universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

IV. Die Bewegung

urn:nbn:at:at-ubi:2-11430

IV. Die Bewegung.

Active und passive Bewegung. — Räumliche und unräumliche Bewegung. — Was ist der Raum? — Gebundenheit des menschlichen Denkens an die Raumvorstellungen. — Bewegung und Veränderung. — Selbstbewegung. — Bewegung der monadischen Einheiten. — Der geocentrische Standpunkt galt der peripatetischen Schule als blosse Hypothese. — Des Thomas von Aquino Zweifel an der Zuverlässigkeit des ptolomäischen Systems. — Scheinbare Schwierigkeiten.

Die Bewegung aus dem Einen in das Andere ist die Veränderung.

Aristoteles. *(II. Metaph. XII. 11.)*

Dass durch die Bewegung der Ort eines Dinges ein anderer und wieder anderer wird, folgt aus der Bewegung, und kann daher nicht der die Bewegung begründende Begriff sein.

Trendelenburg. (Logische Untersuchungen.)

Quas (rationes de coeli rotatione) non est necessarium esse veras; licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has ipsas suppositiones esse veras, qua forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas solvetur.

St. Thomas Aquinas. *(Lib. II. de coelo. Lect. 17.)*

Aristoteles und Thomas von Aquino fassen den Begriff der Bewegung zum Theil in einem engeren, zum Theil aber auch in einem viel weiteren Sinne, als der uns geläufige Sprachgebrauch, der eigentlich nur räumliche Bewegungen zugeben will, und damit schon, sobald er, wie er dies doch nicht lassen kann, von Denk- und Gemüthsbewegungen spricht, in Verlegenheit kommt, besonders aber in dem unbewegten ersten Beweger (κινεῖ οὐ κινούμενος) des Aristoteles eine *Contradictio in*

adjecto zu finden stets geneigt ist. Nach Thomas aber macht es keinen Unterschied, ob man den ersten Beweger sich mit Plato als ein sich Bewegendes oder mit Aristoteles als gänzlich Unbewegliches denke. *Nihil enim differt devenire ad aliquod primum, quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem. (Summa c. Gent. I. cap. 13.)* Wo Aristoteles und Thomas gegen die Bewegung der Seele, oder auch in der Seele, im Geist, in Gott sprechen, haben sie immer die räumliche und die passive Bewegung im Auge, das Bewegtwerden, nicht aber das active Bewegen selbst; denn *motus est actus imperfecti,* wie der oft wiederholte Grundsatz lautet, d. h. die Bewegung, nämlich das Bewegtwerden, ist der noch am Potentiellen haftende und eben darum passive Vorgang der Bethätigung, ist noch nicht die eigentliche Thätigkeit *(actus),* ist nicht bereits ἐντελέχεια, sondern aus deren Gegensatz, der blossen δύναμις sich losringende Machtentfaltung oder ἐνέργεια. Jeder rein active und unräumliche Vorgang soll darum nicht mehr *motus,* sondern ausschliesslich *actus* genannt werden. Darum äussert Thomas mit Aristoteles auch Bedenken gegen das Sichselbstbewegen, da in der Selbstbewegung der Widerspruch des gleichzeitigen Bewegens und Bewegtwerdens liege. *In movente etiam seipsum duo sunt, unum movens et aliud motum; et ideo impossibile est, quod illud, quod est movens, moveatur per se. (Anima. Lect. VI.)* Uebrigens würde ich, wenn ich mit gewissen, zum Theil aber auch gewissenlosen, Vorgängen auf diesem Gebiete der Literatur nicht leider nur allzugut bekannt wäre, meine Verwunderung darüber aussprechen, dass jenen Hoch- und Tiefgelehrten, die sich heutzutage berufen fühlen, über den Thomismus der Welt das rechte Licht anzuzünden, hierbei Eines so ganz und gar entgangen ist. St. Thomas nämlich nimmt es, gegen seine sonstige Gewohnheit, in diesem Punkte mit Aristoteles nicht allzu genau, sondern sagt ausdrücklich, die Argumente, die Aristoteles in Sachen der Bewegung, besonders aber der Selbstbewegung vorbringt, hätten nicht viel zu bedeuten *(parum valere),* da sie es nicht mit dem Wesen der Sache selbst, sondern mehr mit den schiefen Auffassungen derselben von Seiten früherer Denker zu thun haben; denn anders müsse für

Diejenigen argumentirt werden, die voraussetzungslos nach der Erkenntniss des Wahren streben, anders aber für Solche, die bereits von bestimmten Voraussetzungen *(positiones)* ausgehen. *Aliter enim argumentandum est ad eum, qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere; sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis: et ideo frequenter philosophus (sc. Aristoteles) quando argumentatur ad positiones, videtur, quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem. (Anima I. Lect. VI.)* Aristoteles bediene sich also in diesem Falle nur sogenannter *argumenta ad hominem,* und gebe schliesslich sogar selbst, nachdem er gegen Empedokles ausgeführt, dass die Seele nicht die blosse Harmonie des Leiblichen sein könne, die Bewegung, die Selbstbewegung, ja selbst die räumliche Bewegung der Seele *per accidens* zu. Der hier berührte Gedanke des Aristoteles ist nämlich der, dass der im Schiffe Fahrende allerdings in Bewegung sei, nämlich *per accidens,* da er nicht selbst sich in Bewegung setze, sondern nur nebenbei mitbewegt werde. Insoferne aber der Schiffende selbst rudere, also die Ursache für die Bewegung des Schiffes sei, und hinwiederum von diesem mitbewegt werde, könne allerdings auch gesagt werden, er bewege sich selbst. Aehnlich könne auch von der Seele, wenn wir an Stelle des Schiffes den von ihr bewegten Leib setzen, gesagt werden, dass sie sich selbst bewege, das heisst, dass sie bewege und dadurch bewegt werde, gleich dem rudernden Schiffer. St. Thomas schliesst diese Erörterung mit den Worten: *Movetur autem secundum accidens, sicut diximus supra, et movet seipsam. Et quod moveatur secundum accidens, patet, quia movetur, inquantum corpus movetur, in quo est, corpus autem movetur ab anima. Alio modo non est movere seipsum secundum locum* (räumlich) *nisi per accidens. (Anima I. Lect. IX.)*

Im Allgemeinen gilt jedoch, dass auch der Aquinat die seelischen Vorgänge, vor Allem aber die des Intellectes und des freien Wollens, als *actus* bezeichnet, das Wort *motus* hingegen thunlichst, aber keineswegs mit pedantischer Aengstlichkeit, vermeidet. So wird z. B. die Einwendung, dass Zürnen, Trauern, Freude ja doch Bewegungen der Seele seien, damit beseitigt,

dass sie recht erwogen weder der Seele noch dem Körper allein zuzusprechen, sondern *actus conjuncti,* d. h. solche Bewegungen seien, bei denen die Seele mitthätig ist, und die ohne sie gar nicht stattfinden könnten. Sie sind *motus hominis anima et corpore constituti,* und zu sagen, dass die Seele als solche, abgesehen von ihrem Leibe, zürne, trauere, sich freue, sich bewege, sei um nichts besser als zu sagen, dass sie webe, baue, auf der Zither spiele. Wir haben es in beiden Fällen nicht mit Thätigkeiten eines rein geistigen Wesens, sondern mit Bewegungsvorgängen in dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen wesen zu thun. *Si aliquis dicat, animam irasci et secundum hujusmodi operationes moveri, idem est ac si dicat, animam texere, vel aedificare, vel cytharizare. (Anim. I. Lect. X.)*

Wie wenig übrigens St. Thomas geneigt ist, in dieser Angelegenheit das letzte Wort sprechen zu wollen, geht schon daraus hervor, dass er die Operationen der vegetativen Seele als *motus* zu bezeichnen keinen Anstand nimmt. Die der sensitiven Seele sind seines Dafürhaltens schon *minus proprie* als solche zu bezeichnen, denn sie scheinen ihm mehr dem Geistigen sich zu nähern, *quia vis sensitiva in sua suprema parte participat aliquid de vi intellectiva in homine (Anima I. Lect. 13.),* wie dies besonders beim Gesichtssinn hervortreten soll. *Sunt motus secundum esse spirituale, sicut patet in visu, cujus operatio non est secundum esse naturale, sed spirituale: quia est per species sensibiles secundum esse spirituale receptas in oculo. (Anim. I. Lect. X.)* Beim Intellect endlich soll das *motus* noch weniger *proprie* gelten, sondern nur *metaphorice.* Das *Intelligere* ist ihm *quodammodo motus,* insofern nämlich auch bei ihm, wie bei jeder Bewegung, ein Sichemporringen von der blossen Potentialität zur Actualität stattfindet, von der Fähigkeit zu Erkennen zur wirklichen Erkenntniss. *Est ibi operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu ejus operatio, quia ejus operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti. (Anim. I. Lect. X.)* In Folge dieser Definition also, *motus est actus imperfecti,* wird hauptsächlich Anstand genommen, die seelische, besonders aber die streng geistige und

göttliche Thätigkeit als Bewegung zu bezeichnen, obwohl, es sei nochmals bemerkt, Thomas von Aquino gerade in diesem Punkt es mit dem Ausdruck so wenig genau nimmt, dass er beispielsweise sogar allem Lebenden ohne Unterschied die Bewegung vindicirt. *Vivere proprie est eorum, quae habent motum et operationem ex seipsis, sine hoc, quod moveantur ab aliis.* Anstatt des perhorrescirten, weil eine scheinbare *Contradictio in terminis* einschliessenden *Moveri per se* gebraucht er, wie man sieht: *Moveri ex se,* welches ihm eben der passendste Ausdruck für die freie oder, was dasselbe heisst, Selbstbewegung ist. *Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco. (Summa theol. I. quaest. 105.)* Er spricht überhaupt von Willensbewegungen, ja selbst von solchen, durch welche der Intellect bewegt wird. *Voluntas movet intellectum et omnes animae vires. (Summa theol. I. quaest. 82. art. 4.)* Der Wille setzt alle Kräfte der Seele, mit Ausnahme der vegetativen, die ihm nicht unterworfen sind, in Bewegung. *Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur. (Ibidem.)* Hinwiederum aber wird auch der Wille durch den Intellect bewegt. *Intellectus movet voluntatem ut finis: voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective. (Summa theol. 82.) Omnem voluntatis motum necesse est, ut praecedat apprehensio. (Ibidem.) Appetitus, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat. (Summa theol. quaest. 83. art. 3.) Potentia autem haec (intelligentis) prima sua divisione dividitur in apprehensivam et motivam vel appetitivam. Hae duae potentiae solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus. (De potent. animae. cap. 5.)*

Was aber die beiden eben so kühnen als vorsichtigen Denker der Vorzeit zu allernächst bestimmte, bei seelischen oder wohl gar geistigen und göttlichen Acten das Wort Bewegung zu scheuen, ist die imminente Gefahr einer Verwechslung des Denkens, Wollens und Fühlens, sowie der göttlichen Lebensbethätigungen mit räumlichen Veränderungen. Dass, wie die heutige Physik sagen würde, die Massenbewegung nicht

die einzige Art von Bewegung sei, und dass schliesslich alle Veränderungen in der Natur auf Massen- oder Molecularbewegungen sich zurückführen lassen, war dem Stagiriten, so wenig er auch diese beiden der neuesten Physik angehörigen Terminen kannte, vollkommen klar. Darum fasst er auch den Begriff der κίνησις in einem viel weiteren Sinne, als dem der blossen Ortsveränderung, der κατὰ τόπον μεταβολή; auch die Zu- und Abnahme der Quantität, αὔξησις καὶ φθίσις, und selbst das qualitative Anderswerden, ἀλλοίωσις, somit jede Art von Veränderung, sind ihm Bewegung, und nur die γένεσις καὶ φθορά, das Entstehen und Vergehen der den Veränderungen zu Grunde liegenden Substanz, sind davon ausgeschlossen. Eben so klar aber war ihm auch, dass unser an die Phantasmen der sinnlichen, also räumlichen, Vorstellung gebundenes Denken das Vehikel des Raumes nicht loswerden kann, dass ihm daher auch nichts näher liegt, als die Anwendung der Ortsveränderung auf unräumliche Lebensbethätigungen. Treffend und echt aristotelisch ist darum die Warnung des hl. Thomas von Aquino: *Locutio haec, qua dicitur, quod sciens se ad suam essentiam redit, est locutio metaphorica. Non enim in intelligendo est motus, ut probat philosophus in I. 7. Phys., unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse recessus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud per quemdam discursum. (De Veritate, quaest. 2. a 2. ad 2.)* Wenn darum der Aquinat dem Stagiriten im Commentar *De Anima (lib. I. lect. 6.)* beistimmend erklärt: *Dicendum, quod appetere et velle et ejusmodi non sunt motus animae sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti,* so bemerkt Kirchmann zu der hier commentirten Stelle (Περὶ ψυχῆς. *Lib. I. cap. 3.*) mit Recht, dass Aristoteles damit nur die räumliche Bewegung im Auge gehabt habe, den Ortswechsel, weil sich die Griechen denselben als »ein Heraustreten aus sich selbst« vorzustellen gewohnt waren. (Aristoteles' drei Bücher über die Seele. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann.)

Gibt es aber auch unräumliche Bewegungen? — — — Schon zu wiederholten Malen glaube ich den Leser diese

mir jedenfalls sehr begreifliche Frage stellen zu hören, und ich kann darum nicht umhin, mit der vorläufigen Beantwortung dieser Frage den Gang unserer eigentlichen Verhandlung, deren Ziel das richtige Verständniss über die Form ist, abermals zu verlangsamen, hoffe jedoch, dass die Neuheit, wenigstens für sehr viele der Leser die als Neuheit geltende Ungewohntheit, der nunmehr folgenden Denkart, für die langsame Gangart reichlich entschädigen und die Langweile nicht aufkommen lassen werde.

Allerdings kann nur die Vertrautheit mit der gesammten, besonders in den psychologischen und metaphysischen Schriften sich erschliessenden Denkweise des Stagiriten den Gegenstand, um den es sich jetzt handelt, als ein nicht nur Denknothwendiges, sondern Selbstverständliches und so Wirkliches erscheinen lassen, dass ohne ihn schlechterdings keine Wirklichkeit wäre. Die folgende Betrachtung soll strenggenommen nur die Denkbarkeit oder Möglichkeit einer Sache darthun, deren nur beiläufige Erwähnung jedem ausserhalb des aristotelischen Gedankenkreises Stehenden ohne sein Verschulden paradox erscheinen muss.

Πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν, ἢ τῷ εἴδει, ἢ τῷ ποσῷ ἀδιαίρετον. Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ ᾗ ποσὸν, ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντῃ καὶ ἄθετον λέγεται μονάς· τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον, στιγμή. (Ueberall ist die Eins der Grösse oder Beschaffenheit nach untheilbar. Von dem, was als Grösse und der Grösse nach untheilbar ist, heisst das in allen Richtungen Untheilbare und keinen Ort Habende die Monade, das in allen Richtungen Untheilbare aber, welches einen Ort hat, der Punkt. *I. Metaph. V. 6.)*

Ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος, ἡ νοοῦσα τὸ τὶ ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίζεσθαι, μήτε χρόνῳ, μήτε τόπῳ, μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν. (Im Ganzen ist dasjenige, dessen Begriff das wesentliche Was erfasst, und nicht getheilt werden kann, weder der Zeit nach, noch dem Raum nach, noch dem Gedanken nach, im strengsten Sinne Eins. *I. Metaph. V. 6.*)

Ἔστι τὸ τὶ ἦν εἶναι ἕκαστον, ὅ λέγεται καθ' αὐτό. (Das wesentliche Was ist jedes Einzelne, welches man An sich nennt. *I. Metaph. VII. 4.*) — In diesem Capitel 4 des 7. Buches

nämlich erbringt Aristoteles den Nachweis, dass das wahre Sein, das wesentliche Was, nur von dem Selbstständigen, an sich Seienden ausgesagt werden kann, und dass dieses durch die Definition zu fixiren, nur dann möglich ist, wenn der Begriff eine Eins bezeichnet, die »nicht bloss durch äussere Folge, wie etwa die Iliade, oder durch Verbindung Eins« ist, oder, wie wir sagen würden, wenn wir es nicht mit einer blossen Collectiveinheit zu thun haben, sondern mit einem absolut Einfachen, der Monade, weil jedes Zusammengesetzte kein solches Selbstständiges und an sich Seiendes sein kann, da jeder seiner Theile auf den oder die andern angewiesen ist, und darum nur in diesem seinem Zusammenbestehen mit den andern Bestand hat. Wenn *a* nur mit und durch *b* und hinwiederum *b* nur mit und durch *a* ist, so haben offenbar beide kein wahres Sein; aber auch das aus diesen beiden bestehende Zusammengesetzte hat es nicht, so wenig als wir etwa dem Spiegelbilde, welches nur durch die spiegelnde Fläche und das von ihr reflectirte Leuchten des in ihm sich spiegelnden Gegenstandes Bestand hat, eine Selbstständigkeit, ein An sich, somit ein wahres Sein zuschreiben werden.

Ich habe diese wenigen aber schwerwiegenden Aussprüche aus der aristotelischen Metaphysik vorangestellt, gewissermassen als Lichtsignale und Orientirungszeichen auf unserem noch so wenig betretenen Wege, weil es sich bei der Frage, die uns beschäftigt, eben um die Thätigkeiten des der Vielheit und Theilbarkeit des Stoffes Entrückten handelt, um die Thätigkeiten des an sich, d. h. ohne Verbunden- oder Gemischtsein mit Anderem, als ἀμιγές; zu sein Befähigten, welches darum auch das von allem Andern Trennbare, χωριστόν, in sich selbst aber Untrennbare, oder was dasselbe heisst, Unzerstörbare, das οὐ φθαρτόν, ist. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλον λεγομένων οὐδὲν οὐσία, οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδὲ μία ἐξ οὐσίων, δῆλον. (Es ist klar, dass weder das Gemeinsame ein selbstständig Seiendes ist, noch ein selbstständig Seiendes aus selbstständig Seiendem besteht. *I. Metaph. VII. 16.*)

Was zuweilen selbst denkende Köpfe abhält, die Welt aus letzten, untheilbaren Einheiten, mag man sie nun Atome, Monaden oder Realen nennen, bestehend zu denken, ist eben die

sinnlich bildliche Raumvorstellung, von der wir in Folge der Angewiesenheit unseres menschlichen Intellectes an die »Phantasmen«, wie Aristoteles und St. Thomas diese sinnbildlichen Vorstellungen bezeichnen, nur schwer zu abstrahiren vermögen. Wir können uns das einfache Wesen nicht anders als in und mit dem Raume vergegenwärtigen. Es muss demzufolge nach unserer Art es zu denken ein Rechts und Links, ein Oben und Unten haben, somit auch, wenigstens im von der sinnlichen Vorstellung begleiteten Denken, der Theilung, ja selbst der ins Unendliche fortzusetzenden Theilung, fähig sein. Eine ganz kurze und selbst für den in derlei Dingen noch Ungeübten leicht anzustellende Ueberlegung wird ergeben, dass der daraus abgeleitete Widerspruch im Begriff des einfachen Seins, den auch Kant in seinen Antinomien der reinen Vernunft scherzweise gegen Leibnitz hervorhebt, nur ein artiges Spiel der Vernunft und Phantasie ist, die doch beide zuletzt dem ersten Satze der leibnitz'schen Monadologie zustimmen müssen, dass das Einfache selbstverständlich existire, weil ja ohne Einfaches auch kein Zusammengesetztes wäre.

Daraus, dass wir die Monaden in den Raum versetzen, folgt noch lange nicht, dass sie einen Raum einnehmen müssten. Auch der mathematische Punkt ist im Raume, und er hat doch kein Rechts und Links, kein Oben und Unten, sondern bloss Beziehungen nach allen Seiten hin. Uebrigens ist es schon falsch, zu behaupten, dass wir uns das monadische Wesen nothwendig in den Raum versetzen oder im Raume denken müssen. Der Raum ist seinem richtig erfassten Begriffe nach eben nichts weiter, als das Nebeneinander der Dinge oder Erscheinungen. Zum Nebeneinandersein (und das heisst eben im Raume sein) gehören demnach wenigstens ihrer zwei. — Denken wir also nur eine einzige Monade, so müssen wir sie nothwendig raumlos denken; es wäre denn, dass sich Einer den Raum als etwas auch ohne die Dinge Vorhandenes vorphantasirte, vielleicht als eine sehr feine Nebelmasse, einen Alles umhüllenden und durchdringenden Rauch, überhaupt als ein Reales, das neben den anderen Realitäten existirt, folglich auch ihnen, den an sich raumlosen, die

Räumlichkeit, Gott wird wissen wie, verleiht. Ich weiss, dass diese Vorstellung allerdings die gewöhnliche und populäre, aber desshalb keineswegs nur in gewöhnlichen und zum Volk gehörigen Köpfen spukende ist, und weiss auch warum. Sobald wir ein Einziges und Einfaches als existirend ansetzen, fällt jede täuschende Raumvorstellung von selbst hinweg. Der Raum ist wirklich nichts weiter als das Nebeneinander, oder mit Kant gesprochen, »die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein äussere Anschauung möglich ist«. Das lässt sich dem gemeinsten gesunden Hausverstande, der von Kant's »transscendentaler Idealität und bloss empirischer Realität des Raumes« noch keine Ahnung hat, deutlich machen. Sehr deutlich erörtert auch Aristoteles, der übrigens der gewöhnlichen Vorstellung noch häufig sich anbequemt, denselben Gedanken, wenn er *(II. Metaph. XIII. 2.)* zeigt, dass die räumlichen Bestimmungen nicht für sich neben den Körpern existiren.

Die einzig und allein denkbare Veränderung in dem so bestimmten Sein ist die Bewegung. Jede Veränderung nämlich, die das monadische Sein als solches treffen würde, wäre gleich seiner Vernichtung. Wo wir uns ein Anderswerden des Seins als solchen zu denken suchen, denken wir uns schliesslich ein Andereswerden, d. h. wir denken uns, dass das erstgedachte Sein zunichte geworden und ein vollkommen neues und anderes Sein an dessen Stelle getreten ist. Darum ist das substantielle Entstehen und Vergehen die einzige Veränderung, die Aristoteles nicht als Bewegung gelten lässt. In Wahrheit ist es auch nicht Veränderung, sondern Veranderung, Verwandlung, Transsubstantiation in einem viel strengeren Sinne, als die Kirche will.

Befindet die Monade sich in stets gleichförmiger Bewegung, so geht an ihr ebensowenig eine Veränderung vor, als wenn sie in vollständiger Ruhe ist. Ruhe und gleichförmige Bewegung fallen unter den einen Begriff des Beharrens.

Wäre ein einziges monadisches Wesen vorhanden, oder anders gesprochen, bestünde das ganze Universum aus nur einer Monade, so gäbe es, weil kein Raum existirte, auch keine räumliche Bewegung. Dass sie aber desshalb überhaupt bewegungslos sein müsse, ist damit keineswegs gesagt. Wie wird

sich demnach, diese ihre Bewegung angenommen, der Vorgang derselben gestalten? — Allgemein lässt sich gleich im Vorhinein sagen, dass dieser Bewegungsact »ein bloss innerlicher Vorgang« sein werde. Vielleicht wird er sich unter Umständen mit denjenigen Vorgängen, die man als »seelische« bezeichnet, sogar verwandt zeigen. Betrachten wir uns zu dem Behufe die mögliche Wirksamkeit der im strengsten Sinne dieses Wortes einfachen Wesen noch näher.

Stellen wir uns das Universum als ein aus nur zwei Monaden Bestehendes vor, so haben wir bereits ein Ausser- und Nebeneinandersein derselben, den Raum, und mit demselben erst die Möglichkeit einer räumlichen Bewegung. Es ist dabei gleichgiltig, ob wir uns beide Monaden bewegt, oder nur die eine derselben bewegt, die andere aber in Ruhe denken. Abstand, Annäherung und Entfernung, somit Alles was zur räumlichen Bewegung gehört, sind mit ihnen bereits gegeben. Nur kann durch bloss äussere Wahrnehmung noch nicht entschieden werden, welche der beiden Monaden bewegt und welche in Ruhe ist, wie denn auch durch bloss äussere Wahrnehmung der zwischen Erde und Himmelsgewölbe stattfindenden Beziehungen nicht entschieden wurde und werden konnte, ob die Erde oder das Himmelsgewölbe sich drehe. Erst der foucault'sche Pendelbeweis hat 1851 die zweitausendjährige Frage endgiltig beantwortet, weil er mit unwiderleglicher Evidenz die Bewegung der Erde einzig und allein auf der Erde selbst und mit Absichtnahme von ihrem Verhältnisse zum Himmelsgewölbe, als einen innerhalb der Erde stattfindenden Bewegungsact constatirt. Darum auch hat die peripatetische Schule sich zwar in Ermanglung eines Besseren mit dem ptolomäischen Weltsystem begnügt, sich aber, wie der vorangestellte Ausspruch aus der Schrift *De coelo* zeigt, sehr gehütet, die Möglichkeit eines Besseren in Abrede zu stellen.

Gesetzt nun, wir wüssten auf irgendwelche Weise, dass die erste der beiden allein vorhandenen Monaden in Bewegung, die zweite aber in Ruhe ist, und die zweite, die ruhende, gegen welche die erste sich hinbewegt, versänke plötzlich ins Nichts, was wäre der Erfolg davon? Müssen wir uns damit die Bewegung

der ersten, vorausgesetzt, dass sie eine Eigenbewegung und nicht bloss Folge der Attraction ist, ebenfalls als vernichtet denken? — Keineswegs. Nur die Ortsveränderung, die Bewegung im Raum, wäre vernichtet, weil der Raum selbst vernichtet worden wäre. Die Bewegungsthätigkeit in der Monade wäre jedoch geblieben, weil durchaus kein Grund vorhanden ist, das Gegentheil anzunehmen. Was also ist in der That geblieben? Jedenfalls ein bloss innerer Vorgang, ein nicht äusserlich wahrnehmbarer und von unserem an die Form des Raumes gebundenen Vorstellungsvermögen auch nicht vorstellbarer, nichtsdestoweniger aber denkbarer Act, der zunächst, weil im Innern der Monade beschlossen, nur dieser selbst gegenständlich sein kann, eine Bewegung also, die nicht Offenbarung des Seins nach aussen, sondern nur nach innen sein könnte, oder, um auch hier die immer sich einschiebende Raumvorstellung, die noch am »Aussen« und »Innen« Nahrung findet, loszuwerden, Offenbarung des Seins nicht für Anderes, sondern für sich selbst, also beiläufig dasjenige, was die Worte Gemüthsbewegung, Willensbewegung ausdrücken, um nicht bereits von Bewusstsein oder gar Selbstbewusstsein zu reden, jedenfalls also ein Innewerden, da es ja doch ein Werden ist. Denken, Wollen *et omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus*, wie Descartes es ausdrückt, was sollen sie denn überhaupt sein, als solche rein innerliche, psychische, unräumliche Bewegungsvorgänge? Wir fühlen, dass wir damit fast unbemerkt in das Gebiet des beseelten, bewussten oder doch wenigstens belebten Seins gelangt sind. Mögen wir nämlich die Sache wenden, wie wir wollen, es bleibt, da nach Aristoteles *(II. Metaph. XI. 11.)* jede Veränderung, mit alleiniger Ausnahme der γένεσις καὶ φθορά, Bewegung des Seins ist, durchaus nichts übrig, als die psychischen Vorgänge, die eben die Veränderungen des psychischen Seins sind, als Bewegungen, und zwar als unräumliche Bewegungen, zu denken. Wer sich, an einem blossen Wörtchen Anstoss nehmend, nicht dazu entschliessen kann, klebt eben an Worten, und gibt damit den aristotelischen Standpunkt auf. Der letzte Grund dieses Sichnichtentschliessenkönnens liegt aber

bei der unräumlichen Bewegung so gewiss als beim raumlosen, monadischen Sein in der falschen Ansicht über die Begriffe Raum und Zeit.

Eine, und zwar die vornehmste, der bereits von Herbart angedeuteten Schwierigkeiten findet sich ganz gewiss darin, dass anfangs die Meisten trotz allem darüber Gesagten und noch zu Sagenden die Ausdehnung und somit auch den Raum vom einfach Realen, und folglich auch von der Bethätigung desselben nicht hinwegzudenken vermögen. Sie geben beispielsweise zwar zu, dass in dem früher vorgelegten Falle die Eigenbewegung der ersten Monade fortdauert, wenn die einzig ausser ihr noch vorhandene zweite Monade, gegen welche sie sich hinbewegt, und mit ihr selbstverständlich auch der Raum vernichtet ist. Aber, so würden sie allenfalls einwenden, die fortan noch sich weiter bewegende Monade behält auch dann noch die einmal eingeschlagene Richtung bei, wenn das Ziel der Richtung nicht mehr vorhanden ist; ihre Bewegung ist nach aussen gerichtet, obwohl auf keinen bestimmten äussern Gegenstand, sie macht einen Weg, der beim Wiederauftauchen der zweiten Monade alsbald in Erscheinung treten müsste, ändert den Ort, und es thut wenig oder nichts zur Sache, dass dieser Ort im gegebenen Falle ein bloss gedachter ist. Soll ja doch der Raum überhaupt kein für sich Bestehendes, sondern ein blosses Gedankending sein, u. dgl. Kurz, wir müssen auch der in vollster Vereinsamung sich bewegenden Monade einen Weg, und das heisst einen Raum, »andenken«. Möglich, dass Weg und Bewegung ebenfalls in einer sehr bedeutungsvollen Verbindung stehen und die deutsche Sprache uns auch hier den rechten Fingerzeig gibt.

Ich halte es dem entgegen für nicht überflüssig, ebenfalls ein wenig Etymologie zu treiben, und schon bei diesem Anlasse auf den eigenthümlichen und in der Psychologie ja nicht zu übersehenden Doppelsinn mancher Wörter aufmerksam zu machen, die mit der Silbe »ung« endigen. Mit dem Worte Vorstellung kann sowohl der Act des Vorstellens, als auch das Product dieses Actes gemeint sein. »Ich habe Wahrnehmung und Vorstellung«, heisst bekanntlich nicht jedesmal schon »Ich habe

diese und jene genau bestimmte Wahrnehmung und Vorstellung«, sondern nur »Ich habe das Vermögen, wahrzunehmen und vorzustellen, bin ein wahrnehmendes und vorstellendes Wesen«. — Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der »Bewegung«. Wer dieselbe als räumlich denkt, hat nicht die Bewegungsthätigkeit im Auge, sondern das Product derselben, nicht das active Bewegen, sondern die in Folge desselben sich einstellenden, möglicherweise in räumlicher Form verlaufenden Phasen des Bewegtseins. Es hängt damit zusammen, dass die alte Philosophie das πρῶτον κινοῦν, die das Bewegen in sich tragende Ursache der Bewegung, als »unbewegt« bezeichnet. (Κινεῖ οὐ κινούμενος.) Das πρῶτον κινοῦν ist Unbewegtes, insofern seine Bewegung reine Thätigkeit, mit Ausschluss aller Passivität, alles blossen Bewegtwerdens ist, nicht aber in dem Sinne, als ob ihm die Bewegung überhaupt abgesprochen würde. Vielmehr kommt ihm die Bewegung in der vollendetsten Form, der ἐντελέχεια, zu, daher auch das »Sichselbstbewegen« bei ihm nur ein sprachlicher Nothbehelf ist, gegen den Aristoteles und St. Thomas gerechte Bedenken äussern.

Aus ganz demselben Grunde aber, aus welchem es uns fast unmöglich ist, diesen ersten, rein veranlassenden Sollicitirungsact in Worte zu kleiden und sprachlich auszudrücken, wird es uns auch schwer genug, ihn aller Räumlichkeit entkleidet zu denken. »Nur vom Standpunkte eines Menschen reden wir vom Raume, von ausgedehnten Wesen u. s. w. — Wir können von den Anschauungen anderer denkender Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien.« (Kant. Transscendentale Aesthetik.) Eben weil wir Menschen sind, drängt es uns fast unaufhaltsam, jenen Act als nicht blossen Anlass, sondern als Anstoss in der uns geläufigen sinnbildlichen Bedeutung, und so recht eigentlich im Sinn dieses Wortes zu denken, daher als einen, wenn auch noch so verschwindend kleinen, Ruck, und es bedarf erst der Besinnung und aller uns erschwinglichen Besonnenheit, um darüber ins Klare zu kommen, dass der so vorgestellte Ruck ja bereits das Product einer Thätigkeit wäre, nicht aber die Thätigkeit selbst, dass er zum ursprünglichen Bewegungsacte sich als

Wirkung zur Ursache verhielte. In dem Momente, wo das Rücken entsteht, verursacht wird, kann nicht bereits der Ruck vorhanden sein; vorhanden ist nur die Thätigkeit, die ihn hervorbringt, die Bewegung, die selbst nicht bewegt wird, aus dem so simplen Grunde, »weil es keine Bewegung der Bewegung, kein Entstehen des Entstehens gibt«. (Ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις. *II. Metaph. XI. 12.*)