

Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie.

Von Prof. Dr. Ludwig Baur in Tübingen.

(Fortsetzung.)

c) Beharrung und Veränderung in der Substanz.

Von hier aus können wir nun darangehen, das Problem der akzidentellen Veränderung bei substanziieller relativer Beharrung ins Auge zu fassen. Trotzdem Kant seinen Substanzbegriff vom Gesichtspunkt des Beharrens aus aufgestellt hat, liess er doch gerade diese Frage unerörtert. Die „Veränderung“ oder Bewegung im weitesten Sinne ist eine Beziehung zwischen zwei polargegensätzlichen Gliedern: von einem Zustand her, zu einem Zustand hin: *Πᾶσα μεταβολή ἐστὶν ἐκ τινος εἰς τι*¹⁾. — Die aristotelisch-scholastische Philosophie spricht von einer akzidentellen und einer substanziiellen Veränderung.

Eine substanziielle Transformation konstatiert sie bei den substanziiellen Zusammensetzungen, der *generatio*, der chemischen Verbindung oder, bei der Auflösung substanziieller Composita in ihre relativ einfachen Substanzen, der *corruptio*, bei chemischer Analyse. Als Subjekt derartiger Veränderungen betrachtet sie die *materia prima*. Die akzidentelle Veränderung erstreckt sich auf örtliche Bewegung, qualitative, quantitative Veränderung, auf Änderung der (geometrischen) Form, wechselnde Tätigkeiten und Eindrücke von aussen. Das Subjekt dieser Veränderungen ist die Substanz, die *materia secunda* oder der existierende Körper.

Die Erörterung über Berechtigung oder Nichtberechtigung der ersteren Art der Veränderung, die neuerdings durch die Auffindung der sogenannten radioaktiven Substanzen wieder aktuelles Interesse gewonnen hat, brauche ich hier nicht einzufügen, da die von den Aktualisten geltend gemachten Schwierigkeiten sich in die Frage zusammenfassen: Wie ist Einheit und Beharren der Substanz bei akzidenteller Vielheit und Veränderung in der Zeit möglich? Nun aber ist Veränderung nur durch Wirken möglich: als Identität eines

¹⁾ Aristoteles, *Phys.* V, 1 225 a 1.

Wirkenden und Gewirkten, eines Aktiven und eines Passiven¹⁾. Die Frage geht somit darauf hinaus, die eigenartige Kausalität der Substanzen den Akzidenzen gegenüber festzustellen. In Beantwortung dieser Frage sind zunächst zwei extreme Anschauungen zu erwähnen, die des Cartesius und jene des Leibniz.

Cartesius sieht die kreatürlichen Substanzen (Materie und Seele) für wesenhaft passiv an, für untätig, träge. Die Materie hat zur Wesenheit die Ausdehnung; alles, was nicht von dieser Wesensbestimmtheit abgeleitet werden kann, ist von ihr auszuschliessen. Diese aber hat lediglich kein inneres Prinzip der Tätigkeit, sie ist indifferent für Ruhe und Bewegung. Daher kommt ihr jede Art von Bewegung niemals und auf keine Weise von innen, sondern von aussen zu; d. h. sie ist ihr von Gott als eine konstante Grösse mitgeteilt, wohnt in ihr und geht von einem zum andern über.

Aber auch die Seele empfängt ihre Ideen und Willensimpulse von Gott, eine Anschauung, welche den okkasionalistischen Begriff von Wirken und Veränderung in sich barg und zur naiven „Ablösungs-

¹⁾ „Substanzialität ohne Kausalität verliert jeglichen erkenntnis-theoretischen Wert. Eine Seele, die nicht wirkt, die nicht tätig ist, existiert nicht, oder ist wenigstens für unser Erkennen ein unnötiges Wirklichkeitsklötzchen.“ A. Lang in Akad. Monatsbl. XII, S. 431. Vgl. H. Schell, Gott und Geist I, S. 117: „Am Wirken erkennen wir das Wirkliche, an der Ursächlichkeit die Sache. Was nicht wirkt, existiert nicht, jedenfalls für uns, und wäre überhaupt so gut wie gar nicht.“ W. Wundt, System, S. 280, meint, der Satz: „Ohne Substanzialität keine Kausalität“ werde auf beschränktem Gebiet zugegeben, nicht aber die Richtigkeit des anderen Satzes: „Keine Substanzialität ohne Kausalität.“ — Wir halten beide Sätze — mit einem erklärenden *distinguo* — fest, verstehen sie aber anders als Wundt oder der Monismus. Wenden wir sie positiv, so wird der Unterschied deutlicher heraustreten. Der Satz: „Keine Substanzialität ohne Kausalität“ kann zweierlei bedeuten, entweder: Jede Substanzialität ist durch Kausalität, Tun ist der Grund des Seins, Sein = Wirkung des Tuns. Damit ist der Begriff der *causa sui* gegeben. Der Satz kann aber auch bedeuten (und so fassen wir ihn): Jede Substanzialität ist mit Kausalität verbunden; Sein ist nicht ohne Tun, ist nicht ohne im Wirken sich zu äussern, Wirken ist notwendig mit dem Sein verbunden als seine Manifestationsweise (vgl. Thomas, *C. Gent.* II, 80. 97); oder erkenntnistheoretisch: Jedes Sein erkennen wir nur schlussweise aus seinem Wirken. — Der andere Satz: „Keine Kausalität ohne Substanzialität“ kann nicht besagen: Jede Kausalität muss zur notwendig mit ihr verbundenen Folge eine Substanzialität haben, sondern nur: Es gibt keine Kausalität, ohne dass sie zur notwendigen Denk- und Seinsvoraussetzung eine Substanzialität hätte. Jedes Tun setzt logisch ein Sein voraus, dessen Tun es ist. In dieser Fassung enthält der Satz in prägnantester Form den Ursprung des Substanzbegriffs.

theorie“ eines Empedokles und Demokrit zurückkehren musste¹⁾. Aehnlich verhält es sich, um dies nur anzuführen, mit Herbart's absoluten Positionen, den einfachen, unveränderlichen Realen.

Gerade die gegenteilige Ansicht vertritt Leibniz. Ihm gilt als Substanz im wahren Sinne die einfache, unkörperliche Monade. Diese ist von Natur aus und wesenhaft tätig; und zwar ist die monadische Tätigkeit eine rein immanente: sie stellt in ihrer Vorstellung das gesamte Universum und den Ablauf seines Geschehens dar. Ein transeuntes Einwirken von einer Monade auf die andere gibt es nicht. Ihre Zusammenstimmung ist gewahrt durch die *harmonia praestabilita*. — Hier also Identifizierung von Substanz und Akzidens, Auffassung der Substanz als reiner Aktivität, als wesenhafter Kraftentfaltung.

Sie ist weder das eine noch das andere, weder ein völlig passives *caput mortuum* der Abstraktion, noch auch durch und durch Kraft: vielmehr verbindet sich in jeder (kreatürlichen) Substanz ein *potentiales* und *aktuales* Prinzip, ein *materiales* und *formales* in den körperlichen Substanzen. Keine Substanz, weder eine geistige, noch eine körperliche, ist rein untätig, rein passiv, ein totes Sein²⁾. Das eleatische *ἐν καὶ πᾶν* ist eine blutleere Abstraktion, in Wirklichkeit gibt es kein solches ruhendes, kraftloses Sein. — Keine Substanz (so weit diese der Beobachtung unterliegen), auch nicht die geistige, ist aber auch rein aktiv, ihr eigenes Wesen verwirklichend, sonst wäre allerdings die immanente Philosophie, der Solipsismus, der Monismus, im Recht, sondern jede enthält in sich ein aktives und passives Prinzip, jede ihrer Tätigkeiten und ihrer Wirkungen, Veränderungen enthält in sich eine Aktion und eine Reaktion, Regung und Anregung.

Fassen wir nun das Verhältnis der Substanz zu ihren Akzidenzen vom Gesichtspunkt der Immanenz ins Auge (gleichsam von innen her gesehen), so bezeichnen wir dasselbe mit dem Begriff „Inhärenz“³⁾. Damit wollen wir ausdrücken, dass die einzelnen

¹⁾ Gegen die „Ablösungstheorie“ s. Thomas, *In IV. Sent.* Dist. 12. p. 1. a. 4. qu. 4. Th. stellt die These auf: „Impossibile est accidens transmigrare de subiecto in subiectum“. — Vgl. hierzu Mercier, *Ontologie*, p. 280 ff. —

²⁾ S. Thomas, *De Pot.* qu. 9. a. 1 ad 3: „Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agit; nihil enim agit, nisi ens actu . . . Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant.“ — ³⁾ Spinoza fasst das Verhältnis der Substanz zu ihrem Tun unter dem Gesichtspunkt der Kausalität. Der Verstand ist Ursache seiner Gedanken. Die Pflanze ist Ursache ihres Wach-

akzidentalcn Bestimmungen keineswegs lediglich durch äusserliche Addition und Subtraktion zur Substanz hinzukommen oder von ihr weggenommen werden, vielmehr will damit ein besonders inniges Band zwischen der Substanz und ihren Akzidenzen konstatiert, der aktive Beitrag zu ihrer akzidentellen Bestimmtheit festgehalten, und es soll ausgedrückt werden, dass die Akzidenzen aus der Natur der Substanz emanieren, von ihrem Wesensgrunde nicht losgelöst werden können, um etwa auf ein anderes Substrat überzugehen. Diese Kausalität ist freilich von besonderer Art: Die Substanz enthält ihre Verwirklichung erst in den Akzidenzen, verhält sich also zu ihnen wie die Materialursache, aber auch zugleich wie ihre Zweckursache, und, in einem restringierten Sinne, wie ihre *causa efficiens*¹⁾. Wir wollen also mit dem Ausdruck „Inhärenz“ sagen, dass die akzidentellen Beschaffenheiten der Substanz an ihr, in ihr, aus ihr, durch sie und für sie sind, um ihr Sein zu verwirklichen²⁾. Nicht alle Akzidenzen sind mit ihrer Substanz in gleicher Stärke und Innigkeit verbunden (daher die Unterscheidung von kontingenten oder zufälligen und notwendigen Akzidenzen oder Proprietäten), und nicht alle Substanzen sind fähig, mit gleicher Innigkeit ihre Akzidenzen mit sich zu verbinden. Es

tums, der fallende Körper Ursache seines Falles, weil es eben seine Tätigkeit ist, dass er fällt. Das führt notwendig zum Monismus: Wenn der Körper seine notwendigen Akzidenzen durch eine reale *causalitas efficiens* hervorbringt, so ist er zugleich Ursache und empfangendes Subjekt einer Wirkung; damit hätten wir eine immanente Aktivität, also das charakteristische Merkmal des Lebens. Vgl. Sigwart a. a. O.

¹⁾ S. Thomas, *De spir. creat.* qu. I. a. 11: „... impossibile est, quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim, quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei, cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur, quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est, ut sua essentia sit sua potentia.“ Vgl. *S. th.* I, qu. 54 a. 3; qu. 77 a. 1. Nys, *Cosmol.*, p. 218. A. Schmid, *Erkenntnislehre* II. — ²⁾ C. Braig, *Vom Sein*, S. 47. — S. Thomas, *S. th.* I. qu. 67 a 6 ad 2 et 3: „Dicendum, quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam materialis, in quantum est susceptiva accidentis . . . quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.“ Vgl. zu dem Ausdruck „quodammodo activa“ noch besonders Nys, *Cosmologie*, p. 219. — S. Thomas, *C. Gent.* I, 23; III, 69. *De anima*, qu. I a. 4.

muss also der spezifische Charakter und der Grad dieses Inhärenzverhältnisses *in concreto* erst empirisch genauer festgestellt werden¹⁾.

Diese Erklärung wird von aktualistischer Seite beanstandet. R. Wahle²⁾ ist der Ansicht: Dieses „In-etwas-sein“ sei ein Unding. Das materielle „In-etwas-sein“ komme hier nicht in Betracht und ein anderes lasse sich nicht ausfindig machen. Jedes noch so innige Ineinander, die innigste Verschränkung, Durchdringung sei doch nur das Verdrängtwerden des einen durch das andere, ein Herum- und Nebeneinanderlagern von Dingen, die gegeneinander „ausse“ bleiben. Auch Paulsen weiss mit diesem Begriff nichts anzufangen. Er erscheint ihm zu roh-materialistisch, und nach dem Vorgang Lockes³⁾ denkt er dabei an jenen Inder, der auf die Frage, worauf die Erde ruhe, die Antwort gab: auf einem Elefanten. Gefragt, auf was dieser stehe, sagte er: auf einer Schildkröte; auf die weitere Nachforschung endlich, welches die Stütze dieser breiten Schildkröte sei, erwiderte er: „Irgendwas ich weiss nicht was.“⁴⁾ Hätte P. die Untersuchungen der Hoch- und Spätscholastik über das Verhältnis der Substanz zu den Akzidenzen gekannt, so hätte er wenigstens nicht mit Wahle die grobe *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gemacht, die Inhärenz der Akzidenzen, einen logischen Begriff für ein eigenartiges meta-

¹⁾ J. Geysler hat diese nähere Bestimmung — wie mir scheint mit Glück — für das Verhältnis der Seele zu dem Gewussten erforscht. „Aus dem Charakter des Erlebtheins der Erfahrungsinhalte folgt die Denknöthwendigkeit, ein dieselben erlebendes einheitliches Ich oder Subjekt anzuerkennen. Daraus lässt sich sofort das Verhältnis des erlebenden Subjektes zu den von ihm erlebten Realitäten näher beschreiben . . . Das Dasein der erlebten Objekte ist Gegenwärtigsein für die Seele oder ist Phänomen-sein, nämlich dem Subjekte, ist ein Dem-Subjekt-sein.“ (Grundl. d. emp. Psych., S. 34 ff.) Damit will Geysler (wenn ich ihn recht verstehe) den finalen Charakter dieser „phänomenalen Existenzen“ deutlich machen. Aber es dürfte zu weit gegangen sein, wenn er nun deren Verhältnis zur Seele nicht mehr als akzidentelles Inhärenzverhältnis gelten lassen, sondern als „in gewissem Sinn ausserhalb des Seins der Seelensubstanz“ existierend auffassen will. — Nach meiner Ansicht hätte der richtige Gedanke, den Geysler entwickelt, dass das „Dasein der erlebten Objekte“ in der Seele sein Ziel und seinen Zweck habe, die Relativität ihrer Seinsnatur, auch innerhalb der hergebrachten Terminologie seinen Ausdruck finden können, denn auch sie bezeichnet die Finalität jenes Verhältnisses. Andererseits scheint mir in der Finalität allein das Verhältnis des Gewussten zum Subjekt noch nicht völlig erschöpft zu sein. — ²⁾ „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende“. Wien 1894. S. 75. Vgl. O. Flügel, Ztschr. f. Phil. u. Päd. III (1896) S. 93 ff. — ³⁾ J. Locke, Über den menschlichen Verstand I, S. 2, 23 § 2 (ed. Reclam I, S. 370). — ⁴⁾ Fr. Paulsen, Einleitung, S. 146 und 385.

physisches Verhältnis, in ein lokales Verhältnis umzuwandeln. Zuzugeben ist, dass dieser Begriff weder ein anschauliches Analogon hat, noch überall ganz gleichbedeutende Verhältnisse ausdrücken will. Daraus folgt aber nur seine dehnbare Anwendbarkeit, nicht seine Unrichtigkeit.

Wir haben uns noch kurz mit jenen Akzidenzen (*denominaciones extrinsecas*) zu befassen, welche das Ergebnis eines transeunten Wirkens sind und Veränderungen an den Substanzen involvieren. Die akzidentellen „Wirkungen“ sind hier die Resultanten aus der Einwirkung äusserer Agentien und der Reaktion des veränderten Objekts. Auch bei geistigen Substanzen des Menschen setzt eine akzidentelle Veränderung Einwirkungen voraus, ist aber nicht berechenbar und nicht das notwendige Ergebnis der von aussen kommenden Faktoren. Die Scholastik weiss uns allerdings so wenig, wie die neuere Physik und Mechanik den Vorgang anschaulich zu machen. Begrifflich kleidet sie denselben in den Satz: „Actio et passio conveniunt in una substantia motus.“ Das Wirken ist also aufzufassen als Identität eines *κίνητικόν* und *κινητόν*, eines *παθητικόν* und *ποιητικόν*. Sachlich setzt diese „Identifizierung verschiedener Beziehungsglieder in einem Akte“ voraus, dass diese für einander angelegt seien und eine Tendenz zu einander haben: „Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili.“¹⁾ Substanzen, die in gar keiner Beziehung zu einander stehen, die nicht sozusagen „wahlverwandt“ sind, können auch nicht auf einander wirken und von einander keine Änderungen erfahren. Die akzidentelle Veränderung ist demnach die auf Grund raumzeitlichen Zusammenseins²⁾ erfolgende tatsächliche Verwirklichung der in den Substanzen angelegten Beziehungsmöglichkeiten³⁾. Der Wechsel in den Tätigkeiten und Veränderungen ist dann entweder auf ihre Spontaneität, oder auf eine Änderung in ihrem raumzeitlichen Zusammensein zurückzuführen. So ist es möglich, dass sich eine Substanz nicht in ihrem konkreten Sein erschöpft, sondern von einem konkreten Sein zu einem andern übergehen kann, ohne ihre physische Einheit zu verlieren. Der Beitrag,

¹⁾ S. Thomas, *C. Gent.* II, 47. — ²⁾ Siehe Locke, a. a. O. I, S. 2, 23. § 26.

— ³⁾ Hier wird die Kraft als Beziehungsbegriff aufgefasst, „welcher ausdrückt, dass das Wesen eines Dings, der innere Grund seiner Tätigkeiten, gar nicht gedacht werden könne, wenn man es als ein schlechthin isoliertes betrachtet, sondern dass in ihm zugleich ein solches Verhältnis zu anderen liege, dass gemeinsames Tun unter bestimmten Bedingungen aus demselben hervorgehe.“ Ch. Sigwart, *Logik* I², S. 156.

welcher von beiden zusammenwirkenden Faktoren geleistet wird, will gewahrt sein in den bekannten Sätzen: *omne agens agit sibi simile*; und: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Der logische Bestimmungsgrund für jene typischen Beziehungsmöglichkeiten, jener potentiellen Energien, sagen wir jener Vermögen, muss in den Zwecken gelegen sein, die in ihrem Zusammenwirken zum Ausdruck kommen, ebenso wie die Herbeiführung der raumzeitlichen Bedingungen, unter welchen Wirken und Veränderung zustande kommen kann, von Zwecken geleitet sein muss (Providenz). Die tatsächliche Verwirklichung kommt zustande infolge der immanenten Tendenz, den immanenten Zweck zu verwirklichen.¹⁾ Darin liegt „die Fessel, welche den Haufen von Atomen zu einheitlichen Gebilden zusammenschnürt, der Kitt, der sie so fest zusammenheftet“ (Locke).

Fassen wir zusammen, so ergibt sich uns der klare Begriff der Substanz als einer Zentralkategorie: Sein, Wesen, Einheit in Vielheit, Beharrung in Veränderung, Tun, all das ist mit ihr verbunden. Die Aktualitätsphilosophie macht nun allerdings geltend, dass dieser Begriff durchaus unfruchtbar sei, für die Erklärung der Wirklichkeit gar nichts leiste und darum als *refugium ignorantiae* möglichst gründlich aus dem Inventarbestand der philosophischen Terminologie zu tilgen sei. Durch diesen Begriff werde Erfahrung nicht erst möglich gemacht (wie Kant meinte), sondern er selbst werde erst auf Grund der Erfahrung möglich: so Wundt²⁾. — Der Einwurf kann den Reiz der Neuheit nicht für sich beanspruchen. Seitdem Locke³⁾ den Satz aufstellte: wir dichten die Substanz zusammen als ein unbekanntes *x*, ohne darüber mehr zu wissen als die Kinder, welche auf die Frage: Was ist das? die Antwort geben: „Etwas“, seit Kant erklärte, „dass nach Abzug der Beharrlichkeit der Begriff der Substanz leer und undefinierbar sei“, seitdem ist der Vor-

¹⁾ Diese immanente Tendenz spricht auch Thomas wiederholt aus: *C. Geni.* IV, 10: „Res naturalis per formam, qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim et unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit.“ — Ferner *Quaest. disp.* qu. 12, a. 1: „Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae eis conveniunt sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius inclinatio naturalis est, ita, ut quodammodo vadant et non solum ducantur in fines debitos.“ Oder in der Grundregel: „Omne est propter suam operationem.“ — ²⁾ W. Wundt, *System*, S. 256 ff.; *Philos. Studien VII* (1892), S. 28 ff. — ³⁾ Locke, a. a. O. I; S. 2, 23 § 2 und 16; vgl. § 29 und 32.

wurf der Sterilität gegen diesen Begriff nie mehr verstummt und gerade Wundt, Rehmke, Paulsen heben ihn besonders nachdrücklich hervor ¹⁾).

Bereits Leibniz ²⁾ nahm auf diesen Einwand Rücksicht. Er macht geltend, dass es eine unberechtigte Anforderung an diesen Begriff sei, von ihm spezielle direkte Aufschlüsse über bestimmte Substanzen zu verlangen, so dass wir eventuell aus dem Substanzbegriff die ganze Reihe von Attributen, Eigenschaften, Tätigkeiten *a priori* (analytisch) ableiten könnten. — Es ist richtig, wir können weder *a priori* noch durch direkte Erfahrung *in concreto* erkennen, was diese und jene Substanz ist, da wir sie ja nur durch ihre Akzidenzen erfassen: insofern ist der Einwand berechtigt; aber darum ist dieser Begriff weder unfruchtbar noch unwahr. Er leitet uns an, nach dem verbindenden Grunde der Akzidenzen zu suchen und nach den Zwecken zu fragen, welche sie zusammenführen und zusammenhalten. Das ist sein methodologischer Wert. Er ist aber auch kein leerer Begriff, insofern er eben das „Insichsein“, die „geschlossene Einheitlichkeit“, die eigenartige Kausalität der Inhärenz besagt, somit einen klar zu umschreibenden Inhalt hat ³⁾. Noch mehr! Wollte man alle abstrakten Begriffe als inhaltsleere Begriffe

¹⁾ W. Wundt, System, S. 293 ff.: „Die Seelensubstanz . . . ist unfähig irgend etwas zur Erklärung der psychischen Vorgänge beizutragen.“ Vgl. Psychologie, S. 386; auch J. Rehmke, Lehrb. d. allg. Psych., S 14 ff. — Fr. Paulsen, Einleitung, S. 384 : „Dieses Seelensubstantiale hat für die Erklärung der Dinge keinen Wert. Was ist sein Wesen? . . . Ein irgendwas, dessen Wesen nicht angegeben werden kann. Was tut, was leistet sie? Sie trägt die Akzidenzen, die ihr inhärieren. Was bedeuten diese Ausdrücke? Unpassende Bilder, lauter leere Wörter, lauter Anweisungen auf einen Sinn, den die Anschauung sich weigert auszulösen.“ — Schon Kant, Krit. d. r. V., ed. Reclam S. 186 und 690, spricht wiederholt denselben Gedanken aus. — Heynig (Herausforderung an Kant. Leipzig 1798) macht es trotzdem Kant zum Vorwurf, dass er den Begriff der „Substanz im schattigen Hintergrund“, diese subjektive Fälschung, beibehalten habe. — ²⁾ Nouveaux essais II, p. 23, 2. — ³⁾ A. Rosmini, Nuovo saggio sull' origine delle idee, I, sect. 3. ep. 2. a. 1. nota, antwortet dem Einwurf Lockes: „Nach meiner Ansicht hat Locke die Substanzen gezeugnet, weil er schlecht verstanden hat, in welchem Sinne dieselben aufzufassen sind. In der Tat, um die Idee der Substanz zu haben, genügt es zu wissen, dass es keine Modifikationen geben kann, ohne etwas, das modifiziert wird. Die Idee des Subjektes ist die Idee der Substanz. Man wird mir einwenden, dass man ja gar nicht wisse, was dieses Subjektum sei, ja man könne nicht einmal wissen, dass es für uns ein unvermeidliches unbekanntes X gebe. Aber wissen wir denn nicht, dass es das Subjekt dieser und jener Veränderungen ist, die Ursache dieser und jener

aus der Philosophie entfernen, so fürchte ich, bliebe nicht mehr viel übrig. Oder ist etwa der Begriff des Seins, der Ursache, des Wirkens, der Kraft, an sich klarer, inhaltlich bestimmter als der Substanzbegriff? Wollten die Aktualisten konsequent sein, so müssten sie alle jene Begriffe aufgeben, was einem Verzicht auf die verstandesmäßige Bearbeitung der empirischen Tatsächlichkeit gleichkäme und ein Bekenntnis zum Agnostizismus involvierte.¹⁾

Die Wahrheit dieses Begriffs aber leuchtet sein, sobald wir die Motive näher ins Auge fassen, welche zu seiner Bildung hinleiten und seinen realen Gehalt verbürgen.

Das führt uns zum zweiten Punkte unserer Auseinandersetzungen.

II.

Die Motive für die Bildung des Substanzbegriffs.

Wir haben die Frage nach dem „Dass“ bis hierher verschoben, um zunächst eine klare Analyse des Substanzbegriffs zu gewinnen. Seine Wahrheit und objektive Gültigkeit hängt vor allem von der Frage ab: Welche Motive und welche Methode sind für die Aufstellung und Anwendung dieses Begriffs massgebend, womit noch zwei Fragen ausgesprochen sind, nämlich die: Wie, wann, warum, mit welchem Recht, mit welchen logischen Mitteln bilden wir den Substanzbegriff *in concreto*, konstatieren wir Substanzverhältnisse (quaestio juris, Berechtigung seiner Anwendung), oder die psychologische Frage: Wie bildet sich in unserem Geiste der Substanzbegriff aus (quaestio facti, Erklärung des Besitzes dieses Begriffs)? Zwei antithetisch einander gegenüberstehende Lösungsversuche beschäftigten sich mit der „Deduktion“ der Substanzkategorie: der idealistisch-nativistische Kants und der nominalistisch-sensualistische der Englischen Empiristen, ersterer mit der quaestio juris, letzterer mit der quaestio facti.

Wirkungen. Gewiss, wenn wir in Gedanken dieses Subjekt seiner Modifikationen, seiner Eigenschaften, seiner Kräfte entkleiden, so bleibt uns nichts, als ein unbekanntes X; aber selbst dann noch bleibt uns eine gewisse Idee davon, denn wir wissen, welche Beziehung es zu dem hat, was wir erkennen . . . Wollte man allemal eine Idee aufgeben, so oft man für sie nicht den Inhalt findet, den man für sie sehen wollte, so wären bald alle Ideen aus der Intelligenz verbannt.“ Siehe J. Mercier, *Ontologie* (3. éd.), a. a. O. — Mit Recht bemerkt auch Leibniz, a. a. O.: „Cette considération de la substance toute mine qu'elle paraît, n'est pas si vuide et si stérile qu'on pense. Il en naît plusieurs conséquences des plus importantes de la philosophie et qui sont capables de lui donner une nouvelle face.“

¹⁾ Vgl. O. Flügel a. a. O.

1. Die Substanz will Kant wenigstens als angeborene Kategorie unseres Verstandes (als synthetischen Begriff *a priori*), als Funktion, um die Aufeinanderfolge der wahrgenommenen Phaenomene zu ordnen, gegenüber dem Sensualismus retten. Er gehört also zu jenen „Begriffen *a priori*, die wir im Verstande allein als ihrem Geburtsorte aufsuchen müssen, die in ihren ersten Keimen und Anlagen vorbereitet im Verstande liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.“¹⁾ Als solcher Verstandesbegriff lässt sie keine empirische, sondern nur eine „transzendente“ Deduktion zu.²⁾ Das Schema des Substanzbegriffs ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. „die Vorstellung desselben als eines Substratums der empirischen Zeitbestimmung.“ Sein Wert liegt ausschliesslich darin, „in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen zu bestimmen und den Wechsel oder das Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrzunehmen.“ Seine Notwendigkeit wäre dadurch gegeben, dass ohne Beharrliches auch der Wechsel als solcher nicht gedacht werden könnte, wodurch dann jede (objektive) Zeitbestimmung und damit auch Erfahrung unmöglich würde. Die Voraussetzungen zu diesen Anschauungen sind zu suchen in Kants eigenartiger Erkenntnislehre. Diese gipfelt in den beiden Sätzen: „Alle Anschauung ist blind ohne Begriff“ (gegen den Sensualismus Lockes und Humes); und: „alle Begriffe ohne Anschauung sind leer“ (gegen die dogmatische Metaphysik). Kant will mit diesen beiden Sätzen die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erfahrungswissenschaften retten. Alle Erfahrung ent-

¹⁾ Kritik d. r. Vern. (ed. Reclam), S. 86 f. Ich möchte hier nur eine ganz kurze Darlegung und Beurteilung der Stellung Kants zum Substanzbegriff geben. Ich gedenke, bald mich eingehend mit derselben zu befassen. —

²⁾ Unter „transzendentaler Deduktion“ versteht Kant die Erklärung der Art, wie die apriorischen Begriffe der menschlichen Erkenntnis sich auf Objekte beziehen können, während sie doch aus keiner Erfahrung stammen, sondern angeboren sind. Von der „transzendentalen“ unterscheidet Kant die „empirische“ Deduktion; diese zeigt die Art und Weise an, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden ist. Das „Principium“ der transzendentalen Deduktion ist, dass diese Begriffe als Bedingungen *a priori* der Erfahrungen erkannt werden müssen. Kant, Kr. d. r. V. (ed. Reclam), S. 104 und 110. Über das Unklare in dieser Bezeichnung vgl. die Darlegungen E. v. Hartmanns, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus (3. A.). Leipzig. S. 10.

hält ausser der Anschauung des Sinnes, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint. Demnach müssen Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: Folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.¹⁾ Ob diesem apriorischen Verstandesbegriff ein „Ding an sich“ entspreche, können wir nicht wissen. Die Konsequenzen dieser kritischen nativistischen Theorie sind leicht einzusehen: Das „Ansichsein“, die Substanz, muss als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sowohl aus der Kosmologie, als der Psychologie, als der Theodizee entfernt werden; sie darf überhaupt nicht als objektiv wirklich behauptet werden. Den Schluss auf eine Seelensubstanz erklärt Kant als einen „Paralogismus der reinen Vernunft“. Um diesen Paralogismus als solchen deutlich zu machen, lässt er den Beweis für die Seelensubstanz folgendermassen (ontologisch) formuliert sein²⁾:

„Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt und ist also Substanz.“

„Nun kann ein denkendes Wesen, bloss als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.“

„Also existiert es auch nur als ein solches, d. h. als Substanz“ — und Kant führt des weiteren aus: „Soll (der Begriff) . . . unter der Benennung einer Substanz ein Objekt, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er eine Erkenntnis werden, so muss eine beharrliche Anschauung als die unentbehrliche Bedingung der objektiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grund gelegt werden. Nun haben wir in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens; also fehlt es uns, auch wenn wir bloss beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjektes, auf sich selbst als denkendes Wesen anzuwenden und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objektiven Realität dieses Begriffes gänzlich weg.“³⁾

¹⁾ Kant a. a. O. (ed. Reclam), S. 110. Über die Erklärung dieser Apriorität vonseiten der Neukantianer s. H. Vaihinger, Kommentar u. s. f. II, 96 f.: Das Kantsche Apriori sei nicht psychologisch, anthropologisch auszulegen, es handle sich dabei nicht um ein Vorgehen irgend einer Vorstellung oder Funktion vor der Erfahrung, insbesondere nicht um eine angeborene Vorstellung oder auch nur Anlage zu einer Vorstellung, sondern um die logische Priorität als der logischen Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Dagegen H. Vaihinger a. a. O., Volkelt, Kants Erkenntnisl. S. 251 ff. (gegen Cohen, Stadler und Harms). — ²⁾ Ich zitiere diesen „Paralogismus“ in der Fassung, die er in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. erhielt (ed. Reclam S. 689). — ³⁾ ed. Reclam S. 687 ff. Vgl. dazu auch C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, I², S. 145 ff.

Diese Positionen Kants sind ebenso falsch in ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, wie in ihren Darlegungen und Konsequenzen.

Was den Inhalt angeht, so haben wir bereits bemerkt, dass das Wesentliche des Substanzbegriffs von Kant in die Beharrung verlegt wird. Wir leugnen damit gar nicht, sondern geben Kant ruhig zu, dass das wirksamste Motiv, ja die *conditio sine qua non* für die Bildung des Substanzbegriffes in unserer Erkenntnis in ihrer Beharrung liegt, welche erst ihre Erkennbarkeit für uns ermöglicht. Verständlich wird diese Verschiebung von der Meinung aus, es lasse sich so der Substanzbegriff als notwendige Bedingung für die Zeitbestimmung und Erfahrung überhaupt erweisen, eine Meinung, die Kant auf die Behauptung gründet, dass Zugleichsein und Folge sich nur in der Zeit als Substrat wahrnehmen lasse, und dass dieses Substrat, da die Zeit für sich selbst nicht wahrgenommen werden könne, in den Wahrnehmungsgegenständen selbst liegen müsse. Tatsächlich freilich gewinnen wir die Zeitbestimmung nicht aus einem beharrenden Substrat, sondern aus der Konstanz der Bewegung, aus dem kontinuierlich fortschreitenden Augenblick als „ἀρχαῖος κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.“¹⁾ — Aber wichtiger ist, dass die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Kantschen Lehre von der Substanz unhaltbar sind.²⁾ Kant hat seine synthetischen Urteile bzw. Begriffe *a priori* nicht bewiesen, sondern einfach vorausgesetzt. Seine ganze transzendente Deduktion der Kategorien setzt bereits die objektive Gültigkeit derselben voraus. Kant selbst wirft die Schwierigkeit auf: wie subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. h. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben.³⁾ Und er löst die Frage mit der gewiss verblüffenden Wendung: „Die objektive Gültigkeit der Kategorien wird darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung der Form des Denkens nach möglich sei.“ Der Circulus ist klar: Grund der Möglichkeit der Er-

¹⁾ Vgl. Laas a. a. O. S. 98 ff. — ²⁾ Der Kantsche Substanzbegriff teilt naturgemäss die ganze Schwäche der apriorischen Verstandesfunktionen Kants. Die ganze „transzendente Deduktion“ für die Apriorität der Kategorien beruht, wie Kant selbst zugibt (V [Rosenkr.], S. 314 ff.) auf folgenden, durchaus nicht haltbaren Voraussetzungen: a) Vollständigkeit und Lückenlosigkeit seiner Kategorieentafel, b) Existenz der synthetischen Grundsätze *a priori*, c) blosser Subjektivität der Anschauungsformen. Vgl. E. Hartmann, Kants Metaphysik und Erkenntnislehre. Leipzig 1893. S. 127 f. — ³⁾ ed. Reclam, S. 107 ff.

fahrung sind die apriorischen Kategorien; Grund für die apriorischen Kategorien ist die Möglichkeit der Erfahrung. Kants Schluss lautet also dahin: Wenn Erfahrung überhaupt möglich sein soll, so bedarf es hierzu apriorischer Kategorien. Aber was berechtigt Kant, die zweite Prämisse, die doch eine Erfahrung ausdrückt, festzustellen, macht er hier nicht etwas aus über das „Ding an sich“? Er behauptet einfach: Soll Erfahrungswissen den Charakter der Wissenschaftlichkeit und Allgemeingültigkeit haben, so sind apriorische Kategorien notwendig, also gibt es solche; er behauptet ohne weiteres den wissenschaftlichen Charakter der Erfahrungswissenschaften, um daraus die Wirklichkeit der Kategorien wieder abzuleiten. Kant bemerkt nicht, dass er selbst diese „apriorischen Begriffe“ durch psychologische Erfahrung, also durch Induktion über empirisch Gegebenes, gefunden hat, diese also keinen apriorischen Charakter aufweisen.¹⁾ Die „transzendentalen Beweise“ Kants sind denn auch von seinen eigenen Anhängern aufgegeben worden. Die Leugnung der metaphysischen Bedeutung des Substanzbegriffs hängt mit dem nicht überwundenen Rest von Sensualismus zusammen, der Kants Kritik durchzieht.

So weit die Seelensubstanz in Betracht kommt, ist Kants eigene Anschauung sich nicht gleich geblieben. Bald meint er: „Es kann nur Substanzen im Raume geben,“ er konzidiert aber auch: man könne den Satz „Die Seele ist Substanz“ wohl gelten lassen. In seiner von Du Prel neuerdings herausgegebenen Psychologie gründet er den Schluss von den geistigen Erscheinungen auf eine geistige Substanz auf eben jenen Beweis, den er in der Kritik als Paralogismus verwirft.²⁾

„In der Tat,“ meint Wundt,³⁾ „werden alle Gründe, welche Kant im Gebiete der äusseren Erfahrung für den Substanzbegriff geltend macht, auch in der inneren gelten, und andererseits sind die Gründe, welche er gegen die Anwendung des Substanzbegriffs auf die innere Erfahrung anführt, nicht von zwingender Art.“

Ganz mit Recht, denn die Kantsche Auflösung des Ichbewusstseins in eine logisch-formale Funktion⁴⁾ ist unhaltbar, da sie den Inhalt des Ichgedankens nicht in dem sucht, wo er allein zu suchen ist, in dem Subjekte, das den inneren Grund allen Bewusstseins bildet.

¹⁾ Siehe auch Laas a. a. O. — ²⁾ S. O. Flügel in Ztsch. f. Phil. u. Päd. III (1896), S. 98 f. — ³⁾ W. Wundt, Logik I, S. 481 ff. — ⁴⁾ Dieselbe Anschauung auf rein monistischem Boden bei E. v. Hartmann, Kategorienlehre, S. 501 f.

Aber abgesehen davon, ist die Kantsche Formulierung des Beweises für die Seelensubstanz nicht die unsrige: sie ist rein ontologisch gehalten. Nicht daraus, „dass wir das denkende Wesen nicht anders denn als Substanz“ denken können, folgern wir die tatsächliche Existenz einer solchen Seelensubstanz, sondern aus den Seelenakten, die uns tatsächlich gegeben sind, schliessen wir auf ihre Tatsächlichkeit, weil sie auf Grund des Kausalgesetzes einen psychischen Unterstand fordern, da ja kein Akt, also auch nicht ein Denkakt, in der Luft schweben kann.¹⁾ Die These Kants fällt mit seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: Nicht die Vorstellung macht die Erfahrung oder den Gegenstand möglich, sondern der Gegenstand die Vorstellung.

Ist nun der Begriff der Substanz nicht apriorisch in unserem Verstande gegeben, so muss er wenigstens als Reflexionsbegriff von uns im Zusammenhang mit der Erfahrung gewonnen werden, und die Erfahrung muss unserem Verstande die Motive bieten, diesen Begriff aufzustellen. Aber welche Methode hält der Geist dabei ein? Die Beantwortung dieser Frage scheidet die sensualistischen Lösungsversuche von dem der gemässigten Realisten.

2. Der nominalistische Sensualismus, eng verwandt mit der Aktualitätsphilosophie, betrachtet den Substanzbegriff als psychologische Illusion, entstanden unter dem irreführenden Einfluss gewohnheitsmässiger Assoziationen. Er geht davon aus, dass wir nur sinnliche Wahrnehmungen haben, Empfindungen, welche, durch die einzelnen Sinne vermittelt, sich in unserem Bewusstsein in bunter Reihe folgen, höchstens noch durch eine gewisse Kontiguität (in Raum und Zeit) und eine gewisse innere Kausalität, mit der sie auseinander hervorgehen, unter einander verbunden sind. Alle begriffliche Bearbeitung dieser Sensationen ist willkürliche, an sich wertlose Zutat.

John Locke²⁾ erwarb sich um das Substanzproblem das grosse Verdienst, dass er zum erstenmal es unternahm, seinen Ursprung zu untersuchen und die psychologische Bearbeitung derselben der logischen an die Seite zu stellen. Die Substanz ist nach ihm eine komplexe Idee. Diese kommt nach seiner Auffassung folgendermassen zustande: Der Geist, der teils durch die Sinne, teils durch die Reflexion auf seine eigene Tätigkeit mit einer grossen Anzahl einfacher Ideen

¹⁾ Vgl. C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele a. a. O. — ²⁾ J. Locke, Über den menschlichen Verstand II, 23, § 1. 4. 9. 15. 17. 18. Vgl. dazu W. Drobisch, Über Locke, den Vorläufer Kants, in Ztsch. f. ex. Phil. II (1862), S. 16 f.

versehen wird, bemerkt auch, dass eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammen auftreten, und diese werden, weil sie mutmasslich einem Ding angehören, die Wörter aber den gewöhnlichen Wahrnehmungen angepasst werden und zum schnellen Gedankenaustausch dienen, zu einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt. Hierauf sind wir aus Unachtsamkeit geneigt, dieses als einfache Idee zu bezeichnen und davon als einer solchen zu reden, obwohl es tatsächlich eine Verknüpfung mehrerer Ideen mit einander ist, weil wir, wie gesagt, uns daran gewöhnen, ein Substrat vorauszusetzen, worin die einfachen Ideen ihren Grund haben, da wir uns nicht vorstellen können, wie sie für sich sollten bestehen können.¹⁾

Durch diese Positionen wurde Locke tatsächlich zur völligen Zersetzung des Substanzbegriffs gedrängt, was ihm von Riehl, Volkelt, König, Drobisch das Lob eintrug, der erste Kritiker der Philosophie zu sein. Und doch konnte er in seiner Philosophie sich nicht ganz von ihm losmachen. Die Frage aber, warum wir die einfachen Ideen, Sensationen, nicht als für sich bestehend auffassen können, die Frage ferner, was denn den Grund ihres regelmässigen Zusammenseins ausmache und worin die Synthese liege, hat Locke umgangen.

David Hume²⁾ achtete eben auf dieses synthetische Moment; sonst allerdings ist er gleicher Ansicht hinsichtlich des subjektiven Ursprungs des Substanzbegriffs, nur in den Konsequenzen radikaler. Hume anerkennt zwei Quellen unserer Erkenntnis: die Sensation und die Reflexion. Der Substanzbegriff aber kann weder durch Sensation, noch durch Reflexion gewonnen werden. Es gibt somit keine (einheitliche) Vorstellung von Substanz, die etwas anderes wäre, als die Vorstellung eines „Zusammen von einfachen Vorstellungen“. Das gilt für die körperlichen, wie für die geistigen Substanzen, denn auch die Seele ist nichts anderes, als eine Summe von Perzeptionen, die

¹⁾ Ebd. § 14. 10 und 15: „Wenn wir die Idee des Denkens und Wollens, oder der Kraft zu bewegen oder körperliche Bewegung zu beruhigen, zusammenfügen und mit „Substanz“, wovon wir keine deutliche Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee eines immateriellen Geistes, und wenn wir die Idee kohärenter, solider Teile und der Fähigkeit bewegt zu werden zusammenfügen und mit „Substanz“, wovon wir auch hier keine positive Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee der Materie.“ — ²⁾ David Hume behandelt den Substanzbegriff in seinem *Treatise of human nature*, VI. Abschnitt. (Übersetzung von Lipps S. 27 ff.)

einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind. So oft ich auf mich selbst reflektiere, so stosse ich jedesmal, wenn ich so tief als möglich in dasjenige einzudringen suche, was ich mein Ich (myself) nenne, auf irgend welche partikuläre Vorstellung, auf eine Empfindung von Wärme oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Schmerz oder Lust. Niemals kann ich mein Selbst ohne eine Empfindung als solches ertappen und nie etwas anderes, als die Vorstellung entdecken.

Aber welches ist der Faktor, der dieses „Bündel von Vorstellungen“ zusammenbindet, und worauf beruht ihre Assoziierung? Die Qualitäten sind in unserem Bewusstsein selbständig und von einander unterschieden. Aber zwischen den einander zeitlich folgenden Qualitäten bestehen enge Beziehungen. Diese kommen zum Ausdruck in den ähnlichen Wirkungen (Sensationen), die sie auf unseren Geist ausüben. Das sind die sogenannten „assoziativen Beziehungen der Aehnlichkeit, des raumzeitlichen Zusammenhangs, der Kausalität“, welche im „Ich“ oder der Einheit des Bewusstseins die Empfindungsqualitäten mit einander verbinden. Durch diese werden wir veranlasst, vermittelst der Phantasie den zeitlichen Successionen jenes unfassbare Etwas zu unterschieben, das wir „Substanz“ nennen. — Genau dasselbe Verfahren unserer „Phantasie“ beobachten wir bei verschiedener Betrachtungsweise der koëxistenten Eigenschaften eines Gegenstandes. Diese ergibt einmal die Vorstellung einer Einheit der Qualitäten oder Einfachheit des Gegenstandes, andererseits die der Verschiedenheit und Trennbarkeit der Qualitäten unter einander oder der Zusammengesetztheit des Gegenstandes. Auch hier erdichtet unsere „Einbildungskraft“ wieder jenes geheimnisvolle „x“ als Prinzip der Einheit und des Zusammenhangs des Dings.“¹⁾

Aus diesen Prämissen zogen Condillac, St. Mill, Taine (De l'intelligence), die Aktualisten nur die Konsequenzen.

Der Spott, den O. Liebmann²⁾ über diese Erklärung ausgiesst, ist wohlverdient; er schreibt:

„Diese Stelle wirkt geradezu komisch und fordert förmlich zur Parodie heraus. Es ist dabei nur eines übersehen: nämlich derjenige, der die Stelle geschrieben hat. Wer oder was hat denn diese interessanten Beobachtungen gemacht? Ist es etwa das „Vorstellungsbündel“, von dem das „Vorstellungsbündel“ beobachtet worden ist? Und da das ganze Bündel mit unfassbarer

¹⁾ Vgl. hierzu O. Flügel a. a. O. — ²⁾ O. Liebmann, Aphorismen in Ztsch. f. Phil. u. phil. Kritik 101 (1893), S. 43 f.

„Geschwindigkeit“ vorüberfliehet, wie in aller Welt hat das sinnreiche Bündel wohl das Kunststück zustande gebracht, sich selber auf dem Papier zu beschreiben, nachdem es vermöge seiner unfassbaren Geschwindigkeit längst vorübergeflogen war?“

In der Tat liegt hierin die Unmöglichkeit dieser Theorie begründet. Sie vermag der Einheit des Bewusstseins, der Reflexion des Ich über sich selbst, der nun einmal vorhandenen Konstanz des Ich, welche schon für ein Urteil, einen Schluss, Beweis, Vergleich von nöten ist, in keiner Weise gerecht zu werden. — Aber auch abgesehen davon ist es doch eine sehr oberflächliche Auffassung, die Einheitlichkeit des Substanzbegriffs lediglich in die Koexistenz einer Anzahl von Sensationen, Farbe, Geruch usw. zu verlegen, da wir ja auch diese Koexistenz als solche nicht sinnlich wahrnehmen, denn die Sensationen kommen uns ja in zeitlicher Succession zum Bewusstsein. Die Feststellung dieser Koexistenz beruht also schon nicht mehr auf Wahrnehmung, sondern auf einem Urteil und könnte eigentlich von einem konsequenten Sensualisten nicht zugegeben werden.

Der Versuch Humes und seiner Nachtreter (auch Paulsen unterscheidet zwischen psychologischer und logischer Notwendigkeit und vindiziert dem Substanzbegriff natürlich nur die erstere), die Einheitlichkeit der Substanz lediglich auf die „Phantasie“, auf „subjektive Angewöhnung“ zurückzuführen, misskennt die „innere Verbindung“, welche die Eigenschaften und Tätigkeiten eines Dings zusammenhält, aber auch die Art, wie wir diese Einheit finden, die Beharrung, die Koexistenz spielt dabei, wenn auch eine bedeutsame, so doch nicht die erste Rolle; im Gegenteil: Wenn wir auch nur eine einzige Tätigkeit oder Qualität hätten, müssten wir für sie einen substantziellen Träger als notwendige Voraussetzung erschliessen.

Das führt uns endlich zur positiven Darlegung der Motive für die Bildung des Substanzbegriffs.

(Schluss folgt.)