, um alle Assoziationen eines Hauptworts, aber auch Assoziationen irgendeines andern Redeteils wie durch ein Scharnier zusammenzuschließen: τα τῶν θεῶν, was von den Göttern kommt, το νῦν, das Jetzt, το ποτε, das Vormals; sehr gern wurde ein Verbum im Infinitiv durch ein vorgesetztes το verdinglicht; endlich konnte jeder Satz und jedes Wort durch ein vorgesetztes το zu einem selbständigen Gedankendinge umgewandelt werden. Genau so wie in der Mathematik dadurch jeder Ausdruck, kurz oder lang, zu einer selbständigen Einheit gemacht werden kann, daß man ihn zwischen zwei Klammern wie zwischen zwei Scharniere setzt. Ich brauche wohl nicht erst daran zu erinnern, daß die deutsche Schulphilosophie diesen griechischen Sprachgebrauch aufgenommen hat; auch wir können sagen: das Jetzt, das Seiende, das An-und-für-

sich-sein. Solche Sprachgewohnheiten scheinen mit dem Geiste aller unserer Sprachen, auch der griechischen, fremd zu sein, trotzdem die Herkunft des griechischen Artikels aus dem deiktischen Pronomen in diesem το, das wie eine ausgestreckte Hand einen Begriff oder einen Komplex von Begriffen zu fassen scheint, nachwirkt mag. Viel stärker scheint in diesem Sprachgebrauch orientalische Personifikation, orientalische Verdinglichung, orientalisches Pathos anzuklingen. Vielleicht tritt ein besserer Kenner der sogenannten vergleichenden Sprachwissenschaft an diese Aufgabe heran.

## II.

Nun möchte ich an einem einfachen Beispiele übersichtlicher als sonst den Weg zeigen, den ein Wort der Gemeinsprache zurückzulegen hatte, um zuerst ein Lieblingsausdruck der griechischen Philosophie, sodann in Lehnübersetzungen ein Hauptbegriff der Scholastik und endlich wieder in griechischer Form einer der unstrittensten Begriffe der gegenwärtigen Erkenntnistheorie zu werden. Ich wähle zum Beispiele denjenigen Terminus, der (nach Curtius) mit *terminus* etymologisch zusammenhängt, und um den sich, im Griechischen wie in den Übersetzungssprachen, große Sippen gebildet haben: den Begriff τέλος.

Ich glaube nun, daß uns die ursprüngliche, die sinnliche Bedeutung von τέλος verloren gegangen ist; merkwürdige Beziehungen zu den Mysterien lassen darauf schließen, daß das Wort schon in sehr alter

Zeit ein geistiges *Ziel* bedeutete; da aber auch die disparaten Bedeutungen *Weihe* und *Zoll* sehr alt sind, so mag *τελος* einmal ein wertvolles Beutestück, ein Weihegeschenk bezeichnet haben. Jedenfalls gehörte das Wort der Gemeinsprache an, bevor es ein technisches Wort der Philosophen wurde; suchten wir ein entsprechendes deutsches Wort, so stellt sich zunächst *Ende* ein; aber *Ende* ist erst nach langen Umwegen, als Übersetzung von lat. *finalis* (*Endabsicht, Endursache*), zur Bezeichnung für ein Ziel des Wollens geworden, wird heute noch zunächst im räumlichen Sinne verstanden und deckt sich darum nicht gut mit dem griechischen Worte. Besser werden *τελος, τελειωτη, τελειωται* mit *vollenden* übersetzt, wo durch die Vorsilbe wirklich die Erreichung eines Ziels, eines Zwecks ausgedrückt wird. Wir haben uns nun so sehr gewöhnt, *τελος*, so oft es bei Aristoteles, dem Erfinder der Teleologie, vorkommt, mit *Zweck* zu übersetzen, daß uns die Verwegenheit im Bedeutungswandel gar nicht mehr zum Bewußtsein kommt; und doch war es eine ganz verwegene Neuerung von Aristoteles, die Nützlichkeit der Naturformen, die *Absicht*, um deren willen sie so gemacht worden seien, das Warum dieser Formen (*το οὐ ἐνεκα*) prägnant das *Ende* zu nennen. Wir müssen schon pleonastisch *Endziel* dafür sagen, weil wir weder mit *Ende* noch mit *Ziel* die Vorstellung eines gewollten Gegenstandes oder einer gewollten Veränderung verbinden. Nun kommt es mir aber darauf an zu zeigen, daß auch Ari-

stoteles selbst nicht ganz so sklavisch und klar, wie nachher die christliche Scholastik, unter *τελος* einen nach Menschenart gewollten Zweck verstand, daß er vielmehr mit der Gemeinsprache noch in Fühlung blieb und bei dem Worte etwa an das dachte, was wir in mancherlei Sinne unter *Vollendung* verstehen.

Nicht oft genug kann daran erinnert werden, daß die Griechen die Institution einer Kirche im mittelalterlichen Sinne nicht besaßen, kein Dogma und keinen Dogmenzwang, daß es also für Aristoteles gar keinen Sinn gehabt hätte, die Vorstellung von einem allweisen und (gegen die Menschen) allgütigen Schöpfer in seinen *τελος*-Begriff hineinzu legen; das wurde ein Zweck des Zweckbegriffs erst dann, als Aristoteles zum Philosophen Jesu Christi gemacht worden war. Aristoteles selbst brauchte auf den lieben Gott so wenig Rücksicht zu nehmen, daß er Gott noch neben die Natur wie gleichberechtigt stellen und sagen konnte: der Gott und die Natur tun nichts umsonst (*ὁ θεός και ἡ φύσις οὐδέν ματην ποιοῦσιν*); wo es denn offenbar wird, daß eine gewollte Menschenabsicht dem Gotte nicht anders und nicht minder bildlich unterlegt wird als der Natur. Noch deutlicher wird der Gegensatz zwischen Aristoteles und der christlich-scholastischen Weltanschauung, wenn der Gott einmal (Met. VII 7) der Endzweck von allem genannt wird; für die christlichen Scholastiker war Gott hingegen der Anfang, die Endzwecke in der Natur waren Gottes Wille.

Die Scholastiker hatten für den Begriff der Zweckmäßigkeit nur noch eine lateinische Übersetzung; der Zufall der Wortgeschichte hätte es recht gut fügen können, daß *terminus* zu diesem *terminus technicus* des christlichen Glaubens geworden wäre; *terminare*, das den Wissenschaften eine ausgebreitete Wortsippe geschenkt hat, bedeutet in der Form *determinieren* soviel wie *definieren*, *abgrenzen*. Die alten Lateiner aber hatten unter den Synonymen *τελος* (*τελευτη*), *περας*, *δρος* besonders *δρος* durch ihr *finis* übersetzt, und als *finis* einmal der römischen Gemeinsprache angehörte, im Sinne von: Grenze, Ziel, Ende, Tod, Definition, Gipfel, mußte es auch — in der Gemeinsprache wie in der Philosophie — den Dienst von *τελος* mitübernehmen, und so fanden die Scholastiker ein Substantiv vor, aus dem sie das Adjektiv *finalis* (im Lateinischen nur im räumlichen Sinne gebraucht; *circulus finalis* ist genaue Lehnübersetzung von *κυκλος δριζων*) bildeten: was irgend sich auf göttliche Zwecke in der Natur bezieht. Es ist bekannt, welchen Mißbrauch die Scholastiker mit diesem Begriffe trieben. (Vgl. Art. *Endursachen*.)

Als die modernen Sprachen den griechischen Begriff der immanenten Zweckmäßigkeit und den christlichen Begriff der transzendenten Zweckmäßigkeit eindringlich wiedergeben wollten, stießen sie sich wohl an der Ungereimtheit, daß die räumliche Grenze zugleich die gewollte Absicht bedeuten sollte, und suchten in ihren Mundarten nach einem

frischen bildlichen Ausdrucke. Ein deutscher Mystiker, Jakob Böhme, fand das köstliche Wörtchen *Zweck*, das vorher den Holzpflock in der Zielscheibe (heute noch: *Schuhzweck*) bezeichnete; der sprachgewaltige Meister Eckhart hatte des Aristoteles *τελος* und *το οὐ ἐνεκα* mit Ende, Ziel und *Warumbe* übersetzt. Hier nur noch kurz die Bemerkung, daß auch franz. *but* ursprünglich ein solches Pflöckchen bezeichnet hat. (Vgl. Art. *Zweck*.)

Für die Philosophie ist der Kampf gegen die scholastische *Finalität* seit Bacon und Spinoza zuungunsten der göttlichen Zwecke entschieden; der eifrige Versuch von Leibniz, den Prozeß des lieben Gottes durch seine *Theodicee* zu führen, den Prozeß womöglich zu gewinnen, ist kein Ruhmes-titel des Mannes. Aber die Erkenntnistheorie ist neuerdings an die Frage herangeraten, wie sich die Zweckmäßigkeit in der Natur zur Notwendigkeit verhalte, die scheinbare Vorsehung zu der blinden Gesetzmäßigkeit, die scheinbaren Endursachen zu den Ursachen; und die Erkenntnistheorie vermeidet das Wort *Zweck*, sie scheut das Wort *Finalität*, sagt lieber *Telologie*, ist so zu dem Terminus des Aristoteles zurückgekehrt und legt in *τελος* Gedanken hinein, von denen sich weder die Sinnlichkeit der griechischen Gemeinsprache etwas träumen ließ, noch das griechische Denken des Aristoteles.

### III.

Die Beispiele ließen sich häufen, weil die Geschichte der philosophi-

sehen Terminologie in den allermeisten Fällen auf die griechische Terminologie wie auf eine Sackgasse zurückführt; und weil die Geschichte der Wörter sich mit etwas mehr wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit rekonstruieren läßt als die Geschichte der philosophischen Systeme. Bei diesen ergibt die Psychologie der philosophischen Männer, das Geniale, das Dämonische an ihnen, oder wie man es nennen will, einen irrationalen Rest, der der Geschichte wie der Darstellung die gleichen Schwierigkeiten bietet. Aus der griechischen Sackgasse heraus, zu den Lehrern der Griechen, werden wir wohl den Weg oder die Wege — wie gesagt — niemals finden. Die Wege des Bedeutungswandels griechischer Ausdrücke, die Wege und Umwege in den lateinischen Übersetzungen aller Jahrhunderte und aller Stile, die Wege des Bedeutungswandels in den modernen Übersetzungen, die Spirallinien bei der häufigen Rückkehr zu den griechischen Originalworten, alle diese Änderungen im Wachsen und Verkümmern der Begriffe historisch zu verfolgen, bietet einen Hauptreiz bei der Untersuchung der Begriffe. In den meisten Artikeln dieses Wörterbuchs wird ja auf die historische Wichtigkeit der griechischen Modellwörter hingewiesen; ich mache noch besonders auf folgende Wörter aufmerksam: *ἀπειρον*, *γενος*, *διαλεκτικος*, *δυναμις*, *ειδος*, *εἶναι*, (*το ὄν*, *οὐσία*), *ἐνεργεια*, *λογος*, *νοϋς*, *ποιον*, *προς τι*, *πρωτερον*, *φρσις*, *ἐποκειμενον*. Wenn es aber der alleinige Zweck solcher Untersuchungen ist, die philosophi-

sche Terminologie zu reinigen, nicht sprachlich, sondern begrifflich zu reinigen, so müssen wir uns schließlich fragen: wo finden wir einen so hohen Standpunkt, daß wir von ihm aus überblicken können, ob ein Wort ein *guter* Terminus sei oder nicht? Niemand hat eine Distanz zu sich selber; am wenigsten hat die Sprache, die Gemeinsprache einer bestimmten Zeit, eine Distanz zu sich selber. Und mag die philosophische Sprache eine Distanz haben und halten können zu der Gemeinsprache ihrer Zeit, so hat sie erst recht keine Distanz zu den gegenwärtigen Bedeutungen ihrer alten Wörter.

Unsere Philosophie ist eine Enkeltochter der griechischen Philosophie; wenn wir uns der Bildlichkeit des Ausdrucks nur ganz bewußt bleiben, so dürfen wir auch sagen: die Wörter unserer Philosophie sind Enkelkinder griechischer Wörter. Wenn wir philosophisch reden, so reden wir griechisch oder in Übersetzungen aus dem Griechischen. Das ist wahr, einerlei ob uns diese Tatsache gefällt oder nicht. Dem einen mag diese Sprache göttlich vorkommen, dem andern spanisch oder böhmisch. Wir finden den Standpunkt nicht, um in jedem Falle sagen zu können, ob ein Ausdruck gut oder schlecht sei; wir können unsere philosophische Terminologie im ganzen und großen nicht bewerten, weil wir keine andere zur Vergleichung haben. Wir müssen ja erst die indische Philosophie, die chinesische Philosophie, die sogenannte Philosophie der primitiven Völker in die gräzisierungende Philosophie über-

setzen, für die allein wir eine Sprache haben. Wir wissen darum niemals, ob wir die Inder, die Chinesen, die Primitiven richtig verstanden haben. Unsere Philosophie hat keine Distanz zu ihrer Sprache; aber wir können die Sachlage durch Parallelerscheinungen begreiflicher machen.

Auch unsere Plastik, unsere Architektur redet sehr häufig griechisch mit uns. Sodann ist das große Gebiet der abendländischen Religion eine Übersetzung aus dem Hebräischen, fast das ganze Gebiet des abendländischen Rechts eine Übersetzung aus dem Lateinischen. Wir können die Motive der griechischen Plastik mit der Natur vergleichen, die Motive der griechischen Architektur mit den Forderungen und mit den Möglichkeiten der modernen Technik. Schon die lateinischen Rechtsbegriffe und die hebräischen Religionsbegriffe können wir nicht vergleichen, solange wir im juristischen, im religiösen Dogma befangen sind. Es gibt neuerdings eine vergleichende Rechtswissenschaft, eine vergleichende Religionswissenschaft; aber nur darum, weil die Grundbegriffe des Rechts und der Religion uns, auf dem Boden unserer Philosophie, feste Punkte scheinen, von denen aus wir messen zu können glauben. Dieser Boden schwankt, diese festen Punkte fehlen, sobald wir vergleichende Philosophie treiben wollen. Und das ist die verzweifelte Lage des Sprachkritikers, der klar die Aufgabe

erkannt hat, den Wortaberglauben auch auf dem Gebiete unserer gräzisierungenden Philosophie zu bekämpfen, der aber für die Untersuchung der verdächtigen Begriffe kein besseres Werkzeug besitzt, als oben wieder diese verdächtigen Begriffe selbst. Nichts wäre törichter, als den Hebel anzusetzen bei der modernsten Bedeutung eines alten Begriffs; *modernus* hieß bereits im 6. Jahrhundert, was es heute heißt: was *heute*, was *jetzt (modo)* für recht, für gut, für schön, für wahr gehalten wird; darum habe ich auch bis zur Ermüdung Goethes Hohnwort zitieren müssen, das er dem trockenen Schleicher, dem Fachmann Wagner in den Mund legt: „Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht.“ O ja, bis an die Sterne weit! Es ist wie überall. Wir wissen nicht, woher wir kommen; wir wissen nicht, wo wir stehen; wir wissen nicht, wohin wir gehen. Aus der griechischen Sackgasse scheinen uns die Wörter zu kommen, weil wir die Vorgeschichte nicht kennen; in die Sackgasse der Gegenwart mündet der Bedeutungswandel aus, weil wir die Zukunft nicht kennen. Und so ist auch die Sprachkritik den Wörtern der Philosophie gegenüber nur eine unerfüllbare Sehnsucht, ein Ideal; der Sprachkritiker darf bei der historischen Kritik der philosophischen Begriffe resigniert das berühmte Wort des Archimedes auf sich anwenden: *δος μοι που στω και κνω την φιλοσοφiam.*

## H.

**Hemmung** — ist aus der Physik von Ed. Weber auf den physiologischen Vorgang bei Reflexbewegungen übertragen worden, wohl in Abhängigkeit von Herbart, der schon früher von psychologischen Hemmungen gesprochen hatte; die Herbartianer und andere Psychologen haben sehr viel geschrieben über die Hemmungen, d. h. die Aufhebung oder Verminderung des Vorstellens oder des Assoziierens. Es ist aber ein Irrtum zu glauben, daß durch dieses Wort die Tatsache, daß eine Vorstellung die andere störe, irgendwie erklärt werde. Mit Sinn gebraucht kann *Hemmung* nur den Vorgang, der erklärt werden sollte, bezeichnen; die substantivische Form hat dazu verführt, die Hemmung wie die Hemmungsvorrichtung der Uhr und gewisse Hemmungsvorrichtungen des Nervensystems (z. B. des nervus vagus) für eine Sache, für die Ursache des Vorgangs zu halten. Nicht einmal über die Herkunft des Wortes weiß man etwas Ausgemachtes zu sagen; *hemmen* wird wohl mit *heben* (oberdeutsch so viel wie *haften*) und dann wieder mit *haben* zusammenhängen, wenn auch nicht ganz so eng wie franz. und engl. *inhibition* mit lat. *habere*.

Ich habe das Wort *Hemmung* als Beispiel für die Erscheinung gewählt, daß es um die technischen Wörter der neuen wissenschaftlichen Psychologie oft nicht besser steht als um die älteren Wörter, die aus einer

vorwissenschaftlichen Psychologie bereits in die Gemeinsprache übergegangen sind. Auch die gelehrten Termini erklären nicht, was sie zu erklären versprechen.

**Hemsterhuis' „Organe moral“.** — Ich habe (Kr. d. Spr. I<sup>2</sup> 359) die Vorstellung, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, daß unsere fünf oder sechs *Zufallssinne* für die Erkenntnis der unendlichen Welt nicht ausreichen, auf ein bis dahin kaum beachtetes Fragment Lessings zurückgeführt und auf den Einfluß von Hemsterhuis hingewiesen; nebenbei zeigt, daß das Fragment Lessings in sein letztes Lebensjahr zu datieren ist, also einige Jahre später, als es die Philologen angesetzt haben. Ich habe auch schon hervorgehoben, daß der Gedanke bei Hemsterhuis nur eine moralische (*moral* im Französischen oft = *innerlich*) Tendenz hatte, bei Lessing schon eine erkenntnistheoretische. Damit sollte die Bedeutung von Hemsterhuis nicht verkleinert werden.

Ich möchte nun den Zusammenhang etwas deutlicher machen; und folge zunächst der Darstellung, welche Erwin Kircher von der Stellung Hemsterhuis' zur „Philosophie der Romantik“ gibt; das schöne Buch ist aus dem Nachlasse des allzu früh verstorbenen Autors von Margarete Susman und Heinrich Simon herausgegeben worden.

Das Erwachen einer neuen Psychologie und das Erwachen einer neuen Seele bereitet im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die Befreiung vom rationalistischen Materialismus vor, die dann in der deutschen Romantik zur Begeisterung für eine persönliche Kultur, für ein Leben des Gefühls, für eine Umwertung des Weltgefühls wird. Vor Kant und Fichte war Franz Hemsterhuis, der Holländer, der Lehrer dieses Weltgefühls. Der Verfasser eleganter Dialoge, dem die Form über alles ging, wußte vielleicht gar nicht, daß er (wie man heute sagt) ein Neutöner war; er hielt sich selbst für einen Aufklärer, fühlte seine Abhängigkeit von Shaftesbury, war ein Weltverbesserer, und stand so der Kunst sogar mit moralisch-empfindsamen Forderungen gegenüber. Bei seinen religiösen und philosophischen Schriften ist nicht genug beachtet worden, für welchen Kreis von Lesern er sie bestimmt hatte; was er für den persönlichen Gebrauch der Fürstin Galizyn schrieb, widersprach mitunter seiner Freigeisterei, weil er da die Fürstin, eine deutsche Katholikin, die mehr Bildungsdrang und Leidenschaft als Bildung und Energie besaß, die zwischen Aberglauben und Aufklärerei schwankte, erziehen wollte, zu einer harmonischen Weltanschauung erziehen.

Schon für Hemsterhuis gehörte, wie dann für Jacobi und die Romantiker, ein starkes Gefühl der Welteinheit zu einer harmonischen Welterkenntnis. Das seelische Genußleben sollte so ausgestaltet werden, wie sonst nur das Genußleben der Sinne. Zu den

Sinnen gehört auch das moralische Organ, der moralische Sinn, der ebenso entwicklungsfähig ist wie die andern Sinne. „Der moralische Sinn soll so kräftig werden, daß er seine Welt auch als eine wirkliche erkennt.“ Ich glaube Hemsterhuis nicht ganz mißzuverstehen, wenn ich ihm den Gedanken unterlege: wie ein magnetischer Sinn uns in den Stand setzen würde, eine magnetische Wirklichkeitswelt um uns her zu erblicken, so müßte ein entwickelter moralischer Sinn eine moralische Wirklichkeitswelt, entsprechend der Materie unserer brutalen äußern Sinne, wahrnehmen. Was Hemsterhuis lehrt, ist ein Spinozismus des Gefühls; von Spinoza stammt auch, was uns an Kant oder an die alten Neuplatoniker gemahnen will. „Das Licht leuchtet nicht und die Luft tönt nicht, wenn sie der genießende Geist nicht in sich aufnimmt. Aus dem Wunder des Füreinanderseins und Zusammentreffens von Formen der Natur und von Bedingungen der Seele kommt uns die Beglückung der Schönheit.“ Die Ordnung, die ein relativer Begriff ist, wird von unsern Sinnen in die ihnen zugänglichen Erscheinungen hineingetragen. Wir sehen die Welt materialistisch an, weil unsere äußern fünf oder sechs Sinne das übrige nicht ordnen können. „Was wir Materie nennen, ist nur das an den Dingen, was unsere gegenwärtigen Organe auffassen können.“ Haben wir in uns erst das innere Organ (noch einmal: *organe moral* ist durch *moralisches* Organ nicht ganz gut wiedergegeben; auch wir gebrauchen



übrigens *moralisch* oft im Gegensatz zu *physisch*, z. B. eine *moralische*, d. h. juristische Person; jemand *moralisch* ohrfeigen) zur Vollkommenheit entwickelt, dann wird, was wir jetzt immateriell nennen, auch für uns Wirklichkeit sein. Darum suchte Hemsterhuis durch eine Fülle von Beobachtungen die Existenz eines Moralorgans zu beweisen, darum den Glauben an unendlich viele und unbekanntete Seiten des Universums zu wecken. Unser Weltgefühl soll durch eine solche Überzeugung von Grunde aus anders werden. Das goldene Zeitalter der Seele, das schon einmal da war, soll wiederkommen. „Tod, Ubel, Laster sind unserer Natur zuwider, wir sind immer größerer Glückseligkeit fähig.“

Man sieht, wie lebhaft die Vorstellung von den Zufallssinnen der Menschen geahnt wird, man sieht aber auch, wie nahe die Gefahr war, über moralische Ideen hinweg den Weg zur Kirche zurück zu finden, den die romantischen Schüler später betreten haben. Hemsterhuis spielt mit der Mystik, die so gern zum Katholizismus verführt. Hemsterhuis galt in seinem Kreise für einen Propheten. Noch Novalis notiert einmal (III S. 182): „Hemsterhuis' Erwartungen vom moralischen Organ sind echt prophetisch.“

Kircher hat Hemsterhuis' Einfluß auf die Philosophie der Romantik nicht zu hoch eingeschätzt; Jacobi ist ganz von ihm abhängig, Goethe eignet sich mancherlei von ihm an; daß aber auch Hamann zu den Schülern von Hemsterhuis gehört habe,

ist nicht richtig. Hamann, der Freund Jacobis und zuletzt auch der Fürstin, wittert in Hemsterhuis den Freigeist und wehrt sich gegen ihn mit Händen und Füßen. Er schreibt an Herder (20. April 1782): „Ich mag Hemsterhuis lesen, wie ich will, so komme ich nicht mit ihm fort. Ich bin gar nicht imstande, mir den geringsten Begriff von dem Maximo der Ideen und dem Minimo eines Zeitraumes zu machen, und was diese beiden unbekannteten Größen zur Erklärung der *qualitates occultae* des Verlangens beitragen können.“ (Goethe war von dieser Idee, die von ferne an Machs Okonomieprinzip erinnert, sehr eingenommen.) Bald darauf: „Hemsterhuis' Schriften scheinen mir Ihres Fleißes nicht würdig zu sein . . . sind nichts.“ Erst ganz zuletzt finden sich etwas freundlichere Äußerungen.

Der Gedanke, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können, findet sich also oft und scharf bei Hemsterhuis. Die Frage, ob die Priorität für diese Vorstellung, die den Begriff der Zufallssinne vorwegnimmt, Lessing oder Hemsterhuis gebühre, soll hier gar nicht zur Hauptfrage gemacht werden. Erwähnt sei nur, daß Lessing bis zu seiner entscheidenden Unterhaltung mit Jacobi von Hemsterhuis nur die *Lettre sur la Sculpture* kannte. Erst im Juli 1780 lernte Lessing durch Jacobi die Schriften von Hemsterhuis kennen, in denen von der möglichen Vielheit menschlicher Organe die Rede ist. Es würde sich also darum handeln, etwas über den Zeitpunkt auszumachen, in welchem Lessing sein Fragment nieder-

geschrieben hat. Hätte er den Einfall dem Holländer entlehnt, so müßte die Niederschrift — wie gesagt — in die letzten Lebensmonate Lessings gesetzt werden. Das für die Philologen.

Nach meiner Überzeugung schuldet Lessing allerdings dem Holländer die Anregung und den Einfall. Für mich ist die Einleitung des kleinen Fragments, die Gedankenverbindung zwischen Organ und Materie, besonders aber der Satz entscheidend: „Solcher Sinne hat sie (die Seele) gegenwärtig fünf.“ Hemsterhuis spricht ebenso von *nos organes actuels*. Aber mit seinem überlegenen Scharfsinn, mit seiner unheimlichen Fähigkeit, jedesmal ganz auszudenken, was etwa ein Vorgänger halb vordachte, erblickt Lessing einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit da, wo der elegante Stilist Hemsterhuis nur mit Einfällen spielt, die auf dem Wege zu moralischen Abhandlungen liegen. Darum ist das Fragment Lessings mir so viel wichtiger als die vielen Stellen bei Hemsterhuis. Lessings Weg führt zur Erkenntnistheorie, der von Hemsterhuis zur Moral, meinetwegen zu einer innerlichen Gewissensfreudigkeit, also am Ende doch zu ethischen, wertenden Zielen.

Es kommt Hemsterhuis, wenn man genau zusieht, eigentlich nur darauf an, neben den fünf Organen des Menschen auch noch sein *organe moral* zu suchen und zu finden. Die Tiere haben, so sagt er in der *Lettre sur l'homme et ses rapports* (I. 116, ich zitiere nach der dreibändigen Aus-

gabe der Werke, welche Meyboom herausgegeben hat), wahrscheinlich ein Organ mehr als wir, aber das namenlose Organ fehlt ihnen völlig. Das namenlose Organ, das man bisher mit den Worten Herz, Gefühl, Gewissen bezeichnet hat; das Organ, welches der reichsten und schönsten Ansichtsseite der Welt zugewendet ist; das Organ, welches uns unsere Existenz fühlen läßt, weil es uns fühlen läßt unsere Beziehungen zur Welt, während die andern Organe uns nur fühlen lassen die Beziehungen der Welt zu uns. (I. 114.) Ganz beiläufig gebraucht er dann den Ausdruck *organe moral*. Schon der Herausgeber Meyboom macht darauf aufmerksam, daß das Wort *Organ* nicht glücklich gewählt sei. Der Brief über den Menschen stammt aus dem Jahre 1773.

In dem schönen Dialoge „Sophter“ aus dem Jahre 1775 kommt der Gedanke, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können, schon heller heraus. Wie man griechisch verstehen müsse, um eine griechische Inschrift zu begreifen, arabisch für eine arabische, so stehe es auch um das Wahrnehmen des Wirklichen. Ein Wirkliches könne hunderttausend Seiten haben, die gleichermaßen in seiner Natur begründet sind, und unter denen nur drei oder vier unsern gegenwärtigen Organen entsprechen (*à nos organes actuels*) (I. 180). Doch Hemsterhuis will damit zunächst nur das Ansehen der Materie, des Wirklichen, der *essence* herabsetzen, von deren hunderttausend Seiten (I. 182) spricht er von unzähligen Attributen,

und verrät damit, daß die ganze Vorstellung von Spinoza stamme) wir nur wenige kennen. Wie klein, meint er, wird dadurch unsere Idee von der Materie. *Voilà la matière bien déchué!* (I. 183). Sophyle muß zugeben, daß das Wort Materie die Wesenheiten oder *essences* nur insofern bezeichne, als sie Analogien zu unsern gegenwärtigen Organen haben. Und weil Seele und Wirklichkeit wechselseitig aufeinander wirken, so müssen ihnen beiden unbekannte Kräfte gemeinsam sein. Man sieht, Hemsterhuis braucht das moralische Organ in seinem Kampfe gegen den Sensualismus seiner Zeit.

Ich fand noch drei Schriften von Hemsterhuis, in denen die Vorstellung von mehr als fünf Sinnen wiederkehrt. Sie gehören alle drei dem Jahre 1787 an, haben also mit der Prioritätsfrage, soweit sie Lessing angeht, nichts mehr zu tun. Sie fallen aber in die Zeit, wo Jacobis Spinoza-Büchlein weite Kreise, vor allem aber die Freunde Jacobis, also auch Hemsterhuis, sich mit Lessings Spinozismus beschäftigen ließ. So mag Hemsterhuis zu der Quelle seiner Ideen zurückgeführt worden sein; er sieht jetzt nicht immer durch die moralische Brille, aber völlig verzichtet er auf seine Absicht nicht, die mögliche Vielheit der Sinnesorgane gegen den Materialismus auszuspielen. In seinem Dialoge *Les Facultés de l'âme* sagt er (II. 125) ganz richtig, daß Materie das heiße, was uns irgendwelche Begriffe durch die bekannten Sinnesorgane gebe; dereinst würden also die Eindrücke der noch nicht

vorhandenen Organe ebenfalls zur Materie zu rechnen sein. Und es bleibt unklar, ob er (II. 91) das moralische Organ (*diesmal ce sentiment moral, que je ne vous saurais dépeindre*) unter den gegenwärtigen oder unter den zukünftigen Organen begreift.

In dem hübschen Dialoge *Alexis ou de l'âge d'or* knüpft Hemsterhuis an eine altgriechische kosmogonische Phantasie an; nicht nur in Zukunft könne es mehr als fünf Sinne geben; auch im vergangenen goldenen Zeitalter, bevor das Auftreten des Mondes alles Leben auf der Erde verändert habe, mögen mehr als fünf Sinne für den Menschen gewesen sein. Eine große Wahrscheinlichkeit spreche dafür, daß wir Sinne eingebüßt haben oder vielmehr Bewegungsvehikel, die den Sinnen analog waren, mit deren Hilfe Begriffe und Verbindungsgefühle einst aus unserem beschränkten Wissen ein Ganzes machten. (II. 175 f.)

Nirgends aber kommt die Ansicht von Hemsterhuis runder heraus als in den vorzüglich geschriebenen wenigen Seiten *Sur l'athéisme*, die er auf Ersuchen der Fürstin Galizyn für Jacobi verfaßt hat. Man findet diesen „Brief an Diotima“ in der zweiten Auflage des Spinoza-Büchleins. Es geht diesmal gegen den Todfeind, gegen den Atheismus. Der Atheismus sei jünger als der Glaube an Gott. (Das ist entweder sehr richtig oder sehr komisch, je nachdem man es ansieht.) Jetzt habe man gar aus der Materie einen Gott gemacht, da man ehemals bloß die Welt aus ihr gebildet hätte. Es habe nacheinander

drei Arten von Atheismus gegeben. Der erste naive Atheismus, der der Urzeit, sei leicht überwunden worden. Der zweite Atheismus sei eine Art von Zweifel, den Hemsterhuis nicht ganz verdammt. „Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres törichten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unleugbaren Wahrheiten sich vertrauter gemacht hat: nämlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, insofern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseins wir entweder mehr oder andere Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten Wesenheiten beibehalten will) verhältnismäßig uns entweder mehrere, oder andre Eigenschaften entdecken wird.“ Ich lasse nach Jacobis Übersetzung den französischen Text folgen: (II. 209.) „Mais pour le dernier, ce gigantesque fils de notre fol orgueil, il ne se guérira qu'après que l'homme se sera familiarisé avec cette vérité incontestable, que matière n'est qu'un mot qui désigne toutes les essences réelles en tant qu'elles ont du rapport avec nos organes actuels; que la matière ne sauroit avoir plus d'attributs que nous n'avons d'organes; et que s'il est donné à la nature de l'homme d'acquérir plus d'organes dans la suite

de son existence, ou que d'autres organes s'y développent, la matière (si on veut conserver ce mot comme signe des essences en tant que connues) augmentera ses attributs à proportion.“

Hemsterhuis merkt niemals, wie sehr er selbst im Banne des Sensualismus steht bei seinem Bestreben, den Glauben an eine moralische Weltordnung neu zu begründen. Der kühne Gedanke Spinozas, daß die eine Substanz unendlich viele, uns unbekannt Attribute haben könne, ist für ihn, trotzdem er ihn schön und psychologisch auszulegen versteht, doch nur ein Übergang zu seiner Lieblingsvorstellung vom moralischen Organ. Und so beschreibt er logisch den *circulus vitiosus*: um der moralischen Welt einen Platz hoch über der materiellen anzuweisen, will er durch das moralische Organ die moralische Welt wahrnehmbar, handgreiflich als materiell machen. In seinen meines Wissens noch ungedruckten Privatbriefen an die Fürstin scheint er oft auf die Einwürfe der Sensualisten, die ein moralisches *Organ* nicht anerkennen wollten, geantwortet zu haben; daß er aber das Wort *Organ* nur metaphorisch gebrauchen durfte, das ist ihm niemals klar geworden. Die mehr als fünf Sinne Lessings aber dehnten den Begriff *Sinn* ohne Metapher aus.

Für die Entstehungsgeschichte des Gedankens könnte ich einen platonischen Privatbrief von Hemsterhuis an seine Diotima (vom 23. September 1779) zitieren, wo er erzählt, er habe an diesem Nachmittage, in seinem Garten, ganz in sich selber ver-

senkt, eine Art Eingebung gehabt; „ich schwöre Ihnen, ich habe mein Lebtag keine so klare, so geometrische, auch keine so erhabene Idee oder so ein Gefühl vom *moralischen Organ* gehabt, wie seit diesem Augenblicke.“ Allzu großen Wert möchte ich auf die genaue Zeitangabe dieses schwärmerischen Briefs nicht legen.

Worauf es mir ankommt, das ist die Bemerkung: mag auch Lessing seinen Einfall, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können, dem feinfühligen Landsmanne Spinozas zu danken haben, so hat er doch diesen Einfall von seiner dienenden Stellung, von seiner Abhängigkeit, von der Verbindung mit der Gewissensfrage emanzipiert. Wenn man Kleines mit Großem vergleichen darf, so verhält sich in diesem Punkte die erkenntnistheoretische Anschauung Lessings zur moralischen Anschauung Hemsterhuis' etwa so wie der kritische Idealismus Kants zu Berkeleys verstiegenem Idealismus, des nur im Dienste der Gottseligkeit scheinbar radikalen. (Vgl. Art. *kategorisch*.)

**Heuchelei.** — Nicht das Ergebnis einer Untersuchung, nur eine Aufgabe: die Herkunft der ungeheuren Ausbreitung der Heuchelei in unseren Sitten und in unseren Sprachen zu erklären. Das deutsche Wort *heucheln* ist in der Schriftsprache neu, offenbar ursprünglich von ducken und kriechen (*hauchen*) des Tieres hergenommen, das wie kein anderes vom Menschen erzogen worden ist: vom Hunde. Bis zum 16. Jahrhundert war es der Schriftsprache fremd; dann von

Luther häufig im Sinne von *Fuchschwänzen* gebraucht. Wurde seit Stierler, auch von Kant, auf *hauchen* zurückgeführt, aber irrtümlich auf *hauchen*, *anhelare*, nicht auf das mundartliche *hauchen*, *huchen*, *hocken*, *sich ducken*. Das Altertum kannte natürlich die Lüge; sie wurde nicht einmal tragisch genommen. Für Heuchelei aber hatten die Griechen kein besonderes Wort; *ἑποκροῖς* war ursprünglich *Antwort*, dann die Kunst des Schauspielers, Deklamation, Komödien spielen überhaupt, und so die Kunst in einer fremden Rolle aufzutreten; erst spätere Schriftsteller verstanden unter *ἑποκροῖς*, was man jetzt Heuchelei nennt. In gutem Latein bezog sich *hypocrisis* und *hypocrita* nur auf Schauspielkunst, erst die Vulgata nennt einen Heuchler *hypocrita*.

Worauf es mir aber ankommt, ist die Tatsache, daß das Altertum und das Mittelalter nicht die Gewohnheit kannte, die bei uns eigentlich zu den Tugenden gerechnet wird, auf dem ganzen Gebiete der letzten Fragen dauernd und fast ohne Absicht der Lüge, eine fremde Rolle zu spielen. Wer die hergebrachte Weltanschauung, das Verhältnis zu Gott und zu den Staatsautoritäten durch ein unherdenmäßiges ehrliches Wort verletzt, der scheint tadelnswert, verstößt gegen die *respectability*, gegen die Höflichkeit des Herzens oder wie immer man Heuchelei umschreiben mag. Es ist wirklich so weit gekommen, daß die Bezeichnung *ein guter Mensch* nicht verdient, wer nicht regelmäßig heuchelt, so wie er regelmäßig saubere Kleider trägt.

Und ohne böse Absicht der Gelehrten ist diese weltbeherrschende Heuchelei langsam auch in die Wissenschaft hinübergeglitten, wenigstens in alle Zweige der Geschichtswissenschaft. Man kann keine Biographie mehr lesen, in der der Held nicht wie ein Gott oder wie ein König umschmeichelt und umhenehelt wird. Wer menschlich schwache Züge an Luther, an Lessing, an Bismarck — ich nenne Männer meiner leidenschaftlichsten Liebe — nicht zu beschönigen und zu bewedeln vermag, der besitzt in unserer Zeit keinen Herzenstakt. *Offiziös* ist die Sprache unserer Könige und unserer Minister, unserer Pfaffen, besonders der protestantischen, und unserer Journalisten; *offiziös* ist unsere Geschichtsschreibung, von den klassischen Werken herunter bis zum Nekrolog. Nil nisi bene, natürlich nicht nur de mortuis. Der Bedeutungswandel des Wortes *officiosus* vollzog sich freilich schon im Lateinischen; *officium* war *Pflicht*, pflichtmäßige Handlung, Amtsgeschäft; aber *officium* konnte schon bei klassischen Schriftstellern *Beischlaf* heißen, und *officiosus* wurde bald dienstbeflissen, zuvorkommend, gefällig, bis es bei uns unmerklich in den Sinn von liebedionerisch, also doch wohl *pflichtwidrig* hineinrutschte. Von Staat und Kirche reden wir fast nicht anders als *offiziös*, heuchlerisch; ebenso von den schwierigsten Aufgaben des Rechts und der Moral. Die neue Bedeutung hat sich im Französischen ausgebildet, wo *office* über die Bedeutungen des lat. *officium* hinaus auch für Dienst im

Sinne von Gefälligkeit (besonders *bonsoffices*) viel gebraucht wurde, so daß *officieux* fast gleichbedeutend wurde mit *obligeant*. Die Unterscheidung zwischen *presse officielle* und *presse officieuse*, die ebenfalls zuerst in Frankreich aufkam, scheint mir ursprünglich ein Scherz gewesen zu sein. Caillères erklärt: le mot d'office en ce sens (de service) a fait celui d'officieux qui est fort bon; c'est un homme officieux pour dire un homme qui aime à faire plaisir. *Mensonge officieux*, eine Lüge, mit der man dem andern nur ein Vergnügen machen will; worüber Rousseau: ce qu'on appelle mensonges officieux sont de vrais mensonges.

Ich kann es nicht belegen, und es wäre auch nur durch Bände von Auszügen zu belegen, daß die Sinne der Heuchelei oder *Offiziosität* bereits ungefähr zugleich mit der großen Lüge aufkam, die die Renaissance heißt. Die abendländische Welt hatte ihren eigenen Stil verloren und borgte sich einen Stil und seine Sprache aus dem Altertum. Die alte Kirche und der um die gleiche Zeit neubegriffene Staat gewöhnten sich daran, in einer unpassenden, in einer toten Sprache zu reden. Fürsten und Päpste der neuen Zeit gebrauchten anstatt des lebendigen Mönchslateins die abgegriffenen Phrasen des schönen toten Lateins und fühlten es lange nicht, daß kein Wort mehr ehrlich war, weil kein Wort mehr paßte. Und als die Nationalsprachen aufkamen, wurde die ganze Heuchelei der Gelehrtensprache in die Nationalsprachen übersetzt, getreuer in die roma-

nischen Sprachen, plump und schwerfällig in die germanischen und slawischen. Im Deutschen wurde damals das Bild des Heuchlers vom Hunde hergenommen, der die Sache, das Hauchen und Kriechen und Sich ducken, vom Menschen erst gelernt hat.

**Hobbes.** — Hobbes gehört in die Reihe derjenigen Denker, deren Verwegenheit am Schreibtische bald heldenhaft, bald beschämend gegen ihre bürgerliche Feigheit absticht. Hobbes mag sich selbst recht gut gekannt haben; in der Selbstbiographie, die er im höchsten Greisenalter dichtete, sagt er, seine Mutter habe (1588) unter den schrecklichen Gerüchten über das Herannahen der großen Armada ihn vorzeitig zur Welt gebracht, und zwar habe sie Zwillinge geboren: *meque Metumque simul*, ihn zugleich mit der Furcht. Beim Ausbruch der Revolution war er der erste unter den Emigranten des Jahres 1640. Hobbes wurde häufig als der royalistischste Verfechter der Legitimität hingestellt. Es ist rätselhaft, wie das einer dem andern nachschreiben konnte: Allgewalt des Staates lehrt Hobbes allerdings, besonders der Kirche gegenüber, aber der Staat ist ihm nicht das Königreich, der Staat kann ebenso gut eine Republik sein. Nachdem 1649 das Haupt des Königs gefallen war, bereitete Hobbes auch kurz entschlossen seine Heimkehr nach dem königsmörderischen England vor, indem er seinen *Leviathan* schrieb, aus welchem auch der revolutionäre Staatsmann seine Rechtfertigung

herauslesen konnte, wenn er nur ein Staatsmann war.

So entsprang das Buch *Leviathan* einer persönlichen kleinen Feigheit, ohne daß Hobbes darin die eigentlichen Grundgedanken seines tapfern Denkens verleugnet hätte. Was kam es diesem radikalen Zuendedenker darauf an, ob in dem bißchen England ein König herrschte oder ein Parlament? Fortschritt der Menschheit durch Befreiung vom Aberglauben hing nicht von der Frage ab, ob Monarchie oder Republik. Wirklich haben im 18. Jahrhundert, das man das Jahrhundert des Hobbismus nennen könnte, aufgeklärte Despoten nicht viel weniger für die Befreiung getan als nachher die französische Revolution, in welcher die Staatsomnipotenz des Hobbes ihre blutigen Orgien feierte.

Im Zeitalter des Hobbes wirkte die Nationalität noch nicht so suggestiv wie heute. Dem Staatsbegriff konnte man kälter gegenüberstehen als heute dem Volksbegriff. Was an Hobbes englisch war, das war ihm gewiß nicht bewußt: ich meine seinen Zusammenhang mit der Entwicklung des Nominalismus. Ich stehe nicht an zu sagen, daß die Bedeutung der englischen Philosophie, ihre siegreiche Gemeinverständlichkeit, ihre leichte Anwendung auf die Naturwissenschaften daher kommt, daß der Nominalismus in England von Occam bis auf Spencer sich ohne Unterbrechung ausbilden konnte, während auf dem Kontinent äußere und innere Gegner theologische oder wortrealistische Moden dazwischen

warfen. Man braucht da nur Hobbes einerseits mit Bacon, anderseits mit Descartes zu vergleichen, denen beiden er persönlich nahe stand. Bacon war oft rückständig, wo es sich um Anerkennung neuer naturwissenschaftlicher Entdeckungen handelte; Descartes ging mit Hobbes von Galilei, Kepler und Harvey aus. Und dennoch blieb Descartes in einer anthropomorphischen Psychologie stecken, während Bacon unklarer als Hobbes, aber doch schon in dessen Sinne die Lehre Lockes vorbereitete, daß wenigstens alle sekundären Eigenschaften der Körper dem menschlichen Verstande angehören, also übrigens bloße Namen sind.

Nur muß man nicht glauben, daß Hobbes grundsätzlich Nominalist war und bis zur Sprachkritik vordrang. Ihm war erkenntnistheoretische Forschung nur ein Mittel zum Zweck, ebenso wie naturwissenschaftliche Forschung; alleiniger Gegenstand seines Interesses war der Mensch, der Mensch als Atom des Staates. Die Physiologie und Psychologie des Individualmenschen studierte Hobbes nur zu Staatszwecken. Er war für einen Philosophen unerhört praktisch und konkret. Allerdings wollte er (unter dem Einflusse der mechanischen Entdeckungen Galileis) die Mathematik auf die Philosophie anwenden, aber doch nur darum, weil die Mathematik für praktische Zwecke so ungeheure Ergebnisse geliefert hatte. In dieser Wissenschaft stehen Wahrheit und menschliches Interesse einander nicht gegenüber. So oft die Vernunft gegen einen Menschen ist, so oft ist dieser Mensch

gegen die Vernunft. So hat Hobbes angeblich mathematische Darstellungsweise durchaus nicht den strengen wissenschaftlichen Charakter. Er glaubt nicht an Axiome. Es kommt ihm gar nicht darauf an, ob die Definitionen an der Schwelle eines neuen Gedankenganges richtig sind oder nicht; sie sind ihm Namensklärungen, die durch das ganze Buch festgehalten werden müssen, dessen Wert dann doch nur davon abhängt, ob die Grundbegriffe auf Erfahrung beruhen oder nicht. Es dämmert ihm auf, daß mathematisch demonstrierbare Wissenschaften nur von solchen Gegenständen möglich seien, deren Entstehung wir kennen, nicht also von Naturgegenständen, sondern nur von Kunstgegenständen (vor allem dem Staate) und von geometrischen Figuren. Hier steckt wieder ein Gegensatz gegen Descartes verborgen. Descartes möchte die Lehren der neuen Mechanik gern auf die Eigenschaften der Einzelmenschen anwenden, Hobbes auf die Physiologie des Staates, d. h. auf Ethik. Descartes brauchte die Physiologie des Einzelmenschen, um zur Psychologie zu gelangen; Hobbes braucht keine Psychologie, weil er nirgends eine Seele sieht, weil er das Seelengespenst wie alle anderen Gespenster als Aberglauben verwirft. Wenn aus den Bewegungen der Außenwelt schließlich im Menschengehirn Empfindungen entstehen, so lehrt das nur — so meint Hobbes schon damals im Gegensatze zum Ignorabimus — daß unsere Empfindungen eine Art von Bewegungen sind. Die Psychologie des Hobbes ist von einem wun-



derbaren Radikalismus, weil er sich gar nicht die Zeit nimmt, alle Schwierigkeiten des Weges zu prüfen. Alle Wahrnehmung ist ihm schon Veränderung des wahrnehmenden Körpers; würde nichts Veränderndes auf uns wirken, so würden wir nichts empfinden; immer dasselbe empfinden und Nichtempfinden kommt auf eins heraus. Die Psychologie des Hobbes besteht aus genialen Einfällen, mit denen er so schnell wie möglich seiner eigentlichen Aufgabe, seiner Staatsethik, zueilt.

So kommt es, daß auch sein Nominalismus die erkenntnistheoretischen Fragen überspringt und gerade dort erst stehen bleibt, wo diejenigen stehen, die den ethischen Nominalismus nach den Lehren Nietzsches als neue Mode tragen. Als Politiker steht Hobbes jenseits von Gut und Böse. Es gibt kein schlechthin objektives Recht, keine gültige Moral, insofern es verschiedene Staaten gibt, die miteinander im Naturzustande leben, im Kriege aller gegen alle. Innerhalb des Staates ist Moral vom Strafrecht abhängig, noch dazu mit der Beschränkung, daß eine Revolution Strafrecht und Moral aufhebt. Der Begriff des Guten ist nicht objektiv; der Mensch nennt gut, was ihm ein Mittel zu seinen Zwecken ist. Weil nicht alle Menschen dieselben Zwecke und dieselbe Vernunft haben, darum nehmen sie über sich etwas wie einen gemeinsamen Zweck an, wie eine gemeinsame Vernunft. Niemals ist diese gemeinsame Vernunft gewaltiger verhöhnt worden als in Hobbes' Worten (gegen Bischof Bramhall): „Wie man

im Kartenspiel Trumpf macht und es moralisch geboten ist, Farbe zu bedienen, so ist im bürgerlichen Verkehr alle Moralität darin enthalten, daß man den Spielregeln der Gesetze seinen Gehor-sam nicht versagt.“

Hobbes steht also, mehr als zweihundert Jahre vor Nietzsche, jenseits von Gut und Böse, er steht aber so da weder als Übermensch noch als Antichrist. Er hat für sein England den Begriff der Philosophie aus dem einer spitzfindigen, transzendenten Wissenschaft zu dem einer praktischen umgewandelt; es ist kein Zufall, daß seine Nachfolger in der Naturerklärung und in der Politik England zu dem merkwürdigen orthodox-materialistischen, in geistigen Dingen so indifferenten, in volkswirtschaftlichen Dingen so blühenden Staatswesen gemacht haben. Die disparaten Begriffe *praktisch* und *nominalistisch* werden bei Hobbes zu verwandten Begriffen. Denn die äußerste Begriffskritik richtet er eben auf die ethische Vorstellung von Gut und Böse, der erkenntnistheoretische Nominalismus ist ihm nur der Weg zu diesem Ziele. Innerhalb der praktischen Betätigung der Menschengemeinschaft im Staate erreicht er die klare Höhe Spinozas; sagt er doch einmal (in seiner Polemik gegen den Bischof Bramhall, welche die Fragen der Freiheit und Notwendigkeit betraf): einen Menschen um seiner guten Natur willen loben, heiße einer Sache ein natürliches, nicht aber einer Handlung ein moralisches Lob spenden. Das ist dasselbe, könnten wir nach Spinoza

hinzufügen, wie wenn wir Menschen von unserm Standpunkte den Tiger ein böses Tier nennen. Die Willensfreiheit, die mit dem Handeln oder der Ethik der Menschen in so engem Zusammenhange steht, erklärt er ganz gut für einen Wortstreit.

Der letzte Nominalismus ist ihm, wie die gesamte nominalistische Psychologie, mehr eine Überzeugung als ein Gegenstand des Studiums. Doch mit genialem Blick hat Hobbes erkannt, daß der Grundirrtum der scholastischen Philosophie auf die Verwechslung von Sache und Wort zurückgeht, deren sich Aristoteles schuldig gemacht hat. Aristoteles fand in seiner Sprache die Copula *ist* vor, die sprachlich ganz überflüssig ist, in der Logik eine so große Rolle spielt und in der Metaphysik dazu geführt hat, den Infinitiv dieser Copula, das Wort *sein* für das höchste unter den Dingen zu erklären, was Denken sei am Ende nichts als die Verbindung von Namen durch das Wörtchen *ist*, so daß wir überhaupt nichts über das Wesen der Dinge, sondern immer nur etwas über ihre Benennungen erschließen. Lange (I, S. 241) bemerkt dazu vortrefflich: „Man kann sich denken, wie Hobbes über Hegel geurteilt haben würde.“ In der Widmung zu seiner Schrift „De corpore“ spricht er es aus, es seien gute Beobachtungen und Lehren der Alten von den späteren Philosophen „in den Schlingen der Worte erdrösselt worden“. Ihm sind die Worte keine Götzen. „Worte sind weiser Menschen Rechenpfennige, aber den Narren sind sie Geld, das nach

der Autorität alter Doktoren Geltung hat.“

Eine Sammlung von Worten oder ein Buch ist ihm nicht wertvoller als ein Haufen von Rechenpfennigen: wenn er so viel gelesen hätte wie andere Leute, sagt er einmal, dann wäre er so unwissend geblieben wie sie. Und im Leviathan: „Wer auf Bücher sich verläßt, gleicht denen, die aus vielen kleinen Berechnungen eine große Summe ziehen, ohne jene auf ihre Richtigkeit zu prüfen; zuletzt verwirrt er sich und flattert über den Büchern, wie Vögel, die durch den Kamin in ein Zimmer gekommen sind und sich darin eingeschlossen finden, nach dem trügerischen Lichte eines Glasfensters battern, weil sie sich nicht besinnen können, auf welchem Wege sie hereinkamen.“

Humor — so es so vieler Begriffe, die sich in der Sprache der Stunde nicht gefanden, so. Weder die englischen ersten Erfinder der Sache, noch ihre deutschen verbessernden Nachahmer haben das Wesen des Humors ergründet. Den Franzosen gar, von denen die Engländer die Form des Wortes entlehnt hatten, ist die Sache heute noch ein ausländisches Erzeugnis; sie haben angefangen, das englische Wort *humour* dafür zu gebrauchen und verwenden das Wort fast ausschließlich für den englischen Humor und für den deutschen, so viel sie ihn verstanden haben; die Italiener, deren *umore* genau dem französischen *humour* entspricht, haben für den Terminus

Humor das Wort *umorismo* eingeführt.

Der Terminus Humor ist neu und ist national germanisch. Man hat sich vergebens bemüht, bei den Griechen und Römern etwas zu entdecken, was unserem Humor entspräche. Und diese Bemühungen tragen vielleicht die Schuld daran, daß die Definitionen der philosophischen Ästhetik (gerade bei unseren besten Humoristen und besten Theoretikern des Humors, bei Jean Paul und Vischer) mißglückt sind.

Ich möchte dafür hier nur und flüchtig auf einen Punkt hinweisen. Man hat den Humor als einen Unterbegriff des Komischen erklären wollen, weil der Humor Lächeln oder Lachen bewirken kann, und weil das Lachen bei den Alten einzig und allein durch die Mittel der *Komik* erregt wurde. Die komische Literatur ist bei den Griechen und Römern sehr reich, das komische Genie von Aristophanes ist in seiner Art nie überboten worden; aber von dem, was wir Humor nennen, findet sich bei den alten Komikern auch nicht ein Schimmer. Eher würden sich in einigen realistischen Charakteren der Tragiker humoristische Züge ausspüren lassen. Wir haben da wieder einen der vielen Fälle, in denen die Antike, angeblich das Muster unserer geistigen Welt, zu einfältig, zu wenig kompliziert, zu geradlinig war, um unsere modernsten Stimmungen und Begriffe auch nur ahnen zu können.

Die pedantische Anknüpfung an den Begriff des Komischen ist darum so falsch, weil der Humor dem Pathos,

dem Gegensatze der Komik, gerade so nahe steht wie der Komik selbst. Man denke an die lachende Träne, die der Humor im Wappen führt. Und es ist kein Zufall, daß zu derselben Zeit, da die Engländer den Begriff ihres Humors sich zum Bewußtsein brachten, in Frankreich eine unglückliche Nachahmung zur *larmoyanten* Komödie führte. *Larmoyant*, wehmütig, sentimental, humoristisch, alle diese Begriffe waren den Griechen und Römern noch fremd.

Die Wortgeschichte führt von Griechenland über Rom, Frankreich, England nach Deutschland; sie führt aber auch durch verschiedene wissenschaftliche Disziplinen. Die medizinische Psychologie des Altertums brachte die Vorstellung von den vier Säften auf, von den vier *humores*, deren richtige Mischung oder Dosierung (*temperamentum*) für die Gesundheit notwendig ist. Auch für die seelische Gesundheit, die gute Stimmung; und so wurde bald *temperamentum*, bald *humores* in der Psychologie der Ausdruck für das, was wir am Ende einer anderen Wortgeschichte Charakter zu nennen pflegen; in dieser Bedeutung findet sich besonders oft das französische *humeur*. In dem realistischeren und individualistischeren England wurde das Wort in der Form *humour* ein Modewort für die individuellen Neigungen von Sonderlingen, für Wunderlichkeiten des Betragens, für das, was die Engländer sonst *fancy*, *whim* nennen; bei Komödiendichtern, wie Ben Johnson und auch Shakespeare wird das Wort oft gebraucht, weil sie sich darüber lustig

machen wollten. Als nun Shakespeare durch die Übersetzung Schlegels fast ein deutscher Klassiker wurde, kam das Wort Humor, dessen ironische Anwendung man nicht bemerkte, als Bezeichnung für die komische Wunderlichkeit eines individuellen Charakters zu uns; und weil die Romantiker da Beziehungen zu ihrer Transzendental-Poesie oder ihrer romantischen Ironie mit Recht herausfanden, bemächtigte sich die philosophische Ästhetik der Zeit des Humorbegriffs; man glaubte den Humor Shakespeares zu analysieren, gelangte aber zu einem neuen deutschen Humoridaal, für das es in der Geschichte des Begriffs kein Beispiel gab. Ich möchte aber gleich bemerken, daß uns die *humores* der medizinischen Psychologie heute kindisch vorkommen, weil die Humoralpathologie, die anderthalb Jahrtausende in Geltung war, gegenwärtig oder augenblicklich durch eine andere Theorie verdrängt ist, durch die Zellularpathologie; daß der humeur der früheren Psychologie heute schon der wenig geachteten Populärpsychologie angehört, weil das Modewort Temperament (das ja zur Gruppe der *humeurs* gehört) durch das an Ansehen inmer noch wachsende Modewort Charakter verdrängt worden ist; daß aber der Humor im Sinne der philosophischen Ästhetik ein Wort höchsten Ansehens ist, weil diese philosophische Ästhetik up to date ist.

Für die entscheidende Wortgeschichte in England und in Deutschland ist eine Stelle aus Drydens „Essay of dramatic poesy“ (1668) wichtig und die Übersetzung, die der

junge Lessing in der 13. Abhandlung seiner theatralischen Bibliothek von dieser Stelle gegeben hat. Diese 13. Abhandlung ist ganz gewiß von Lessing selbst, wenn auch, was vorhergeht, von Nicolai herrühren sollte. Der junge Lessing also schickt voraus: „Ich erinnere zugleich, daß ich *Humor*, wo ich das Wort übersetzen will, durch *Laune* gebe, weil ich nicht glaube, daß man ein bequemeres in der ganzen deutschen Sprache finden wird.“ Nach dieser Erklärung läßt er Dryden sagen: „Humor ist die lächerliche Ausschweifung im Umgange, wodurch sich ein Mensch von allen übrigen unterscheidet. — Die Alten hatten in ihren Lustspielen sehr wenig davon; denn das *γέλοιοι* der alten griechischen Komödie, deren Haupt Aristophanes war, hatte nicht sowohl den Zweck, einen gewissen Menschen nachzuahmen, als vielmehr das Volk durch einen seltsamen Einfall, der meistens etwas Unnatürliches oder Undänses bei sich hatte, lachen zu machen.“ . . . In einer darauffolgenden neuen Komödie suchten nun zwar die Dichter das *ἦθος* so wie in ihren Tragödien das *παθος* des Menschen auszudrücken. Allein dieses *ἦθος* enthielt bloß die allgemeinen Charaktere der Menschen und ihre Sitten, als da sind: alte Leute, Liebhaber, Bediente, Buhlerinnen,

\*) Das Beispiel von Sokrates, wie ihn Aristophanes auf die Bühne brachte, scheint mir nicht glücklich gewählt; der und Kleon entsprachen nach der Vorstellung der Athener ja gerade dem *humour*, wie ihn Dryden verstand und wie ihn Lessing damals noch auffaßte.

Schmarutzer und andere solche Personen, wie wir sie in ihren Lustspielen finden . . . was aber die Franzosen anbelangt, ob sie gleich das Wort *humeur* in ihrer Sprache haben, so machen sie doch nur einen sehr geringen Gebrauch in ihren Komödien und Possenspielen davon, die weiter nichts als schlechte Nachahmungen des *γέλοιον* oder des Lächerlichen der alten Komödien sind. Bei den Engländern aber ist es ganz anders, die unter Humor irgendeine ausschweifende Gewohnheit, Leidenschaft oder Neigung verstehen, die, wie ich schon gesagt habe, einer Person eigentümlich ist, und durch deren Saltsamkeit sie sich sogleich von allen übrigen Menschen unterscheidet. Wenn dieser Humor lebhaft und natürlich vorgestellt wird, so erzeugt er meistens das boshafte Vergnügen, welches sich durch das Lachen verrät, wie denn alle Abweichungen von dem Gewöhnlichen am geschicktesten sind, es zu erregen. Das Lachen aber ist dabei nur zufällig, wenn nämlich die vorgestellten Personen phantastisch und närrisch sind; das Vergnügen hingegen ist ihm wesentlich, so wie einer jeden Nachahmung der Natur. In der Beschreibung dieser Humors oder Launen nun, die er an gewissen einzelnen Personen bemerkt hatte, bestand das eigentliche Genie und die größte Geschicklichkeit unseres Ben Johnsons.“

Man achte darauf, wie wenig diese Darlegung unserem Humorbegriff entspricht; das Lachen soll nur zufällig sein, nur aus den eigentümlichen närrischen Charakteren folgen, also

aus dem Stoffe, während wir bei Humor zunächst an die subjektive Form der dichterischen Leistung denken; viel eher und sogar ziemlich genau deckt sich Drydens Ausführung mit dem, was wir Realismus oder Naturalismus des Dramas nennen; und der Engländer hatte ganz recht, wenn er die Forderung, eigentümliche Charaktere natürlich vorzustellen, als neu und national der französischen Komödie entgegenstellte.

Der reife Lessing der Hamburgischen Dramaturgie ist auf die Wortgeschichte (1768) noch einmal zurückgekommen, im 93. Stück, in einer Anmerkung, die ebenso wie Dryden an Ben Johnson anknüpft. „Das Wort Humor war zu seiner Zeit angekommen und wurde auf die lächerlichste Weise gemißbraucht.“ Er gibt eine Stelle aus Ben Johnson wieder:

„As when some one peculiar quality  
Doth so possess a Man, that it doth draw  
All his affects, his spirits, and his powers  
In their construction, all to run one way,  
This may be truly said to be a humour.“

(„Wenn irgendeine besondere Gemütsart von einem Manne dermaßen Besitz ergriffen hat, daß sie alle seine Leidenschaften, seine Geister und seine Kräfte in ihr Gefüge hereinzieht, daß sie alle einen Weg gehen, so kann dies wahrhaftig als Humor bezeichnet werden.“) . . . „Der Humor, den wir den Engländern jetzt so vorzüglich zuschreiben, war damals bei ihnen größtenteils Affektation; und vornehmlich diese Affektation lächerlich zu machen, schilderte Johnson Humor . . . Ich habe Exempel davon (Lessing meint die Kunst

der Alten, zu individualisieren) fleißig gesammelt, die ich auch bloß darum in Ordnung bringen zu können wünschte, um gelegentlich einen Fehler wieder gut zu machen, der ziemlich allgemein geworden ist. Wir übersetzen nämlich jetzt fast durchgängig Humor durch Laune, und ich glaube mir bewußt zu sein, daß ich der erste bin, der so übersetzt hat. Ich habe sehr unrecht daran getan, und ich wünschte, daß man mir nicht gefolgt wäre. Denn ich glaube es unwidersprechlich beweisen zu können, daß Humor und Laune ganz verschiedene, ja in gewissem Verstande gerade entgegengesetzte Dinge sind. Laune kann zu Humor werden; aber Humor ist, außer diesem einzigen Falle, nie Laune. Ich hätte die Abstammung unseres deutschen Worts und den gewöhnlichen Gebrauch desselben besser untersuchen und genauer erwägen sollen. Ich schloß zu eilig, weil Laune das französische *humeur* ausdrückt, daß es auch das englische *humour* ausdrücken könnte; aber die Franzosen selbst können *humour* nicht durch *humeur* übersetzen.“

Ich glaube zu wissen, wie Lessing zu dieser Korrektur gekommen ist. Zwischen 1758 und 1768 fällt die Veröffentlichung eines Briefes von Voltaire an den Abbé d'Olivet, den Kanzler der französischen Akademie. Voltaire beklagt, daß die französische Sprache verarmt sei durch die Masse müßiger Bücher, daß sie gute Ausdrücke verloren habe, die sich im Englischen erhalten hätten, wie *désappointé* und *partie*. Er schreibt (20. Aug.

1761) über unseren Begriff: „Je trouve, par exemple, plusieurs mots qui ont vieilli parmi nous, qui sont même entièrement oubliés, et dont nos voisins les Anglais se servent heureusement. Ils ont un terme pour signifier cette plaisanterie, ce vrai comique, cette gaieté, cette urbanité, ces saillies qui échappent à un homme sans qu'il s'en doute; et ils rendent cette idée par le mot *humeur*, *humour*, qu'ils prononcent *yamour*; et ils croient qu'ils ont seul cette *humeur*, que les autres nations n'ont point de terme pour exprimer ce caractère d'esprit. Cependant, c'est un ancien mot de notre langue, employé en ce sens dans plusieurs comédies de Corneille. Au reste, quand je dis que cette *humeur* est une espèce d'urbanité, je parle à un homme instruit, qui sait que nous avons appliqué mal à propos le mot d'urbanité à la politesse, et qu'*urbanitas* signifiait à Rome précisément ce qu'*humour* signifie chez les Anglais.“

Ich habe die Geburtswehen des deutschen Wortes, des deutschen Sprachgebrauchs ausführlich dargestellt, weil der Begriff eigentlich erst in der deutschen Ästhetik, die immer eine Metaphysik des Schönen sein wollte, zu so hohem Ansehen gelangt ist. Selbst die beiden vorzüglichen Humoristen, die das Lesenswerteste über den Humor geschrieben haben, Jean Paul und Vischer, hielten sich für verpflichtet, mit allem philosophischen Rüstzeug an den Begriff heranzutreten. Jean Paul spricht von einer Totalität des Humors, von einem auf das Unendliche angewandten End-

lichen, und hat mit all seinem Witz theoretisch den Humor nicht so verständlich gemacht wie durch manche humoristische Gestalt seiner Romane. Vischer, der seiner Theorie spät genug das Beispiel seines prächtigen humoristischen Romans folgen ließ,<sup>1)</sup> hat sich vergebens bemüht, Hegels Schablone auf den Humorbegriff anzuwenden; er soll als alter Herr selbst in ein befreiendes humoristisches Lachen ausgebrochen sein, da er die Paragraphen 205—222 seiner „Ästhetik“ wieder einmal aufschlug. Mir will es immer scheinen, als habe Vischer mit seinen blutleeren Abstraktionen eher eine Definition der *Philosophie* als des Humors konstruiert. Ich habe mir Mühe gegeben, redlich, die Metaphysik Vischers in die Sprache eines Menschen zu übersetzen, der nicht ganz ungeschickt zum Genusse humoristischer Dichtungen ist; ich habe mir auch die drei Stufen des Humors in künstlerische Erinnerungen zu übersetzen gesucht: die erste Stufe oder der naive Humor ist noch gar kein Humor; die zweite Stufe oder der ge-

brochene Humor entspricht ungefähr dem, was wir bei Shakespeare und Swift, in geringerem Maße bei Sterne, bei Jean Paul und bei Vischer selbst als Humor genießen. Was aber ist der Humor auf seiner dritten Stufe, der eigentliche, der große, der freie Humor? Ich fürchte wirklich, der freie Humor ist gar nichts anderes als die ganz freie Weltanschauung des wahrhaft philosophischen Kopfes, das heilige Lachen des Philosophen, die Überlegenheit über alles Treiben und Denken der Menschen, die Resignation eines großen Herzens; und all diese Größe können wir erst dann als Humor empfinden und genießen, wenn der Philosoph zufällig auch ein humoristischer Schriftsteller war und den Humor der ersten und der zweiten Stufe (Witz, Laune, Ironie, Übermut, Wehmut) dazu benutzt hat, seine Weltanschauung an einem humoristischen Menschen darzustellen. Humor läßt sich nicht definieren, weil es Humor in der substantivischen Welt nicht gibt, weder als ein reales Ding, noch als ein Gedanken Ding; es gibt Humor nur in der adjektivischen Welt; es gibt humorische Denker (auch unter ganz schlichten Menschen; zu Humoristen werden sie erst, wenn sie Bücher schreiben), es gibt humoristische Gestalten, humoristisch für den Betrachter oder für den Leser. Ich finde ein unfreiwillig humoristisches Eingeständnis dieser Tatsache, daß nämlich der definierte Humor gar nicht existiert, bei Vischer selbst (a. a. O. 472): „Der Begriff dieses Humors (des freien Humors, des Humors auf der höchsten Stufe)

<sup>1)</sup> „Auch Einer,“ ist wie ein Musterbeispiel zu einer neuen Theorie (I, S. 448) aus Vischers Ästhetik: „Die humoristische Persönlichkeit braucht . . . kein grundlaidlicher Falstaff zu sein. Katarrh und Hühneraugen reichen hin, eine Natur, wie sie der Humor fordert, unendlich unglücklich zu machen, denn sie hat die geistige Organisation, zu fühlen, was das heißen will, in der Ausführung der reinsten Zwecke gehindert, in den schönsten Augenblicken gestört zu sein durch Husten, Schneuzen, Spucken, Niesen, Hüken. Sie ist darin so empfindlich wie nacktes Fleisch in einer Wunde, sie ist ein schalloses Ei.“

ist notwendig, seine Verwirklichung bleibt Aufgabe.“ Man könnte das mit den gleichen Worten von vielen schönen Begriffen sagen. Gott, Freiheit, Glück sind notwendig; ihre Verwirklichung bleibt Aufgabe; was nicht ausschließt, daß es (relativ) gottselige, glückliche, freie Menschen gibt. Auch der Humor der höchsten Stufe ist nur ein Postulat der Theorie.

Ich habe noch andere Ketzereien auf dem Herzen.

Es ist nicht wahr, daß die Griechen etwas wie Humor schon gekannt haben. Immer wieder wird da der in seiner Art gewiß unübertreffliche Aristophanes ins Treffen geführt. Aber alle seine Gaben, Witz, Satire und Ironie, ändern nichts daran, daß er niemals eine humoristische Figur geschaffen hat; die tiefere Bedeutung macht den Witz wertvoller, verwandelt ihn aber nicht in Humor. Es gab vielleicht einmal einen Griechen, der Humor besaß: Sokrates; aber die Griechen verstanden den Humor nicht und töteten ihren einzigen Humoristen.

Es ist nicht wahr, daß der große Humor eine Erfindung des germanischen Geistes sei. Shakespeare war gewiß ein humorischer Denker; aber nur gelegentlich hat er seinen Gestalten humoristische Züge geliehen; humoristisch im höchsten Sinne wurde Hamlet, da doch sein Dichter offenbar eine tragische Gestalt schaffen wollte; und auch Hamlet wird nur da humoristisch, wo er, der Verzweifelte, seiner Rolle getreu witzig ist. Swift ist in seinem Gulliver immer witzig; humoristisch nur, wo er als

Erzähler aus der Rolle fällt. Es gibt eine einzige humoristische Gestalt, die der Definition des großen Humors völlig entspricht, und diese Gestalt ist nicht germanisch: Don Quijote; Cervantes hatte eine lustige Parodie schreiben wollen, aber Don Quijote, sein komischer Held, war gut, edel, tapfer, weise, war ein herrlicher Mensch, der Dichter gewann seinen komischen Helden lieb, und so erst wurde Don Quijote (besonders im zweiten Teile, in bewußtem Zorn gegen die Komik des gemeinen Fortsetzers Avellaneda) zu dem Meisterstücke einer humoristischen Gestalt.

Der Humor ist nicht einmal ein Gedankending. Ich glaube mir nicht zu widersprechen, wenn ich nun trotzdem ein anderes Wort für den Humor suche, das zu benennen suche, was die deutschen Menschen etwa meinen, wenn sie seit der Zeit ihrer Romantiker von Humor reden. Sie meinen die schönste Art des Lachens, das heilige Lachen, das Lachen des Weltüberwinders, der lachend auch sich selbst überwunden hat. Man hört oft, daß der Mensch sich durch das Lachen vom Tiere unterscheidet, daß der Mensch das lachende Tier sei; und Schopenhauer hat darauf seine Theorie vom Lächerlichen aufgebaut: es sei sein Ursprung die unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einem heterogenen Begriff. Ich möchte wissen, wo diese Subsumtion verborgen ist, wenn ein ganzer Zirkus über das dumme Gesicht des geohrfeigten Hanswursts lacht. Es gibt ein so gemeines Lachen, daß man fast Lust hätte, es ein tierisches Lachen



zu nennen. Das Lachen kann sich verfeinern zu einem Lachen über bessere und immer bessere Scherze, über den geistreichsten Witz, über künstlerische Einfälle. Das Lachen über eine musikalische Überraschung Haydns kommt dem Lachen, das ich meine, schon sehr nahe; aber es ist noch Glück. Das Gefühl, das so unappetitlich Weltschmerz genannt wurde, als es eine Manier und eine Grimasse geworden war, — das Gefühl der Weltüberwindung braucht für sein heiliges Lachen nicht einmal eine Pause, wie Haydn; das Gefühl der Weltüberwindung lacht am heiligsten über die Alltäglichkeit, zu der der Lacher selbst gehört, wie er recht gut weiß. Wer nicht glaubt, daß er dazu gehöre, wer sich für einen Übermenschen hält, der kennt das heilige Lachen noch nicht, ist noch kein Philosoph, ist vielleicht eine tragisch-humoristische Figur der obersten Stufe, der neue Don Quijote.

Das Wort Humor, mit dem man dieses heilige Lachen bezeichnet hat, ist sehr heruntergekommen. Nicht erst in unserer Zeit, wo die Verfasser von glattem Mist sich *Humoristen* nennen dürfen, ihre Fabrikware, eben den glatten Mist, — *Humoresken*. Schon Jean Paul spricht einmal von sogenannten Humoristen, welche nichts wären als Ausplauderer lustiger Selbstbehaglichkeit. Und dabei dachte Jean Paul noch lange nicht an das Geschreibsel niederster Komik, das uns heutzutage unter dem Titel von *Humoresken* aufgetischt wird; er dachte an komische Schriften mittlerer Güte, die zu seiner Zeit hochgeschätzt wur-

den und jetzt noch in der Literaturgeschichte mit Ehren genannt werden.

Jean Paul, der als Kritiker einen außerordentlich feinen Geschmack besaß, nicht immer als Schriftsteller, hatte sich gegen eine Auffassung des Humors zu wehren, die unter den Romantikern die herrschende geworden war: gegen die Verwechslung von Humor und *Ironie*. Jean Paul, der subjektivste aller Erzähler, hatte eine besondere Kraftanstrengung nötig, um sich von dem dogmatischen Subjektivismus Fichtes zu befreien; eine ebensolche Kraftanstrengung, um die dogmatische Romantik zu überwinden. Jean Paul war wirklich, wessen sich die romantischen Führer nur mit geschliffenen Worten rühmten, ein Erzieher zum Leben; die romantische Erziehung zur Kunst genügte ihm nicht. Ob man den höchsten Standpunkt der Weltbetrachtung Humor oder Ironie nannte, einerlei, die *Sache* war sein Ziel: Ernst, nicht Spiel. „Kunstrichter und Hunde wittern nicht Rosen und Stinkblumen, sondern Freunde und Feinde.“ (Vorschule der Ästhetik<sup>2</sup> S. 307.) Er sah den Abstand zwischen der ironischen Schablone der Romantiker und dem ironischen Genie. „Swift's Gulliver — im Stil weniger, im Geiste mehr humoristisch als sein Märchen — steht hoch auf dem Tarpejischen Felsen, von welchem dieser Geist das Menschengeschlecht hinunterwirft“ (a. a. O. 240). Wer einen Swift so groß würdigte, konnte nicht befriedigt sein von den romantischen Spielereien der Ironie.

Ironie (*σιγορευια* = *Verstellung*) ist

bekanntlich der Name einer der rhetorischen Figuren; diese Figur besteht darin, daß der Redende ein Urteil dem Hörer durch Behauptung des Gegenteils besonders eindringlich macht; der Hörer muß selbst finden, was etwa gemeint ist, und wird so aufmerksamer gemacht als durch das direkte Aussprechen der Wahrheit. Es ist klar, auch ohne meine pedantische Erklärung, daß die Figur der Ironie nur die Form eines Gedankens bezeichnet, nicht den Gedanken selbst. Der Weiseste der Griechen, Sokrates, hatte die Ironie ausgebildet, um seine jungen Freunde zum Denken zu erziehen; aber jeder Dummkopf ist ironisch, wenn er bei einem Hundewetter von einem schönen Wetter spricht, wenn er ein abschreckend häßliches Frauenzimmer ein schönes Mädchen nennt. Die Romantiker nun verwechselten offenbar die Form mit der Sache, das Spiel der Ironie mit dem Ernste der Überlegenheit, wenn sie ihre schablonenhafte Ironie dem Humor gleichsetzten, wenn sie (Friedrich Schlegel) die Ironie definierten als die Stimmung, „welche alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität.“ Bei den Frühromantikern findet sich auch kaum ein Schimmer dessen, was wir Humor nennen; bei den jetzigen Neuromantikern erst recht nicht. Darum konnte ein so eindringender Geist wie Novalis in einem und demselben Atem die romantische Ironie dem Humor gleichsetzen und den Humor verächtlich behandeln. Ich brauche zum Beweise

bloß zwei Sätze eines von ihm selbst veröffentlichten Fragments aus dem „Blütenstaub“ (Schriften, herausg. v. Minor II. 117) umzustellen. „Was Fr. Schlegel so scharf als Ironie charakterisiert, ist meinem Bedünken nach nichts anderes als die Folge, der Charakter der Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes. Schlegels Ironie scheint mir echter Humor zu sein. . . . Humor ist eine willkürlich angenommene Manier. Das Willkürliche ist das Pikante daran.“ Man könnte lachen: die Überwindung der Welt, die Überwindung des eigenen Denkens und des eigenen Gefühls, die Überphilosophie, ist zu einer Schulmanier geworden.

Ich habe die Selbsttäuschung der Romantiker, ihre Verwechslung von Humor und Ironie darlegen zu müssen geglaubt, um jetzt Goethes seltsam ablehnende Aussprüche über den Humor verstehen zu können. Er hatte das Wort einst in dem alten englischen Sinne überliefert erhalten, im Sinne von Wunderlichkeit; so gebraucht er das Wort noch in „Dichtung und Wahrheit“, wenn er von dem *verwegenen Humor* seiner Jugendstrieche redet. Dann lernte der reife Mann den Begriff in der Verzerrung der Romantiker kennen. Und gegen diese Verzerrung gehen Sätze wie (Sprüche in Prosa 108): „Es gibt nichts Gemeines, was, fratzenhaft ausgedrückt, nicht humoristisch aussähe“; ferner: „Der Humor ist eins der Elemente des Genies, aber sobald er vorwaltet, nur ein Surrogat desselben; er begleitet die abnehmende Kunst, zerstört, vernichtet sie zuletzt“ (701).

Man vergleiche auch, was er (456) gegen die psychologischen Quälereien der „Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen“ vorbringt.

Und Goethe, der sich einst von hypochondrischer Selbstquälerei durch die Schöpfung des Werther befreit hatte, hat doch auch den Mephistopheles geschaffen, der nahe genug an das Ideal einer humoristischen Gestalt herantritt. Was etwa noch fehlt, kann nicht geistige Überlegenheit sein, denn Goethe war weise. Kann nicht Güte sein, die dem humoristischen Dichter nicht fehlen darf; denn Goethe war gut. Aber die Eigenschaft des Humors, das Lachen des Humors kann nur ein Mensch besitzen; und Mephistopheles ist kein Mensch, ist nur die personifizierte Ironie. Ist der Höhepunkt der Ironie, den die Romantiker ein Menschenalter später als etwas Neues forderten. Auch war wohl Goethe zu gegenständiglich, um sich im Subjektivismus des Humors auszugeben; endlich zu egoistisch, um eine seiner Gestalten bis zum Humor zu lieben.

**Hypothese.** — Das Wort, griech. *ὑπόθεσις*, ist unverändert in die modernen Sprachen, in die Sprachen aller Wissenschaften übergegangen; kaum daß lat. *conditio*, in seiner engeren Bedeutung *Bedingung*, an eine der Vorstellungen anklingt, die das griechische Wort in der Gemeinsprache erweckte, neben einigen andern Vorstellungen, die alle darauf hinausgingen, daß die *ὑπόθεσις* irgend einer andern Sache, Rede, Behauptung zur *Unterlage* diene; ein Versuch Cam-

pes, das Wort (mit einem richtigen Gedanken, aber mit schlechtem Geschmack) durch *Wagesatz* zu verdeutlichen, ist fast ohne Folge geblieben. Die Zugehörigkeit des Wortes zur griechischen Gemeinsprache ist auch bei Platon, der es schon gebraucht, nicht überwunden; immer wieder verstand man unter Hypothesen, ohne eine klare Definition zu geben, Voraussetzungen, und meinte eigentlich, daß nur ein Grad-Unterschied bestehe zwischen verifizierten und noch nicht verifizierten Voraussetzungen. Man stellte praktische Regeln für die Erfindung von Hypothesen auf, die im Grunde auf die billige Weisheit hinausliefen: *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Newton scheint die Scheu vor Hypothesen zuerst stark gefühlt zu haben; er stellte die große, noch heute aufrechte Hypothese der Gravitation auf, und wagte dennoch den berühmten stolzen Satz: *hypotheses non fingo*. Man erkannte allmählich die Hypothesen, ohne die man nicht auskommen konnte, als *vorläufige Voraussetzungen* an, und erst Comte und seine Schüler bildeten die Utopie aus, den Traum von einer voraussetzungslosen Wissenschaft. Dieser Traum ist nicht realisierbar. Selbst die Geometrie muß von vorläufigen Voraussetzungen ausgehen. So gewöhnte man sich denn daran, vorläufig angenommene Ursachen oder auch vorläufig angenommene Gesetze Hypothesen zu nennen. War dann ein Zusammenhang durch die wissenschaftliche Erfahrung oder auch nur durch die theoretische Rechnung bestätigt,

so sprach man selbstzufrieden von endgültigen Gesetzen, von sicher erkannten Ursachen. Nur erkenntnistheoretisch geschulte Forscher erkannten, daß auch die Verifizierung nur ein relativer Begriff ist; alle unsere Wissenschaften sind voll von Hypothesen, gerade die obersten Sätze unserer Physik und unserer Biologie sind Hypothesen. Nur in der Natur selbst gibt es keine Hypothesen, weil die Natur kein Wissen von sich hat und weil die Hypothesen in den Worten, Beweisen und Sätzen der menschlichen Sprache stecken.

Das habe ich (Kr. d. Spr. III 489 ff.) ausführlich darzustellen gesucht. „Worin besteht das Wesen der Hypothese? Doch nur darin, daß wir eine Prämisse vorläufig als richtig annehmen und sie so lange nicht verwerfen, als formale Schlüsse aus ihr unsern Wahrnehmungen der Wirklichkeitswelt nicht widersprechen. Nur, aber wissen wir, daß auch die angeblich sicheren Prämissen nur auseinandergelegte Begriffe sind. Bei unserm Zweifel an der Festigkeit unserer Worte oder Begriffe werden wir nun gleich vermuten, daß sich kein einziger Begriff zu einer zuverlässigen Prämisse auseinanderlegen lasse, daß in allen begrifflichen Wissenschaften, also in der ganzen weiten Welt unseres Denkens, alle Prämissen nur vorläufigen Wert haben, daß demnach alle aus ihnen gezogenen Schlüsse doch nur Hypothesen sein werden. Jedes Wort unserer Sprache enthält in seinen Merkmalen die Schlüsse, die aus ihm gezogen werden können; jedes Wort enthält Beweise, Ge-

setze, jedes Wort enthält Hypothesen.“

Zu einer solchen Vorstellung hätte selbst die Logik längst gelangen müssen, wenn nicht just die Logik mit ganz besonderer Andacht zu der menschlichen Sprache als zu einem höheren Wesen aufgeblickt hätte: hatte aufblicken müssen, weil ohne den Glauben an die Festigkeit der Begriffe oder Worte das ganze Gebäude zusammenstürzte. Aber nahe genug kam die modernere Methodenlehre der Logik doch solchen Gedanken. So hat Sigwart (Logik<sup>2</sup> II 297 f.) schon sehr gut darauf hingewiesen, daß die Hypothesenbildung ein heuristisches Prinzip sei und häufig auf Umkehrung gegebener Sätze hinauslaufe. Die Geometrie lehrt z. B., daß alle gleichschenkligen Dreiecke gleiche Basiswinkel haben; nach der formalen Logik hätten wir nur die Recht zu einer partiellen Umkehrung, dürften in der logischen Schulsprache nur schließen: Dreiecke mit gleichem Basiswinkel sind gleichschenklige Dreiecke; wir verallgemeinern aber die Umkehrung und sind geneigt, die vorläufige Hypothese aufzustellen, daß *alle* Dreiecke mit gleichen Basiswinkeln gleichschenklige Dreiecke seien. Diese Hypothese wird dann durch einen elementaren Beweis verifiziert. Nur daß (was auch Sigwart übersieht) dieser elementare Beweis auf einer schwierigen und nicht verifizierbaren Hilfs-hypothese beruht, auf dem Parallelenaxiom. Immerhin hat Sigwart da ein gutes Beispiel gegeben für die Art, wie wir uns durch Generalisierung

einer Umkehrung neue Aufgaben stellen. Nun haben wir uns seit Bacon und noch mehr seit Mill davon überzeugen lassen, daß unsere sichern Sätze nicht auf Deduktion, sondern auf Induktion beruhen, also eigentlich immer auf Generalisierungen; die Umkehrungen solcher Sätze stellen demnach Hypothesen auf, die andere Hypothesen zur Grundlage haben. Weil aber unsere Begriffe oder Worte ihr Prädikat mitbezeichnen, so stecken alle Hypothesen schon in den Worten.

Ich habe (a. a. O. S. 498) versucht, mich durch eine Phantasie auf einen etwas höheren Standpunkt zu erheben. „Unsere Worte oder Artbegriffe, welche Platon für die Ideen der Erscheinungen erklärt hat, scheinen uns so zuverlässig zu sein, daß mancher den Kopf schütteln mag, wenn er auch so handgreifliche Begriffe wie Erde, Wasser, Eiche, Mensch für Hypothesen halten soll. Wie aber, wenn wir uns einen Geist vorstellen, für den Millionen Jahre der Entwicklung wären wie ein Tag? Wie, wenn vor den Augen dieses Geistes die Urstoffe der Welt sich in wenigen Stunden dieses Geistes gemächlich zu der Erdkugel ballen, glühen, erstarren, lebendig werden, erfrieren, zurückstürzen in die Sonne und sich in ihrer Glut neuerdings auflösen in die Urstoffe der Welt? Ist dann der Begriff Erde, der Name der Form eines flüchtigen Viertelstündchens, auch noch mehr als ein luftiges Wort? Ist dann der Name Erde noch mehr als die Hypothese eines Übergangszustandes der Urstoffe? Ist dann der Name Erde noch mehr als die Hypo-

these *sic*den, die wir von einer Übergangsform des Wassers gebrauchen? Und ist der Begriff Wasser, das einst auf Erden nicht war und dereinst wieder nicht mehr sein wird, nicht ebenso eine Hypothese zur Beruhigung des beschaulichen Geistes, der die Erde entstehen und vergehen sieht, wie das Kind die Farben auf seiner Seifenblase, die schönen Farben, die doch gewiß Hypothesen sind? Und ist das Wort Eiche, die während des kurzen Viertelstündchens des Erdendaseins einmal aus andern Formen hervorging, wie eine Eisblume auf der Fensterscheibe einen neuen Kristall ansetzt, ist die Eiche mehr als eine Hypothese? Und der Mensch? Was sich auf dieser Erdkruste kribbelnd und krabbelnd formte und wandelte, bis es einmal flüchtig so wurde, wie der beschauliche Geist seit einigen Minuten Milliarden von Menschen sieht, ist er mehr als eine Hypothese?“

Bei dieser Phantasie liegt mir natürlich nichts ferner als die Meinung, alle Worte der Menschensprache seien gleichwertig, seien gleich unkontrollierbare Hypothesen. Da ist es aber merkwürdig, daß gerade die allerallgemeinsten Begriffe, deren Realität sich jeder Kontrolle entzieht, unter den Gedankendingen die ältesten und festesten Hypothesen der Menschheit sind: Gott, Ding, Raum, Zeit, Bewegung, Wärme, Einheit, *Gesetz, Ursache*. So stoßen wir plötzlich auf eine neue Schwierigkeit. Die strengere Methode der gegenwärtigen Wissenschaft betrachtet — wie gesagt — vorsichtig die notwendigen Hypo-

thesen als *vorläufig* angenommene Gesetze oder Ursachen; und baut auf diesen Hypothesen ihre Theorien auf mit dem Vorbehalte, die Hypothese fallen zu lassen, wenn die Theorie sich nicht in *thesi* bewährt hat. Nun aber haben wir erfahren, daß auch die definitiv angenommenen Gesetze und Ursachen Hypothesen enthalten, ja daß der Begriff *Gesetz*, der Begriff *Ursache* schon eine Hypothese sei. So bedingt ist die Welterkenntnis des Menschen von den Worten seiner Sprache, daß er nur die Wahl hat zwischen wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Hypothesen, sich zu unbedingten Urteilen niemals erheben kann. Goethe hat diese Anschauung oft und oft ausgesprochen und für den Ausdruck die Worte *begrenzen, beschränken, bedingen* gern gehabt; und auch über den Begriff der Hypothese hat er einmal (Spr. i. Prosa 929) ein malteses Wort gesprochen: „Hypothesen sind Willgenlieder, womit der Lehrer seine Schüler einlullt; der denkende, treue Be-

obachter lernt immer mehr seine Beschränkung kennen, er sieht, je weiter sich das Wissen ausbreitet, desto mehr Probleme kommen zum Vorschein.“ Und für Leute, denen Goethes Weisheit nicht fachwissenschaftlich genug ist, kann ich mich auf Poincaré berufen, der in seinem sehr lesenswerten Buche „La Science et l'Hypothèse“ (S. 178 f.) fein zwischen den natürlichen, den gleichgültigen und den eigentlich generalisierenden Hypothesen unterscheidet, unmittelbar vorher aber die Warnung ausspricht: „Le ferme propos de se soumettre à l'expérience ne suffit pas; il y a encore des hypothèses dangereuses; ce sont d'abord, ce sont surtout celles qui sont tacites et inconscientes. Puisque nous les faisons sans le savoir, nous sommes impuissants à les abandonner.“ Ich fürchte nur eben, daß alle unsere Begriffe oder Worte die rechtsten oder allgemeinsten zunächst, seine natürliche, stille, unbewußte Hypothesen mitbedeuten.

## I.

### Idealismus.

#### I.

In dieser Form ist es ein verhältnismäßig junges Wort; aber es war von Anfang an verworren, und selten verstehen zwei Menschen, die es gebrauchen, unter Idealismus dasselbe. So bunt wie der Begriff *Idee* schillert, so auch die Ableitung *Idealismus*. Man schlage ein besseres französi-

sches Wörterbuch auf und man wird sehen, was alles im Laufe von 2000 Jahren aus den alten platonischen *Ideen* geworden ist. Die französische *idée* muß man je nach Umständen übersetzen mit Begriff, Vorstellung, Bild, oder mit Gedanke, Einfall, oder mit Meinung, Plan, oder gar mit Entwurf, Skizze. Wenn wir eine fremde Sprache lesen und gewissenhaft ge-

nug sind, so unterlassen wir es nicht, in solcher Weise zu fragen, welcher der uns gewohnten Begriffe sich wohl mit dem ausländischen Worte decken möge. In deutschen Schriftstellern der letzten hundert Jahre finden wir das deutsche Wort Idee nacheinander und durcheinander in allen seinen französischen Bedeutungen und dazu noch in einigen anderen. Selbst die Bedeutung *ein Tröpfchen, eine Spur, ein Wenig*, haben wir zuletzt aus dem Französischen entlehnt; es ist ein langer und interessanter Weg von den platonischen Ideen zu der Antwort: „Eine Idee!“ auf die Frage: „Soll ich Ihnen Kognak in Ihren Kaffee gießen?“ und doch ist es ganz falsch, zwischen Begriff und Wort deshalb unterscheiden zu wollen, weil dasselbe Wort so vielerlei bedeuten kann; mit dem Worte ist auch der Begriff gleichgeblieben, nur daß je nach den Umständen unsere Aufmerksamkeit sich auf dieses oder jenes seiner Merkmale gerichtet hat. Die platonischen Ideen sind die unsichtbaren Mütter der wirklichen Dinge; halten wir die Unsichtbarkeit im Auge, so wird die platonische Idee zum Bilde für eine kleine Menge Kognak, für so viel, daß es kaum zu sehen ist. Freilich werden solche Begriffe oder Worte durch den langen Gebrauch unbrauchbar für Erkenntniszwecke, so wie abgegriffene Scheidemünzen unbrauchbar werden für den Verkehr; das aber wissen wir längst.

*Idealismus* wird also ungefähr diejenige Weltanschauung bedeuten, die auf Ideen beruht. Bei der Vieldeu-

tigkeit des Wortes *Idee* werden wir von vornherein vermuten, daß auch die idealistische Weltanschauung vieldeutig sein müsse. Am beliebtesten war das Wort vor bald hundert Jahren, als der Rhetoriker Fichte die Erbschaft Kants anzutreten schien und der Rhetoriker Schiller begann, der populärste Dichter Deutschlands zu sein. Damals atmeten die Mäner und Jungfrauen tiefer und blickten stolzer aus ihren Augen, wenn sie sich Idealisten nannten. Dieser Idealismus vermischte schon ganz unzusammengehörige Dinge miteinander. Dieser Idealismus glaubte Metaphysik zu lehren, daß nämlich der Geist, die Idee gegenüber der körperlichen Welt das Höhere sei, das Frühere; und bis in die Hegelei hinein hat sich diese Bedeutung des Idealismus einseitig fortentwickelt. Derselbe Idealismus wiederholte aber auch — ohne den tiefgehenden Gegensatz zu fühlen — die erkenntnistheoretische Lehre der Engländer und Kants, daß nämlich unser Wissen von der Wirklichkeit nur auf unseren *Ideen* (in diesem Sinne: *Vorstellungen*) beruhe und daß wir von den wirklichen Dingen nichts weiter wissen, also überhaupt gar keine Metaphysik besitzen. In diesen beiden Bedeutungen war der Idealismus freilich selbst für Schiller nur eine Sonntagsandacht und schwebte dem Publikum Schillers nur schattenhaft als eine neue Religion vor. Niemand ahnte, daß eine Welt die metaphysischen Ideen (die Mütter) und die erkenntnistheoretischen Ideen voneinander trennte; daß da der alte Streit zwischen Realismus (Wortrealis-

mus) und Nominalismus zu erneuern gewesen wäre. Eigentlich war der Begriff Idealismus mehr so etwas, was man den Menschen in ihr Gewissen hineinschob, eine unklare Moralfrage, eine Charakterfrage. Idealistisch war ein Held der Geschichte oder der Bühne, wenn er mit der tatsächlichen Welt, mit den wirklichen Menschen recht unzufrieden war, wenn er die Menschen anders haben wollte als sie waren. Dieser Idealismus verrät seine Abstammung von moralischen Begriffen sofort dadurch, daß er die Menschen zwingen möchte, etwas zu *sollen*. Die Lieblingsgestalten Schillerschen Idealismus passen nicht in diese Welt, sie gehen zugrunde, und das ist das Los des Schönen auf der Erde. Max und Thekla. Erst in unseren Tagen hat die Dichtung versucht, diese „idealen Forderungen“ mit Bewußtsein abzustreifen. Und um die Sprachkonfusion voll zu machen, ist der moralische Idealismus Schillers zugleich schon ein künstlerisches Glaubensbekenntnis, wobei sich dieser Idealismus, der gemeinsam für die kalten Formen antiker Plastik und für die kalte Tugend antiker Republiken schwärmt, wieder einen politischen Idealismus zurechtmacht, der seinerseits im Blutvergießen der französischen Revolution kaum wiederzuerkennen ist. Man bemerkt also, daß das Wort Idealismus schon in der Schillerzeit durcheinander an Begriffe erinnerte, die der Metaphysik, der Psychologie, der Ethik, der Ästhetik und der Politik angehören. Nun ist es für uns gar nicht fraglich, daß die Vorstellungskreise dieser Diszipli-

nen begrifflich gar nichts miteinander zu tun haben. Man darf nicht etwa glauben, daß das Wort *Idealismus* damals einen höheren Sinn gehabt habe, der alle diese Wissenschaften überragte. Man muß den Mut haben, zuzugestehen, daß Schiller selbst nicht wußte, woran er deutlich dachte, wenn er sich und seine Leser für den Idealismus begeisterte. Wenn Goethe demgegenüber von einem *Realismus* sprach, der ihm angeboren sei, so wollte er eben nur in seiner Weise feststellen, daß er den Mode-Idealismus nicht anerkannte, daß er ihn negierte; anders als durch diese Negation hätte er seinen Realismus wieder kaum definieren können.

Ich habe nichts dagegen, daß man diesen Schillerschen Idealismus, der mit all seiner Verwirrung bis auf uns gekommen ist, eine *Weltanschauung* nennt. Wir wissen ja, wie wenig eine Weltanschauung ist. Jede Stimmung, eine Neigung, bestimmte Gruppen unseres Sprachschatzes vor den anderen im Gedächtnis zu haben, sie sich schneller einfallen zu lassen. Aber diese schöne Weltanschauung bekam noch zu Schillers Lebzeiten einen unheilbaren Knax weg. Schon trat Napoleon auf, in künstlerischer und politischer Beziehung ganz und gar der stärkste Vertreter der französischen Revolution und darum als Nachahmer und Bewunderer der Antike (er ließ sich römisch malen und bewunderte die Hofdichter Ludwigs XIV.) eigentlich ein Idealist reinsten Wassers in Politik und Ästhetik. Er kam nach Deutschland, ließ sich klug über alles belehren, er fand ein gebildetes



Deutschland, das sich stolz ein Volk von Idealisten nannte, und gebrauchte das verächtliche Wort *Ideologen*. Ideologe ist begrifflich mit Idealist identisch. Es ist einer von den Zufällen der Sprachgeschichte, daß das verächtliche Wort Napoleons nicht geradezu Idealist geheißen hat. Der gute französische Ausdruck lautet: *idéologue*. Und nun ist es nicht zu leugnen, daß die Bezeichnung Idealist heutzutage, in Bismarcks Deutschland, etwas von der verächtlichen Nebenbedeutung in sich faßt. Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei ein *Idealist*, so meinen wir genau wie die Zeitgenossen Schillers, er passe nicht in diese Welt; was aber bei Schiller das höchste Lob war, ist zum spöttischen Tadel geworden. Natürlich, denn die jenseitige Welt — die des Glaubens sowohl wie die der Phantasie — ist aus unserer Weltanschauung ausgeschieden, und ein Mensch, der in diese Welt nicht paßt, ist überhaupt ein unbrauchbarer, ein dummer Mensch. Genau so ist häufig die Bezeichnung ein *guter* Mensch eine verächtliche Bezeichnung, in welcher vielleicht bereits der Begriff *gut* sich anschickt, seine Bedeutung zu ändern. Vielleicht wird *gut* nach einigen hundert Jahren soviel wie *dumm* heißen, wie die alte Bezeichnung für *recht, gerade* (ahd. *siht*) uns heute so viel wie böse bedeutet. Und man glaube nicht, daß die Geringschätzung des Idealismus im praktischen, moralischen Sinne unabhängig sei von der philosophischen Bedeutung des Worts, von Psychologie und Metaphysik. Genau so wie Politiker und andere Ge-

schäftsleute heute über den praktischen Idealismus lächeln, so lächeln Professoren und Studenten über den theoretischen Idealismus, über die idealistischen Systeme von Fichte und Hegel.

Blicken wir in diese unheilbare Verwirrung des Sprachgebrauchs hinein, so werden wir natürlich geneigt sein, still zu lächeln, so oft wir das schöne Wort Idealismus hören oder lesen. Ich habe schon öfter darauf hingewiesen, daß der Realismus der mittelalterlichen Scholastiker so ziemlich mit unserm modernen metaphysischen Idealismus zusammenfällt. Was kann die Sprache noch tollereres leisten, als daß sie dasselbe Wesen zuerst Realismus nennt und dann Idealismus. Fair is foul, and foul is fair, wie Macbeths Hexen singen. Der mittelalterliche Realismus ist der Glaube an die Wirklichkeit der platonischen Ideen; er glaubt, daß der Begriff Tier eine Realität bedeute, an welcher das einzelne lebendige Tier Anteil habe. Etwas anderes steckt auch nicht hinter unserm modernen Idealismus. Er ist der Glaube an die Priorität, an die wirkliche Herrschaft der Ideen. In der Metaphysik ist er der Glaube, daß die Idee oder der Geist die Welt hervorgebracht habe; in der Ethik ist er der Glaube, daß die Idee oder das Gesetz etwas außerhalb und über dem Menschen sei. In der Politik ist der Idealismus der Glaube, daß die Idee oder das Recht etwas außerhalb und über den menschlichen Gesellschaften sei; in der Ästhetik ist er der Glaube, daß die Idee oder die Form das Höhere sei, dem sich die Wirklichkeit zu beugen habe.

Ich habe bei diesem Überblick die Psychologie fortgelassen; mit guter Absicht. Denn in der Psychologie beißt sich die Schlange in den Schwanz, und der alte Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus, der in unserer Sprache zum Gegensatz von Realismus und Idealismus geworden ist, hätte auf der Stelle verschwinden müssen, wenn — ja wenn Kant mit seiner Erkenntnislehre Ernst gemacht hätte, wenn er nicht immer wieder scheu nach Metaphysik und Ethik hinübergeschifft hätte. Es war nämlich trotz alledem im Laufe des Mittelalters die platonische Idee so auf den Hund gekommen, daß sie (ich erinnere wieder an das französische *idée*, lateinisch *idea*) kaum mehr etwas anderes bedeutete als unsere Begriffszeichen für Vorstellungen oder unsere Vorstellungen selbst. So lange man nun an eine Wirklichkeitswelt neben unseren Vorstellungen vorüberginge, so lange schien der Gegensatz zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen von ihnen, zwischen dem Realen und dem Idealen, einen leidlichen Sinn zu haben. Nun aber wurde durch die Engländer und durch Kant das Ding-an-sich aus unserem Denken hinausgeworfen, die Wirklichkeitswelt wurde erkannt als unsere Vorstellung, als unsere bloße und unüberschreitbare Vorstellung. So war — da Idee auch nichts weiter bedeutete als unsere Vorstellung — Wirklichkeit und Idee zusammengefallen und man hätte die beiden Begriffe Realismus und Idealismus standesgemäß begraben und die Kritik der reinen Vernunft in einem steinernen Symbol auf den

Hügel legen müssen. Man hat es nicht getan und beide Begriffe treiben sich unbestattet als Gespenster weiter in unserem Sprachschatz umher.

## II.

Vom sprachkritischen Standpunkte aus wird es richtig sein, noch mit einem Worte auf die ästhetische Bedeutung von Idealismus und Realismus zurückzukommen; denn in diesen Vorstellungskreis gehört auch die Poesie, die Kunst durch Sprache; während wir eben die Forderung gestellt haben, die Begriffe Idealismus und idealistisch aus der Sprache hinauszuerwerfen, haben wir nun plötzlich den Gegensatz von realistischer und idealistischer Sprache wieder vor uns. Man kann wohl sagen, daß der Idealismus in der Poesie diejenige Geistesrichtung bedeute, die an solche unbestattete Gespenster plant und sie dann für ihre Bestattung in die Sprache verpackt. Und weil es von der Gesamtentwicklung des Menschengeistes abhängt, welche Worte noch für lebendig und welche für tot gelten, darum sind auch in der Poesie Idealismus und Realismus relative Begriffe. Bei Dante sind Himmel und Hölle noch reale Begriffe, bei Klopstock und im zweiten Teil des Faust sind sie ideal. Bei Homeros — um noch deutlicher zu sein — sind selbst die Schatten der Unterwelt real und können darum mit realistischer Sprache dargestellt werden; bei Klopstock ist der Messias selber nicht mehr so recht real und darum zerfließt seine Darstellung in gespensterhaft idealistischen Worten. Sobald aber die Rela-

tivität dieser Begriffe halbwegs zum Bewußtsein kommt, sucht die Sprache sich ihrer wenigstens auf diesem Gebiete zu entledigen. Vor 60 Jahren noch stellte sich der dichterische Realismus, als er die wirklichen Menschen bei ihrer wirklichen Arbeit aufzusuchen versprach, ganz zuversichtlich dem Idealismus gegenüber, der die Menschen am liebsten in Engel und Teufel eingeteilt hätte. Als aber in Malerei und Poesie die wirkliche Arbeit wirklicher Menschen immer schärfer beobachtet worden war, als — wieder von der Politik her — die grausame Not der ärmsten Menschen, die man besonders die Arbeiter nennt, unvermeidlich vor den Augen stand, da genügte plötzlich der bescheidene Realismus der 50er Jahre nicht mehr und man begann dieselbe Darstellung wirklicher Arbeit mit einem neuen Worte *Naturalismus* zu nennen. Das Wort war nicht ganz neu; vor 200 Jahren hatte es in der Metaphysik oder Theologie diejenige Anschauung bezeichnet, welche Gott und Natur einander gleichstellte und dabei selbst das Wort Gott zu vermeiden anfang. Unsere Pfaffen gebrauchen das Wort *Naturalismus* immer noch in dem alten Sinne und freuen sich, wenn sie den Naturalisten der Poesie diesen alten Naturalismus oder Atheismus nachweisen können. Wieder gerät die Sprache in Verwirrung. Es kann kein Zweifel für uns sein, daß ein moderner Dichter oder Maler das Arbeiterelend idealistisch darstellen könnte und eben so das Leben des Heilands naturalistisch, wie das ja auch schon geschehen ist.

Es bleibt mir noch übrig, wenigstens kurz (eine Sammlung aller Tatsachen der Wortgeschichte würde ein stattliches Buch füllen) auf den Weg hinzuweisen, den die *Idee* von Platon aus nehmen mußte, um zum praktischen Idealismus mit seinem Sollbegriff zu führen. Die Lateiner hatten das griechische Wort einfach herübergenommen; *idea* war ihnen ganz platonisch ein Urbild, ein Schöpfungsgedanke, nach welchem sich das Individuum richtet, ein *exemplar*, im lateinischen Sinne, ein *ausgewähltes* Beispiel oder Muster, also in populärer Vorstellung doch schon etwas Vollkommenes, Fehlerfreies, nach dessen Bilde sich das einzelne Exemplar (in unserem Sinne) richtete. Das Adjektiv *idealis* kommt bei guten römischen Schriftstellern nicht vor. Erst die Scholastiker bilden dieses Wort und meinen: „was sich auf die *ideae*, die Urbilder bezieht“. Sobald aber das Wort *idea* anfängt, von der erwachenden Psychologie auf die Vorstellungen oder Gedanken des Menschen angewandt zu werden, erhält das Adjektiv *idealis* eine Beziehung auf das menschliche Vorstellen. Und dieser Sprung in der Wortgeschichte scheint zuerst von Occam gewagt worden zu sein, ganz konsequent, denn der große Begründer des Nominalismus verlegte ja Platons Ideen in die allgemeinen Begriffe oder Worte der menschlichen Sprache. Aus dieser Weltanschauung, die also in einem Gegensatze stand zum Platonismus, entwickelte sich der metaphysische oder noch später der erkenntnistheoretische Idealismus, der sich besser

(wir haben im Deutschen wie im Französischen die Unterscheidung zwischen *ideal* und *ideell*) *Ideellismus* genannt hätte: die gedankhafte, vom Ich abhängige Weltanschauung. Denn aus dem Adjektiv *idealis* hatte sich seit dem 17. Jahrhundert ein Substantiv herausgebildet, *ideale*, unser *Ideal*, das unmittelbar auf Platons Weltanschauung zurückging, das Vollkommenste in jeder Art bezeichnete, und bei der Richtung des 18. Jahrhunderts auf Ethik und Ästhetik bald den Sollbegriff in sich einschloß. Versteckt ist dieser Sollbegriff schon in Kants Erklärung: „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.“ Ein Begriff der praktischen Vernunft also eigentlich, ein höchstes Wertmaß, ein Urbild, das nie ganz verwirklicht werden kann, nach dessen Verwirklichung aber man streben *soll*. Und Liebmann hat denn auch ganz unbefangen das Ideal definiert als „den Gedanken dessen, was sein soll, was nach bekannten oder unbekanntem Normalgesetzen als wertvoll erkannt und daher vom Gewissen postuliert wird.“ Das Ideal ist zu einer Sehnsucht geworden, die zu empfinden der Mensch verpflichtet ist.

Ich füge ein Kuriosum hinzu. Nach einer Notiz Lessings (Ausg. Hempel

XIX, S. 392) „scheint Lana das Wort (Substantiv) *Ideal* zuerst gebraucht zu haben“. Und dieser Francisus Lana, ein Jesuit, war derselbe Mann, der im 17. Jahrhundert zuerst eines der technischen Ideale unserer Zeit aufstellte, das lenkbare Luftschiff, die Kunst *per aërem volandi et navigandi ope globorum metallicorum*; die Metallkugeln, aus leichten Metallstreifen, sollten das Schiff, und Menschen darin, in die Luft heben. Man kann die Beschreibung in Morhofs Polyhistor (II, 2, 4, 4) finden.

Der vorsichtige Ausdruck Lessings wird dadurch erklärt, daß das Wort *ideale* bei Lana ebenso gut als Adjektiv wie als Substantiv aufgefaßt werden könnte; jedenfalls wird da schon der Gegensatz zwischen idealer und naturalistischer Malerei scharf ausgesprochen. Es heißt bei Lana: „Io vorrei, che li pittori pigliassero le sue parti dal naturale, non si intendere, perchè debba esser più bella una figura dipinta a capriccio, che chiamato di maniera, ed io la direi *ideale*, di quella che è presa dal naturale.“ Lessing bemerkt dazu (a. a. O. S. 406): „Doch will Lana auch nur, daß sie die einzelnen Teile von der Natur, nicht aber alle Teile von einem und demselben Menschen nehmen, sondern an verschiedenen die schönsten Teile aussuchen sollen. Und weiter versteht man auch jetzt nichts unter dem Ideale.“

**Idealmenschen.** — Jede Zeit macht plötzlich die Entdeckung, daß sie eine Übergangszeit sei und bildet sich noch etwas darauf ein. Jede Zeit

hat noch junge Leute gehabt, die sich stürmisch oder melancholisch als Übergangsmenschen fühlten zwischen dem Jetzt und der Zukunft. Was jetzt ist, das heißt *modern*, neuerdings *die Moderne*, ganz schlecht nach *die Antike* gebildet. Was noch nicht ist, worauf die Sehnsucht geht, heißt seit etwa 150 Jahren das *Ideal*. Er, der Herrlichste von allen, ist ihr Ideal. Sie, die Herrlichste von allen, wäre sein Ideal. Bei Kant und Lessing spielt das Geschlechtliche wenig mit, um so stärker schon das Individuelle. Kant sagt, dem Individualismus günstig: „Aber noch weiter als die Idee scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne, und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmtes oder gar bestimmtes Ding verstehe“ (Kr. d. r. V. 596). Und Lessing dem Individualismus ungünstig: „(das Porträt) ist das Ideal eines gewissen Menschen, nicht das Ideal eines Menschen überhaupt.“

Die Sehnsucht und der Hinweis auf eine Zukunft, der streng individualistische Zug und der Zusammenhang mit der Geschlechtsliebe vertragen sich im Begriffe Ideal als der Vorstellung von einem Wesen, das einer Idee adäquat ist, ganz gut; man braucht nur Schopenhauers scharfe, auch ohne sein System mögliche Metaphysik der Geschlechtsliebe daneben zu halten. Schopenhauers nur scheinbar zynische, eigentlich fast verstiegene Definition der Liebe erklärt den tiefen Ernst, mit dem der Endzweck

aller Liebeshändel verfolgt wird, daraus, daß die sämtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen die Zusammensetzung der nächsten Generation entscheiden. Alle Verliebtheit, wie ästhetisch sie sich auch gebärden mag, ist individualisierter Geschlechtstrieb; und weil Schopenhauer in besonders feierlichen Momenten sich lateinisch auszudrücken liebt, 100 Jahre nach Thomasius, sagt er: die Liebe ist *meditatio, compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*. Es trifft sich ganz gut, daß im Liebesgewoisel der oder die Liebende das andere zu seiner Göttin oder zu seinem Gotte zu machen liebt. Schon Feuerbach, der unter den Christen zuerst klar und grob den Menschen zum Schöpfer und Gott zum Geschöpf gemacht hat, meinte (Wesen des Christentums): „in Gott mache ich eben mein Futurum zu meinem Präsens“. Gott ist der alte Name für das Ideal. „Wie einer ist, so ist sein Gott.“ Aber: wie das Ideal einer Generation ist, so will diese Generation nicht nur sich und die anderen Menschen, die sie lieb hat, sondern so möchte sie sie auch zeugen. Je nach der Mode des Ideals hat zu einer bestimmten Zeit der Ästhet oder der Athlet, der Tatenmensch oder der Künstler, der Blutmensch oder der Heilige, der Einsiedler oder der *potit-maitre* besonders „Glück bei Frauen“, legitim oder illegitim. Und so wäre es wahrhaftig möglich, daß die *compositio generationis futurae* von der Mode des Männerideals der Frauen

und ähnlich von der Mode des Frauenideals der Männer stark beeinflußt würde, hätte die Natur, die doch wohl keine Mode und kein Ideal kennt, nicht einen Riegel vorgeschoben. Pater semper incertus; so viel wir aber davon wissen, sind die legitimen und illegitimen Kinder von einseitig großen Menschen nicht immer große Menschen gewesen. Les dés de la nature sont pipés, hat Abbé Galiani gesagt; die Natur foppt die Menschen auch beim Liebesgefühl, was aber die Brauchbarkeit von Schopenhauers Definition nicht ganz ausschließt.

Das Ideal hat natürlich im Laufe der Geschichte gewechselt, wenn auch nicht ganz so schnell wie die Mode in den Tagen, die wir gerade jetzt die Moderne nennen. Bei den Griechen schwebte scheinbar die Vergangenheit der Zukunft oder der Sehnsucht als Ideal vor: der Heros. Der Heros war noch bei Homeros der tapfere, freie Mann; aber schon damals wurden die Kämpfer der Vorzeit, das Geschlecht halbgöttlicher Menschen gern Heroen genannt, anfangs ohne mythologischen Gedanken, bis dann zuerst Herakles offiziell eine Zwischenstufe zwischen Gott und Mensch einnahm und *ἥρως*; zum terminus technicus für einen Halbgott wurde. Da diese Heroen aus der Geschlechtsvermischung von Göttern und Menschen hervorgingen, ist in der Vorstellung vom Heros die Beziehung zur Geschlechtsliebe gewahrt.

Die Wortgeschichte im Griechischen geht dann ins Mythologische; bei den Römern heißt aber *heros* schon ein

außerordentlicher Mensch, ein großer Mann; Cicero spricht von Brutus und Cassius als von *heroibus nostris*. Im Sinne eines großen Mannes hat sich *hero* im Englischen erhalten, auch in zahlreichen Zusammensetzungen, in der Gemeinsprache; Nelson heißt Hero of the Nile; unsere Redensart, daß niemand vor seinem Kammerdiener ein großer Mann sei (aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., denn schon König Antigonos von Makedonien sagte, als man ihn einen Gott nannte, davon wüßte sein Kammerdiener nichts, wörtlicher sein Nachtopfträger, *λαοτοκοπος*), heißt auf Englisch: No one is a hero to his valet; ähnlich im Französischen. Zu beachten ist, daß kurz bevor Carlyle *hero-worship* von der Welt verlangte und durch seine Schriften förderte, der genialische Byron, zornig über die Thronensatzung Napoleons, sein Gedicht erlenkte mit dem Sehnsuchtsrufe: I want a hero; ich möchte einen Helden.

Die Griechen hatten also an ihren Heroen übermenschliche Ideale. Alexander berauschte sich an den Halbgöttern der Ilias, und griechische Weiber mögen davon geträumt haben, wie Semele von einem Gotte vergewaltigt oder verführt, mit einem Halbgotte geschwängert zu werden. Dem steht die Anschauung gegenüber, daß das Menschenideal der klassischen Zeit von Athen in der *Kalokagathie* bestand; die *καλοκάγαθοι* waren in Athen nach der Etymologie die Schönen und Guten, nach dem Sprachgebrauch zunächst die ordentlichen Menschen, auf die der Staat

und der Freund sich verlassen konnte, dann die Optimaten, die Leute von anständiger Bildung, die galantomini, die gentlemen, alles im Gegensatz zu Pöbel. Liest man Wielands Übersetzungen oder seine Griechenromane, so ist das griechische Ideal philisterhafte Kalokagathie; liest man die Dichter der Geniezeit oder die neuesten Bearbeitungen griechischer Dramen, so ist das Griechenideal heroische *Hybris*. In Wirklichkeit wird es darauf hinauslaufen, was ich nicht oft genug wiederholen kann, daß wir nicht einmal von diesen bekannten Dingen etwas Rechtes wissen, daß auch die historischen Ideale ihre eigene postume Geschichte haben, daß verschiedene Zeiten und verschiedene Individuen das historische Ideal der Griechen so gefaßt und nachgeahmt haben, wie sie es nach ihren Kenntnissen und nach ihren Wünschen verstehen konnten und mußten.

Für unser historisches Interesse wurde das heroische Ideal der Antike vom christlichen Ideal abgelöst und hat ungefähr tausend Jahre lang die Völker des Abendlandes beherrscht. Das kann man so sagen und hat es unzähligemal wiederholt. Gemeinsam wäre da dem griechischen und dem christlichen Geiste, daß unter den Tugenden des Ideals Weisheit oder Erkenntnis nicht aufgezählt wird. Der Hauptunterschied wäre, daß die Griechen Ästhetik und Ethik verlangten (*καλονήγαθος*), daß die Christen die Ästhetik fortließen, die Schönheit, die Kunst, die Freude, oder wie man die Beziehung auf die Sinn-

lichkeit oder das Diesseits nennen will, daß die Christen sich auf die Moral beschränkten, und zwar auf eine übersinnliche. Denn die Moral der Griechen in der guten Zeit war eine tapfere oder doch schlagkräftige Herrenmoral, die Moral der Christen wäre im Gegensatz dazu eine demütige Sklavenmoral gewesen, eine Schlägedulderin, die den anderen Backen hinhält nach den Worten der Schrift. Zu welcher Lebensführung von diesen beiden die intimere Tapferkeit gehört, zum Heros oder zum Märtyrer, das bleibe unerörtert, weil die Wirklichkeit des Mittelalters wieder nicht so schablonenhaft war, wie historische Darstellung wohl sein muß. Wieder war der Gott das Ideal, sogar der Gott des Dogmas, der aber in der Phantasie seiner besten Nacheiferer Gottmensch war, also wieder Halbgott. Wohl war am Ausgang dieses Mittelalters das weitaus verbreitetste Literatenideal die Imitatio Jesu Christi, so wie das literarische Ideal der Antike, auf das sich selbst Philosophen beriefen, das Heroenbuch, die Ilias, gewesen war. So wie aber schon das Altertum die ganz ungriechische, ganz christliche Verzweiflung an der Kalokagathie der Menschennatur kannte, so wie Diogenes bei Tage eine Laterne anzündete, einen Menschen zu suchen und natürlich nicht zu finden, so herrscht umgekehrt die christliche, die anti-griechische Sklavenmoral, die Demut und Ergebenheit, mehr in der offiziellen Lehre und bei den kleinen Leuten der Christenheit, während die erfolgreichsten Imitatoren Jesu

Christi und der Heiligen ganz herrisch und frei in Jesus und seinen Heiligen doch wieder heroische Ideale erblickten, nach dem Bilde ihres eigensüchtigen Herzens; es waren Individualisten höchster Art, denen das Gefühl nicht fremd war, Gott zu sein. Weil sie glaubten, glaubten sie Wunder zu tun oder zu erfahren. Als Nietzsche in gottloser Zeit die gleiche Stufe erreicht hatte, schrieb er dann das gottlose Wort, das aber im allerletzten Grunde dem gleichen Bewußtsein entspringt: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein.“ Ein wirklicher Heiliger selbst, wie Franz von Assisi, konnte so eine Organisation veranlassen, die bis heute nicht ganz aufgehört hat, die Herrenmoral der herrschsüchtigen Kirche zu unterstützen. Und durch die tausend Jahre der eigentlich christlichen Zeit, von der Erfindung der christlichen Staatsreligion bis zur Renaissance, erbt sich leise bei den besten Christen eine Gesinnung weiter von Geist zu Geist: die Mystik. Die christlich ist nur in ihrer Weltflucht, unchristlich und herrisch aber noch über das Griechentum hinaus in der neuen, wilden, inbrünstigen Kraft der Weltkenntnis, die sie unerhört verlangt und übt. Die Mystiker wissen nichts von geistiger Demut; ohne Größenwahn sind sie Halbgötter, sind sie eins mit Gott. Des Franciscus fast blasphemische Identität mit Jesus und sein kosmisches Verhältnis zum Bruder sol und zur Schwester luna, wie Nietzsches schon kranke Sehnsucht, Gott zu sein, findet sich am

hübschesten ausgesprochen in den gar nicht größenwahnsinnigen, fast behaglich selbstverständlichen Versen von Angelus Silesius:

„Mein höchster Adel ist, daß ich noch auf  
der Erden

Ein König, Kaiser, Gott, und was ich  
will, kann werden.“

Und:

„Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit  
meinen Strahlen

Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit  
malen.“

Außer in der Menschennatur, die man dafür gebrechlich oder gesund nennen mag, liegt der Grund für diese Inkongruenz der christlichen Zeit in der Geschichte der Christenheit selbst. Über die Armen und Elenden der antiken Welt, über die Sklaven und die verzweifelnden Römer war die Sklavenmoral und die Hingabe an den Gekreuzigten wirklich als eine seelische Wiedergeburt gekommen, nach den Worten des Evangeliums. Nicht so zu den Barbaren, die etwas weiter ab vom Mittelmeer wohnten. Zu den Germanen und Slawen kam das Christentum gleich als die höhere Kultur, mindestens in Verbindung mit der höheren Kultur, in der Sprache der höheren Kultur. Tausend Jahre brauchte die Scholastik, das eigentlich christliche Ideal begrifflich, verstandesgemäß, man könnte fast sagen aufklärerisch für die Barbarensprachen zu erschließen. Und als die Scholastik mit dieser fürchterlichen Arbeit eben fertig zu werden schien, waren die Aristokraten unter den neuen Völkern auch mit dem Christentum



fertig geworden und mit seinem asketischen Ideal. Die *Renaissance*, der *Humanismus*, die Aufklärung oder wie man das neue Ideal der letzten fünf Jahrhunderte nennen will, setzte ein. Die beiden ersten Bezeichnungen sind charakteristisch. Die Humanisten verzichteten auf das Jenseits, auf den Gott und hielten sich an das Diesseits, den *homo*. Sie machten plötzlich die Entdeckung, daß nicht die christelnde Antike, sondern die heidnische sich besser zur Lehrerin eignete. Was die heidnischen Dichter und Philosophen vor dem Verderb durch das Christentum gelehrt hatten, wurde jetzt der Untergrund des Bildungsideals: les humanités, bei uns *humaniora*. Man kann sich den schwer zurückgehaltenen Haß der Humanisten gegen das Christentum und seine Symbole kaum stark genug vorstellen. In Religion, Staat und Sitte kam die imitatio der Heiden auf, ein bewußter Protest gegen das verhaßte Kreuz. Nur etwa in Goethe äußert sich viel später noch einmal dieser humanistische Zorn. In Italien, der natürlichen Heimat der neuen Bewegung, entdeckte man, daß man nicht von den Juden abstammte, sondern von den Römern. Der hl. Ambrosius, selbst ein Römer, hatte einst, um die Tapferkeit der Vorfahren zu rühmen, Josua und David maiores nostri genannt; jetzt besann man sich dort auf seine Herkunft, und Cola Rienzi, der Freund des ersten Humanisten, der Freund Petrarca's, sollte nur so, von einem Tage auf den andern, die römische Republik wiederherstellen. Selbst die deutschen

Humanisten imitierten römische Abkunft und übersetzten ihre Barbarennamen ins Lateinische, womöglich ins Griechische. Luthers Reformation war in dieser Bewegung schon ein Rückschritt. Sein Los von Rom war theologischer Kleinkram, allerdings eine nationale Tat gegenüber dem Schrei des internationalen Humanismus: Los von Christus. Ich kann es nicht belegen, aber ich glaube bestimmt, daß das Schlagwort der Zeit eine parodistische, höhnische Lehnübersetzung des evangelischen Begriffs der Wiedergeburt war: *renaissance, rinascimento*.

Sollten die alten Christen nach ihrer sündigen Geburt im Fleische wiedergeboren werden im Geiste, so stellte man jetzt die entgegengesetzte Forderung: die Menschheit, die man jetzt allgemein *humanitas* nannte, sollte nicht mehr übersinnlich verkrüppeln, sondern im Fleische wiedergeboren werden, sollte in die Schule gehen der alten heidnischen Meister der Lebensfreude. Auch das Menschenideal der Renaissance hat in seiner postumen Geschichte ein Auf- und Abschwanken kennen gelernt. Seit einigen Jahrzehnten sind wir gewohnt, unter Renaissancezeiten das zu verstehen, was die geistige Mode unserer Jugend als neuestes Ideal aufgestellt hat: Kraftmenschen, etwa auch Blutmenschen, die sich moralfrei ausleben und austoben, starke Individualisten. Vor hundert Jahren dachte man bei Renaissance mehr an die philologische Ausbeutung der Antike, an den Aufschwung von Wissenschaft, Kunst und Poesie. Und zur Renaissancezeit selbst dachte man

begreiflicherweise gar nicht historisch: man kehrte zu der vorchristlichen Zeit zurück und lebte weiter. Die neueste Auffassung der Renaissancemenschen braucht nicht falsch zu sein, weil sie die unsere ist. Zügellose Kraft äußert sich leicht, wenn die Zügel der alten Lebensanschauung fallen gelassen werden. Die Fürsten und die Gelehrten der Renaissance waren eine wilde und liederliche Gesellschaft, auch in Deutschland, wo man nicht nur die biedereren Namen ins Lateinische übersetzte. Der Wille zur Macht ist keine neue Erfindung. Unter den Fürsten der Renaissance, weil sie Macht hatten, waren viele, die man heute Mörder nennt; unter den Gelehrten, deren Macht das Wort war und die schöne Sprache, waren viele, die man heute Revolverjournalisten nennen könnte (vgl. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts 31). Noch war die *Erkenntnis der Falschheit* nicht Modewort geworden; aber schon lebten die führenden Stände danach, die Geld hatten oder die Geld pumpten. Die Bewegung nach dem neuen Ideal ist nicht geradlinig, kommt nur stoßweise vom Fleck, weil — wie bald nachher die Kirche und die katholischen Könige die äußerste Kraft für die Gegenreformation einsetzten — überall eine Gegenrenaissance durch die von Gott eingesetzte Obrigkeit beliebt wurde, ganz besonders in protestantischen Ländern. Die Reformation war schon Gegenrenaissance. Der langsam verbitternde Zwist zwischen Luther und Erasmus hatte tiefere Gründe als die Meinungsverschiedenheit über die

Freiheit des Willens; es ist gewiß wahr: der päpstlichen Macht gegenüber war Luther tapfer, Erasmus ängstlich; aber innerlich war Erasmus der freiere Mann, „es war ihm nicht viel daran gelegen, es glaube gleich jedermann was er will“ (Luther, Antwort an Erasmus 27); der ganze Streit um die ewige Seligkeit war dem Skeptiker gleichgültig, worauf Luther (29): „der hl. Geist ist kein Skeptikus.“ Erasmus von Rotterdam war kein Held, aber sein feiner Kopf kannte andre Ideale als die einer reineren Schriftauslegung. Und die Kulturgeschichte der letzten vier Jahrhunderte ist voll von einem oft grotesken, oft mesquinen Kampfe zwischen dem Ideal des Christentums und dem Ideal der Renaissance. Oft mischen sich beide Ideale wunderlich ineinander. In Deutschland ist die *Gewaltzeit* deutsche Renaissance ohne Übersetzungsversuche der Grenzen setzt sich in der Romantik fort, verpflückt sich aber da mit christlichen Tendenzen. Unsere Neuromantik christet in Richard Wagner, anti-christet in Nietzsche und ist doch nur der letzte Ausklang der 500jährigen Renaissancezeit.

Der letzte Ausklang. Die Götter der alten Welt sind oben in unseren Tagen zum zweiten Male gestorben; wir wissen es nur noch nicht. Zum zweiten Male der Götterbrand der alten Götter. Zum letzten Male? Wer weiß es? Taten und Worte deckten sich so ungefähr in der Kinderzeit des Altertums. Das christliche Mittelalter besaß wieder etwas wie eine Harmonie zwischen Taten und

Worten, weil es in seiner Jenseitigkeit Taten und Worte verachtete. Taten, weil sie zur Welt gehörten, Worte, wenn sie nicht Gotteswort waren. Das Mittelalter predigte das Schweigen, im Prinzip wenigstens. In den strengsten Orden war das Schweigen eine Pflicht, in allen Orden eine Tugend. Während der Mahlzeiten sogar wurde Gottes Wort vorgelesen, damit nicht weltliche Worte gemacht würden. Die Tugend der Renaissance bestand im Reden. Wir werden noch sehen, wie der geniale Mensch dieser ganzen Zeit, der Übermensch, ein Menschenideal der Literaten war, und wie der Tatenmensch bald die Literatur beeinflusste, bald von ihr beeinflusst wurde. Taten und Worte der 500jährigen Renaissancezeit konnten sich nicht decken, weil die Worte tote Symbole der Antike waren, die Taten aber immer lebendig sein müssen.

Schönheit und Güte, die alten Tugenden, schienen den Erneuerern der Antike selbstverständlich leicht aus den Worten der griechischen Dichter und Philosophen herauszuholen; aber auch Wissen oder Erkenntnis suchten die Humanisten in veralteten Schriften. Ein einziger Mann, Bacon von Verulam, der wirkliche Erneuerer der Wissenschaften, ballte seine Riesenfaust gegen den Aberglauben an die Renaissance. Was sonst nur gelegentlich oder lustig und unwirksam gegen Aristoteles und die griechischen Schulen überhaupt vorgebracht worden war, das verdichtete sich in Bacon zum neuen Organon, zu der neuen wissenschaftlichen Methode; wie aber die

500 Jahre Renaissance ausgefüllt waren mit einem Kleinkrieg zwischen alter und neuer Ästhetik, zwischen alter und neuer Moral, so gibt es von Bacon bis auf uns auch kein geradliniges Fortschreiten des wissenschaftlichen Geistes. Die Gespenster der Höhle, des Marktes und des Theaters, vor allem die Gespenster der Menschenhorde oder der Sprache, die alle von Bacon entzaubert und gebannt schienen, spukten weiter: im Dualismus wie im Materialismus, im Rationalismus wie im Empirismus. Und sie werden wohl noch weiter-spuken, auch nachdem mehr und mehr zugegeben werden wird, daß das Ende der Renaissance herangebrochen ist.

Daß aber die Renaissance ihren Kreislauf vollendet hat (ich sage Kreislauf, trotzdem ich das falsche Bild durchschaue), das behaupte ich besonders aus drei Gründen. Erstens gilt es nicht mehr für Ketzerei, wenn einer sagt: aus den toten Symbolen, den toten Dichtungen, Philosophien und Naturlehren des Altertums ist für uns so gut wie kein Wissen mehr zu schöpfen. Es wäre denn die Spezialdisziplin eines Wissens vom Altertum. Unser humanistisches Gymnasium ist ein Anachronismus geworden. Nur noch scherzhafte Tischredner fangen ihre Einleitungen zu einem Damentoast mit einer parodistischen Berufung auf die Griechen an (oder auf die Bibel). Zweitens ist aus dem Christentum, unchristlich und gottlos, oder auch urchristlich, der neue Glaube des Sozialismus hervorgegangen, der eins nicht mehr duldet,

das 500 Jahre lang die Nahrung oder der Dünger des Renaissance-Ideals gewesen war, des Individualismus, des Geniekultus: den Ekel vor dem Pöbel. Der Ekel vor dem Pöbel erklärt und entschuldigt alle Greuel der bewunderten Blutmenschen der Renaissance, erklärt und entschuldigt die Fürstenlehre des Macchiavelli. Die Renaissance hat an Stelle der christlichen Weltflucht die antike Pöbelflucht gesetzt. Odi profanum vulgus et arceo. Je mehr Menschenklassen dem profanum vulgus zugerechnet wurden, desto verfeinerter und vergeistigter wurde das Menschenideal der Renaissance, desto literarischer. Am Ende war nur noch der Philosoph ein genialer Mensch über dem Pöbel, über der „Fabrikware der Natur“, wie Schopenhauer zu sagen liebte, den „Vielzuvielen“, wie Nietzsche das Wort hübsch übersetzte. Die Führer des Sozialismus die alles für den Pöbel und alles durch den Pöbel wollen, wollen müssen, müssen wollen, — ach, sie dürfen keinen genialen Menschen, keinen Übermenschen dulden oder anerkennen, wobei ein jeder seine eigene worte Person ausnehmen mag.

Drittens scheue ich mich nicht, die Bedeutung der Sprachkritik auch für die Sprache des Menschenideals in Anspruch zu nehmen. Ist Sprache das Gedächtnis des Menschengeschlechts, so weisen alte und neue Worte immer nur in die Vergangenheit, niemals auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Zukunft. Wir können das Präteritum immer zum Präsens machen, nicht das Fu-

turum. Ideen oder Begriffe sind das Vergangene in der Vorstellung, Ideale sind das Künftige in der Vorstellung. Der Sprachkritiker hat die Sehnsüchte nicht verloren, wohl aber die Ideale. Er versteht nicht mehr das Wort: Zweck des Lebens. Wortreich, gewiß, wortreich wie ein Prediger des Mittelalters predigt er Resignation, Entsagung, Verzicht auf die Worte des Glaubens und des Ideals. Das Altertum nannte den Gentleman, der seine Pflichten gegen sein Haus und gegen den Staat erfüllte, einen Schönen und Guten; das christliche Mittelalter führte schon Pflichten auf Nachahmung des Gottmenschen zurück; die Renaissance entband den genialen Menschen, das höhere Individuum womöglich von allen Pflichten; wir sind zur Arbeit zurückgekehrt, die wir je nach Temperament freudig oder unfreudig leben. Freie oder Freie nennen nicht mehr Pflicht. Lüsterns er unmenschlich, unchristlich und ungenüßlich; unsere verfluchte Pflicht und Schuldigkeit.

Nachdem ich so versucht habe, den Begriff des Menschenideals, das eigentlich immer mit dem Ideal des Menschenbegriffs zusammenfällt, historisch und sprunghaft durch zwei Jahrtausende zu verfolgen, bleibt mir noch übrig, die Wortgeschichte der beiden Schlagworte nachzutragen, in denen das Menschenideal noch heute ausgedrückt wird: vor 150 Jahren kam das Schlagwort *Genie* auf und ist jetzt, seit etwa 100 Jahren, abgeblaßt in die Gemeinsprache übergegangen; im Jahre 1883 hat Zarathustra-Nietzsche das Schlagwort *Übermensch*

neugopragt, vor 15 Jahren etwa wurde es Modewort und die Raschlebigkeit unserer Tage hat es in dieser kurzen Frist zum Evangelium erhoben, entwertet durch Alltäglichkeit und „überwunden“; Björnson hat es eigentlich schon in der evangelischen Zeit des Wortes, 1896 zu begraben versucht im zweiten Teile von „Über die Kraft“. Die beiden Wortgeschichten wären leicht zu schreiben oder doch abzuschreiben. Hildebrand hat in seinem berühmten Artikel *Genie* (D. W. IV. I. 2. Sp. 3396—3449) mit bewundernswerter Gründlichkeit und Feinheit das Material fast vollständig gesammelt und geordnet; Richard M. Meyer hat in seiner Schrift „400 Schlagworte“ das interessante *Übermensch* philologisch und fast philosophisch untersucht, nur ohne Distanz zu gewinnen zu dem Ruhme Nietzsches; endlich hat ein Gerngroß unter den jungen Übermenschen, Leo Berg, eitel, launisch und geistreich ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts geschrieben und dieses Sammelsur von guten und schlechten Bemerkungen „Der Übermensch in der modernen Literatur“ genannt. Ich möchte die einzige Absicht meines Buches fördern, indem ich aus diesen Schriften herausnehme, das Ergebnis fremder Arbeit hie und da ergänzend, was die Internationalität der beiden Schlagworte beweist und was dann endlich zeigt, wie selbst ein so höchster Begriff, der des Menschenideals nämlich, just weil er ein höchster Begriff ist, ein leerer Wortschall ist, Stein und nicht Brot.

Wie das Wort *Genie* in die mo-

dern Sprachen eingedrungen ist, darüber habe ich schon (vgl. Art. *Genie*) berichtet. Hier möchte ich genauer auf den Zusammenhang mit der Vorstellung vom *Idealmenschen* hinweisen; zunächst auch auf den Einfluß, den der verchristlichte Glaube an ein *daimonion* auf das Bild von den Schutzgeistern oder *Genien* nahm. Die guten und bösen genii oder Geister waren Begleiter des Menschen; die guten genii werden unklar bald heidnisch, bald aber auch als Engel halb christlich vorgestellt.<sup>1)</sup> Während im 18. Jahrhun-

<sup>1)</sup> Wir wissen es kaum mehr, daß wir gedankenlos die uralte Sprache der Astrologie reden, wenn wir das Wort „Genius“ aussprechen. Die ursprüngliche Vorstellung hing mit der Horoskopie, der Nativitätsstellerei, eng zusammen. *Ἰσοκατος* konnte sein: 1. ein nomen agentis des Horoskopstellers, der das Instrument Horoskop, das *ἰσοκατεῖον* kunstgerecht einstellte; 2. der locus am Himmel, von dem alle astrologischen Berechnungen ausgingen, der Punkt der Ekliptik, der in der Geburtsstunde eines Menschen Aufgangspunkt seines Planeten war (wenn ich die Alten richtig verstehe); 3. der *ἰσοκατος θεός*. Dieser Gott war der Genius, unter dessen Leitung der Mensch von Geburt an blieb. Den Namen hat der Gott, weil er in der Geburtsstunde wirksam wird, a genendo, also genius. (Censorinus: de die natali III.) Ob das richtige oder ob es gelehrte Volksetymologie ist: so wurde der genius in den langen Zeiten der Astrologie verstanden. Und derselben Astrologie verdanken wir ja unsere schier unabänderliche Zeiteinteilung (Woche von sieben Tagen und deren Namen, *sieben* war von Volk zu Volk als eine hochheilige Zahl herübergewandert), sowie den fast ebenso unzerstörbaren Aberglauben an die klimakterischen Jahre, immer ein Mehrfaches der Siebenzahl.

dert, wohl unmittelbar aus dem griechischen, die Dämonen Aufnahme fanden, mehr und mehr für die bösen Geister, drang das französische *génie* in die europäischen Sprachen ein, zuerst in den bildenden Künsten als geflügelte Knaben vorgestellt, die Allegorien von Tugenden, Künsten usw. waren. Wir sagen heute: Putten. Aber der Ausdruck Genius ist noch nicht ausgestorben; man kann noch in manchem alten Park (so in Weimar) einen *genius huius loci* finden. Es war eine unbewußt atheistische Zeit, die ohne den Heidenzorn der Humanisten die alten Götter vermenschlichen wollte, wie nach Goethes Wort Moritz die antike Mythologie. Die offiziöse Sprache unserer politischen Redner und unser Witzblattwitz kennt immer noch etwa den Genius der Freiheit, den Genius des Friedens. Dächten wir heidnisch genug, so sprächen wir da von einem Gotte der Freiheit, des Friedens. Je mehr wir uns der eigentlichen Geniezeit (rund von 1770—1780) nähern, desto mehr beschränkt sich *genius*, das selbst von Jesus ohne Blasphemie gesagt werden konnte, auf den Geist oder Schutzgeist als eine überindividuelle Macht, in der pathetische Rede, während *Genie* mehr den einzelnen, begabten Menschen bezeichnete. Eine genaue Unterscheidung wurde nicht gemacht. Beide Worte boten im Deutschen bei der Bildung der Mehrzahl grammatische Schwierigkeiten. Man sagte schließlich doch noch lieber französisch *Genies* als lateinisch *genii*; die deutsche Mehrzahl *Genien* zog sich auf die bildende Kunst zurück.

Zur Gellertzeit kämpften Franzosenachahmer und Puristen um den Begriff; während das französische Wort oft allgemein für den kunstfreundlichen Sinn, noch nicht für eine hochgradige Begabung gebraucht wurde, versuchte man in diesem Sinne Lehnübersetzungen: Witz, Geist, eigentümlicher Geist (Kant), Mustergeist (Lessing); Campe, das *enfant terrible* der Puristerei, schlug Urkopf vor, worauf ihm sofort entgegengehalten wurde, es könnte da die Nebenvorstellung eines Ochsen entstehen; Campe, der an die Romantiker dachte, meinte, das wäre nicht so unrecht angebracht. Selbst das italienische *virtù* wurde (von Möser) dem französischen Worte vorgezogen; im Italienischen heißt *virtù* auch Kraft, und mit *virtuoso* hätte man recht gut *Kraftgenie* übersetzen können. Der Purismus vermochte das Wort nicht zu verdrängen. Jede Begabung wurde *Genie* genannt; Philipp, das unglückliche Opfer Lascows, „handelte“ von großen, mittelmäßigen und kleinen *Genies*. Auf die große Begabung allein, auf das neue Ideal vom dichtenden Menschengeniste hat, wie gesagt, Gellert das Wort eingeschränkt, das Schlagwort geschaffen, zum Schmerze seines Kollegen Gottsched (der den spannungselnen Fremdling bekämpfte), zur Freude seines Schülers Goethe.

Gellert, dessen außerordentlicher und fast unwidersprochener Ruhm bei den Zeitgenossen auf einer Entlehnung der Lafontaineschen Fabelform beruhte, hat auch den Begriff *Genie* aus dem Auslande herübergeholt, aus der bis auf Lessing maß-

gebenden Aesthetik von Batteux; in der Übersetzung von 1751, an der Gellert vielleicht beteiligt war, ist das französische Wort beibehalten und ausdrücklich entschuldigt: „warum sollten wir Bedenken tragen, Kunstwörter aus einer Sprache, die uns in den schönen Künsten vorgearbeitet hat, in die unsrige herüberzunehmen?“ Wenn aber der neue Begriff in seiner deutschen Fortbildung gegenüber der Regelmäßigkeit der Franzosen auf Freiheit von der Regel, ja auf Regellosigkeit hinwies, auf ein *Gefühl* des Schönen, so ist da Einfluß des englischen *genius*, vielleicht Fortwirkung von Shakespeare, unverkennbar; seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts schon klagen in England konservative Geister über den Dichter, der „all *genius*“ sein will ohne Fleiß, Mühe und Studium. Anklänge an den so viel späteren geniezeitlichen Begriff sind bei Gellert schon reichlich vorhanden. Der gute, fromme Mann schreibt in seine Tagebücher schon weich, sentimental und selbstquälerisch wie ein Vorläufer Werthers; das Genie ist ihm schon ein Schöpfer und auch diese Nuance kommt aus dem Ausland, wo *creator spiritus* früh als *esprit créateur* für den Poeten (*ποιητής*, im Englischen seit alter Zeit *a maker*) in Anspruch genommen wurde.

Zurechtgeknetet wurde der Geniebegriff für die nahende Geniezeit von den Popularphilosophen; kleine Köpfe wie Sulzer, Mendelssohn mußten doch wohl schon fühlen, was in der Luft lag: daß das abstrakte Denken zurücktreten müsse vor dem intuitiven,

daß Empfindung und Leidenschaft das Recht habe, nach einem neuen Ausdruck zu suchen. Die Spürarbeit dieser mittlern Literaten wird man besser würdigen, wenn man ihre Sehnsucht nach einem neuen Ausdrucksmittel der Poesie mit dem vergleicht, was etwa der führende Philosoph der Zeit und seine Leute über diese Dinge zu sagen hatten. J. G. Walch, der vortreffliche Verfasser des philosophischen Lexikons, ein guter Wolfianer, behandelt in seinem Artikel *Genius* (1740) ganz pedantisch die Frage, ob ein jeder Mensch einen einfachen oder einen gedoppelten *Genium*, einen guten und bösen habe. Das war einheimische Gelehrtenarbeit; die Popularphilosophen holten den neuen Geniebegriff aus dem freieren Auslande.

Auch der *Übermensch*, der dem Unmenschlichen so nahe steht, spielt sehr früh in diese Wortgeschichte hinein; Bodmer und der junge Lessing finden in englischen Schriften für den dichterischen *Genius* den Ausdruck *more than human* und übersetzen ihn; Lessing mit den Worten: ein mehr als Mensch, was man nur „ein Mehralsmensch“ zu schreiben brauchte, um Lessing zum Erfinder des Begriffs *Übermensch* zu machen. Bodmer redet einmal von dem großen Gemüte etlicher weniger (in Taten der Tugend oder des Lasters), die so übermenschlich oder so unmenschlich erscheinen; Goethe hat dann bekanntlich das Wort *Übermensch* geprägt. Wir werden gleich sehen, wie radikal sich die Goethesche Prägung von der unterscheidet, die hundert Jahre später

durch Nietzsche aufkam. Goethes Übermensch konnte sich nicht einbürgern. Das Lieblingswort der Geniezeit für die gleiche Vorstellung des moralfreien Kraftmenschen war weniger pathetisch, es hieß „Kerl“. Wenn wir diesem Worte auf jeder Seite der Geniedichter begegnen, so haben wir wirklich den Eindruck, als ob damals die Bezeichnung „Mensch“ durch den Mißbrauch entwertet worden wäre, den die kosmopolitischen Menschheitsbeglückter mit dem alternden Humanismus trieben.

Hildebrand (Sp. 3429) legt nun für die eigentliche Geniezeit Wert darauf, daß damals erst das Genie zum Bewußtsein seiner Ausnahmstellung gekommen sei: „Daß das Genie, das ja zu keiner Zeit gefehlt hatte, nun zu Selbstbewußtsein und Selbstgefühl erwachte allen bisher geltenden Verhältnissen gegenüber, das ist am ehesten das Bezeichnende und Wesentliche dieser Zeit.“ Das ist nun gewiß richtig; nur muß man den Nachdruck auf das Selbstgefühl legen und vom Selbstbewußtsein nicht mehr verlangen, als dieser immer ganz unklare und unbestimmte Begriff leisten kann. Die Unfaßbarkeit, die Tautologie in der Genie-Definition kommt besonders deutlich heraus in den berauschten Zeilen Lavaters (Phys. Fragm. IV. 80 vom J. 1778): „Genie ist Genius. Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, singt (usw.), als wenn's ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art diktiert oder angegeben hätte, der hat Genie, als ob er selbst ein Wesen höherer

Art wäre, ist Genie.“ Die Armut muß wieder einmal die Pauvreté erklären. Einig sind die Genies wieder einmal nur in der Negation, im Sturm laufen gegen das Hergebrachte, gegen die Regeln. Die Jugend erkennt die alten Regeln, die Regeln der Alten, nicht mehr an. Und schon wagt Herder das Wort Zügellosigkeit: „Viel leicht ist dies die Ursache, warum Regeln kein Genie wecken, noch weit weniger schaffen können, ja warum sogar die größten Genies zügel- und regellos sind.“ Die Jugend schafft sich sogar eine regellose Sprache, eine neue, geniale Grammatik, Metrik, Interpunktion. Man glaubt die deutsche Jugend von 1890—1900 beschrieben zu lesen, wenn man bei Jean Paul die schon in anderem Zusammenhange kurz erwähnten Worte über die Geniezeit findet: „Tausende vergaßen im Tumulte alles, besonders tote Sprachen und lebendige, und stürzten ein Warenlager von Wörtern bei sich, die gelehrte ausgenommen, und schrieben bloß in abgerissenen Gedanken und in abgerissenen Hosen. . . . Andere fragten den Henker nach Komma und Kolon, sondern schrieben geradeaus, nämlich in Gedankenstrichen“ (Palin genesien, I. 174).

Das Selbstgefühl der genialen Jugend zerschlug Form und Inhalt. Denn das ist wieder bezeichnend für den Mangel an Selbsterkenntnis der Zeit, daß damals (wie heute wieder) die Formrevolutionäre, die das größte Wort für das Beste hielten, die Virtuosen, die an der Sprache feilten, die Gedankenrevolutionäre, die Gott abschafften, die Lebensrevolutionäre,



die allen Lebensäußerungen von Zeugung bis Tod den Stempel des Genies oder des Übermenschen aufdrücken wollten: daß alle diese Richtungen für die Zeitgenossen (ja eigentlich noch für unsere Augen, wenn wir nicht allzu logisch distinguieren wollen) zu einem Brei zusammengerührt wurden, der sich selber als Geniezeit erschien. Das Genie war nicht ein literarisches, nicht ein philosophisches, es war ein menschliches Ideal.

Einen Höhepunkt hat diese Zeit, einen Punkt von unvergänglich (bis heute) leuchtendem Glanze: Goethes „Prometheus“ (1774); besser: das menschliche Ideal der Zeit war Goethe, der 25 jährige, in der Stunde, da die zügellosen Verse aus ihm herausbrausten:

„Hier sitz' ich, forme Menschen  
Nach meinem Bilde,  
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,  
Zu leiden, zu weinen,  
Zu genießen und zu freuen sich  
Und Dein nicht zu achten  
Wie ich.“

Das ist kein Programm mehr, keine besoffene Metten mehr wie Lavaters Ausbrüche. Das ist die künstlerische Gestaltung des neuen Menschen-Ideals. Der neue Gott ist gefunden.

Höher als zur Vergottung des Menschen im „Prometheus“ konnte das Genie sich nicht erheben. In Goethe vollendet sich alles. Der Gipfel des Genietums wird erreicht, in Form und Inhalt; auch der Schatten, die Hypochondrie des Genies, die man nachher Weltschmerz nannte, wird noch rein und groß empfunden: „das gemeine Menschenschicksal muß denjenigen am schwersten aufliegen,

Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

deren Geisteskräfte sich früher und breiter entwickeln“; schon Hamann hatte das Genie eine Dornenkrone genannt. Aber auch die Kritik des Genietums ist rein und abgeklärt nur bei Goethe zu finden. Hatte schon Schubart (1776) am Geniekatzenjammer gelitten und auf Gott hingewiesen, der das größte Genie wäre und doch alles nach Maß, Zahl und Gewicht so weislich geordnet hätte; hatte schon Pfeffel (1778) über die deutschen Genies geschimpft, die eine Handvoll von Shakespeares Exkrementen gefressen hätten und nun ehrliche Leute verachteten, „die nicht nach Shakespeares Exkrementen stinken und doch ehrliche Leute sind“, so erhob sich Goethe in seinen Lebenserinnerungen zu einer Selbstkritik, der man heute nichts hinzusetzen kann. Und der alte Goethe wußte sogar schon, daß „der Kampf in diesen 50 Jahren noch nicht ausgekämpft, er setzt sich noch immer fort.“

Jetzt sind wir weit genug, um zu verstehen, warum das von Goethe geprägte Wort Übermensch sich nicht einbürgern konnte. An zwei markanten Stellen gebraucht er das Wort kritisch, das eine Mal mit äußerstem Hohne, das andere Mal wenigstens mit offener Ironie. In der Szene zwischen Faust und dem Erdgeist, da Faust gerufen hat „weh, ich ertrag' dich nicht“, antwortet der Geist: „welch' erbärmlich Grauen faßt Übermenschen dich!“ Jedes Wort der Erklärung scheint mir überflüssig. Faust, der sich selbst für einen Übermenschen hält, ist für den Erdgeist nur ein weggekrümmter Wurm. Und

in dem köstlichen Gedichte, das jetzt als „Zueignung“ Goethes Werke einleitet, sagt die Göttin, milde genug, aber doch im gleichen Sinne wie der Erdgeist: „Kaum bist du sicher vor dem größten Trug . . . so glaubst du dich schon Übermensch genug . . . wieviel bist du von andern unterschieden? Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!“ Das Gedicht war ursprünglich für die gewaltig angelegten „Geheimnisse“ bestimmt, deren Held Humanus ein Menschenideal wie etwa Lessings Nathan darstellen sollte. Man höre nur lautstehend auf den Ton, mit dem Goethe spöttisch das Wort Übermensch ausspricht, das er geprägt hat<sup>1)</sup>, und dann

<sup>1)</sup> Zur Geschichte der Wortbildung „Übermensch“ möchte ich einen kleinen Beitrag hinzufügen. Schon Liscow hat (Schriften III. 102, Ausg. von 1858) ein ähnliches Wort spöttisch gebraucht: „Überforscher“ für „Metaphysiker“. Er zitiert dafür den Orbis pictus von Comenius. Der einst weltberühmte mährische Pädagoge beginnt das 101. Kapitel seines berühmten Orbis sensualium pictus quadrilinguus mit den Worten: „Der Naturforscher betrachtet alle Geschöpfe Gottes in der Welt. Der *Überforscher* durchgründet der Dinge Ursachen und Wirkungen. (*Physicus speculatur omnia Dei opera in mundo. Metaphysicus perscrutatur rerum causas et effecta.*)“ Er will also eine genaue Lehnübersetzung von „metaphysicus“ geben (das bekanntlich weder griechisch noch lateinisch, sondern ein Buchbinderwitz ist) und gibt *meta* anstatt mit „hinter“ mit „über“ wieder. Ich konnte das Wort bei Comenius lange nicht entdecken, weil mir nur eine Ausgabe von 1772 zur Verfügung stand, deren Vorrede ganz naiv eingesteht: man habe eine große Menge ungebrauchlicher, ungeräucherter und unnötiger Wörter, die in der alten Edition

auf das Pathos, mit dem hundert Jahre später Nietzsche ausruft: „Ich lehre euch den Übermenschen.“ Für den naiven Goethe, den man einen Vorläufer Darwins nennt, ist nicht einmal die Stellung zweifellos, die der Mensch etwa nach Linnés System an der Spitze aller Geschöpfe einnimmt; Goethe könnte mit Haller den Menschen apostrophieren: „Zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh!“ Nietzsche steht ohne Skepsis mit seinem Übermenschen auf dem Standpunkte des populären und verstiegenen deutschen Darwinismus, der Darwins Vorsicht in der Beurteilung der Vergangenheit, der Aszendenz, verlassen hatte und der mit Nietzsche die Hypothese auf die Zukunft anwandte, auf die Deszendenz. Alle Sätze Nietzsches sind darwinistisch, wenn man sich von dem prophetischen Zauber der sprachvollen Sprache nicht täuschen läßt.  
„Ich lehre euch den Übermenschen“

befindlich waren, in dieser neuen Auflasse müssen. In des Comenius *Janua Linguarum* (1638 § 996) finde ich: „Sie die Frommen am jüngsten Tage) werden springend sich zusammen freuen, nicht daß sie mit übersüßem Brot und Wein (im lateinischen Texte: Ambrosia et nectare) sollten gesättiget, sondern mit seiner seligmachenden Süßigkeit in ewigen Zeiten beseliget werden.“ Comenius liebte also die Zusammensetzung mit „über“. Landauer macht mich darauf aufmerksam, daß die deutschen Mystiker (auch Comenius war einer) die Vorliebe für die *Über*-Verbindungen aus der Sprache des (falschen) Dionysios Areopagita entlehnt hatten, der von einer *überwesentlichen überhabenen Übergottheit* reden konnte; diese *Über*-Bildungen gehen auf Proklos zurück.

Alle Wesen *bisher* schufen etwas über sich hinaus . . . Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein, ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“

„Der Mensch ist etwas, das überwunden werden *soll*.“

„Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern *hinauf!* Dazu hole dir der Garten der Ehe!“

„Euer Kinder-Land sollt ihr lieben . . . An euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid. . . Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist.“

Nietzsches Sehnsucht nach einem neuen Menschen-Ideal klettert an dem Schlagworte Entwicklung empor. Wie der „bisherige“ Mensch sich aus dem Urschleim über den Affen hinaus entwickelt hat, so *soll* (Gott Nietzsche befiehlt dieses „Soll“, stellt diese neue Tafel auf) der Mensch, das zweideutige Mittelding von Engeln und von Vieh, sich *hinauf* entwickeln, züchten. Der neue Mensch soll seine Sinnesorgane und sein Denken, seine Instinkte und sein Wollen, seinen Schönheitssinn und seine Körperschönheit über alle „bisherigen“ Begriffe hinaus steigern. Vor Nietzsche hat das ein junger Dichter der fünfziger Jahre schon gelehrt, Wilhelm Jordan, in seinem „Demiurgos“, wo von der Züchtung neuer Adelsmenschen geredet wird; Jordan hat dann als Greis in fast grotesker Weise eine Priorität vor Darwin und Nietzsche öffentlich beansprucht.

Wie sehr sich Nietzsche mit der Lehre vom Übermenschen zu seiner eigenen letzten Lehre von der Wiederkunft des Gleichen in Widerspruch setzte, das hat er trotz gelegentlicher Selbstverhöhnungen nie gefühlt. Er bemerkte die Widersprüche seines Denkens nicht; und es hat keinen Zweck, solche Widersprüche in den Gedanken eines edlen Dichters deshalb aufzuzeigen, weil er sich selbst für einen Propheten hielt. Auch Selbstkritik war Nietzsches Sache nicht. Er wurde nicht alt genug, um abgeklärt werden zu können. Und so oft er sich in dem schweren Traume seines Daseins auf die andre Seite warf, seine Götter wechselte, ebenso oft tat er es nicht heiter, nicht lächelnd, sondern mit dem grimmen Hohngelächter, das keiner wie er schön zu artikulieren verstand. Unfreiwillige Selbstkritik ist es, wenn Nietzsche einmal deutlich zu verstehen gibt, daß sein Übermensch nur in der Phantasie unserer Zeit möglich sei, nicht in ihrer Wirklichkeit. „Gewiß ist, daß wir uns nicht in Renaissancezustände hineinstellen dürften, nicht einmal hineindenken: unsre Nerven hielten jene Wirklichkeit nicht aus, nicht zu reden von unsern Muskeln. . . . Zweifeln wir nicht daran, daß wir Modernen mit unsrer dick wattierten Humanität, die durchaus an keinen Stein sich stoßen will, den Zeitgenossen Caesar Borgias eine Komödie zum Totlachen abgeben würden.“ Der zarte, zärtliche, verzärtelte Nietzsche hatte Nerven und Muskeln der Modernen; und die Raubeinigkeit der Übermenschen, die sich

nach ihm nennen oder nannten, wenn sie nicht anders als mit der Peitsche zum Weibe gehen, war ihm erst recht ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.

Es hat auch wenig Zweck, eine Untersuchung darüber anzustellen, ob Nietzsche bei der Neuprägung des Begriffes „Übermensch“ außer von Goethe auch noch von englischen und französischen Worten beeinflusst worden ist. Innere Beziehungen bestehen gewiß zu the over-soul Emersons; dessen Überseele (1841) ist groß und unklar das, womit die Heroen, die Halbgötter, die Repräsentanten der Menschheit teilhaben an der Weltseele. Innere und wohl auch äußere Beziehungen bestehen zum *homme supérieur*, den Sénancour's „Obermann“ (schon 1804, dann 1833 durch George Sand neu herausgegeben) auf die Bahn gebracht hat; schon R. M. Meyer wies auf die Bildung des Heldenamens „Obermann“ hin. Er ist bei Sénancour noch ein guter Kraftmeier; aber schon bei Balzac wird er zum genialen Verbrecher Vautrin. „Il n'y a pas de principes, il n'y a que de circonstances; l'homme supérieur épouse les événements et les circonstances pour les conduire.“ Der geniale Verbrecher Vautrin wird zum Lehrer, zum Mentor seines Lieblings Rastignac; und Rastignac ist das Vorbild einer Unzahl neuer Romanhelden (bei Daudet, Zola), die sich *strugforlifers* nennen (nach engl. *struggle-for-lifers*), sich Übermenschen nennen könnten.

Nun ist aber da eine andere Parallele sehr beachtenswert. Der *homme*

*supérieur* ist in Frankreich nach dem Bilde Napoleons geschaffen. In Liebe. Der Übermensch Nietzsches ist nach den großen Erfolgen Bismarcks entstanden, in Haß, oder doch in eifersüchtiger Liebe. Ich glaube damit Nietzsche nicht unrecht zu tun. Der einsame, verkannte Lehrer in Basel konnte die brutale Realität des Bismarckruhmes nicht ertragen. Er war in all seinen Pamphleten gegen Deutschland ein so guter, leidenschaftlicher Deutscher wie Heinrich Heine; er war nur mit seinen berechtigten Zornausbrüchen — unzeitgemäß.

Ich habe schon auf Björnstjerne Björnson hingewiesen, der in seinem starken Drama „Über die Kraft“ die Utopie vom Übermenschen ad absurdum führen wollte. Der erste Teil ist seltsamerweise in dem gleichen Jahre erschienen wie der erste Teil von Nietzsches „Zarathustra“, 1883; es wäre ganz interessant zu erfahren, ob dies Zusammentreffen Zufall war, wie man das nennt, oder nicht. Jedenfalls war die Polizei sehr kurzsichtig, da sie noch 1896 die öffentliche Aufführung verbot. Der Pfarrer Sang, der durch religiösen Willen, d. h. durch Gebet, die Genesung seines Weibes erzwingen will; der Demokrat Bratt, der den Sozialismus durch Volkswillen erzwingen will; der Edelanarchist Elias, der durch die Arbeiter, der Fabrikant Holger, der durch die Herren, über Mord und Totschlag hinweg beide, die neue Zeit herbeiführen wollen, alle scheitern sie, weil der große Wille über Menschenkraft geht. Und das starke, tief

ergreifende Stück wäre ein Meisterstück für unser Theatervergnügen geworden, wenn der große Schauspieler und Politiker Björnson uns zuletzt nicht allen Ernstes zumutete, Genien, Putten als Ersatz für die versagenden Genies oder Übermenschen zu nehmen. Daß er diese beiden Genien übrigens Credo und Spera nennt (Sollte er am Ende das o in Credo für ein Zeichen des Maskulinums, das a in Spera für ein Zeichen des Femininums gehalten haben? Höchst schaudervoll!), ist eine Entgleisung; aber auch sonst ist der Schluß leider „dick wattierte Humanität“. Ob nun der erste Teil des Dramas 1883, wo die besten Köpfe und Herzen Norwegens noch die Erschütterung durch Kierkegaard spürten, schon den Übermenschen Nietzsches darstellen wollte oder nicht, einerlei: im zweiten Teile soll die Lehre als eine Utopie hingestellt werden.

Bevor Björnson sein „Über die Kraft“ vollendete, hatte sein bewußterer Rivale Ibsen ein Übermenschendrama geschrieben. Das letzte Wort gesagt. Wenn es nicht so töricht wäre, jedesmal das Zufallswort des Tages, das modernste Wort, das letzte Wort zu nennen. Noch weniger als bei Nietzsche möchte ich bei Ibsen literarhistorisch werden: wie weit Ibsen 1892, da er den Baumeister Solneß vollendete, an Nietzsche denken konnte; wie weit er am Ende gar ahnungsvoll Züge des weltverbessernden Schauspielers und Politikers Björnson wieder einmal (wie 1869 in der Komödie „Bund der Jugend“) in seinen unseligen Übermenschen

Solneß hineingeheimnist hat. Fast nur auf die gedanklichen, auf die luftigen Zusammenhänge möchte ich hinweisen.

In gärenden Zeiten ist es natürlich immer die Jugend, die die Fahne des neuen Menschenideals hochhält und vorausträgt, die Fahne des Übermenschen. In starken Zeiten ist diese Jugend auch da; man sieht und hört sie nur weniger. Baumeister Solneß, ein Übermensch absonderlicher Art, geht innerlich daran zugrunde, daß er die Jugend fürchtet, die plötzlich an seine Tür klopfen wird, die Jugend, nach der sein besseres Selbst sich sehnt, weil sie über ihn hinausweist, vor der sein schlechteres Selbst zittert. Solneß hat mit allem gebrochen, was altes Menschenideal war. Kirchen baut er längst nicht mehr; auch Heimstätten für Menschen, etwa mit Kirchtürmen darauf, wird er nicht mehr bauen; nur noch Luftschlösser für seine Hilde Wangel, Luftschlösser mit dicken Grundmauern darunter. Wie politisierende Schauspieler Wortgebäude bauen. Aber es ist über die Kraft. Wie jeder Übermensch wird er von einer neuen Jugend überholt und überfahren. Er hat ja kein robustes Gewissen. Ihm schwindelt. Er kann nicht einmal so hoch steigen, wie er gebaut hat. Wie der Pfarrer Sang glaubt er durch äußerste Anspannung des Willens das Wunderbare verwirklichen zu können. „Glauben Sie nicht auch, Hilde, daß es einzelne auserkorene, auserwählte Menschen gibt, denen die Gnade verliehen wurde und die Macht und die Fähigkeit, etwas zu wünschen, etwas

zu *begehren*, etwas zu *wollen*, — so beharrlich und so — so unerschütterlich — daß sie es zuletzt erreichen *müssen*.“ Der beschränkte Pfarrer Sang versteht die Welt nicht mehr, da die mystische Kraft des Willens so ganz anderswohin führt als die Absicht war; der überlegene Ibsen versteht die Welt nur zu gut. Wie Mephistopheles sie verstanden hat. Wie Nietzsche in seiner unfreiwilligen, dann wieder (gegenüber der auch ihm unerträglichen Wiederkehrsidee) ingrimmig und schrill höhrenden Selbstkritik die Welt des Übermenschlichen verstanden hat. Eine Komödie zum Totlachen für die Zeitgenossen Cesars Borgias. Wahnsinnig sind die Kämpfer alle miteinander. Wahnsinnig ist ja Aline, die arme Frau des Luftschloß-Baumeisters, die alles tut, was mit der Etikette „Pflicht“ versehen ist, die pflichtgemäß nach dem alten Ideal alle Lebensfreude zerstört. Hilde Wangel sagt es: „Ich kann das häßliche, eklige Wort nicht ausstehen! Weil es sich so kalt und spitz und stechend anhört. Pflicht — Pflicht — Pflicht. Finden Sie nicht auch, daß es einen sozusagen sticht?“ Aber wahnsinnig, im medizinischen Sinne wahnsinnig, ist erst recht der neurasthenische Übermensch Solneß, mit seinem übermenschlich starken und kranken Willen, mit seinem zartfühlenden Niedertrampeln der Nebenmenschen, mit seiner Unfähigkeit, auch nur auf der kleinen Höhe zu stehen, die er bauend erreicht hat. Und ein klein bißchen verrückt ist doch auch der typische Mensch dieser wieder einmal modernen Gegen-

wart, natürlich ein Weib, Hilde Wangel, so etwa du und ich, das Publikum, der Mensch, der fast willenlos zuschauende, herzlos und nicht böse, wenn man ihn als Natur erkannt hat, der Mensch, der den Übermenschlichen immer übersieht, mit lächelnder Überlegenheit und dennoch „mit einem unbestimmbaren Ausdruck in den Augen“, den Übermenschlichen noch überbieten und überwinden möchte, den Herodes überherodesen.

**Illusion.** — Die Psychologen reihen die Illusionen, d. h. die Sinnesempfindungen, denen ein äußerer Reiz wirklich zugrunde liegt, die den Reiz aber falsch projizieren, nach verschiedenen Gesichtspunkten ein, und unterscheiden namentlich zwischen Illusionen, die innerhalb der physiologischen Breite liegen, und den pathologischen Illusionen oder Halluzinationen. Neuerdings ist die Grundbedeutung des Wortes *Spiel (lusus)* wieder zu Ehren gekommen; man erklärt den ästhetischen Genuß aus einem halbbewußten Spiele der Selbsttäuschung und entschuldigt auch das phantastische Lügen der Kinder mit einer ähnlichen Freude an spielerischen Illusionen. Die Gemeinsprache gar nennt diejenigen Irrtümer, die das Handeln der Menschen wesentlich beeinflussen, die Irrtümer der Menschenkenntnis und der Bewertung, gern *Illusionen*.

Die wichtigste Gruppe der Illusionen wird aber nicht so genannt, trotzdem diese Gruppe sehr gut unter den Oberbegriff der *Assimilation* gebracht werden könnte, auf welche

Wundt mit Recht die Illusionen zurückgeführt hat. Ich meine die Sinnes-täuschungen, die so normal sind, daß wir davor zurückschrecken, sie Täuschungen zu nennen; ich meine die Art, wie unsere spezifischen Sinne Bewegungen der Körper und der Imponderabilien (nach der gegenwärtig herrschenden Weltanschauung) zu den spezifischen Empfindungen (Tasteindrücken, Wärmegefühlen, Tönen, Farben) umformen oder umdeuten. Ich habe diesen Gegenstand (Kr. d. Sp. I<sup>2</sup>, 338 f.) kurz behandelt. „Was wir für objektiv gehalten haben an unserer Welterkenntnis, das ist erst recht subjektiv. . . . Ist eine Sinnestäuschung ungewöhnlich und durch eine nichtnormale Beschaffenheit des Nervensystems bedingt, so nennen wir sie krankhaft, und den armen Betroffenen nennen wir geisteskrank. Ist eine solche Sinnestäuschung von der Art, daß alle Menschen ihr gleichmäßig unterworfen sind und daß wir das objektive Verhältnis durch wissenschaftliche List aufdecken können, so sprechen wir von eigentlichen Sinnestäuschungen. *Gehört die Täuschung aber zum Wesen des Sinnes*, empfinden wir Schwingungen als Töne, Wärmeempfindungen, Farben, so sprechen wir diesen Täuschungen, weil sie unentrinnbar sind, objektive Wirklichkeit zu, und dem gemeinen Verstande kann leicht wieder derjenige für verrückt erscheinen, der sich von den Sinnen nicht betrügen läßt, der die Subjektivität aller dieser Empfindungen behauptet oder es gar ausspricht, daß diese Täuschungstätigkeit der Sinne am letzten Ende nur

historisch geworden ist, nicht zum Wesen der Erkenntnis gehört: daß es auch anders hätte werden können.“ Und doch ist diese Lehre, der Illusionismus, uralte; die griechischen Skeptiker predigten mit ihren klebrigen Tropen, der Buddhismus mit der ganzen Gewalt seiner Weltanschauung den gleichen Illusionismus, beide ohne die Unterstützung durch die moderne Physiologie der Sinnesorgane.

Ich möchte hier an eine bekannte Sinnestäuschung erinnern, die mir besser als alle Illusionen der Optik die Bedeutung, meinerwegen auch den biologischen Nutzen, der Illusionen darzustellen scheint; weil in diesem Falle der Tastsinn getäuscht wird, auf den sich doch sonst der naive Realismus als auf den untrüglichen Vermittler zwischen Subjekt und Objekt beruft. Wenn man zwei Finger einer Hand übereinander kreuzt und nun in dieser ungewohnten Lage eine harte Erbse zwischen beiden Fingern hin- und herrollt, so hat man unweigerlich die Tastempfindung, zwei verschiedene Kügelchen zu berühren. Die physiologische Erklärung ist bekannt; Schopenhauer fügt (Satz v. zureich. Gründe S. 62) nur eine psychologische Deutung hinzu, da er auf die Einübung hinweist. Eine erkenntnistheoretische Deutung scheint mir wichtiger zu sein.

Es ist nämlich gar kein wesentlicher Unterschied dabei, ob das Auge, durch Spiegelung getäuscht, einen Körper anderswo zu sehen glaubt, als wo er sich z. B. für die tastende

Hand befindet, oder ob das Tastorgan der Finger dadurch getäuscht wird, daß die Molekularbewegung (oder was sonst die Empfindung der Körperlichkeit bewirkt) bei dem Erbsen-Experiment von einer ungewohnten, *falschen* Richtung her auf die Nerven der Hautpapillen auftrifft. In beiden Fällen sind also die Täuschungen solche, die den Raum betreffen; ebenso bei der akustischen Täuschung des Echos. Was ist das nun, der Raum, der wirkliche, über den die Sinnesorgane getäuscht werden können?

Weiter. Ein Anfänger des Lebens, ein Kind, kann sich nur durch die tastende Hand davon überzeugen, daß das Spiegelbild eines Körpers nur eine Illusion sei, sich vom Körper eben durch seine Untastbarkeit unterscheide. Beim Erbsen-Experiment aber gibt es kein solches Kriterium der Wahrheit, weil die Erbse zweimal gefühlt wird: von der linken Seite des Zeigefingers und von der rechten Seite des Mittelfingers (wenn man die rechte Hand zu dem Versuche benutzt) wird je eine Erbse gefühlt. Welche von beiden ist die reale Erbse, welche die der Illusion? Offenbar ist diese Frage nicht zu entscheiden, offenbar sind *beide* Erbsen Sinnestäuschungen. Welches Recht haben wir nun nach einem solchen Erlebnis, dem Tastsinne mehr zu vertrauen als dem Gesichte oder dem Gehör? Welches Recht, die Illusion der Körperlichkeit weiter zu leugnen, wie die Illusion der sekundären Eigenschaften so lange geleugnet worden ist? Wir unterscheiden zwischen Illu-

sionen und Realitäten; aber wir haben kein Kriterium, nach welchem wir sagen dürften, welche von beiden Erbsen real sei.

**Individualismus.** — Das Ichgefühl ist eine Täuschung, ist aber keine Lüge. Ich habe diesen Gedanken oft genug (vgl. S. 201, 244, 338) ausgesprochen, die Begriffe Dauer, Einheit, Form und Gedächtnis mit dem Ichgefühl in Beziehung gebracht und so das von Avenarius, Mach und Ziehen preisgegebene Ich aus der Metaphysik, wo es wirklich unrettbar ist, wieder in die Psychologie zurückzuführen gesucht. Wo es neben anderen Täuschungen unverfügbar ist wie in der Sprache.

Dem psychologischen, subjektiven Ich steht etwas Objektives gegenüber in den Einheiten, die man *Individuen* nennt. Ich habe schon gesagt (vgl. Art. Atom, S. 53), daß der Zufall der Wortgeschichte die Lehnübersetzung von *άτομον*, *individuum*, in einen Gegensatz zu seinem Modellworte gebracht hat; ein Atom ist das extensiv Unteilbare, ein Individuum ist das intensiv Unteilbare. Die Teile eines Atoms sind nicht einmal vorstellbar; die Teile eines Individuums sind gar wohl sichtbar, aber die Rücksicht auf die Einheit des Ganzen verbietet ihre Trennung. „Das Individuum ist diejenige Einheit, die man nicht weiter teilen darf“ (Virchow). Nicht darf, weil das Ganze sich selbst gern hat, die Teilung nicht will, bei der Teilung Schmerz empfindet. Wenn also die unorganischen Einheiten ihre Teilung eben-



falls nicht wollten, ein Analogon zum Schmerze empfinden, dann wären auch sie Individuen, und man dürfte kein Atom von ihnen losreißen. So ungefähr stellt sich der Panpsychismus die Welt vor.

Etwas von der Weichlichkeit, zu welcher die ethischen Konsequenzen des Panpsychismus führen müßten, scheint mir auch im Individualismus verborgen zu sein, wie er besonders von J. S. Mill und Spencer gelehrt wird. Jeder Zwang, den die Gesellschaft gegen ein Individuum ausübt, wird als ein Attentat gegen die Willensfreiheit aufgefaßt; und die persönliche Freiheit besteht doch wohl in der psychischen Integrität des Individuums. Wieder einmal haben die Vorkämpfer einer neuen Lehre etwas Gutes geschaffen in der Negation; und sind in Verlegenheit, wenn sie den positiven Begriff auch nur definieren wollen. Gegenüber der Omnipotenz, die aus dem Staate, nicht nur aus der absoluten Monarchie, ein Gefängnis gemacht hat, ist der rebellische Individualismus im Rechte gewesen und hat noch viel Arbeit zu tun, unter welcher Fahne immer er sie leisten will. Ein konsequenter Individualismus aber ist unvorstellbar, weil alle die Begriffe, die das Individuum charakterisieren, nur relative Begriffe sind: Einheit, ganz, Persönlichkeit, Charakter, Freiheit. Ein konsequenter Individualismus wäre ein sozialer Atomismus; und da ist es eine hübsche Antinomie, daß die Männer mit dem stärksten sozialen Empfinden die Verkündiger des Individualismus sind, der, auf

die Spitze getrieben, den Sozialismus negieren müßte. Wie denn auch einer der unabhängigsten Geister von England, Carlyle, leidenschaftlich den historischen Individualismus gepredigt hat, die Lehre der Abhängigkeit der Völker von führenden Individuen, die Lehre des hero-worship.

### Instinkt.

#### I.

Ein besonders krasser Fall unter vielen, wo es sich bei der Begriffsuntersuchung nicht um Verifikation einer Beobachtung, nicht um eine Definition, nicht um genauere Feststellung des Sinnes handelt, sondern allein um die Frage, ob der alte Begriff überhaupt eine Bedeutung habe oder nicht. Zwei Weltanschauungen stehen einander gegenüber und streiten über die Frage: ob das Tier Intelligenz besitze oder nur Instinkt? Ob die Motive des tierischen Handelns von denen des menschlichen nur dem Grade nach oder der Art nach verschieden seien? Man könnte die Frage noch anders und wieder anders formulieren, ohne weiter zu kommen. Auf der einen Seite stehen die Forscher, die in einem Mischmasch von Materialismus, Entwicklungslehre und Aufklärung wieder einmal den letzten Gipfel des Kulturfortschritts erblicken und die Scheidewand zwischen Tier und Mensch, weil sie zu hoch hinaufgeführt worden war, ganz und gar niederreißen wollen. Neben ihnen und hinter ihnen stehen alle liberalen Zeitungen des Abendlandes, in denen man täglich hübsche, falsch beobachtete oder

falsch erklärte Tiergeschichten lesen kann. Auf der anderen Seite stehen die frommen Leute, die in diesem Niederreißen mit Recht die bewußte oder unbewußte Absicht sehen, dem Menschen durch seine Gleichstellung mit dem Tiere die Göttlichkeit seiner unsterblichen Seele zu nehmen; ihnen kann die Scheidewand nicht hoch genug sein, damit die seelenlosen Tiere ordentlich auf der Linken, die Geister oder Seelen ihres Gottes, der Engel und der Menschen auf der Rechten bleiben.

Ich habe dazu eigentlich nur eins zu sagen: Darwin, seine Lehrer und seine Schüler haben allerdings die Tierpsychologie allzusehr vermenschlicht; da aber alle Geisteswissenschaften seit uralten Zeiten die Menschenpsychologie versprachlicht haben, versprachlichten mußten, um etwas darüber denken oder sagen zu können, so wird wohl der Streit der beiden Parteien wieder auf einen Wortstreit hinauskommen. Damit könnte ich schließen; soll der Leser aber mit diesen Worten ungefähr meine Vorstellung verbinden lernen, so muß ich doch wohl einiges vorbringen, was mich auch in dieser Frage beschäftigt hat, was ich beim Lesen gelernt und überwunden habe. Ist der Leser durch den muffigen Raum meiner Werkstatt hindurchgegangen, so wollen wir zusammen froh in die freie Luft hinaustreten.

Mancheiner wird es wörtlich nehmen und tadeln, wenn ich nun sage, daß ich aus Bequemlichkeit den Stand der Frage, nach einer vorläufigen Orientierung, an zwei typischen Gegnern

darstellen will, an Romanes und an Erich Wasmann S. J. Der Standpunkt von Romanes versteht sich von selbst: er lehrt unter Darwins Beifall, was alle Welt seit Darwin richtig findet, weil diese moderne Lehre die Sprache aller lebenden Welt spricht und weil die gegenwärtige Sprache immer das letzte Wort hat. Pater Wasmann ist nicht in so glücklicher Lage; er hat unter allen möglichen philosophischen Standpunkten sich just den des Thomas von Aquino gewählt und redet darum, nicht immer in ganz guter Übersetzung, die Sprache, die in der Psychologie so etwa vor Rudolf von Habsburg richtig war, das letzte Wort war. „Er ist ein Jesuit“, sagen die liberalen Zeitungen und dünken sich schon recht anständig, wenn sie ihm in der Polemik nicht Erbschleicherei und Beichtstuhlunzucht vorwerfen. Und doch hat dieser kluge und feilsche Jesuitenpater in der Negation vollkommen recht, hat den ersten Teil meiner These klar und deutlich ausgesprochen: daß nämlich die Darwinisten die Tierpsychologie allzusehr vermenschlicht haben. Meinen zweiten Satz, daß die Menschenpsychologie versprachlicht werden *mußte* (gemäß dem Wesen des Menschen und der Psychologie) würde P. Wasmann gleichfalls zugeben; wenn er nur überlegen wollte, daß Resignation und wissenschaftliche Verzweiflung gar oft leicht in die Kirche zurück getrieben hat. Das ist ja die schwache Seite unserer Wissenschaft, daß sie immer im Unrechte ist gegenüber prinzipieller Negation, daß die Gläubigen immer im Rechte

sind mit einer starken Kritik der erkenntnistheoretischen Grundlagen. Wie die Sozialdemokraten der Gesellschaftsordnung gegenüber recht haben mit ihrer Kritik und ihrer Negation, die frommen Sozialdemokraten, die an Karl Marx glauben, wie die anderen an den älteren Juden im Himmel.

Noch ein Wort voraus über die Geschichte der beiden Begriffe *Intelligenz* und *Instinkt*. *Intelligere* heißt ungefähr: etwas merken, wahrnehmen, verstehen; das lateinische Verbum hat also einen Sinn, insoweit wir in naive geistigem Realismus den Sprachgebrauch hinnehmen; das Adjektiv *intelligens* bedeutet schon einen Menschen oder ein Tier (ich will ja nicht vorgreifen), dem das Wahrnehmen und Aufmerken zur Gewohnheit, zur Eigenschaft seines Wesens geworden ist; *intelligentia* aber, die Bezeichnung für die Fähigkeit zu intelligieren, ist ein sehr drollig gebildetes Wort (ebenso drollig *rationalitas* neben *ratio*), das man mit *Einsichtigkeit* übersetzen sollte, wie man es mit *Verständigkeit* übersetzt hat. *Intellekt* wäre also immerhin noch ein *quid*, das man freilich nicht kennt; *intelligentia* aber ist gar nur eine *Quiddität*. Wir wissen ja nur selten, wie tief wir noch in scholastischer Sprache stecken.

*Instinctus* wie *instigare* (aufhetzen, anspornen, aufregen), von dem gleichbedeutenden *instinguere*, hieß die Anreizung, der Antrieb durch einen Gott, einen Dämon oder einen Befehlshaber. Als man nun im Mittelalter den Tieren *instinctus naturales* zuschrieb,

sagte man damit nichts weiter, als daß sie natürlichen Antrieben folgen. Da nun eine Menge theologischer Streitfragen, wie Unsterblichkeit der Seele, Schuld, Gerechtigkeit der Vorsehung (was man jetzt etwa Optimismus nennt), Willensfreiheit, ja sogar Gnadenwahl nur auf Grund von Untersuchungen über Menschen- und Tierseele beredet werden konnten, so wurde diese Frage von Zeit zu Zeit Mittelpunkt der christlichen Psychologie. Unversehens wurde der *instinctus*, der *Antrieb*, zu einem terminus technicus; anstatt einer Antwort hatte man nur ein neues Wort. Der deutsche terminus technicus lautet in etwas erweiterter Verwendung *Trieb*. Man braucht nur die volle Lehnübersetzung von *instinctus* dafür zu setzen, *Antrieb*, und man wird gleich fühlen, daß auch dieses Wort nur eine Frage nach der Ursache ist, nicht die Antwort, nicht die Ursache selbst. Eine Frage mit dem Tone der Sehnsucht nach einer Antwort; wie so viele Worte.

## II.

Es führt ein langer Wüstenweg durch das Mittelalter von den Tieranekdoten des Aristoteles und seiner Abschreiber zu der modernen Tierpsychologie, die sich erst das Problem stellen konnte, die Triebe der Tiere zu erklären. Selbstverständlich konnte die Scholastik den anthropozentrischen Standpunkt nicht verlassen, der ja bis auf unsere Tage nur von wenigen überwunden ist. Aber die Scholastik stand psychologisch eigentlich noch tiefer, weil

sie im Grunde uranozentrisch war. Für diese noch so scharfsinnigen Theologen gab es keine Psychologie, höchstens Pneumatologie. Aber aus dem Nominalismus, dem Meisterstück scholastischen Denkens, entwickelte sich der Konzeptualismus, dem Selbstbeobachtung, also Psychologie, nicht mehr unmöglich war. Zur größeren Ehre Gottes und der Engel wurde die Menschenseele analysiert, zur größeren Ehre des Menschen gelegentlich auch die Tierseele.

Noch später versuchte die Tierpsychologie sich selbständig zu machen. Immer wieder wirkte die Scholastik, nach der alle Disziplinen Mägde der Theologie waren. Auch die berühmteste Lehre des Descartes, daß die Tiere Maschinen seien, schielte nach der Theologie. Ich glaube bestimmt, daß Descartes auch da wieder vorsichtig einen Kompromiß schloß zwischen seinen Überzeugungen und den Forderungen der Kirche. Ihm waren materialistische Anschauungen nicht fremd; weil er aber, ebenso wie im Falle Kopernikus, die Folgen scheute, machte er einen tiefen Schnitt zwischen dem Menschen und den anderen Tieren, ließ dem Menschen seine unsterbliche Seele und machte die Tiere zu Maschinen. Das war sein Dualismus. „C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres: de façon que ce qu'ils font mieux

que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes: ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence“ (Discours de la méthode 5). Hier haben wir schon das Uhrengleichnis, das dann (Kritik der Sprache I, 2. Aufl., 288 f.) besonders durch Geulinx und Leibniz weiter ausgeführt worden ist. (Vgl. Art. *Uhrengleichnis*.) Ich gehe weiter, auch über die Frage, ob Descartes die fast hundert Jahre ältere Schrift des Spaniers Pereira (man vergleiche den Artikel Pereira bei Bayle ~~gebaut habe oder nicht~~ ein Berühmtester ~~würde~~ ~~und~~ nicht wenig darüber, daß in Spanien, wo die Freiheit des Denkens noch weniger geduldet wird, als die körperliche Freiheit in der Türkei, die Behauptung aufgestellt werden konnte: „que les bêtes sont des machines“.

Eine im Grunde recht törichte Schrift des päpstlichen Exlegaten Rorarius, die 1547 verfaßt, aber erst 1645 herausgegeben wurde (ich besitze sie in der Helmstätter Ausgabe von 1729, die eine historisch-philosophische Dissertation „de anima brutorum“ hinzufügt), und an der der schreiende Titel noch das Beste ist: „Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine“ — hat das zufällige Verdienst, die moderne Tier-

psychologie mächtig angeregt zu haben. Rorarius hätte sein Pamphlet schreiben können, beinahe ohne je ein Tier gesehen zu haben. Nur einige Hundegeschichten (der eine Hund konnte nach vorgehaltenen Notizen singen) sollen auf Beobachtung zurückgehen; sonst bringt er alle Ladenhüter aus dem antiken Anekdotenschatz vor. Plinius ist seine reichste Quelle. Nichts fehlt, nicht der Löwe des Androklos, nicht der Delphin des Arion; auch die spanische Geschichte, die Schiller in die Reime seines Handschuh gebracht hat, steht beim Rorarius, mit der Tendenz, daß die Löwen im Zwinger anständiger waren als die anspruchsvolle Hofdame. Im übrigen verteidigt Rorarius eigentlich weniger die Intelligenz der Tiere als ihre Ethik. Bosheit, perverse Lüste, ja Bestialität sei mehr bei Menschen als bei Tieren zu finden; der Menschenhaß des Rorarius hat eine persönlichere Note als seine Tierliebe. — Das törichte Buch gewann Bedeutung durch den Artikel „Rorarius“ in Bayles großen und einflußreichem historisch-kritischen Wörterbuch. Der skeptische und scharfsinnige Bayle führt einen Kampf mit zwei Fronten; er wendet sich gegen die Tierpsychologie des Descartes, aber auch gegen die neu aufgekommene prästabilierte Harmonie von Leibniz. Ironisch sagt Bayle: „C'est dommage que le sentiment de Mr. Descartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance; car il est d'ailleurs très-avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en

départir. Il n'est point sujet aux conséquences très-dangereuses de l'opinion ordinaire.“ Bayle läßt in seinen wie immer köstlichen Anmerkungen keinen Zweifel darüber, daß er, unbekümmert um den wahren Glauben, den Tieren (mit älteren und neueren Philosophen) eine Seele zuschreibt. Er sammelt Aussprüche von Eideshelfern für die Intelligenz der Tiere. Er zitiert einen Kartesianer, nach welchem eine Seele nicht nur zum Gehen, Trinken und Essen, zum Weinen, sondern auch zum stundenlangen Predigen und zu einer Advokatenrede unnötig sei; er zitiert gegen Gottes Allgüte (inbezug auf die Leiden der Tiere) den Maimonides; er beruft sich auf Isaak Vossius, nach welchem (de poëmatum cantu et viribus rythmi p. 65) die Tiere sprachbegabter sind als wir, weil sie einander ihre Gedanken schneller und vielleicht glücklicher mitteilen. Er greift endlich recht achtungsvoll Leibniz an und parodiert die prästabilierte Harmonie, indem er sie auf Julius Cäsar anwendet und so ad absurdum führen will: Il faut dire selon ce système que le corps de Jules César exerça de telle sorte sa vertu motrice, que depuis sa naissance jusqu'à sa mort il suivit un progrès continu de changements, qui répondait dans la dernière exactitude aux changements perpétuels d'une certaine âme qu'il ne connaissait pas, et qui ne faisait aucune impression sur lui. Auch das Uhrenvergleichnis, das in dieser Polemik die berühmte gewordene Form erhält (Standpunkt des Parallelismus, des Okkasionalismus und der prästabi-

lierten Harmonie), wird kritisiert. Leibniz antwortete scharf und elegant; und Bayle brachte seine Duplik in der nächsten Auflage vor. Dann faßte Leibniz seine Meinung in einer kleinen Abhandlung zusammen, die lesenswert ist und die ich in der Übersetzung von Gottsched (Bayles Wörterbuch IV, 709) vor mir habe: „Antwort des Herrn von Leibniz, auf die Betrachtungen, Welche in dem Wörterbuche des Hrn. Bayle, in den neuern Ausgaben, in dem Artikel Rorarius, über das Lehrgebäude von der vorher bestimmten Harmonie gemachet worden.“ Leibniz verwirft die „böse Lehre“ der Materialisten Epikuros und Hobbes, „als wenn der Mensch ein bloßer Leib und nur ein Kunstwerk (Automat) wäre. Sie haben auch dasjenige, was die Kartesianer in Abscheu auf andere Tiere gegeben, bis auf den Menschen selbst getrieben“. Leibniz sieht keinen Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Weltereignisse und der Allmacht Gottes; er erhebt sich zu der wissenschaftlichen Phantasie, die — weil ihr Urheber nicht entdeckt war — bis heute unter dem Namen der Laplaceschen Weltformel bekannt ist. „Es ist ja gar kein Zweifel, daß ein Mensch eine Maschine machen könne, welche einige Zeit durch die Stadt spazieren gehen und sich auf gewissen Ecken der Straßen allemal richtig umkehren könnte. Nun könnte ein unendlich vollkommener, obgleich eingeschränkter Verstand auch eine ungleich größere Anzahl von Hindernissen vorhersehen und vermeiden. Dieses ist so wahr, daß, wenn diese

Welt nach der Meinung einiger Leute nur aus einer endlichen Zahl von Stäubchen zusammengesetzt wäre, die sich nach mechanischen Gesetzen bewegten, es gewiß einen endlichen Verstand geben könnte, der erhaben genug sein könnte, alles demonstrativisch voranzusehen und zu begreifen, was in einer gesetzten Zeit darinnen vorgehen würde. Ein solcher Verstand würde nicht nur ein Schiff machen können, welches ganz allein nach einem gesetzten Hafen liefe, wenn er ihm gleich anfangs den Schwung, die Richtung und die gehörigen Triebfedern gäbe; sondern er würde auch einen Körper machen können, der einem Menschen gleich käme.“ Der Allmacht Gottes wäre also die Herstellung von menschlichen oder tierischen Maschinen möglich, in denen prästabilierte Harmonie herrschte: in dieser Lehre wäre das Gute von Platon und das Gute von Epikuros vereinigt, die Weisheiten des größten Idealisten und des größten Materialisten. Damit hatte Leibniz (Religion beiseite) den Unterschied zwischen Tier und Mensch aufgehoben, wie er denn in seiner Metaphysik schon den Panpsychismus Fechners und auch die unbewußten Vorstellungen Hartmanns vorweggenommen hatte. „Es ist sogar unmöglich, daß es nicht allenthalben Entelechien geben sollte.“ Auf Julius Cäsar wie auf jedes niederste Tier sollen die beiden Hälften seiner Meinung Anwendung finden: daß alles in der Seele so vorgehe, *als ob* kein Körper vorhanden wäre; und daß alles im Körper so geschehe, *als ob* keine

Seele da wäre. Seine Abhängigkeit von der Kirche verrät sich freilich an manchen Stellen: der Urheber der Welt habe die Automaten, z. B. das automatisch gesteuerte Schiff, *zum gut gehen* bestimmt; und auf Spinoza, dem Leibniz, der stärkste und fruchtbarste Geist unter allen Aneignern fremder Gedanken, 20 Jahre vorher nachgeschlichen war, wird weidlich geschimpft. Aber mit genialen Blicken eilt Leibniz, wie so oft, auch hier, seiner Zeit voraus. „Aus den gegenwärtigen Gedanken der Seele entstehen die folgenden; und man kann sagen, daß in ihr, wie sonst allenthalben, das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger sei.“

Systematischer als der leidenschaftliche Systembegründer Leibniz hat sein Nachfolger Christian Wolf die Weltanschauung zusammengestellt und dadurch beherrscht, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Wissenschaft war und noch lange nachher populär blieb. Am Ende seiner *Psychologia rationalis* gibt er gut und nüchtern seine Tierpsychologie. Das Tier besitzt eine Seele; auch Perzeption. Die Tierseelen sind einfache Substanzen, sind nicht körperlicher Art; auch Wolf scheint schon den Verdacht gegen den versteckten Materialismus des Descartes gehabt zu haben, denn er nennt die Kartesianer, welche die Tiere für bloße Maschinen erklären, *audaciores magistro suo, qui subdubitanter ea de re loquitur*. Die Tierseelen erfreuen sich der Einbildungskraft und des Gedächtnisses, wobei Wolf besonders auf die Unsicherheit der Termin-

logie hinweist. Eine Sprache haben die Tiere nicht, trotzdem manche von ihnen Sprachwerkzeuge besitzen wie die Papageien (er erinnert sich, daß vor Jahren ein Hund gewesen sei, der viele deutsche und französische Worte aussprechen konnte; *Psychologia rationalis* 1740, § 759). Darum haben die Tiere auch keine Allgemeinbegriffe, kein Urteil und keine Vernunft; der Beweis wird aus der prästabilierten Harmonie geführt; und wenn die Tiere ohne Sprache oder gleichwertige Zeichen die Wahrheit erkennen könnten, so müßten ihre Seelen vollkommener sein als die menschlichen. Die Tiere haben keinen Intellekt, ihre Seelen sind irrational; sind keine Geister, weil sie keinen Intellekt und keinen freien Willen besitzen. Nur ein Analogon der Vernunft haben die Tiere, sie haben Gedächtnis, aber kein Selbstbewußtsein. „*Memoriam igitur sui minime habent*“ (§ 766) und sind keine Personen. „*Quoniam illud demum est persona, quod memoriam sui conservat, bruta personae non sunt*“ (§ 767). Tierseelen können nur durch Schöpfung entstehen und nur durch Vernichtung zugrunde gehen; sie sind unzerstörbar, aber nicht unsterblich; nicht unsterblich, weil sie sich nach dem Tode an ihre Lebenszeit nicht erinnern können. Es sei sehr wichtig, die echte Vorstellung von der Unsterblichkeit zu besitzen.

### III.

So etwa dachten die besten Köpfe der Zeit über Tierpsychologie, so seltsam verquickten sich schon da-

mals die Weltanschauungen der alten Kirche und der neuen Aufklärung, als ein Schüler Wolfs, der tapfere Reimarus, die Triebe der Tiere zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung machte, durch welche das Wort *Instinkt* erst in den deutschen Sprachgebrauch kam. (Im Französischen findet sich *instinct* schon bei Montaigne: „S'il est quelque loy vraiment naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se veoye universellement et perpétuellement empreint aux bestes et en nous“ [II, 69], also eher im Sinne von Trieb; bei Shakespeare findet sich *instinct* aber ganz in der neuen Bedeutung; Falstaff hat sich [Henry IV., I. Teil, 2. Akt] vom Prinzen verhaufen lassen, weil er den Prinzen in ihm ahnte. „I am as valiant as Hercules, but beware instinct . . . instinct is a great matter; I was a coward on instinct.“)

Reimarus ist der Erste, der Tierpsychologie auf Naturbeobachtung zu gründen sucht. Er bemüht sich um eine Definition des Wortes *Trieb* oder *Instinct*; das „war bisher so unbestimmt und schwebend, daß es kaum eine gewisse Bedeutung hatte“ (Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, zum Erkenntnis des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst, vorgestellt von Hermann Samuel Reimarus. Ich zitiere nach der 3. Ausgabe von 1773.) Er traut dem Aristoteles nicht, „der vieles aus Hörensagen gemeiner Leute hat“, viel weniger dem Aelianus, Plinius, Cicero und Plutarchus. Er unterscheidet mechanische Triebe,

Vorstellungstriebe, willkürliche Triebe; diese letzteren nenne man im engeren Verstande schlechtbin Triebe, *impetus, ὁρμας*; und er beruft sich auf ein Wort Zeno's, bei Cicero, daß nämlich die Natur viel künstlichere Werke schaffe als die menschliche Hand, um für diese Triebe oder Instinkte das neue Wort *Kunsttriebe* zu erfinden (S. 13).

Bis auf einen Punkt ist Reimarus kaum von einem neueren Tierbeobachter übertroffen worden; es ist erstaunlich, wie viel und wie vorurteilslos er gesehen hat. Nicht nur eine Seele gönnt er den Tieren, auch ein Analogon vom Witze will er manchen Tieren einräumen (S. 43); überhaupt entdeckt er im Menschen die Wirkung von Trieben und Instinkten. Er vergleicht die triebhaften Handlungen der Tiere mit physiologischen Veränderungen im Menschenkörper, ja auch schon mit Krankheiten, die er mit Hippokrates „auf die Genesung zielende Bewegungen der Natur“ nennt (S. 5). „Wir mögen es Instinkte, Triebe, Künste, Kunstähnliches oder Kunsttriebe nennen, oder alle diese Wörter weglassen: so zeigt die Erfahrung offenbar, daß Tiere einer Art gewisse ähnliche Handlungen zu verrichten bemühet sind, welche die dienlichsten Mittel zu ihrer und ihres Geschlechts Erhaltung und Wohlfahrt enthalten; und daß sie in diesen Handlungen gleich das erstemal, wenn sie verrichtet werden, das ist zum Teil gleich nach der Geburt, eine regelmäßige Fertigkeit beweisen“ (S. 96). Er weiß sogar schon, was 100 Jahre später



Darwin neu entdecken mußte, daß die Instinkte variieren: „die Kunsttriebe der Tiere sind von der Natur nicht so gänzlich und in allen Stücken determiniert, daß ihnen nicht eins und anderes durch ihr eigenes Erkenntnisvermögen nach den Umständen verschiedentlich zu bestimmen übrig bleibe“ (S. 172). „Die Tiere können in ihren Trieben auch zuweilen irren; wiewohl das in ihrer vollen Freiheit überaus selten geschieht“ (S. 180).

Die Lösung der Frage findet Reimarus in einem Schlagworte, das er für eine Erklärung hält: *Determiniertheit*. Determiniert ist Mensch und Tier in Leib und Seele.

Das Uhrengleichnis wird herangezogen, aber gleicherweise für Mensch und Tier (S. 352). Der Begriff der Determiniertheit führt ihn in einem Anhang der 3. Auflage zu einer Polemik, die man mit Heiterkeit nachlesen mag. In den vielgelesenen „Briefen, die die neueste Literatur betreffen“, hatte ein Kritiker die Gedanken des Reimarus töricht angegriffen. Es war der immer subalterne Moses Mendelssohn, wie man jetzt weiß und wie wohl auch Reimarus wußte; denn er unterscheidet zwischen der scharfsinnigen Schreibart und dem feinen Geschmack der Literaturkritik, die doch einst Lessing übernommen hatte, und den übrigen (S. 401). Reimarus geht über Leibniz und Wolf hinaus und unterscheidet Stufen der Determination; solche Stufen durch Abstraktion zu verwischen, sei nicht die beste Methode (S. 413). Er ist nicht gar weit von der Vorstellung,

daß selbst der freie Wille des Menschen, „die unbestimmteste Kraft, welche wir in der Welt kennen“, ferner die Vernunft und so manche Bewegungskräfte unserer Gliedmaßen determiniert seien (S. 419). Stufen der Determiniertheit führen von den leblosen Körpern bis zum Menschen; alles ist specificce determiniert (S. 423). Der Mensch wählt sein Handwerk nach Erwägung der Umstände; so unbestimmt kann die Willkür oder die Neigung der Tiere unmöglich sein (S. 425). Reimarus wirft dem guten Mendelssohn (S. 447), den er sonst mit fast anmutiger Höflichkeit behandelt, Verdrehung der ausgesprochenen Meinung vor; es wäre billig gewesen, dem Manne, der in allen Naturwissenschaften hilflos, in der Philosophie von Wolf völlig abhängig erscheint, Unverstand vorzuwerfen als einen mildernden Umstand.

Der eine Punkt, auf dem Reimarus starr ist und so verhindert, über die Sprache seiner Zeit hinauszukommen, ist sein Deismus, sein Glaube an den physiko-theologischen Beweis. Der Mann, dessen Verhältnis zu Wolf mit Recht gleichgestellt worden ist dem Verhältnis von Strauß zu Hegel, der Wolfenbütteler Fragmentist, der mit ruhigem Radikalismus die schärfste Kritik des Christentums zu schreiben, wenn auch nicht zu veröffentlichen wagte, der die Apostel mit Voltaireschem unhistorischem Scharfsinn zu Betrügern machte, der als Bibelkritiker nicht kleiner als Spinoza und größer als Strauß war, spricht wie ein Prediger von der Weisheit und Güte des Schöpfers;

er beruft sich auf Schriften, deren Titel uns heute parodistisch anmuten: Ichthyotheologie, Testaciotheologie, Insectotheologie. Vernunft und Wille sind determiniert, aber von Gott. „Wer kann von den ursprünglichen Determinationen der ersten körperlichen Naturkräfte weiteren Grund aus einer anderen, ich weiß nicht welcher Natur begehren?“ (S. 456.) Reimarus ist nicht weit davon, einen weisen Zusammenhang der Welt mit der gütigsten Absicht des Schöpfers, also die beste aller Welten verwirklicht zu sehen und darauf die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion zu gründen. Gott ist ein Liebhaber des Lebens. „Wir sehen in diesem Teile der Natur ihres großen Stifters unendliche Vollkommenheiten auf eine ausnehmend überführende und reizende Weise: einen Liebhaber des Lebens, der als die erste Quelle des Lebens alle übrigen möglichen Arten der Lebendigen aus ihrem Nichts hervorziehen wollen, welche noch ihres Daseins froh werden und irgendeine Stufe der Lust und Glückseligkeit genießen konnten“ (S. 372). Die Tiere sind *θεοδίδακτοι*, nicht *αὐτοδίδακτοι*; ein jedes hat soviel Vermögen und Geschicklichkeit, als ihm bei den Bedürfnissen seiner Lebensart zu seiner Wohlfahrt nötig ist; diese Regel können wir aus der allgemeinen Haushaltung des Schöpfers im Tierreiche voraussetzen (S. 382).

Bis auf diesen Punkt ist Reimarus ein freier Kopf; er vernichtet definitiv die kartesianische Lehre, die so grob zwischen Tier und Mensch unterscheidet, und verlacht nicht übel

(S. 281) die nachgeborenen Thomisten, die Schlüsse ziehen aus unseren Kenntnissen von den Seelen der Engel. Er faßt vor Hemsterhuis<sup>1)</sup> den kühnen Gedanken: „es kann sein, daß gewisse Tiere eine Art der Empfindung haben, davon wir Menschen gar nichts wissen und keinen Begriff haben . . . es kommt nur auf Werkzeuge [Organe] an, welche den Eindruck zu empfangen fähig sind“ (S. 304); „vielleicht ist der Wanderinstinkt der Zugvögel (er hat dafür einmal, S. 451, das wunderschöne Wort *Zugweh* nach dem damals neuen Heimweh) ein besonderer, uns ganz unbekannter Sinn“.

Ganz verwegen erscheint Reimarus, wenn er einmal (S. 339) die Instinkte der Tiere mit den menschlichen Bewegungsgründen der Moral, mit der Wahl von gut und böse, zu vergleichen scheint: vorsichtig oder gläubig fügt er aber hinzu, daß der Mensch sich selbst verschiedenlich determinieren könne. Und gegen Mandelsohn schwingt sich Reimarus (S. 491) einmal gar zu der sprachkritischen Skepsis der alten Nominalisten auf. „Das Subjectum eines Satzes darf doch darum nicht eben eine Substanz sein, weil die Aussage oder das Prädikatum eine Bestimmung desselben enthält. Oder sind Subjectum und Substantia eins?“

So nahe stand vor 150 Jahren der

<sup>1)</sup> Ich lasse es dahingestellt, ob Lessings Einfall, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können, schon vor der nähern Bekanntschaft mit Hemsterhuis durch Reimarus geweckt werden konnte.

tapfere Deist an der Schwelle des Gedankens, daß die Psychologie durch Versprachlichung wertlos werden müsse; schlimm genug, daß die Fachmänner der Philosophiegeschichte den Mann kaum beachtet haben, der freier als alle Wolfianer schon vor der Überschätzung des Subjekts und vor der Verwechslung zwischen Begriff und Ursache gewarnt hatte. Vermenschlichung der Tierpsychologie freilich, der andere Fehler, lag gar sehr in der Tendenz der Schrift, die nach dem Geschmacke der Zeit eine Rettung war, die Rettung der Tierseele.

Es wäre ganz interessant, das halbvergessene Buch mit einer vielgenannten Tierpsychologie unserer Tage zu vergleichen, die überall von Haeckel ausgeht, aber doch glücklicherweise frei ist von der ärgsten Wort- und Systemmacherei Haeckels. Ich meine G. H. Schneiders Darstellung „Der tierische Wille“. Selbstverständlich wird der Begriff Entwicklung auch da zum Lösungsworte für alle Welt rätsel gemacht. Wie es eine Stufenreihe von Gliederformen gibt oder geben soll, so gibt es auch Stufenreihen der Intelligenz und des Willens. Dem Materialisten und Atheisten kommt nicht einen Augenblick lang ein Zweifel, kommt nicht der Gedanke, nicht laut und nicht leise, daß die Axiome seiner Tierpsychologie Worte sind, also Versprachlichungen der Menschenpsychologie. Daß der Wille, den wir auf seiner höchsten Stufe so genau als den freien Willen des Menschen zu kennen glauben, im Grunde nur ein Schein

ist, der Schein eines freien Willens, eine Begleiterscheinung menschlicher Handlungen im menschlichen Bewußtsein, das selbst wieder ein Schein ist, eine Selbsttäuschung des Gedächtnisses; daß wir eben daran die psychisch begleiteten Bewegungen von den bloß physiologischen unterscheiden; daß alle bloß physiologischen Bewegungen eindeutig bestimmt sind, die von psychischen Erscheinungen begleiteten mehrdeutig eine Wahl zulassen scheinen; und daß wir die von psychischen Erscheinungen begleiteten Bewegungen irgendwie mit dem Willensbegriff logisch auseinandersetzen müssen, weil das Wort Wille zur Terminologie der Menschenpsychologie gehört.

Und ganz nahe an dieses versprachlichte Scheinwissen vom Willen grenzt der andere Begriff der Schneiderschen und überhaupt der neuen Instinktlehre: der Zweck. Der Zweck ist das Ziel des Willens und der Wille ist im menschlichen Bewußtsein. Was mag da ein Ziel sein, das nicht im Bewußtsein ist? Samiel hilft: das Unbewußte. Allgemein sei jetzt die Definition angenommen: Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks. Ein Handeln, das sein Ziel erreicht, ohne das Ziel zu kennen. Ich weiß wirklich nicht, wie man bei der sprachlichen Vorstellung eines Zweckes ohne eine Intelligenz und ohne einen Willen weiter denken kann, ohne eine übermenschliche Intelligenz, ohne einen menschlichen Willen, ohne einen Gott also. Es wäre denn, daß man sich entschlosse, den Zweckbegriff über Bord zu wer-

fen, wozu freilich sprachloses Versenken in die Natur eher fähig wäre, als Denken, als Sprechen. Soll ich auszudrücken versuchen, was Ausdruck nicht verträgt? Der Instinkt aller Instinkte ist Selbsterhaltung, Selbsterhaltung durch Selbsterhaltung und durch Arterhaltung, durch Nahrungstrieb und durch Geschlechtstrieb. Muß man diese tiefsten Triebe nun durchaus Zwecke nennen? Zwecke der Natur oder eines Schöpfers? Da: ein Wasseratom, eine Lichtvibration. Es ist da und bleibt solange als möglich. Ich sehe den Zweck nicht, so lange ich nicht Menschensprache rede. Nur die tote Natur ist noch nicht ganz versprachlicht worden, weil die Menschensprache sie tot nennt.

Entwicklungsgläubig hält sich die Richtung Schneiders frei von solchen Ketzereien. Und auch der Vermenschlichung der Tierseele verfällt er wenig, weil allen Darwinisten mehr daran gelegen ist, die Menschenseele zu vertieren, zu animalisieren, wenn's besser gefällt. Das ist aber wirklich und buchstäblich nur eine Frage des Standpunktes: ob man die Reihe von oben oder von unten überblickt, was man so oben und unten nennt. Für die Menschensprache ist der Mensch oben. Und der alte Buffon behält recht: qu'on admire toujours d'autant plus qu'on observe davantage et qu'on raisonne moins. Die mehr räsionierenden Tierpsychologen haben alle auf das Tier hinuntergesehen; Tierbeobachter, die keine Systeme spannen, haben oft staunend zu den Leistungen der Tierinstinkte hinaufgesehen. Vermenschlichung lag beide-

mal zugrunde, lag eigentlich schon in dem Wunsche, zu vergleichen. Die Vergleichung ist das *πρόσθετον πέρας*; menschlicher Systemsucht.

Wir sind ein wenig weit in die Geschichte der Tierpsychologie hineingeraten, um den alten Gegensatz der Weltanschauungen mit Beispielen zu belegen, von denen die eine allezeit inneres Leben von außen erklären, die andere den Plan eines Schöpfers immer erblicken wollte bei der für notwendig gehaltenen Unterscheidung des moralischen Menschen und des amoralischen Tieres. Wir werden auf diesen Gegensatz zurückkommen müssen. Aber in die neueste Geschichte des ewigen Streites spielt außer dem Gegensatz der beiden gleich wortabergläubischen Weltanschauungen noch eine andere Stimmung hinein, die von der neueren Tierpsychologie gefördert worden ist, und die nun (man denke nicht an Wechselwirkung) auf die Tierpsychologie zurückwirkt: die Anerkennung der Tiere als gleichberechtigte Mitkreaturen. Man achte auf den Bedeutungswandel des Wortes *Kreatur*. Alle Verteidiger der gequälten Tierwelt berufen sich, wieder wortabergläubisch, auf die angebliche Gleichheit von Tier- und Menschenseele, also auf Psychologie und daneben — dem lieblosen Alten Testamente gegenüber — auf Buddha und wohl auch auf buddhistischen Aberglauben; in Wahrheit mag die Begründung erst hinterher gekommen sein, in Wahrheit entwickelte sich die immer wachsende Stimmung der Tierliebe aus zwei Gedankenreihen, die sonst wenig mit-

einander zu tun hätten; einer logischen und einer gemüthlichen Gedankenreihe: das Prinzip der Gleichheit, das vor hundert und einigen Jahren zuerst Anerkennung von Menschenrechten für den dritten Stand, später für die ärmsten Volksgenossen verlangte, und dann, konsequent in der Theorie, auch einen viehischen Australneger als Bruder umarmte, glaubte immer noch konsequent zu sein, wenn es die Kreaturrechte zunächst der Haustiere und dann aller Tiere predigte; ganz anders als dieses unnatürliche Gleichheitsprinzip wirkte, mächtiger und mächtiger, die ganz neue Überzeugung, daß der Mensch mit zur Natur gehöre, daß für die Natur der redende Mensch nicht wertvoller sei als irgendein anderes Naturgeschöpf, daß der homo sapiens eher homo insipiens heißen müsse, wenn er sich aus der Natur ausnehmen wollte.

#### IV.

Das logische Gleichheitsprinzip wird vielleicht grell illustriert, wenn ich daran erinnere, daß der unergründliche Shakespeare, als er seinem Shylock die Worte in den Mund legte: „Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmaßen usw.“, seinen infamen Wucherer vielleicht nur verhöhnen wollte wie an anderen Stellen, und daß diese Worte heute von philosemitischen Schauspielern zur äußersten liberalen Wirkung gebracht werden, und daß nun 300 Jahre später ein Apologist der Tiere unter dem Beifall der Zeitgenossen die Stelle paraphrasieren könnte: „Hat ein Hund nicht Gliedmaßen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen,

Leidenschaften? . . . gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer wie ein Mensch? . . . wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht?“

Die andere, logisch unbegründete, instinktive, grundlos im Naturweben untergehende Liebe zur Tierwelt dürfte in ihrem Wesen mit dem Zusammentreffen, was ich sprachkritisch über das Dilemma Instinkt oder Intelligenz zu sagen habe. Denn die schwärmerischen Tierfreunde vermenschlichen allerdings noch mehr als die Darwinisten die sog. Tierseele; aber ihre mystische Versenkung in das Leben von Tier und Pflanze wird sie bereiter machen, auch den anderen, korrigierenden Satz zu verstehen: daß auch die Menschenpsychologie außerhalb der Natur steht, daß sie mit Menschensprache aus der Natur heraustreten, den Menschen aus der Natur ausnehmen wollte.

Pater Wasmann hat sich nun die theologische Aufgabe gestellt, gegen die Darwinisten den Nachweis zu führen, daß die Tiere keine Intelligenz besitzen. Es war für seine Partei ein Glück — Instinkt oder Überlegung? —, daß er von sehr gründlichen und sehr gerühmten Studien über das Seelenleben der Ameisen herkam. Wir wissen herzlich wenig über das *Seelenleben* der uns befreundeten, klügsten Tiere; wir wissen nicht, ob die Anhänglichkeit unseres intimen Hundes (menschlich ausgedrückt) Sklavensinn, Egoismus, Liebe oder Religion ist, von dem Seelenleben der Ameisen wissen wir um so viel weniger, als sogar ihr Sinnenleben himmelweit von dem unseren

entfernt sein dürfte. Wir haben keine Ahnung davon, ob die Ameisen auch nur vergleichsweise so sehen,<sup>1)</sup> so hören, so tasten wie wir. Der uralte Satz, daß nichts im Verstande sein

<sup>1)</sup> Neuere Versuche haben mit voller Sicherheit gezeigt, daß Hühner und andere Tagvögel blind sind für den kurzwelligen Teil des Prismas. Ganz junge und auch alte Hühner (die beim Aufpicken doch allein durch den Gesichtssinn geleitet werden) picken, auch ausgehungert, in einem verdunkelten Raume beim Scheine eines Spektrums nur die Körner auf, auf die rotes bis gelbes Licht fällt; blaues Licht schon sehen sie so wenig, wie wir das ultraviolette; auf der langwelligen Seite scheint ihre Sehgrenze mit der des Menschen zusammenzutreffen. Solche Vögel mögen die Außenwelt sehen wie wir durch ein orangefarbiges Glas. Und die Augen der Hühner sind doch ähnlich gebaut wie die unseren. Insekten haben Fazettenaugen. Ameisen gar vielfach nur elementare Ocellen, und man will Arbeiterameisen ohne nachweisbare Augen beobachtet haben. Wir wissen nicht, ob das Sehen der Insekten dem menschlichen Sehen gleich, ähnlich oder unähnlich ist. Wir wissen nichts, ein unbeschreiblich Nichts von Sinnen der Tiere, die etwa über oder unter unseren fünf Sinnen vorhanden sein mögen. Da gibt es z. B. Insekten, Tiefseefische, aber auch Schlangensterne, die bei gewissen Erregungen aktiv Lichterscheinungen hervorbringen, also höchstwahrscheinlich die leuchtenden Sekrete ihrer Artgenossen auch wahrnehmen. Hilflos tastend ordnen wir diese Tatsachen in das Sexualleben der Tiere ein. Möglicherweise mit Recht. Den psychischen Vorgang des Wahrnehmens solcher Lichterscheinungen mögen wir mit menschlichem Sehen vergleichen; mit dem Wohlgefallen an der Schönheit des Geschlechtsanderen, mit den Hochzeitskleidern. Aber für den psychischen Vorgang, der den Trieb der Lichterzeugung doch wohl begleitet, haben wir in uns nicht die entfernteste Vergleichsmöglichkeit.

kann, was nicht vorher in den Sinnen war, drückt es eigentlich schon aus: daß keine Vergleichsmöglichkeit besteht zwischen dem Seelenleben des Menschen und dem der Ameisen, die ganz gewiß nicht unsere Sinne haben, die aber dafür vielleicht Sinneseindrücke besitzen (z. B. vom ultravioletten Licht), die uns mangeln. Ich will diese Unvergleichbarkeit der Ameisenseele und der Menschenseele an einer Hypothese aufzeigen, die unter den Ameisengelehrten sehr verbreitet ist. Man sagt: die Ameisen haben eine Sprache ausgebildet; sie sprechen miteinander, indem die eine Ameise die andere mit den Fühlern betrommelt. Ganz gut möglich. Ich möchte nicht einmal einwenden, daß die innere Verbindung von Gehörzentrum und Sprachbildungszentrum, wie sie beim Menschen mit gutem Grunde angenommen wird, bei der Ameisensprache wegfiere; denn auch das Sprachbild des Menschen ist zuletzt eine Bewegungsvorstellung, wie das Gehörbild eine Bewegungsübersetzung ist; und das Bauchhirn der Ameise kann ebenso leicht eine innere Verbindung zwischen aktiver und passiver Trommlei herstellen, wie das Rückenhirn des Menschen die zwischen unseren aktiven und passiven Bewegungsbildern. Da wir aber nicht einmal wissen, ob die Ameisen irgendwelche Sinnesorgane besitzen, die mit den menschlichen vergleichbar sind, da die einzige vorhandene Sprache (in unserer Sprache) die Menschensprache ist, da wir in unserer Menschensprache nur die Zeichen für unsere Sinnes-

eindrücke niedergelegt haben, wäre es auch dann noch eine kühne Metapher, aus der nichts zu erschließen wäre, das Trommeln der Ameisen eine Sprache zu nennen, auch dann noch, wenn wir Beweise dafür hätten, daß dieses Trommeln Mitteilung zum Zwecke habe. Man vergesse nicht, daß das Tastreden der dreisinnigen, wie die Zeichensprache der Taubstummen, Übersetzung einer sonstwie gelernten Menschensprache ist. H. Lorm, der das Unglück hatte, ganz taub und fast ganz blind zu werden, unterhielt sich recht geläufig über alle Angelegenheiten des Tages, der Ewigkeit und seines Ruhms, indem er selbst sprach und die Antwort durch ein Fingertrommeln in seine hohlen Hände empfang. Da war aber nur unsere deutsche Landessprache, wie sonst in Schrift- oder sichtbare Fingerzeichen, in fühlbare Zeichen übersetzt worden.

Noch einmal: es war ein Glück für seine Partei, daß P. Wasmann die Frage an den Äußerungen der Ameisen studierte und so recht bequem zu dem folgenden logischen Schlusse kommen konnte: Das Seelenleben der Ameisen ist nicht menschliche Intelligenz; alle Tiere haben ein gleiches Seelenleben; also besitzt kein Tier menschliche Intelligenz. Und weil das Eskamotieren des Beiworts *menschlich* fast gar nicht auffällt, so kann der Schlußsatz auch lauten: kein Tier besitzt Intelligenz. P. Wasmann ist zu geschickt, um sich auf einem so groben Fehlschlusse ertappen zu lassen; aber sein Streben, den Zusammenhang zwischen Mensch

und Tier zu zerreißen, verführt ihn, gegen den wissenschaftlichen Sprachgebrauch, ja sogar gegen seinen Meister, den heiligen Thomas von Aquino, die Intelligenz falsch zu definieren, zu eng.

Thomas unterscheidet ganz gut zwischen der diskursiven Vernunft und dem intuitiven Intellekt (Verstand im Sinne Schopenhauers): *intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud*. Wasmann definiert die Intelligenz ausschließlich als die „Fähigkeit, die *Beziehungen* der Begriffe zueinander zu erkennen, und daraus *Schlüsse* zu ziehen.“ Und bald darauf schränkt er den Satz noch enger ein, da er im Handumdrehen von „formellen Schlüssen“ redet. Wenn Intelligenz ohne formelle Schlüsse nicht vorhanden ist, dann dürfte auf tausend Menschen noch nicht einer intelligent heißen, weil doch zum Ziehen formeller Schlüsse Kenntnis und Anerkennung der Logik gehört, dann war die Menschheit vor Aristoteles nicht intelligent, wie alle vor Jesus Christus gestorbenen Menschen nach dem Sprachgebrauche strenger Thomisten nicht selig heißen können, dann sind auch ein paar immerhin scharfsinnige Köpfe nicht intelligent gewesen (Kant z. B.), die aus ihrer Verachtung der formellen Schlüsse kein Hehl gemacht haben. Aber in der ersten Definition, da Wasmann die *Beziehungen* der Begriffe und *Schlüsse* unterstrichen hat, hat sich ganz unbemerkt auch noch das Wort eingeschlichen, das allein genügte, um nachher alles behaupten zu kön-

nen, was Wasmann behaupten will, das Wort *Begriffe*. Gehört das Operieren mit Begriffen zum Wesen der Intelligenz, so gibt es darnach kein intelligentes Tier, mag man nun irgend an Worte oder an logische Begriffe denken; denn die Tiere haben weder Menschenlogik noch Menschensprache. Wasmann weiß recht gut, wie wichtig dieser Punkt für sein Beweisgebäude ist. Er wirft Forel vor, die Worte gebraucht zu haben: *les insectes raisonnent*, und übersetzt *raisonner* mit *Vernunftschlüsse ziehen*. Und weil es doch offenbar ist und er's auch gar nicht leugnet, daß diese Insekten klug sind, zweckmäßige Handlungen ausführen (ich vermeide das Wort des Streitigen), weil diese Insekten doch irgendwie etwas in sich vorgehen fühlen, was Forels *raisonner* entspricht, so gebraucht Wasmann dafür den verzweifelten Ausdruck *materielle Schlüsse*. Auf dieses hölzerne Eisen läuft Wasmanns psychologische Terminologie eigentlich immer hinaus, im Recht gegen die gläubigen Darwinisten, aber siegreich nur mit sophistischen Gründen. Wenn der Hund *jeden* Hasen aufjagt, also nach Menschenbegriffen eine allgemeine Vorstellung vom Hasen besitzen muß, so sagt Wasmann, das sei in einem uneigentlichen Sinne zu verstehen. „insofern nämlich die individuellen Züge unklar und unbestimmt hervortreten“ (S. 64), das sei ein *judicium materiale*, aber heileibe keine Abstraktion, nämlich keine menschliche, keine sprachliche. Daß die Tiere keine Sprache haben (Wasmann macht nicht die Einschränkung: keine *menschliche*

Sprache), das könnte zu dem formellen Schlusse führen: Tiere sind nicht Menschen. Was doch wohl nicht erst zu beweisen war. Wasmann widerspricht sich ein wenig (das hat wirklich nichts zu sagen), wenn er den Tieren doch wieder (S. 69) ein geringes Abstraktionsvermögen *nicht abspricht*; sie mögen z. B. die Abstraktionen erster Ordnung, grün oder rot, bilden können, nicht aber die Abstraktion zweiter Ordnung: Farbe. Wenn nur — beiläufig bemerkt — diese Abstraktion zweiter Ordnung anderswo in der Wirklichkeitswelt vorhanden wäre, als in der menschlichen Sprache. Ich wette darauf, daß die Sonne und die Seifenblase — ich will nicht scherzen — also meinetwegen die Ätherwelle, die doch das Gedächtnis und die Ordnung der einzelnen Farbeulänge besitzt, besitzen muß, die Abstraktion zweiter Ordnung *Farbe* nicht hat. Alles hat die Ätherwelle, Gedächtnis und Ordnung, nur den Begriff nicht. Weil nun Wasmann eigentlich nur um des Sprachmangels willen den Tieren jede Spur von Intelligenz nehmen will, darum gelangt er zu dem orakelhaften Spruche (S. 71): „nicht die Sprache ist die Ursache der hohen menschlichen Intelligenz, sondern die hohe menschliche Intelligenz ist die Ursache der Sprache.“ Würde es denn nicht möglich, daß Sprache und Intelligenz mit mikroskopischen Schritten einander wechselweise gefördert haben? Daß wir eben nur sprachlich bald Sprache, bald Intelligenz nennen, was eines ist? Daß, was von beiden das Frühere war, so wenig zu ent-



scheiden ist, wie beim Ei und der Henne? P. Regnaud hat trotzdem ganz recht, wenn er sagt: nihil in dictu, quod non antea fuerit in intellectu. Aber auch dieser Satz läßt sich umkehren. Und wieder wird vergessen in dictu humano und in intellectu humano zu sagen. Lubbocks Pudel, der eine mit food beschriebene Tafel brachte, wenn er fressen, eine mit out beschriebene, wenn er ausgehen wollte, besaß trotzdem nicht menschliche Sprache; wohl aber eine Hundesprache; nicht daß englische Menschenworte auf den Tafeln standen, war das Merkwürdige an dem Pudel, sondern daß er mit dem Heranschleppen verschiedener Tafeln Verschiedenes ausdrücken wollte. Wasmann dreht sich eifrig im Kreise, um den Tieren jede Anlage, jede Möglichkeit einer intelligenten Entwicklung abzusprechen; gegen den allgemeinen Sprachgebrauch. Da nun gar gerade die Ameisen durch Staatenbildung und Sprache dem Menschen, menschlich gesprochen, ähnlicher sind als alle Tiere, die man die höheren nennt, so bleibt dem Ameisenforscher Wasmann nichts übrig als sprachphilosophische Rückständigkeit, sobald er der Ameisensprache Intelligenz nicht zugestehen will. Die Ameisensprache bestehe nicht aus Zeichen, die durch individuelle Beobachtungen hervorgebracht seien; „die Tier-sprache beruht nie und nimmer auf intelligenter Überlegung“ (S. 81); nur daß man seit etwa 150 Jahren allgemein lehrt, auch die Menschen-sprache beruhe nicht auf Überlegung, weder auf individueller noch auf in-

telligenter. Wasmann vergißt sich so weit, dem Hunde vorzuwerfen, daß er zwar die Ähnlichkeit zweier Empfindungen *grün* bemerke, nicht aber über diese Ähnlichkeit reflektiere. Ob wohl allen Menschen, welche über sinnfällige Begriffe nicht reflektieren, die göttliche Gabe der Intelligenz abgesprochen werden soll? Wasmann kennt die Pläne des Schöpfers so gut, daß er noch tiefer in die Verschiedenheit der Zwecke von tierischem Instinkt und menschlicher Intelligenz eingedrungen ist. Der liebe Gott habe den Tieren durch subjektiv angenehme Sinneseindrücke empfohlen, was dem Individuum oder der Art objektiv nützlich sei; umgekehrt stehe es mit den subjektiv unangenehmen Sinneseindrücken; dem Menschen dagegen solle die Sinneswahrnehmung als Schlüssel für die geistige Erkenntnis dienen (S. 98). Solle. „Der Mensch vermag sich durch seine Intelligenz und seinen freien Willen von dem subjektiven Eindrucke zu emanzipieren, er vermag sich über denselben durch sein geistiges Wesen hinwegzusetzen.“ Ein Heiliger vielleicht. Der sündige Durchschnittsmensch kann sich nicht entbrechen, rot rot, süß süß, warm warm, schön schön zu nennen.

Ich glaube nicht ungerecht gewesen zu sein gegen den Pater Wasmann. Ich sympathisiere gern mit seinem Kampfe gegen die Materialisten und gegen die sentimentalischen Tierfreunde, die mit tönenden Theorien und mit kindlichen Anekdoten jeden Unterschied zwischen Tierseele und Menschenseele wegwischen wollen.

Aber es geht nicht an, in diesem Kampfe zu ignorieren, was bessere Philosophen als Häckel und Forel kritisch der Psychologie geschenkt haben. Wasmann wagt die Worte (S. 28): „die scholastische Philosophie hat, indem sie das ganze Seelenleben des Tieres auf das sinnliche Instinktleben zurückführte, ohne Zweifel das Richtige getroffen.“ Er glaubt (abgesehen von kleinen Richtigstellungen), daß die neuere Tierpsychologie auf Reimarus zurückgehe. Er scheint nichts zu wissen (und auch Wundt weiß nichts) von dem alten Rorarius und hat Reimarus, den Deisten, fast absichtlich mißverstanden. Wasmann kennt die neuen Beobachtungen und hat sie vermehrt; aber für ihre Deutung hat er nur die Terminologie des hl. Thomas. „Die Äußerungen des tierischen Seelenlebens gehen nicht über den Bereich des *sensitiven* Lebens hinaus . . . so verlangt es die kritische Psychologie“ (S. 58); mit Verlaub, so verlangt es die Psychologie des hl. Thomas. Wasmann kennt nicht oder verkehrt ins Gegenteil Lockes klassische Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften (S. 65). Wasmann hat schließlich den Mut, im Jahre 1899 seinen gottlosen Gegnern zuzurufen: „durch die geistige Seele wird der Mensch zum Ebenbilde des Höchsten, des unerschaffenen Geistes, zum Ebenbilde Gottes, seines Schöpfers“ (S. 120).

Das geht wirklich nicht an, wenn die Sprecher beider Weltanschauungen nicht aneinander vorüberreden wollen, wie wenn ein deutscher Matrose

mit einem chinesischen Kuli zankt. Ich fühle es stärker als Mancher, daß der landläufige Darwinismus nicht das letzte Wort gesprochen hat, daß natürliche Zuchtwahl, Vererbung und Anpassung die neuesten Selbsttäuschungen der menschheitlichen Wissenssehnsucht sind; aber diese Worte gehören doch mit ihrem unklaren Inhalt in unsern Sprachvorrat, die Worte des hl. Thomas gehören in unsern Sprachvorrat nicht mehr. Für unsere Wissenssehnsucht ist der Regress auf den lieben Gott so geschmacklos, wie die Figur des allwissenden Sherlock Holmes, der auch immer nur herausfindet, was sein entsetzlicher Autor, der gräßliche Liebling unserer Theaterpächter und unseres Pöbels, ihm vorher in die allwissende Seele gelegt hat. Ich kann die Organisation der katholischen Kirche bewundern, in der das Lebenswerk eines Pater Wasmann ein kleines Glied ist; die Organisation wäre noch bewundernswerter, wenn sie den Mut besäße, ihre gelehrten Glieder frei zu machen von der Summa des hl. Thomas. Und die katholische Kirche besäße den Mut, wenn der Glaube heute noch so lebendig wäre wie im 13. Jahrhundert, da sie nichts dagegen hatte, daß Albertus Magnus und Thomas von Aquino die ziemlich tausend Jahre alten Dogmen mit dem neuerwachten Aristoteles zu einem neuen Systeme vereinigten. Nur einiger Wunderglaube brauchte preisgegeben zu werden — esoterisch, nicht einmal für den Pöbel — und die neueste Scholastik (Atomismus, Materialismus, ja sogar die sprach-

kritisch so anfechtbaren Dogmen von der Erhaltung der Energie) ließe sich von einem neuen Thomas ganz vortrefflich mit der Organisation der katholischen Kirche verschweißen. Dann ließe sich von gelehrten Jesuiten mancherlei lernen, für die Erkenntnistheorie, was der anders blinde *Monismus* nicht ahnt.

Aber es geht nicht an, sich in allen diesen Fragen auf den heiligen Thomas zu berufen, der *nur* Theologe war, der (darin viel schwächer als sein Lehrer Albertus) kein Organ für Naturwissenschaft und Mathematik besaß. Ihm ist der Glaube an die sogenannte Offenbarung wissenschaftlich irgend einer Erfahrungstatsache gleichwertig; der Inhalt des Glaubens müsse aus der Theologie ebenso entlehnt werden, wie etwa die Grundsätze der Musik aus der Mathematik. Nun ist jedoch Thomas auch als Theologe für unsern Geschmack rückständig, wenn man ihn mit Albertus vergleicht; der, von den bald nach ihm auftretenden Mystikern nicht zu reden, hat viel von der innigen Poesie Platons nachgeföhlt; Thomas, an Verstandesschärfe einem Aristoteles mindestens ebenbürtig, ist nüchtern, antimystisch, ist rationalistisch bis auf die Knochen. Sein System ist eher ein Katechismus als ein lebendiger Glaube.

Es widersteht mir, mit den Liberalen an einem Strange zu ziehen und den alten Doctor angelicus dem Gespötte mit preiszugeben. Da aber eine päpstliche Enzyklika vom Jahre 1880 den Befehl erlassen hat: „Sanctus Thomas Aquinas doctor princeps

eiusque philosophia perfecte instauranda“, — so soll doch mit einigen Worten daran erinnert werden, wessen dieser Engelgelehrte fähig war. Er kennt die Substanz der Engel, ihre Hierarchie, weiß, daß ihre Zahl groß ist, daß sie körperliche Gestalt annehmen können, daß sie ihren Ort verändern können (wobei stetige und un-stetige Bewegung unterschieden wird), daß die Engel intelligent sind, aber ohne Sinneswahrnehmung, daß die höhern Engel auch höhere Vorstellungen haben, daß sie von sich selbst und voneinander, auch von Gott, Kenntnis erlangen, daß in Angelis sit cognitio matutina et vespertina, quia in verbo res est matutina, in seipsis vespertina, daß sie einen Willen haben, aber einen von ihrer Intelligenz unterschiedenen, daß sie Gott mehr lieben als sich selbst, daß sie im Besitze einer innern und doch mitteilbaren Sprache sind, daß ein niedrer Engel zu einem höhern sprechen kann, quia omnis illuminatio Angeli est locutio, daß sie sich mit Gott unterhalten können, aber nur um zu preisen oder zu lernen, nicht um etwas zu offenbaren; an unsere drahtlose Telegraphie mag man erinnert werden bei den Sätzen: räumliche Entfernung mache für die Gespräche der Engel nichts aus, aber ein Zwiesgespräch von Engeln werde von den andern nicht vernommen, weil eine besondere Disposition (im Willen des Redenden allerdings) dazu gehöre.

Und auf diesen Doctor angelicus beruft sich ein Tierpsychologe unserer Zeit.

Mag Anstoß nehmen wer will daran,

daß ich die alten Gläubigen nicht verstehen kann, noch weniger aber unsere selbstsichern neuen Ungläubigen. Noch steht es so wie zur Zeit des Fragmentenstreites (den Reimarus, der erste moderne Tierpsychologe, entfesselt hatte), da Lessing am 2. Februar 1774 an seinen Bruder Karl die herrlichen Worte schrieb, die ich mir so gern (*mutatis mutandis*) in Lessings Geiste zu eigen machen möchte: „Laß mir aber doch nur meine eigene Art . . . Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen; ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis ich weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man dann auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie [wir würden dafür *monistische Philosophie* setzen müssen], gegen die Orthodoxen, als Mistjauche gegen unreines Wasser?

„Mit der Orthodoxie war man, Gott sei dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen [doch erst seit Wolf], hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andre zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchstunvernünftigen Philosophen . . . Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß

es ein Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte als an ihm. Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt. Und doch verdenkst Du es mir, daß ich das alte verteidige? Meines Nachbarn Haus drohet ihm der Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es mit gänzlichem Ruin meines Hauses stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen als meines eigenen.“ Und doch haben sich alle auf Lessing berufen: die Strauß, dann nur noch die Büchner und die Haackel.

## V.

Von solcher Gesinnung mag es kommen, daß ich einiges übrig habe für Wasmann, der nur konsequent ist in seiner Unterwerfung unter den Gottesglauben; alle mystischen Ausdeutungen der Instinkte, von Cartesius bis E. v. Hartmann, auch manche Definitionen von Kant und Schopenhauer nehmen Rücksicht auf christlichen Glauben oder doch auf christliche Sprache. Wenn Sprachgebrauch noch Rücksicht genannt werden kann. Ganz rücksichtslos, freilich in seiner vorsichtig tastenden Weise, ist erst Darwin. Vorausset-

zungsloses Wissen kann er natürlich auch nicht bieten, doch aber möglichst voraussetzungsloses Suchen. Es ist immer eine Freude, von den systematischen, deutschen Darwinisten zu ihm selbst zurückzukehren. Die wissen so entsetzlich viel von dem Anfang aller Dinge. Darwin (Entst. d. Arten, Reclam S. 328) beginnt: „Ich will hier vorausschicken, daß ich nichts mit dem Ursprung der Geisteskräfte, noch mit dem Leben selbst zu schaffen habe“, auch will er nicht versuchen, den Instinkt zu definieren; die Merkmale der bekannten Definitionen sind niemals allgemein. „Doch jedermann weiß, was gemeint ist.“ Darwin ist ein Monomane, wie alle Befreier der Menschheit Monomanen waren; seinen einen Gedanken, daß der Wunderbau der Organismen ohne göttliche Zwecke durch Vererbung und Anpassung zu erklären wäre, wendet er auch auf die Instinkte an. „Mehret euch, verändert euch, die Starken seien dem Leben geweiht, die Schwachen dem Tode.“ So beschließt er, fast wörtlich gleich, die Darstellung in seinem Hauptwerk und in dem Stück Manuskript, das Romanes aus seinem Nachlaß veröffentlicht hat. So hat Darwin mit unendlichem Fleiße Beweise dafür zusammengetragen, daß Instinkte variieren wie Arten. Die kleinsten Variationen sind da nicht zu unterschätzen gegenüber dem alten Gerede von der Unfehlbarkeit der Instinkte; ein Magnet verwechselt nie Eisenblech mit metallisch glänzendem Papier. Allerdings könnte man fragen: was variiert da in Wirklichkeit, wenn man vom Menschen-

begriffe Instinkt aussagen muß, daß der Begriff der absoluten Unveränderlichkeit nicht auf ihn passe. Auch für diese Frage hat Darwin vorgesorgt, da er schon die morphologische Variation mit der funktionellen vergleicht. Wenn der Schmetterling einen andern Nahrungsinstinkt hat als die Raupe, wenn das Menschenkind, nach der Geburt, sein Blut anders erneuert als im Mutterleibe, so liegt der Grund doch offenbar in einer Änderung des Organismus oder der Umgebung.

Aber die antwortsüchtigen Menschen haben nur zu lange sich bei Darwins Antwort beruhigt. Was mein Instinkt dem einen Gedanken Darwins immer entgegenhalten mußte, das steht wie der Entwicklung der Arten so auch der Entwicklung der Instinkte durch Vererbung und Anpassung im Wege. In unzähligen Fällen war der Art erst die letzte, die gegenwärtige Form nützlich. wären ihr die ersten Übergangsformen fatal gewesen. Der Vogel, der nicht mehr kriechen, aber noch nicht ordentlich fliegen konnte usw. usw., mußte zugrunde gehen. Die Raupenart, die der Puppe noch kein ordentliches Gespinnst bereiten konnte, mußte zugrunde gehen. Just nach Darwins Lehre. Aber es gibt noch andere Schwierigkeiten zu lösen. Ich beneide die Darwinisten, die die wunderbarsten Instinkte, die nämlich nur einmal im Leben, vor jeder Erfahrung, geübt werden, mit runder Handbewegung aus Vererbung erklären. Nie ist das Wort Vererbung sinnloser angewandt worden. Die Herren helfen sich mit der morphologischen Ana-

logic. Der einmalige Instinkt sei ebenso leicht zu erklären wie z. B. der provisorische Kiefer bei der Puppe von *Phryganea*, der zum Öffnen des seidenen Gehäuses benutzt und dann abgeworfen wird. Ebenso, gewiß. Ebenso schwer nämlich. Und was Vererbung und Anpassung betrifft, so hat Wundt (Vorles. über die Menschen- und Tierseele, 4. Aufl. S. 465) schon klar das Nötige gesagt: „es ist, wie ich denke, einleuchtend, daß es sich hierbei nicht um eigentliche Erklärungsgründe, sondern nur um allgemeine Begriffe handeln kann, deren jeder eine Menge noch zu lösender Probleme in sich schließt.“

Trotz seiner ketzerischen Ansichten über die Vererbung erworbener Eigenschaften, steht auch Weismann zu Darwin, gegen Lamarck. Mindestens eine große Zahl von Instinkten seien auf Selektionsprozesse zurückzuführen. (Vorl. üb. Deszendth., 2. Aufl. I. 118f.) „Nur dadurch, daß die Raubwespe alle diese verwickelten Handlungen so präzise ausführt, als ob sie wüßte, warum sie es tut, vermag die Art sich unter den Lebenden zu erhalten“ (S. 117). Ich lese einen wohlbekanntesten Gedanken in dieses *als ob* hinein. Nicht nur die Tiere, auch die Menschen handeln, *als ob* sie intelligent wären. Die Arten sind unveränderlich, *als ob* sie konstant wären. Aber sie variieren im kleinen, *als ob* Vererbung und Anpassung stattfänden. Und auch die Instinkte erleiden leise Änderungen, *als ob* . . .

Die Schüler und Ministranten Darwins sind einander darin gleich, daß sie keinen neuen Gedanken beizu-

bringen haben, vielmehr Darwins Lehre nur in die Breite treiben. Die Deutschen durch Systematik, die Engländer mehr durch Sammlerei. Typisch für den englischen Darwinismus ist Romanes in seinem geistig armen, wenn auch an Anekdoten reichen Buche „Die geistige Entwicklung im Tierreich“. Der ist kein Monomaner. Es macht ihm gar nichts, den Nachweis zu führen, „daß sinn- und nutzlose Gewohnheiten vererbt und für Rassen geradezu charakteristisch und zu zwecklosen Instinkten werden“ (205). Es macht ihm gar nichts, die Vererbung automatischer Handlungen und bewußter Gewohnheiten mit der Vererbung von Instinkten zusammenzuwerfen und sogar die Vererbung der Handschrift (leider mit Berufung auf Darwin) für einen Instinkt zu erklären. Dann sind auch der besondere Gang, die besondere Zeichensprache, ja auch die besondere Haarfarbe eines Volksstammes lauter Instinkte. Was aber besondere Beachtung verdient, was noch viel deutlicher als es Fater Wasmann erkannt hat, Vermenschlichung der Tierpsychologie ist, das ist die bei Romanes besonders verletzendste Menscheneitelkeit, die einzelnen Tierklassen nach der Stufenleiter zu bewerten, in die sie menschliche Systeme geordnet haben. Es scheint Romanes unmöglich, „daß ein zoologisch so tief stehendes Tier jemals bewußterweise das und das erwogen haben könnte“ (207). Die Vorstellung, Tiere müßten in bewußter Weise erwägen, fällt mit Wasmanns idealer Forderung formeller Schlüsse zusammen; aber der Ausdruck „zoo-

logisch so tief stehend“, und ähnliches, ist nicht diskutierbar, ist ein Zirkelschluß, findet sich bei Wasmann denn doch nicht. Auch da ist Wundt völlig im Rechte, wenn er (S. 383), da doch das Zweckmäßige schließlich nur aus einer zwecksetzenden Intelligenz hervorgehen kann, und die Tiere diese Intelligenz nicht besitzen, den alten physiko-theologischen Beweis für das Dasein — nicht im Ernste — Gottes für den einzigen Ausweg hält.

Wundts Vorzüge beruhen hier wie auch sonst auf einer gewissen begrifflichen Sauberkeit. Seine Vorlesungen „Über die Menschen- und Tierseele“, die mir in 4. Auflage vorliegen, sind im Laufe von mehr als 40 Jahren in wichtigen Grundsätzen geradezu auf den Kopf gestellt, worauf auch schon Wasmann hingewiesen hat. Und merkwürdigerweise ist die begriffliche Sauberkeit beim Wechsel der Begriffe unverändert geblieben. Vorzüglich ist (S. 469 ff.) die Übersicht der verschiedenen Hypothesen über den tierischen Instinkt. Sehr erfreulich (S. 387) ist die spät hervortretende Behauptung, daß das Bewußtsein „nur ein Ausdruck für das Beisammensein der seelischen Erlebnisse selbst ist, nichts was außerhalb der letzteren und unabhängig von ihnen besteht . . . wir haben nur insofern ein Recht, das Bewußtsein von den seelischen Vorgängen zu scheiden, als wir damit eben jenes Beisammensein durch die zwischen den einzelnen Vorgängen stattfindenden Verbindungen ausdrücken wollen. Zu diesen Verbindungen gehören nun vor allem die Erinnerungsvorgänge. Daß ein Tier

Gedächtnis, aber kein Bewußtsein besitze, ist also gewissermaßen eine *contradictio in adjecto*.“

Aber Wundt ist und bleibt mit seinen gründlichen Büchern, denen durchaus philosophische Leidenschaft fehlt, ein Kompilator, und wenn man ihn für seine Sammlungen von Menschen- und Tiergeschichten, von guten Beispielen zur formalen Logik, von marktfähigen Systemen der Ethik und Metaphysik mit dem fast legendarisch großen Kompilator Aristoteles verglichen hat, habeat sibi. Den größten Fehler aller Tierpsychologie, ihre Vermenschlichung, hat er geradezu zum Grundsatz erhoben. „Die erste dieser Regeln (über die psychischen Lebensäußerungen der Tiere) lautet, daß wir überall von bekannten Tatsachen des *menschlichen* Bewußtseins auszugehen haben“ (S. 472). Diese Regel ist wirklich gut, wenn man nämlich Wert darauf legt, mit Fachausdrücken der Menschenpsychologie über Tiere zu reden. Weil wir nämlich keine anderen Fachausdrücke haben. Weil — trotz jahrelanger Mühen der Psychophysik — alle Psychologie auf Selbstbeobachtung beruht, also Menschenpsychologie ist. Die falsche Grundregel wird für Wundt verhängnisvoll. Die Frage nach dem Seelenleben der Tiere erklärt er ganz gut (S. 373) als eine Frage „nach dem Wesen und der Bedeutung derjenigen Handlungen der Tiere, die wir . . . wegen ihrer Ähnlichkeit mit unseren eigenen psychischen Lebensäußerungen auf seelische Vorgänge zurückführen.“ Dann aber (S. 468) führt er für Handlungen das Wort

Bewegungen ein und wirft (S. 473) wieder Bewegungen und Handlungen durcheinander. So konnte es kommen, daß Wundt ganze Kapitel über die Instinkte bei Menschen und Tieren geschrieben hat, ohne sich über den Instinktbegriff klar zu werden. Gewiß kann eine saubere Logik Handlung und Bewegung so definieren, daß Handlungen in den Umfang des Begriffs Bewegung fallen. Gewiß kann der Instinktbegriff so definiert werden, daß Gehen und Stehen, Essen und Trinken, Atmen und Verdauen, daß alle Leistungen der einst sog. animalischen und vegetativen Seelen unter den Begriff Instinkt mühsam gefaßt werden können. Aber so kommt man nicht weiter. Wenn die Tiere nur die Instinkte der Fortbewegung, der Nahrungsaufnahme usw. besäßen, dann hätte die menschliche Sprache den Begriff Instinkt niemals gebildet. Es mag töricht sein, sich über so alltägliche Wunder nicht zu wundern; aber so töricht ist einmal der Mensch. Die Frage, die in dem Worte *Instinkt* steckt, drückt ein Staunen aus über solche tierische Bewegungen, die psychische Motive haben, die *beim Menschen* auf eine hohe Intelligenz hindeuten würden, auf eine Intelligenz, zu welcher die sonstigen Äußerungen dieser Tiere — nach menschlichem Maß gemessen — in keinem Verhältnisse stehen. Er mußte erst die Unbegreiflichkeiten und Unverhältnismäßigkeiten des Nestbaus, der Insektenmetamorphose, des Bienen- und Ameisenstaates, des Vogelzuges betrachtet haben, bevor sein Staunen sich zu dem vorläufigen

Begriff Instinkt verdichtete. Eine Antwort war damit nicht gefunden. Und es war nur eine neue Ausflucht, wenn dieses Verlegenheitswort auf die Unbegreiflichkeiten in den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen des Menschenleibes angewandt wurde. Da mag man erfahren, wie sich die Vertauschung der Begriffe Handlung und Bewegung rächen kann. Die Bewegung des Vogels, sein Flug, mag morphologisch und physikalisch noch so große Schwierigkeiten bieten, sie ist nicht Instinkt, sie ist keine psychische Frage; die Wanderung der Zugvögel erscheint uns psychisch, heißt ein Instinkt, weil wir eine zweckverwandte Handlung in ihr sehen.

So ist Wundt über Darwin nicht hinausgekommen, wenn er auch gelegentlich (486 f.) säuberlich die Intelligenzfrage zu eliminieren sucht und die Instinkte unter das Dach des Voluntarismus bringt.

Sehr gut hat Wundt darauf hingewiesen, daß nicht nur in den komplizierten Äußerungen des wählenden Willens und der schließenden Intelligenz etwas Psychisches vorhanden ist, sondern auch schon in viel einfacheren Formen von Willen und Intelligenz; nur daß auch ihm der Gedanke nicht kommt, daß es einzig und allein Sache des Sprachgebrauchs ist, meinetwegen des wissenschaftlichen, d. h. des jeweilig definierten Sprachgebrauchs, wie weit man die Begriffe Seele, Wille, Intelligenz ausdehnen will. Auch die allgemeinen Begriffe der Psychologie haben ihre Ausdehnungskoeffizienten, die aber



nicht in der Natur begründet sind, sondern mit der Schulmeinung wechseln. Den Ausdehnungskoeffizienten für *Instinkt* hat Wundt von Herbert Spencer hergenommen, der ja schon vor Darwin und — ich möchte sagen — kontinentaler als Darwin die Lehre von der Entwicklung aufgestellt und mit fast deutscher Systematik auch auf das innere Leben der Organismen angewandt hat. So klar, daß die Fehler um so klarer in die Augen springen, hat Spencer den Instinkt in die Reihe psychischer Erscheinungen hineingestellt: Reflexe, Instinkte, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedächtnis, Vernunft, Wille. So daß der tierische Instinkt in der Mitte steht zwischen unbewußten Reflexbewegungen und zweckdienlichen *Reflexionen* des Bewußtseins.<sup>1)</sup> Wenn man's so

<sup>1)</sup> Ich hatte mich einst verführen lassen, durch den Gleichklang, eine innere Verbindung herstellen zu wollen zwischen *Reflex* und *Reflexion*. So kann man sich vom Zufall der Wortgeschichte verlocken lassen. In Wahrheit ist es ein Zufall der Wortgeschichte und dann ein Zufall der neueren Psychologiegeschichte, was die beiden Begriffe so nahe aneinandergerückt hat. Im Lateinischen sind die Bedeutungen von *reflexus* und *reflexio* kaum voneinander zu scheiden. *Beugung*, *Umkehrung* kann man übersetzen: Umkehrung der Sonne auf ihrer Bahn, Zurückbeugung des Nackens. Dazu in der Rhetorik das Wort *reflexio* für Umkehrung des gegnerischen Satzes; und das war eine genaue Lehnübersetzung von *ἀνακλισις*; das Verbum *ἀνακλιεσθαι*, zurückbeugen, wird schon im Altertum sowohl für die rhetorische Figur, als für die Brechung des Lichtes gebraucht. (Wir gebrauchen die deutsche Lehnübersetzung *Beugung* jetzt für eine andere Lichterscheinung.) Nun scheint mir sicher, daß *Reflex*

liest, möcht's leidlich scheinen. Und mit weit abstrakterer Phantasie als Darwin hat Spencer die Stufenreihe dieser psychischen Erscheinungen wirklich wie eine Leiter emporgezimmert. Nur daß gerade die Lehre vom

von der optischen, *Reflexion* von der psychologischen Bedeutung herkommt. Wir können das am besten am Französischen verfolgen, und ein Satz von Condillac scheint zu zeigen, daß *réflexion* zu seiner Zeit noch neu war: „L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle réflexion.“ (Traité des sensat. Extr. rais., p. 38.) Das Verbum *réfléchir* heißt auch zunächst renvoyer en arrière z. B. vom Echo, vom Licht, sodann intransitiv rejaillir z. B. von der Wärme; spät erst gewinnt es die figürliche Bedeutung von penser; es geht jedenfalls auf das lateinische figürliche *reflectere animum* zurück, das in der Scholastik zu *reflecti* wurde, erhalten in *se réfléchir*. So gewann auch das Substantiv *réflexion* neben dem alten Sinne der Brechung den eines acte de l'esprit qui réfléchit; *réflexions* aus dem Geiste des Mittelalters heraus: Betrachtungen, insbesondere fromme Betrachtungen. Und so fremd war das Wort noch zur Zeit Molière's, daß er sich in seinen *Précieuses* darüber lustig machen konnte: attachez un peu sur ces gants la réflexion de votre odorat. Das Wort *Reflex* aber geht direkt auf Lichtbrechung zurück. *Réflé* ist im Sinne von reflektiertem Licht und reflektierter Farbe in der Ateliersprache geläufig, als *Reflex* zu uns aus Frankreich gekommen, dort aber im *Dictionnaire de l'Académie* erst 1718 gebucht und zwar in der Schreibung *reflex* oder *reflès*, also wohl aus dem italienischen *reflesso*. Die metaphorische Anwendung des scharf umkehrenden Lichts auf die so gut wie mechanischen Reflexbewegungen geschah erst in England, dann in Deutschland; die Franzosen sagen dafür *actions réflexes*.

Instinkte sich der reihenweisen Anordnung nicht fügen will. Ich möchte nur auf einen Punkt hinweisen. Spencer lehrt selbst, daß die psychischen Erscheinungen nur ein Teil der allgemeinen Lebenserscheinungen seien, daß die Entwicklung der Psyche nichts anderes heiße als die Entwicklung der Anpassungen; die Anpassungen müssen nun in der Stufenreihe der Organismen bis zum Menschen hinauf immer ungleichartiger und verwickelter werden und sich über immer weitere Gebiete in Raum und Zeit erstrecken. Da meine ich nun, daß der tierische Instinkt Raum und Zeit nicht sicherer, aber wunderbarer überwunden hat als der menschliche Verstand. Die Raupe, die für die Puppe und den Schmetterling sorgt, ohne eine persönliche Erfahrung aus der Vergangenheit, der Zugvogel, der ungeheurere Räume überfliegt, ohne persönliche Erfahrung aus der Vergangenheit, übertrifft in diesen Punkten die menschliche Intelligenz, die immer nur auf den Krücken der Analogieschlüsse aus vergangenen Erfahrungen sich nach Orten von einiger Entfernung, sich nach dem nächsten Jahre hinzutasten vermag. Wären z. B. alle technischen Tabellen vernichtet, in denen die technischen Erfahrungen aufbewahrt werden, so würde es den Ingenieuren recht schwer fallen, Eisenbahnen, Brücken und Tunnels zu bauen. Spencer bemerkt in seiner Ordnungsliebe nicht, daß der Instinkt eine psychische Erscheinung sui generis ist, ein Gipfel seiner Art und kein Übergang; wie denn die Prediger

der Entwicklungslehre alle nicht bemerken wollen, daß z. B. die einzelnen Sinnesorgane der meisten Tiere Gipfel ihrer Art sind und nicht Übergänge zu den Sinnesorganen des Menschen.

Aber Spencers Ordnungsliebe hat ihn doch wieder Brücken schlagen lassen, wo andere keine Verbindung gesehen haben. Er sucht einen Weg vom Instinkt zum Gedächtnis. Instinkt sei ein Produkt nicht der individuellen, sondern der Gattungserfahrung. Ein komplizierter Instinkt knüpft an Erscheinungen an, die so wenig häufig und so kompliziert sind, daß die gemachten Erfahrungen nicht mehr zu fest aneinander gereihten Handlungen führen. Wird nun die Aufeinanderfolge der begleitenden psychischen Zustände unvollkommen automatisch, so muß das Gedächtnis helfen, wo der Instinkt versagt.

Spencer sieht an dieser Stelle nicht, daß ja auch die Gattungserfahrung, die dem Instinkte vorausgehen muß, ohne ein Gedächtnis nicht denkbar ist, sieht nicht, daß also irgendein Gedächtnis am Anfang wie am Ende der Entwicklung steht; aber wir wollen es ihm nicht vergessen, daß er denn doch lehrt (Prinzipien der Psychologie, deutsch von Vetter, I 465), daß, während der Instinkt auf der einen Seite als eine Art von organisiertem Gedächtnis betrachtet werden kann, das Gedächtnis andererseits sich als eine Art von beginnendem Instinkt auffassen läßt. Geholfen ist uns aber mit solchen Begriffsvertauschungen nicht. Wir haben keine andere Psychologie als die Menschen-

psychologie; und in dieser sind wir uns — scheinbar vielleicht — des Gedächtnisses als einer Voraussetzung bewußt, um uns Zwecke setzen zu können; und Instinkt nennen wir an den Tieren Handlungen, deren Zwecke sie sich, nach Menschenbegriffen, nicht gesetzt haben können.

## VI.

Wir haben bei diesem Überblick über die meist nachgeschriebenen Tierpsychologen vielleicht doch eins gelernt: daß in der Vermenschlichung der Tierscele und in dem Kampfe gegen diese Vermenschlichung eine arge Konfusion herrscht wegen des wirren Gebrauchs, der da und dort mit dem Begriffe Instinkt getrieben wird. Die Gemeinsprache denkt bei Instinkten eigentlich nur an die unerklärlichen, unverhältnismäßig zweckdienlichen Handlungen der Tiere, die man seit Reimarus einige Zeit recht gut *Kunsttriebe* nannte, bis das Wort (unter englischem Einfluß?) durch *Instinkt* verdrängt wurde. In der Gemeinsprache wird dann der Begriff Instinkt seit etwa 100 Jahren allerdings auch gern für schlecht definierte menschliche Neigungen und Abneigungen gesetzt; in der Wissenschaft aber ist es wohl immer religiöses oder psychologisches Vorurteil, wenn der Instinktbegriff so ausgedehnt wird, daß entweder alle tierischen Handlungen durch Instinkte erklärt oder menschliche Gewohnheitshandlungen für Instinkte ausgegeben werden. Da kann ich es mir nicht versagen, zwei köstliche Aphorismen Lichtenbergs anzuführen. „Die Vorurteile sind sozu-

sagen die Kunsttriebe der Menschen. Sie tun dadurch vieles, das ihnen zu schwer werden würde bis zum Entschluß durchzudenken, ohne alle Mühe“ (Vermischte Schriften 1853, I. 186). Und noch tiefer dringend (76): „Für den Geist des Menschen ist nicht minder gesorgt, als für den Leib der Tiere; was hier Trieb und Kunsttrieb heißt, ist dort gesunder Menschenverstand . . . Das Tier ist für sich immer *Subjekt*, der Mensch ist sich auch *Objekt*.“

Man beachte es wohl, daß die alten Streitigkeiten um die Intelligenz der Tiere ausgefochten wurden, ohne den Instinktbegriff zu bemühen. Ich finde das Wort Instinkt nicht in Descartes Versuch, die Tiere zu Maschinen zu machen, ich finde es auch nicht in Wolfs kurzer Darstellung der Tierpsychologie, die sehr verständlich zwischen Tier- und Menschenverstand unterscheidet.

Das Wort Gradunterschied möchte ich nicht gebraucht wissen; es gibt keine Skala oder Reihe von der Amöbe bis zu Newton oder Kant. Phantasie, Gedächtnis, vor allem aber Feinheit der Sinne bilden von den Protisten bis zum Menschen keine stetig aufsteigende Reihe. Unsere Hunde sind so intelligent, daß sie spielen, lügen, also auch stehlen können. Daß die Tiere die menschliche Begriffssprache nicht haben, ist wahr; wie weit aber die tierische *Semantik* geht, der Zeichengebrauch für die eigene Erinnerung und für gegenseitige Mitteilung, darüber wissen wir wieder so gut wie nichts.

Was man im menschlichen Han-

den Instinkt zu nennen angefangen hat, das hat mit den Kunsttrieben der Tiere nichts zu schaffen. Man müßte schon die Versprachlichung der Menschenpsychologie durchschaut haben, um mit Lichtenberg über den menschlichen Stolz auf Menschenintelligenz lachen zu können. Was z. B. Wundt als menschliche Instinkte anführt, das ist entweder Einübung (wie der Klavierspieler ein eingelerntes Stück herunterspielen kann, während er an etwas anderes denkt), oder es gehört unter den weiteren Begriff der Triebe, wie Nahrungstrieb und Geschlechtstrieb. Da es außer diesen beiden noch ein drittes Motiv menschlicher Handlungen gibt, die Eitelkeit nämlich, so stehe ich nicht an, die Eitelkeit den sozialen Trieben einzureihen.

Solche Instinkte wie die, welche allein zur Aufstellung des Begriffs geführt haben, besitzt der Mensch nicht. Und solche Fähigkeiten, wie man sie als Instinkte der Menschen ausgeben möchte (Verdauen, Atmen, Zeugen, Fruchtaustragen), haben die Tiere neben dem, was man nun eben ihre Instinkte nennt. Sehen wir ab von der Gewißheit, daß manche vielbewunderte Kunstform tierischer Leistungen einfach notwendig ist wie die sechseckige Form der Bienenzellen, die Form des Vogeleis und des Cocons (wie wohl auch die Handschrift, die von Romanes wegen ihrer Erblichkeit zu den sekundären Instinkten gerechnet wird), sehen wir ab von der Möglichkeit, daß das Webermeisterstück der Spinnen z. B. doch durch eine Intelligenz sui generis

zu begreifen wäre, so bleibt doch bei echten Instinkten ein für Menschenpsychologie unauflöslicher Rest: diese Kunsttriche dienen einem künftigen Zwecke, der unmöglich im individuellen Bewußtsein oder im individuellen Gedächtnis des Tieres vorhanden sein kann. Im unbewußten Zweck allein liegt das Rätsel. Was sonst beim Staunen über die Instinkte mitspricht, das ist menschlich, sprachlich, beschränkt: die Kleinheit der Tiere und die Kleinheit ihres Gehirns, die mikroskopische Feinheit der Teile u. dgl. mehr. Will der Mensch sich ganz durchdringen mit dem Staunen über das Wunder der echten Instinkte, so stelle er sich einmal vor, die Auferstehung der Toten wäre beglaubigt und für die Auferstehung wäre es zweckdienlich, daß Knochen und Verwesungsprodukte nebst einigen Kleiderresten in einer Sarge beisammen blieben; dann wäre allerdings die Bestattungsart der heutigen Abendländer ein fast ebenso wunderbarer Instinkt wie der der Raupen, die sorgfältig die Wohnung für den eigenen Puppenzustand vorbereiten, damit nachher die *Imago* auffliegen könne.

Die echten Instinkte, für die allein der Begriff gebraucht zu werden pflegt, sind eines Tieres Handlungen, die mit der relativen Sicherheit von Reflexbewegungen auf einen Wahrnehmungsreiz hin in fester Reihenfolge ausgeführt werden und einem biologischen Zweck dienen, von dem das Tierindividuum keine Vorstellung haben kann. Das wäre eine ziemlich einwandfreie Definition.

Und wenn ich nun resigniert sagen muß, daß dem Staunen, dem liebevollen Staunen über diese Äußerungen der Tiere eine Erklärung versagt ist, so darf ich auch meine eigene, ganz von selbst gekommene Definition Begriff für Begriff aufdröseln, um erkennen zu lassen, warum wir mit unserer armen Menschenpsychologie an das organische Leben nicht herankönnen. Die Instinkte sind *Handlungen* — aber ich habe gelehrt, daß es Handlungen, daß es Verben in der Wirklichkeitswelt nicht gibt, daß selbst so einfache Handlungen wie graben und gehen unzählige Differentialbewegungen unter einer Zweckvorstellung verbinden. Diese sog. Handlungen werden ausgeführt *in einer Reihenfolge* — aber wir wissen nicht, ob die Zeit für alle Tiere dasselbe ist, wie für die Menschen; *auf einen Wahrnehmungsreiz hin* — aber wir wissen nicht, ob für alle Tiere der Reiz einer Wahrnehmung sich vom Reiz einer Empfindung unterscheidet, ja nicht einmal, ob das Seelonleben aller Tiere über den Reiz hinausgeht; mit der *Sicherheit* — die Sicherheit ist auch bei Reflexbewegungen relativ; mit der Sicherheit von *Reflexbewegungen* — aber für die Reflexe fehlt dem Menschen jede psychologische Beobachtung, weshalb sie just psychologisch heißen; die Handlungen dienen einem *biologischen* (ich will nicht wieder unterbrechen) *Zwecke* — wir kennen auf der weiten Welt keine anderen Zwecke als die bewußten Ziele eines durch Erfahrungen auf die Zukunft gerichteten mensch-

lichen Willens; von dem das *Tierindividuum* — wir wissen nicht, ob das Tierindividuum von seiner Art ebenso stark oder so schwach geschieden ist wie das Menschenindividuum von seiner Art; keine *Vorstellung* haben kann — und wie diese aus Erinnerung entsteht, das ist das letzte Rätsel, in das sich des Menschen intellektuelle Fähigkeiten auflösen. In der Sprache der Psychologie, nicht aber in unserem wirklichen Wissen von uns, haben wir Bewußtsein und Unbewußtes, Wollen und Wissen, sensorische und motorische Bahnen. Und da wollen wir aufhören, über den Seidenwurm zu staunen? (Vgl. Art. *psychologisch*.)

Wir sollen nicht aufhören. Das Wort Instinkt ist eingeführt worden, um dieser Art von Naturstaunen ein Ziel zu setzen. Ein vergebliches Mühen. Wir unterscheiden die Instinkte, die für die Zukunft der Insektenart vorsorgen, von den Instinkten des Fressens und der Begattung, die uns an der Gegenwart zu haften scheinen. Vergebens. Immer ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft, und gibt es unter den wirkenden Ursachen auch Endursachen, so sind sie wirksam auch beim Fressen und bei der Begattung. Wir unterscheiden Art- und Gradunterschiede. Vergebens. Der Darwinismus hat den Arten kein Ende gemacht und der alte Dogmatismus konnte die leisen Übergänge nicht übersehen. Wir unterscheiden zwischen der Zweckmäßigkeit der tierischen Handlungen und der Zweckmäßigkeit der tierischen Gestalt. Ver-

gebens. Die Entstehung des Nahrungskanals im Embryo ist ebenso wunderbar wie die Ablage des Eis auf das Ei des künftigen Wirtinsektes. Und wenn man seit 50 Jahren geglaubt hat, die Wunder der Morphologie durch die Schlagworte Vererbung und Anpassung erklären zu können, so lebte man in einer epidemischen Selbsttäuschung. Reimarus (S. 96 f.) hat es uns schon für die Instinkte gelehrt, was auch für die neuen Schlagworte gilt (trotzdem er sich der Worte annimmt): „es geht dem Worte Trieb oder Instinkt fast nicht anders, als es dem Worte Natur gegangen ist, welches vormals viele gleichfalls zu einem leeren Tone machen wollten . . . aber alle Wörter, und deren Erklärungen, fassen nicht zugleich eine Ursache, oder das Entstehen und die Art der Möglichkeit in sich. Darum sind es aber nicht gleich leere Töne, die an sich selbst gar nichts bedeuteten; sondern sie werden es nur zufällig, durch den Mißbrauch, wenn einer damit eine Ursache anzudeuten vermeinet.“ Anpassung und Vererbung mögen mehr oder weniger gut beobachtet sein; es ist ein Mißbrauch, wenn einer damit eine Ursache anzudeuten vermeinet. Man hat die Instinkte den Trieben untergeordnet; wir gebrauchen das Wort *Trieb* in dreifachem Sinne: es kann die von Menschen klassifizierte Bemühung eines unklaren Willens, einer Zielstrebigkeit besagen; es kann die hypostasierte Ursache dieser Äußerungen, also irgendeine Macht oberhalb des Willens und der Intelligenz aus-

drücken; es kann sogar drittens das Erzeugnis benennen, wie den Jahrestrieb der Pflanzon; wer aber damit eine Ursache anzudeuten vermeinte, der hätte die Sprache mißbraucht. So handelt aber immer Psychologie. Aus *ratio* wird *rationalitas*, aus *intellectus* wird *intelligentia*. Immer ein Stockwerk höher im Gebäude aus haltloser Luft. Wer die Sprache der Scholastiker kennt, die jeweilig ebenso tief und scharf war wie die beste Sprache heutiger Wissenschaftlichkeit, der wird verstehen, wenn ich nun sage: wir wollten die Instinkte erklären und fanden als Ursache des *instinctus instinctus*, einen hypostasierten *instinctus instinguens*, wie einst eine *natura naturans* die *natura naturata* erklären sollte. Wer die ganze Ohnmacht der menschlichen Sprache erkannt hat, der sieht keinen Unterschied mehr zwischen den beiden einander bestreitenden Weltanschauungen. Ob glücklichere Menschen dem Staunen, das ihr bester Besitz hätte sein können, dadurch entgehen, daß sie zum Schöpfer Himmels und der Erden flüchten, ob unglücklichere Menschen vor dem Staunen, dessen Freude sie nicht ertragen können, zum Reiche Darwins fliehen, es ist da und dort das gleiche Sich-verstecken im *asylum ignorantiae*, im menschlichen Wort.

Der Magus Hamann, der doch Stirner und Ibsen nicht gekannt hat, sagte doch schon, bald nach der Zeit des Reimarus (in seinen Fragmenten einer apokryph. Sibylle), daß der Instinkt etwas Gespenstähnliches sei. Und wenn ich hinzufüge, daß der gegenwärtige

Instinkt, schwanger mit der Zukunft, die Leiche der Vergangenheit auf dem Rücken trägt, die Gespensterleiche seiner Artvergangenheit, treibe ich nicht selbst Mißbrauch mit der Sprache, weil ich einen Augenblick die Leiche abgeworfen zu haben glaube, die mich grinsend weiter würgt?

Noch einmal und zum letztenmal: wir können mit der Sprache an das Innenleben, an das psychologische, noch weniger heran als an die äußere Natur, weil wir die Tierpsychologie vermenschlicht haben, vermenschlichen mußten, weil wir die Menschenpsychologie versprachlicht haben, versprachlichen mußten. Kleinkram ist da das bißchen mehr oder weniger Intelligenz, das wir in die Tierinstinkte hineinlegen; Kleinkram alle die sorgsamsten Untersuchungen über das Verhältnis von Intelligenz und Gehirnstruktur. In keinem Augenblicke des alltäglichsten wie des genialsten Denkens kann der Mensch über die Selbstbeobachtung hinauskommen, die das armselige Um und Auf unserer Psychologie ist. Wir klassifizieren das und jenes unter den Begriff Reflexe, auch die Instinkte haben wir so untergebracht; aber in uns finden wir nichts als eitel Reflexionen. Wir haben vom Bewußtsein das Unbewußte benannt und abgetrennt; aber in unserem Bewußtsein haben wir nichts als eitel Bewußtsein, und wenn ich die Formel angenommen und durchgeführt habe, daß Bewußtsein eine Selbsttäuschung ist, im Grunde nur das Flußbett Gedächtnis ist, so finde ich auch das

Gedächtnis nicht in meinem Einzigen, in meinem Bewußtsein. Der Kristall, der den einzig möglichen Winkel seiner Form bildet und die Biene, die immer den regelmäßigen Winkel ihrer Zellenform findet, beide müssen Gedächtnis haben. Haben sie beide Bewußtsein, menschliches Bewußtsein? Ein Analogon, sagen wir mit wohlweisem Kopfnicken. Und niemand lacht.

Und weil wir für die Selbstbeobachtung, auch für die intimste, nur das Mittel der Sprache haben, der Menschensprache, darum ist alle Psychologie vermenschensprachlicht. Unser letztes Staunen vor den tierischen Instinkten hat den gleichen Grund wie das alte Staunen vor der Zweckmäßigkeit der Morphologie, das wir uns so frech abgewöhnt haben. Überall, wo Zweckmäßigkeit ist, ist Fürsorge für die Zukunft, Voraussicht, ein Analogon der Vorsehung. In der Vorstellung der Voraussicht steckt menschliches Wollen, menschliches Wissen, menschliche Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft; es kann andere Verknüpfungen, sogar andere Nervenbahnen geben als die menschlichen. Und wenn wir die Nervenbahnen der Pflanzen und der Amöben einmal unter dem Mikroskop erblicken würden, wir wüßten sie nicht zu beschreiben. Wir wissen sie nicht, weil wir sie nicht gesehen haben. Wir sehen nur, was wir wissen. Halten wir wenigstens am Staunen fest.

Es gibt soviel zwischen Himmel und Erde, dessen Ursächlichkeit wir gottlos annehmen, ohne die Ursachen fassen zu können, oder gar in eine For-

mel fassen zu können. Meteorologie und Physiognomie, Vererbung der Handschrift, Vererbung von Warzen. Unserer Zeit ist die Ursächlichkeit das Rezeptwort gegen das Staunen, das unsere Zeit für eine Krankheit hält, da es doch die Gesundheit ist.

Ich möchte meine Ausführungen über den Scheinbegriff Instinkt nicht schließen, ohne — fast feierlich — ein Wort Goethes anzuführen, das man in dem letzten Briefe finden kann, den Goethe geschrieben hat, am 17. März 1832, und das seltsam genug an die Vollendung von Goethes *Hauptgeschäft*, an die Beendigung des Faust, mit letzter Greisenweisheit anknüpft. Wilhelm v. Humboldt hatte erfreulich teilnehmend auf Herausgabe des zweiten Teils gedrungen, den Goethe versiegelt zurücklassen wollte; und hatte wie ein Professor der Ästhetik um Antwort auf die Frage gebeten, ob Goethe immer so *bewußt* produziert habe, wie jetzt bei dem Abschluß des Faust. (Pflüger: Goethes Faust S. 272f.). Goethe lehnt es ab, seinen Freunden „diese sehr ernsten Scherze“ auch bei Lebzeiten mitzuteilen. Und beantwortet die Frage nach seiner Produktion: „Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewußten und Unbewußten; denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll: Bewußtsein und Bewußtlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag, ein Gleichnis, das ich so gerne brauche.“ Und schon vorher: „Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten; ich

setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe dagegen wieder zu belehren.“

Und die letzten bewußt geformten Worte Goethes, am Schlusse dieses letzten Briefes, lauten: „Ohngeachtet meiner Abgeschlossenheit findet sich selten eine Stunde, wo man sich diese Geheimnisse des Lebens vergegenwärtigen mag.“ Ich möchte nichts unterstreichen, nichts deuten.

**Intention** — deckt sich in den romanischen Sprachen mit dem, was wir seit dem 18. Jahrhundert erst *Absicht* nennen (vgl. Art. *Absicht*). Das lateinische Originalwort ist eine Übersetzung verschiedener griechischer Worte, die alle Ableitungen von *τεννω*, spannen, sind; insbesondere ist aber der der Scholastik eigene *Terminus intentio* ein alter Versuch, den *τονος* der Stoiker wiederzugeben, den Tonus- oder Spannungsgrad, wofür wir heute wieder lieber das andere griechische Wort *Energie* gebrauchen, weil *τονος* in der Medizin und in der Musik allzu sehr verbraucht worden ist. Die Herkunft von *intentio* war freilich schon zu Anfang des Mittelalters so verdunkelt, daß Augustinus eine geistreich falsche Etymologie versuchen konnte: *quod in ea re, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*.

Dieses Wort des Augustinus und die Definitionen des Thomas klingen uns unsinnig, wenn wir nicht wissen, daß der Begriff *intentio* im ganzen



Mittelalter als Terminus noch nicht auf das Wollen ging, sondern nur auf das Erkennen, auf die Energie oder Anspannung beim Erkennen; bei den Scholastikern war ihr schlechtes Latein noch lebendig, sie hörten aus *intentio* noch die ursprüngliche Bedeutung heraus, die Metapher vom Bogenspannen und vom Richten des Pfeils, darum war ihnen *intentio* das Gerichtetsein der Aufmerksamkeit oder des Bewußtseins auf ein wahrgenommenes oder wahrzunehmendes Objekt. Eine Konfusion zwischen Bewußtsein und Willen lag freilich nahe; wir konfundieren die beiden noch alle Tage. Weil sich nun *intentio* damals auf Erkenntnispsychologie bezog, so war es den Scholastikern nicht zu verübeln, daß sie die Armut ihrer Erfahrungen hinter den Begriffen *intentio prima* und *intentio secunda* verbargen, worunter sie unklar genug vielleicht das vorstellten, was wir so klar durch Perception und Apperzeption zu unterscheiden glauben. Die Distinktionen zwischen *intentio prima* und *intentio secunda* sind besonders um deswillen so schwer zu lesen, weil auf Schritt und Tritt der Gegensatz von objective und subjective dazwischenfährt und diese beiden Worte einerseits genau das Gegenteil ihres heutigen Sinnes meinen, andererseits doch wieder unserem Sprachgebrauche entsprechen, wenn man die damalige Erkenntnistheorie in Betracht zieht. Es ist also nicht ganz gerecht von Diderot, wenn er (Encycl.: Art.: *intention*) die scholastischen Anstrengungen einfach mit dem Worte ab-

tut: *il est inutile de s'étendre sur ce ramage vide de sens.*

*Intention* hatte auch im Französischen nicht immer die Bedeutung Absicht. Der ältere Sinn steckt noch in dem Terminus der Chirurgen, wenn eine Wunde *per primam intentionem* heilen soll, *par première intention*; wir könnten dafür mit einem nah verwandten Worte *Tendenz* sagen. Ein Synonym von *intention* war früher *direction*; und da wäre in dem berühmten siebenten von Pascals „Lettres à un Provincial“ das Thema, „la méthode de diriger l'intention“ nicht leicht zu übersetzen. Mit Ironie bekämpft Pascal die Lehre jesuitischer, besonders spanischer Kasuisten, daß das Duell und jeder Mord gestattet sei, wenn nur der Täter seine Intention von der Sünde ablenke, seine Intention auf die Wahrung seiner Ehre dirigiere. Hier ist *intention* eigentlich nicht Absicht; vielmehr: die Gedanken, die Aufmerksamkeit, der bewußte Wille; das Substantiv *Absehen* hätte zu Anfang des 18. Jahrhunderts ebenso heuchlerisch verwandt werden können wie in der Lehre, die Pascal in diesem Briefe von 1656 gebrandmarkt hat. Wilde's „*Intentions*“ wiederum sind etwa: *Leitsätze*.

Zwei von *intentio* abgeleitete Worte geben mir ein gutes Beispiel für den Unterschied zwischen Ethik und Ästhetik, zwischen theologischen und menschlichen Werturteilen. *Intentionalismus* nennt sich die Lehre, daß die Intention, die Absicht, allein von Gott geprüft werde, daß es allein auf die gute Absicht ankomme; nicht erst die Jesuiten haben daraus

den von allen handelnden Menschen seit jeher gebilligten Satz gezogen, daß der Zweck die Mittel heilige. Auf dem Kunstgebiete jedoch haben die kunsterfahrenen Franzosen das Wort *intentionisme* erfunden und verstehen darunter die Art, mit großen Absichten oder Intentionen, aber mit geringem Können an eine Arbeit heranzugehen. Vor Gott mögen diese Intentionisten bestehen, vor Künstleraugen nicht.

**Intuition.** — In dem Aufsatz: „Über Philosophie und ihre Methode“ (Par. u. Paral. II. 7) hat Schopenhauer, der doch als Kantianer alle Anschauung für intellektuell erklärte, wieder einmal die volle Schale seines Zornes über Fichte und Schelling ausgegossen, weil sie den Ausgang nehmen wollten (verkehrt, anstatt von der empirischen Anschauung) „vom Standpunkte einer angeblichen intellektuellen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder gar Vorgänge, oder auch einer das Übersinnliche vernehmenden Vernunft, oder einer absoluten, sich selbst denkenden Vernunft.“ Den Illuminismus freilich, die innere Erleuchtung, als das Geheimnis der Philosophenbrust, der seinen eigenen letzten Ahnungen ebenso zugrunde lag wie denen des Platon und des Spinoza, hat Schopenhauer in Schutz genommen. „Hingegen (S. 11) das laute Berufen auf intellektuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit des-

selben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich.“

Diese *intellektuelle Anschauung* heißt in der Sprache der philosophischen Romantik gern auch *Intuition*. Wenn Schopenhauer beachtet hätte, wo dieses Wort herstammt, sein Abscheu wäre nur vermehrt worden. Ich finde diese Art der übermenschlichen Intuition beim heiligen Thomas. Da gibt es dreierlei Erkenntnis: Gott, als die oberste essentia hat unmittelbar das Wissen von allen Essentien; die Engel und die vom Körper befreiten Seelen haben die unmittelbare *intuitio* der gegenwärtigen Dinge oder doch das Wissen der entfernten durch *species expressae*; die Seelen im Zustande der Sünde wissen nur, was ihnen durch *species impressae* zuteil geworden ist. Die Ausdrücke *species impressa* und *expressa* kommen aus einer uns nicht mehr faßbaren Psychologie her, welche die *species* als Bildchen auffaßt, die sich zuerst den Sinnen eindrücken und nachher in den Vorstellungen der Seele ausdrücken. Man sieht, die Bezeichnungen dieser Scholastik lassen sich übersetzen, auch wenn sie keinen Sinn mehr geben; mitunter läßt sich, wo die Scholastik in Mystik übergeht, der Sinn besser fühlen als definieren. Wir glauben alle zu wissen, was wir bei des Spinoza Worten *sub specie aeternitatis* fühlen; aber wir können das vielmißbrauchte Schlagwort weder übersetzen, noch definieren, noch diskursiv verstehen.









