

Eine Gefühlsmetaphysik.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Es ist ein eigentümliches, aber unvermeidliches Schicksal, dass die modernen Psychologen, welche so energisch gegen alle Metaphysik Protest erheben, bewusst oder unbewusst immer wieder sich zu metaphysischen Spekulationen versteigen, ja metaphysische Annahmen, wie z. B. den Monismus, als selbstverständliche Voraussetzungen nicht nur ihrer „erklärenden“, sondern auch „beschreibenden“ Wissenschaft zu Grunde legen, und die geringste Spur von Dualismus für sie hinreicht, eine Psychologie als unwissenschaftlich zu bezeichnen. Das Auffallendste aber ist, dass nun gerade auf den Psychologismus eine Metaphysik gegründet wird. Dies geschieht in besonders frappanter Weise von H. Gomperz, der ein ganz neues metaphysisches System mit neuem Namen, „Pathempirismus“, auf psychologischer Grundlage, und zwar auf dem Lieblingskind der modernen Psychologie, dem Gefühl, aufbaut.

Das Gefühl ist zwar schon gewaltig verherrlicht worden, nicht etwa bloss von Dichtern und Aesthetikern, sondern auch von ernstesten Denkern; Philosophen haben es zum Kern der Persönlichkeit, zum eigentlichen Ich, ja sogar zum Weltgrunde gemacht. Die „Weltanschauungslehre“, der Pathempirismus, von Gomperz¹⁾ findet in ihm den Kern aller, auch der abstraktesten Verstandesbegriffe:

„Das Wort Pathempirismus haben wir neu gebildet. Was es bedeuten soll, ist klar! nämlich einen Standpunkt, der zwar, wie der ideologische Empirismus, alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht, wie jener, bloss Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt. . . . Und was das Recht und Bedürfnis zu einer Neubildung überhaupt betrifft, so wird es wohl, wo auch die Sache neu ist, grundsätzlich kaum angefochten werden.“

In sachlicher Beziehung ist freilich der Pathempirismus nicht ganz neu, er schliesst sich am nächsten an den Empiriokritizismus an:

¹⁾ Heinrich Gomperz, Weltanschauungslehre. I. Bd.: Methodologie. Jena und Leipzig, Diederichs. 1905.

„Nun haben wir ja freilich in sachlicher Beziehung einen wirklichen und ernsthaften Vorgänger. Allein Avenarius hat seiner Lehre von der Einteilung der E.-Werte in Elemente und Charaktere keinen besonderen Namen gegeben. Und das Wort Empiriokritizismus, das seinen gesamten Standpunkt bezeichnen soll, umfasst eben deshalb ausser jener Lehre, der wir prinzipiell durchaus zustimmen, noch eine Reihe anderweitiger Ansichten, die wir uns teils gar nicht, teils nicht ohne erhebliche Vorbehalte aneignen können ... Für jenen einen Bestandteil seiner Lehre, mit dem wir (zwar nicht im einzelnen, aber doch im allgemeinen) uns selbst identifizieren, müssen wir daher den neuen Ausdruck gebrauchen und hoffen, dass man sich an ihn ebenso gewöhnen werde, wie man sich an den anderen (Empiriokritizismus) gewöhnt hat oder doch hätte gewöhnen sollen.“

Nun, an den Ausdruck Empiriokritizismus hat man sich ja gewöhnt, aber das System hat eine so vernichtende Kritik durch Wundt erfahren, dass eine Berufung auf Avenarius dem Pathempirismus von vorneherein nicht zur Empfehlung gereicht. Beide haben allerdings das gemein, dass sie nur Erfahrung gelten lassen wollen, aber in ihrem System die unmittelbare Erfahrung dadurch zu einer „reinen Erfahrung“ machen, dass sie das unmittelbar Erlebte in einen Knäuel von Begriffen und schematischen Formeln einwickeln und dafür eine Unzahl neuer griechischer Termini einführen, also die Psychologie zur Metaphysik machen. Avenarius freilich verdunkelt damit bloss die Erfahrung, Gomperz aber entstellt sie. Dies wird sich uns klar aus einem näheren Eingehen auf das System ergeben.

II.

Der Substanzbegriff gilt dem Vf. als „Korrelat des Dingbegriffes. Unter einem Ding verstehen wir aber eine solche einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen; und das Substanzproblem bezieht sich nun auf die Frage, ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatz zu der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe. Dieses hypothetische Element nämlich nennen wir die Substanz.“

Vier Lösungen des Substanzproblems werden nun vorgeführt; die erste ist die „animistische“:

„Für die Praxis ist das Ding vor allem ein Wirksames und Brauchbares, d. h. etwas, das spontan einiges tut und anderes sich gefallen lässt: also ein Lebendiges.“

„Die Lebendigkeit kommt nämlich den Qualitäten nicht zu, sie bleibt, wenn diese sich ändern: sie kann also die Einheit und Beharrlichkeit begründen.“

„Die Naturwissenschaft dagegen betrachtet die Brauchbarkeiten und Wirksamkeiten nicht als eine spontane Aeusserung der Dinge, sondern als ein notwendiges Geschehen an ihnen, und demgemäss gelten ihr auch die Dinge selbst (zunächst mit Ausnahme der Menschen- und Tierleiber) nicht als lebendig, sondern als tot.“

„Auf diese Weise entsteht also ein Widerspruch, der auch den Substanzbegriff über seine animistische Form hinaustreibt.“

Diese ursprüngliche Bildung des Ding- oder Substanzbegriffes und die Form des Begriffes selbst muss als eine reine Dichtung und zwar als eine durchaus den Tatsachen widersprechende Dichtung bezeichnet werden. Die Menschen brauchten nicht erst von den Naturforschern zu lernen, dass es einen Unterschied von toten und lebendigen Dingen gibt. Schon die Tiere kennen diesen Unterschied, wie Darwin an dem Beispiele seines Hundes zeigt, der den vom Winde aufgeblähten Regenschirm ankurrte, natürlich weil er ihn für etwas sich selbst Regendes, für lebendig hielt. Fragen wir doch die tiefstehenden Wilden, ob sie alles für lebendig halten. Es ist geradezu kindisch, wenn man daraus, dass Kinder den Tisch schlagen, an den sie sich gestossen, folgert, sie hielten ihn für lebendig; das tun unter Umständen auch Erwachsene in heftigem Zorn bei Ausschuss von Ueberlegung. Die Anekdoten aus Beneke und Feuerbach über Kaspar Hauser können kein allgemeines Gesetz dartun.

Dass unsere und die ursprüngliche Sprache allen Dingen eine Tätigkeit beilegt, dass sie das Geschlecht auch auf leblose Dinge anwendet, kann doch nicht für den Animismus sprechen, sonst hätten die Urmenschen in den leblosen Steinen, Bergen und Gewässern Männlein und Weiblein erblickt.

Die zu Gunsten des Animismus herbeigezogene ursprüngliche Naturvergötterung und personifizierende Sprachbildung weist einer der bedeutendsten Vertreter der vergleichenden Religions- und Sprachwissenschaft, M. Müller, mit beissender Ironie zurück; er bemerkt, die Menschen hätten sich, wenn sie den Mond als den Messer dachten und benannten, keineswegs einen Mann mit Magen und Eingeweiden vorgestellt.

Der Animismus ist der grosse allgemeine Nothelfer für die moderne voraussetzungslose Wissenschaft; wenn man eine unbequeme Wahrheit nicht widerlegen kann, wird sie flugs als animistische Vorstellung der Urmenschen hingestellt; und damit ist sie natürlich unschädlich gemacht. Dabei muss sich der Urmensch selbst widersprechende Erfindungen andichten lassen. Unser Philosoph behauptet,

der Urmensch habe sich alles belebt, beseelt vorgestellt, also den Unterschied zwischen Leiblichem und Seelischem nicht gekannt. Ein anderer voraussetzungsloser Forscher, M. Verworn, behauptet, der Urmensch habe die Unterscheidung von Leib und Seele erfunden. Weil dieselbe nun so alt wäre, habe sie sich unserem Geiste so tief eingeprägt, dass wir sie nicht los werden könnten.¹⁾

Nach unserem Autor, der sich dafür auf Lotze beruft, hat der Mensch sein eigenes Wesen in die Dinge verlegt, seine Seele „in dem formellen Begriff der Substanz, in den leblosen Dingen abgeschwächt“; nach Wundt, der die Substanzialität der Seele leugnet, soll der Substanzbegriff, wie wir ihn von den materiellen Dingen gewonnen haben, auf die Seele übertragen worden sein! Dass sich zu verschiedenen Zwecken ersonnene Dichtungen widersprechen, braucht nicht zu verwundern; nur zu verwundern ist es, dass solche Dichtungen doch immer wieder mit solcher Zuversicht als voraussetzungslose wissenschaftliche Ergebnisse ausgegeben werden.

Der Behauptung des Vf.s also: „Die metaphysischen Begriffe von Ding und Substanz entwickeln sich aus den animistischen,“ steht die mindestens ebenso berechnete von Wundt gegenüber, welche den Dingbegriff von den äusseren Gegenständen auf die Seele übertragen sein lässt. Sie ist von vorneherein viel wahrscheinlicher, da die Aufmerksamkeit des Menschen viel früher auf die Aussenwelt, als auf sein inneres Geschehen reflexiv gerichtet ist. An das Subjekt, welches seinen seelischen Zuständen zugrunde liegt, wird er nicht so leicht denken, wie an das für die Bewegung, Farbe, Gestalt notwendige Bewegte, Gefärbte, Gestaltete. Das Ich wird zwar in jedem seelischen Akte bewusst, aber nicht isoliert als solches, nicht sofort als Träger der Tätigkeiten bewusst. Darum ist es immerhin wahrscheinlicher, dass der Mensch eher für die äusseren Erscheinungen, als für die seelischen sich ein Subjekt denkt.

¹⁾ „Naturwissenschaft und Weltanschauung“. Die Neue Rundschau. 1894. 641 ff. „Alle Völker bewahren Bruchstücke dieses Entwicklungsvorganges in ihrem Denken und Glauben, und alle Naturvölker zeigen uns die primitiven Glieder dieser Entwicklung noch heute in reiner Form. Der Gedanke, dass die Seele etwas Unsichtbares im sichtbaren Körper wie in einem Hause wohnt . . . dieser selbe Gedanke sitzt auch heute noch in unserem Denken mit grosser Zähigkeit fest. Es scheint, als ob solche uralten Vorstellungen der Menschheit im Laufe der Zeit besonders feste und tiefe Wurzeln schlagen im menschlichen Geiste, und dass es schliesslich kaum noch gelingt, sie auszurotten.“ (649.)

Aber eine bloße Uebertragung, oder gar eine unbegründete, unzulässige Uebertragung, wie Wundt meint, liegt hierin nicht. Vielmehr mit derselben logischen Notwendigkeit, mit der wir für Bewegung, Gestalt, Ausdehnung ein Bewegtes, Gestaltetes, Ausgedehntes, ein körperliches Subjekt fordern müssen, muss auch der Verstand für das immaterielle Denken, Wollen ein immaterielles, denkendes, wollendes Subjekt zu grunde legen.

Die Lebendigkeit der Dinge hätte auch gar nicht die ihnen von Gomperz zugemutete Aufgabe, nämlich die Einheit und Beharrlichkeit der Qualitäten zu erklären, erfüllen können. Das Lebendige, und besonders das Beseelte mit seiner bunten Mannigfaltigkeit wechselnder Zustände, bildet den geraden Gegensatz zur Einheit und Beharrlichkeit des Dinges; dagegen ist das Tote in seiner starren Unveränderlichkeit ganz und gar geeignet, Einheit und Beharrlichkeit zu tragen.

Doch hören wir, wie Gomperz spezieller die Genesis des „metaphysischen“ Substanzbegriffes schildert:

„Um nun diesem Widerspruche, dass das Ding lebendig sei und es doch auch Totes gäbe, nach den Forderungen der Naturwissenschaft zu entgehen, nimmt eine erste kosmotheoretische Denkrichtung an, jedes Ding enthalte ausser seinen mehreren und wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas, dessen Einheit und Beharrlichkeit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ausmache: eben die Substanz, der dann die Qualitäten als Akzidenzien oder Inhärenzen gegenüberstehen . . . Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den metaphysischen.“

Doch die Psychologie drängt über diesen „ausserempirischen“ Standpunkt hinaus:

„Demgegenüber gelangt die Psychologie (welche wie alle unsere Bewusstseinstatsachen so auch unser Wissen um die Dinge in seinem gesetzlichen Zusammenhange betrachtet), indem sie voraussetzt, dass dieses Wissen nur in Vorstellungen von den Dingen bestehen kann, und indem sie zeigt, dass solche Vorstellungen stets durch sinnliche Wahrnehmungen bedingt sind, zu der Forderung, auch unser Wissen von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges müsse auf sinnlich wahrnehmbaren Elementen desselben beruhen.“

„Indem also die metaphysische Form der Kosmotheorie das ausserempirische Element der Substanz als dem Dinge wesentlich ansieht, während die Psychologie einen rein empirischen Dingbegriff postuliert, entsteht ein neuer Widerspruch, der den kosmotheoretischen Ding- und Substanzbegriff auch über seine metaphysische Form hinaustreibt.“

Dagegen ist zweierlei zu bemerken. Erstens das Wesen der Substanz wird nicht hinreichend genau bestimmt; zweitens treibt die Psychologie nicht über den richtig formulierten Substanzbegriff hinaus.

Was das Erstere anlangt, so sieht Gomperz mit allen neueren Bekämpfern der Substanz deren Wesen in der Einheit und Beharrlichkeit. Dies ist schon darum unrichtig, weil es auch Einheitliches und Beharrliches geben kann, was nicht Substanz ist. Ein Komplex von Dingen, z. B. ein Gemisch von Gasen, etwa ein Liter in einem Gefässe eingeschlossenes Knallgas, kann einheitlich jahrelang bestehen, und doch ist es keine Substanz. Es wird Substanz, wenn sich der Sauerstoff und der Wasserstoff des Gemisches chemisch zu Wasser verbinden. Das Wasser kann aber nach je 1“ wieder aufgelöst und das Gas wieder hergestellt werden, um wieder aufgelöst zu werden: es ist und bleibt Substanz trotz der grössten Veränderlichkeit.

Es muss also die Substantialität wesentlich in etwas anderem bestehen: dies deutet Gomperz an, indem er der Substanz die Akzidenzen gegenüberstellt. Das Wesen des Akzidenz besteht nämlich in der Inhärenz, es ist ein *ens in alio*, im Gegensatz zur Substanz, die also ein *ens in se* sein muss. Das Insichbestehen ist also das Wesentliche der Substanz. Indem Gomperz diese Bestimmung als Folge der Einheit und Beharrlichkeit hinstellt, hat er das eigentliche Wesen der Substantialität zum mindesten getrübt. Es liegt aber auch nicht im Wesen der Substanz, dass Akzidenzen ihr inhärieren. Es lässt sich eine Substanz denken, die ganz und gar Substanz, nur Substanz ist, nämlich die unendliche Substanz: dieselbe ist und hat alles, was sie ist und hat, substanzuell, nicht durch akzidentelle, ausser der Substanz liegende, sie ergänzende, vervollkommnende Bestimmungen. Ihr, und also der Substanz überhaupt, ist nur das Insichsein wesentlich. Der Wortlaut *substantia* weist allerdings direkt auf Akzidenzen hin: die Substanz untersteht den Akzidenzen, ist ihr Träger. Unser Wissen und darnach unsere Benennungen gehen natürlich auf die uns umgebenden, mit Akzidenzen behafteten Substanzen, nur durch die Akzidenzen, Farbe, Gestalt äussert sich die Substanz, so dass wir also nur durch die Akzidenzen die Substanz selbst erkennen können. Sehen, riechen, schmecken, fühlen können wir die Substanz als solche nicht; sie kann nur mit dem Verstande erfasst werden. Aber auch die Akzidenzen als solche nehmen wir nicht sinnlich wahr: wir sehen ein Gefärbtes, fühlen ein Hartes, also die Substanz durch und in und mit ihren Akzidenzen. Was aber dabei der Verstand erfasst, ist nicht ein rein Gedachtes, Ideales, sondern eine wahre Realität. Denn es ist absolut unmöglich, dass ein Akzidenz, wenigstens ein modales wie Bewegung, Gestalt, in sich subsistiere: also muss es in

einem andern sein. Dieses andere mag vielleicht wieder in anderem subsistieren: aber ohne Ende kann dies nicht fortgehen. Es kann nicht alles in anderem existieren. Also muss es wenigstens ein *ens in se*, wenigstens eine Substanz geben. Also ist der Substanzbegriff keine subjektive Fiktion, sondern er besitzt objektivste Realität.

Ueber die objektive Realität und Geltung dieses Substanzbegriffes hat nicht, wie Gomperz annimmt, die Psychologie, sondern die Erkenntnistheorie zu entscheiden. Eine Erkenntnistheorie aber, die nichts annehmen will, nichts für objektiv und real zugibt, als was in einer von der sinnlichen Wahrnehmung entnommenen Vorstellung gegeben ist, fällt in den plattesten Sensualismus, in den flachsten Nominalismus und Positivismus zurück. Nach ihr hätte auch der Kausalbegriff keine Geltung, denn die Ursächlichkeit lässt sich schlechterdings nicht sinnlich wahrnehmen:

Also ist es eine ganz unhaltbare Behauptung, die Psychologie treibe über den metaphysischen Substanzbegriff hinaus zum „ideologischen“, den der Vf. als die nächste Lösung des Substanzproblems bezeichnet:

„Um diesem Widerspruch (zwischen Metaphysik und Psychologie) zu entgehen, nimmt eine zweite kosmotheoretische Denkrichtung an, das Ding enthalte überhaupt kein besonderes substanzielles Element, sondern sei lediglich ein Komplex von Qualitäten, und auch seine Einheit und Beharrlichkeit erschöpfe sich demnach in der relativ beständigen Verbindung dieser Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den ideologischen.“

Gegen ihn bemerkt der Vf.:

„Aber wir wissen, dass die Praxis als Korrelat zu unserer bestimmten und konstanten Reaktion gegenüber dem Ding auch für dieses eine von jener relativ beständigen Qualitätsverbindung unabhängige und über sie hinausgehende Einheit und Beharrlichkeit postuliert.“

„Es entsteht daher hier neuerlich der Widerspruch; und dieser treibt den Dingbegriff auch über seine ideologische Fassung hinaus.“

Gegen diese ideologische, oder richtiger positivistische, sensualistische Fassung der Substanz macht der Vf. einige sehr treffende Bemerkungen:

„Wenn mehrere Qualitäten auch nur in irgend einem Sinne ein Ding heissen können, so muss die Einheit auf eine Zusammenfassung jener Teile zu einem Ganzen sich gründen. Und da angesichts der Forderungen der Praxis doch nicht die Rede davon sein kann, als ob diese Einheit der Qualitäten auf einer ganz willkürlichen Gruppierung beruhte, wie man vielleicht fünf Sterne zu einem Sternbild zusammenstellen mag; und da auch Farbe, Gestalt, Grösse eines Dinges in anderer Weise zusammengehören, als die Farbe des einen, die Gestalt eines zweiten und die Grösse eines dritten Dinges, so wird, wer den Begriff ein Ding mit mehreren Qualitäten nicht geradezu für unsinnig

erklären will, jene ‚Zusammenfassung‘ zum mindesten nicht als eine bloss von uns beliebte, sondern als eine wirklich bestehende ‚Verbindung‘ von Elementen zu einem Komplex anzuerkennen sich genötigt sehen.“

Was er dagegen über die Gestaltqualitäten von Ehrenfels sagt, scheint mir die Sache nicht zu treffen. Allerdings ist Gestaltqualität, welche die Einheit anderer Qualitäten herstellt, wieder eine Qualität, aber eine Qualität eigener Art. Die Melodie, welche den Tönen Einheit gibt, die bestimmte Begrenzung, welche die Linien zu einer Figur verbindet, sind nicht eine Eigenschaft neben den Tönen, ausser den Linien, sondern eine Bestimmtheit derselben. Es ist ja nicht ein Ding, eine Substanz, deren Einheit durch die Gestaltqualität erzeugt werden soll, sondern eine Mannigfaltigkeit, die in bestimmter Weise durch sie geordnet wird. Also gehört diese Frage gar nicht hierher.

Besser ist der Vorwurf der Tautologie, den er dem positivistischen Substanzbegriff macht:

„Das Problem war ja: Wie und wodurch sind die mehreren und wechselnden Qualitäten verbunden zu dem einen und beharrlichen Dinge? Darauf antwortet die Ideologie zunächst: sie sind verbunden, aber durch nichts anderes, und zwar zu einem Komplex, der jedoch nicht ein im eigentlichen Sinne einheitliches und beharrliches Ding, sondern nur eine relativ beständige Verbindung ist. In die Enge getrieben durch die Forderungen der Praxis, modifiziert sie diese Ansicht dahin: Sie sind verbunden, in einer einheitlichen und beharrlichen Weise, zu einem einheitlichen und beharrlichen Komplex. Fragt man nun: in welcher Weise, und zu was für einem Komplex? so erwidert sie endlich: in solcher Weise, wie eben Qualitäten eines Dinges verbunden zu sein pflegen, zu einem solchen Komplex, wie ihn eben Qualitäten eines Dinges zu bilden pflegen. Dies aber ist genau das, wonach ursprünglich gefragt wurde.“

Wenn Schuppe u. a. behaupten, „die Gemeinschaft von Ruhe und Bewegung“ sei die Einheit, welche die Qualitäten verbindet, so bedarf das keiner Widerlegung. Darnach wäre auch ein Eisenbahnzug eine einheitliche beharrliche Substanz.

Gomperz bemerkt gegen Schuppe, die Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung sei die Bedingung für die Auswahl der zu einem Dinge zu verbindenden Qualitäten, nicht aber die Verbindung selbst. Letzteres ist gewiss sehr wahr, aber es ist nicht einmal zuzugestehen, dass Gemeinschaft der Ruhe und Bewegung uns Anzeichen eines einheitlichen Dinges ist; jedenfalls wäre das ein sehr grobes, oberflächliches Merkmal.

Mehr Berücksichtigung hätte eine neueste positivistische Fassung des Substanzbegriffes gefordert, nämlich die von Ebbinghaus,

welche das eigentliche Wesen der Substanz mehr ins Auge fasst, nämlich das Insichbestehen, was wie von Gomperz so von den meisten neueren Philosophen ausser acht gelassen oder doch nur an zweiter Stelle berücksichtigt wird.

Wenn man den Positivisten entgegenhält: die Qualitäten, Akzidenzien müssen doch an etwas haften, in etwas Bestand haben, so antwortet Ebbinghaus: Das Ganze ist der Träger der einzelnen Akzidenzien; womit also gesagt ist: die Qualitäten können sich gegenseitig stützen, sie bedürfen keiner in sich bestehenden Substanz. So haben die Blätter, Aeste eines Baumes im ganzen Baume ihren Halt. Zwei Brückenbogen können sich gegenseitig stützen, während keiner von ihnen für sich feststehen kann.

Aber damit wird der Substanzbegriff im Grunde nicht angetastet; er wird ja vorausgesetzt, und als Substanz das Ganze ausgegeben. Es fragt sich nur, ob das Ganze der Träger der Akzidenzien sein kann. Allerdings können sich zwei oder mehrere Substanzen, die in sich schon substanzialen Bestand haben, in einer akzidentalen Weise stützen. Der einseitige Bogen hat substanziales Sein, er bedarf nur der Stütze gegen die Schwerkraft der Erde, und darin kommt ihm der andere Bogen entgegen. Wenn aber beide gar keine Stütze hätten, in der Luft schweben sollten, oder wenn sie gar keine Substanzen wären, könnten sie sich nicht in jener bestimmten Weise stützen. Desgleichen sind die Teile eines Baumes schon Substanzen; sie können sich darum gegenseitig ergänzen. Ob sie freilich durch eine blosse Zusammenordnung zu einer einheitlichen Substanz werden, ist noch eine andere Frage: ein toter Baum ist nicht mehr eine Substanz.

Die Qualitäten nun, die Akzidenzien haben noch gar kein substanzielles Sein, sie schweben ihrem innersten Wesen nach in der Luft, wenn sie nicht einem andern inhärieren; sie können also durch Zusammenwirken einander ebensowenig im Sein stützen, wie zwei nicht feststehende Bogen einander vor dem Fallen schützen können.

Die hier berührte Ansicht hat einen ganz verkehrten Begriff vom Stützen, Tragen der Substanz. Die Ausdrücke sind dem gewöhnlichen Leben entnommen, welches nur Stützen durch Substanzen kennt. Das Stützen, Tragen der Substanz aber berührt das innerste Sein. Die Akzidenzien sind in ihrem inneren Sein von einem Subjekt, das ihr Sein trägt, abhängig. Nun mag ja wohl ein Akzidenz, wie Farbe, Gestalt, sein stützendes Sein in der Ausdehnung, in einer

Qualität haben, da diese Qualität aber wieder im innersten Sein eine Stütze verlangt, so müssen wir einmal auf ein in sich bestehendes Sein kommen.

Aber man sagt, die Akzidenzien selbst, die Tätigkeiten haben Bestand in sich, also sind die Substanzen überflüssig. Nun, wenn die Akzidenzien in sich Bestand haben, dann sind sie Substanzen. Der Substanzbegriff bleibt unangetastet, und es wird vielmehr der Begriff der Qualität eliminiert. So führt die positivistische Ansicht, welche nur Qualitäten, Akzidenzien zugeben und die Substanz beseitigen will, folgerichtig zur Beseitigung der Akzidenzien und zur Konstatierung der Notwendigkeit der Substanz.

Allerdings können wir nicht zugeben, dass die Akzidenzien in sich Bestand hätten. Das Denken, Sichbewegen, Leuchten kann nicht in sich bestehen, es verlangt ein denkendes, sichbewegendes, leuchtendes Subjekt. Zwar können wir Gomperz nicht beistimmen, wenn er behauptet, eine Qualität könne sich nicht bewegen; die Farbe, der Glanz bewegt sich allerdings; da es aber keine Farbe ohne Gefärbtes geben kann, so ist es allerdings nur ein Gefärbtes, Glänzendes, welches sich bewegt.

Man könnte gegen unsere Beweisführung den Einwand erheben, dass die Scholastik ganz allgemein die Substanz, wenigstens der materiellen Dinge, aus zwei unselbständigen Prinzipien, der Materie und Form, konstituiert sein lässt. Der Urstoff hat keinen Bestand in sich, noch auch die substanziale Form als solche, und doch stützen sie sich gegenseitig, ergänzen sich zu einem selbständigen Sein.

Darauf ist zunächst zu erwidern, dass der Substanzbegriff von dieser scholastischen Theorie unabhängig ist; der Substanzbegriff ist etwas absolut Sicheres, die Zusammensetzung der materiellen Substanz aus unvollständigen Substanzen dagegen ist eine bloße Hypothese. Diese Hypothese wird auch von christlichen Philosophen abgelehnt gerade aus dem Grunde, weil sie eine nicht vollendete, nicht ganz selbständige Substanz für widersprechend halten. Nach dieser Auffassung bleibt unser obiges Argument in seiner ganzen Kraft bestehen.

Doch auch die Möglichkeit eines Urstoffes, der durch die Form zur Substanz aktuiert wird, zugegeben, verliert dasselbe nicht an seiner Kraft. Denn der Urstoff ist begrifflich ein substanziales Prinzip, ebenso wie die substanziale Form: dass sich aber zwei auf Substanzbildung innerlich angelegte substanziale Faktoren zur wirklich vollkommenen Substanz ergänzen, ist nicht als unmöglich zu be-

zeichnen, jedenfalls hat dies nichts zu tun mit der gegenseitigen Ergänzung, Stütze eines absolut unselbständigen Akzidenz durch ein anderes ebenso unselbständiges Sein. Der Urstoff ist schon Substanz der Potenz nach; er bedarf nur der Verwirklichung durch die Form.

Gomperz geht nun zu der Widerlegung des „kritizistischen“ Substanzbegriffes über:

„Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt eine dritte kosmotheoretische Denkrichtung an, unser Verstand sei so beschaffen, dass er nicht umhin könne, alle vorgestellten mehreren und wechselnden Qualitäten unter den Begriff der Substanzialität zu bringen, d. h. sie auf eine einheitliche und beharrliche Substanz zu beziehen, und sie somit als Qualitäten eines einheitlichen und beharrlichen Dinges zu denken; und es sei demnach die Substanz eine subjektive Zutat zu den Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den kritizistischen.“

„Allein die Psychologie . . . postuliert, dass alle subjektiven Erlebnisse als ihrer Art nach bestimmte Tatsachen des Bewusstseins müssen aufzuzeigen sein; als solche aber vermag der Kritizismus weder den ‚Verstandesbegriff der Substanzialität‘ (die hinzugedachte Substanz) noch das ‚Bringen der Qualitäten unter diesen Begriff‘ (das Beziehen derselben auf diese Substanz) nachzuweisen.“

„Dadurch ergibt sich aufs neue ein Widerspruch, welcher den Dingbegriff auch über seine kritizistische Form hinaustreibt.“

Gegen diese Konstruktion der Substanz bemerkt Gomperz mit Recht, es zeige sich hierin „die grosse Schwäche der Kantschen Philosophie: die Annahme, dass Begriffe (die Kategorien) dasjenige seien, was, zu den Vorstellungsinhalten hinzutretend, diese zur Fülle der Erfahrung ergänzt.“

In der Tat, wenn in der Erfahrung selbst nicht ein Grund gegeben ist, den Verstandesbegriff auf den Vorstellungsinhalt anzuwenden, ist diese Anwendung rein willkürlich, im Grunde unmöglich. Will man unser Erkennen der Welt nicht zu einem subjektiven Gedankenspiele, unseren Verstand zum Unverstand degradieren, so muss in dem Wahrgenommenen selbst die Einheit, Substanzialität sich finden, welche wir notwendig in ihr denken müssen.

Den Haupteinwurf G.s gegen den Kantschen Substanzbegriff können wir nicht gelten lassen, dass nämlich die subjektive Zutat des Verstandes zu den wahrgenommenen Qualitäten sich im Bewusstsein nicht aufzeigen lasse, ohne Bewusstsein eine Bewusstseinstatsache aber nicht von der Psychologie angenommen werden könne. Denn weder müssen alle subjektiven Erlebnisse bewusst sein, noch fehlt das Bewusstsein von der Verstandestätigkeit in unserem Falle.

In der neueren Psychologie spielt das Unbewusste eine so gewichtige Rolle, dass, wenn man dasselbe auch nicht als sichere Tat-

sache hinstellen kann, doch die Psychologie nicht einfach gegen das Unbewusste angerufen werden darf. Hartmann ist darum noch lange nicht widerlegt, wenn er erklärt, dass die Substanzialität „nicht wahrgenommen werden kann, dass sie vielmehr eine kategoriale Beziehung ist, die durch eine unbewusste Intellektualfunktion unwillkürlich zu dem Bewusstseinsinhalt hinzugebracht wird“. Freilich, als blosser Zutat zu dem Wahrgenommenen darf die Substanz nicht gefasst werden, weil dies eine rein willkürliche, unvernünftige Zutat wäre. Auch mögen wir zugeben, dass sie, wenn sie eine Zutat, ein neuer Akt der Seele wäre, im Bewusstsein erscheinen müsste. Nur insofern ist der Substanzbegriff eine Zutat, als er in der sinnlichen Wahrnehmung noch nicht enthalten ist, sondern eigens von dem Verstande gebildet werden muss. Diese Tätigkeit des Verstandes tritt aber zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung auf; in ihr findet er die Nötigung, das Wahrgenommene als Substanz aufzufassen. Die Tätigkeit tritt auch im Bewusstsein auf, freilich nicht in ihrer Entstehung, sondern in ihrem Ergebnis. Das ist genau derselbe Sachverhalt wie bei der Bildung eines jeden Anschauungsbegriffes; das Werden und das Gewordensein, die Bildung des Begriffes und der Begriff fallen so in Eins zusammen, dass sie im Bewusstsein nicht gesondert auftreten können. Der sinnlich wahrgenommene Bewusstseinsinhalt bildet mit dem Verstandesbegriffe eine so innige Einheit, dass erst durch eigene Analyse eine Scheidung möglich ist. Es geben aber auch die Gegner der unbewussten Seelentätigkeit zu, dass psychische Elemente so mit einander verschmelzen können, dass ihre gesonderte Auffassung, also ihr Bewusstwerden, nicht leicht, ja unmöglich wird.

Es ist auch etwas ganz anderes, eine Substanz auffassen, und die Substanz als solche denken. An den gesonderten Substanzbegriff tritt erst die Reflexion in der Psychologie, in der Philosophie heran, erst die Philosophie kann ihn als „Zutat“ zu dem Wahrnehmungsinhalt auffassen. Diese Auffassung aber fällt recht stark ins Bewusstsein, und zwar nicht bloss in ihrem Ergebnisse, sondern auch in dem ziemlich beschwerlichen Wege, der dazu führt; hier sind also Bildung des Begriffes und Begriff die allerklarsten Bewusstseinsstatsachen.

Wir kommen nun zu der eigenen Auffassung Gomperz' von der Substanzialität, die er selbst die „pathempirische“ nennt, und folgendermassen beschreibt:

„Um diesem Widerspruche zu entgehen, kann nun eine vierte kosmotheoretische Denkrichtung annehmen, jene einheitliche und beharrliche Substanz, welche an dem Dinge noch ausser seinen mehreren und wechselnden Qualitäten vorhanden ist, sei zwar allerdings eine subjektive Zutat, jedoch eine solche, die sich im Bewusstsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl; und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression), welches der Vorstellung der einzelnen Qualitäten vorausgehe und sich erst in sie besondere, das sie aber auch nach dieser Besonderung noch einige, indem sie in dasselbe eingebettet blieben. Wir nennen diesen Substanzbegriff einstweilen den pathempirischen.“

„Derselbe erfährt eine Verifikation durch den Nachweis, dass er alle berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich schliesst, ohne jedoch den Widersprüchen, die jenen verhängnisvoll werden, ausgesetzt zu sein.“

Das Richtige an dieser Auffassung haben wir oben schon selbst hervorgehoben: vor der Vorstellung der einzelnen Qualitäten und der Substanz geht schon ein Gesamteindruck voraus; was wir wahrnehmen, sind nicht Qualitäten als solche, sondern ein konkretes einheitliches Etwas, das einen Gesamteindruck auf uns macht. Erst das Nachdenken, ja eigentlich erst die philosophische Reflexion scheidet die Qualitäten unter sich und von dem „Dinge“. Wir nehmen zunächst nur ein einheitliches, von anderen abgesondertes, für sich bestehendes Ding wahr, das sich bei näherer Beobachtung auch als beständig, beharrend darstellt. Mehr einschliesslich als ausdrücklich wird dieses durch den Gesamteindruck uns zugängliche Etwas auch als in sich, nicht in einem andern existierend, subsistierend gedacht. Das ist die primitive vulgäre Auffassung des Dinges, der Substanz. Dass aber der Gesamteindruck ein Gefühl sei, ist eine geradezu unbegreifliche Behauptung. Mit dem Gesamteindruck mag ja meist auch ein Gefühl verbunden sein, das wahrgenommene Ding mutet uns angenehm, unangenehm an usw. Aber der Eindruck selbst kann doch nur durch die Sinne vermittelt werden; durch die Wahrnehmung der Farbe, der Figur, Grösse bekommen wir den Eindruck, bzw. diese Wahrnehmung selbst ist der Eindruck. Einen anderen Weg können die Dinge gar nicht machen, um in unser Bewusstsein, in unsere Seele zu gelangen, als durch die fünf Sinne.

Diese Frage hat gar nichts zu tun mit der von Gomperz als eingewurzelt Vorurteil bezeichneten allgemeinen Annahme, dass das Gefühl nur auf Vorstellungen hin sich äussern könne; denn es ist ja Tatsache, dass die Vorstellung, die Wahrnehmung bei der Totalimpression vorhanden ist, dass Gefühle, wenn solche dabei auftreten,

von der Totalimpression, d. h. von der Wahrnehmung, hervorgerufen werden.

Wir können uns freilich oft nicht Rechenschaft darüber geben, warum dieses Gesicht uns sympathisch, das andere antisymphatisch anmutet: aber niemand zweifelt, dass der Eindruck selbst, die gegenwärtige Wahrnehmung, durch mannigfache Assoziationen beeinflusst, diese Gefühle hervorruft.

Mit besserem Rechte könnte sich Gomperz auf die Langesche physiologische Gefühlstheorie berufen, nach welcher die Gefühle an körperlichen Erregungen ohne vorausgehende Vorstellungen und Wahrnehmungen haften. Diese Theorie wird aber von allen besonneneren Psychologen abgelehnt, ja sie ist sogar dadurch experimentell widerlegt worden, dass man zeigte, die stärkste körperliche Erregung falle durchaus nicht zeitlich mit dem stärksten Stadium des Gefühles zusammen. Und dann bleibt wahr: der Gesamteindruck ist kein Gefühl, sondern eine Wahrnehmung. Gomperz selbst meint, seine Auffassung berühre sich am nächsten mit der Münsterbergschen „Aktions-theorie“, welche dem motorischen Moment vor dem sensorischen einen Vorrang einräumt. Doch wer die beissend satyrische Kritik G. E. Müllers über diese „Verrenkungstheorie“ gelesen, wird darauf wohl kaum eine endgültige Lösung des Substanzproblems gründen wollen. Wenn auch Weininger von Gomperz als Zeuge für seine Impressions-theorie angerufen wird, so war dies einerseits ganz überflüssig, da es ja eine allbekannte Tatsache ist, dass man beim ersten Totaleindruck noch nicht die Einzelheiten unterscheidet, dass man z. B. ein Gesicht recht wohl wiedererkennt, ohne seine Eigentümlichkeiten angeben zu können, andererseits kann eine Berufung auf die unreifen, exzentrischen Ergüsse eines blasierten Sonderlings ein wissenschaftliches Werk nur diskreditieren.

Es ist also eine unbegreifliche Ungeheuerlichkeit, den Total-eindruck als ein Gefühl hinzustellen, aber womöglich noch ungeheuerlicher ist die Degradation der Substanz zu einem Gefühle. Es sind in der neueren Philosophie viele verkehrte und oberflächliche Auffassungen der Substanzialität aufgetaucht, aber eine so oberflächliche und verkehrte wie diese hat noch nicht das Tageslicht erblickt. Die Substanzialität der Dinge, also die Dinge in ihrem innersten Kern, werden zu etwas rein Subjektivem degradiert, und zwar zu dem Aller-subjektivsten, dem Gefühle, zu einem Gefühle ohne Objekt verflacht.

Darnach wäre eine grossartig schöne Landschaft, ein Kunstmuseum, eine Menagerie Substanz im vollkommensten Sinne des Wortes, weil sie einmal einen packenden Gesamteindruck auf uns gemacht haben.

Gomperz gibt sich vergebliche Mühe, aus diesem Totaleindrucke die Einheit und Beharrlichkeit der Substanz nachzuweisen; nicht eine beliebige Einheit, nicht jede Beharrlichkeit reicht zur Substantialität aus: Gomperz selbst bemerkt gegen den kritizistisch-ideologischen Substanzbegriff, fünf Sterne, zu einem Sternbild zusammengefasst, bildeten keine Substanz; gewiss nicht, aber nach seiner Fassung wären sie die vollkommenste Substanz, wenn sie einmal einen Gesamteindruck gemacht haben, ja das ganze Himmelszelt mit seinen zahllosen Sternen wäre eine Substanz.

Nun gar die Beharrlichkeit der Substanz durch ein Gefühl, durch das Unbeständigste, Wandelbarste im Seelenleben erklären!

Vielleicht wird Gomperz verlangen, dass immer derselbe Eindruck vorhanden sein muss, damit man von einer Substanz sprechen könne. Aber das Sternbild stellt sich uns immer in derselben Gestalt dar; und längere Zeit annähernd auch mit demselben Gefühle, und doch ist es keine Substanz. Sodann fragt es sich, warum immer derselbe Eindruck vorhanden ist, warum derselbe unveränderlich ist? Doch wohl, weil das Wahrgenommene sich nicht ändert; der Grund der Unveränderlichkeit im Dinge rührt aber von der Substanz her. Also erklärt der konstante Eindruck nicht die Unveränderlichkeit, sondern setzt sie voraus.

Sehr wunderlich nimmt sich die „Verifikation“ des pathempirischen Substanzbegriffes aus, die darin besteht, dass alle vier vom Vf. zurückgewiesenen Fassungen in der neuen aufgehoben in Hegelschem Sinne erscheinen. Alles, was sie an Berechtigung enthalten, findet sich in der pathempirischen, dagegen vermeidet sie die Widersprüche, in die sich jene verwickeln.

Doch wie begründet Gomperz diese Behauptungen?

In der animistischen Fassung ist die Substanz Lebendigkeit, in der Gomperzchen gleichfalls, aber nicht im Dinge, sondern in uns!

Die ideologische Fassung verlangt einen auf Erfahrung gegründeten Substanzbegriff, ihn bietet der Pathempirismus im Gefühle, im Totaleindruck.

Dem Kritizismus ist die Substanz eine Zutat zu den Qualitäten, auch der neuen Theorie, aber nicht Zutat des Verstandes, sondern des Gefühles!

Die grossartigste Leistung findet sich aber in der Verifizierung durch den metaphysischen Substanzbegriff. Dem neuen Substanzbegriff

„entspricht der metaphysische formal, indem er die (sinnlich nicht wahrnehmbare, einheitliche und beharrliche) Substanz scharf unterscheidet von den (sinnlich wahrnehmbaren) mehreren und wechselnden Qualitäten; und indem er zwischen jener und diesen ein ganz einzigartiges Verhältnis annimmt: das des ‚Tragens‘ und ‚Getragenwerdens‘, oder des Subsistierens und Inhärierens.“

Wieso dies?

„Denn auch wir haben ein solches einzigartiges Verhältnis *sui generis* der Qualitäten zu der Totalimpression festgestellt, nämlich das gemeinsame Eingebettetsein.“

Der Vf. ist von dieser Inhärenz als „Eingebettetsein“ so überzeugt, dass er glaubt, den Satz „als Prinzip der Inhärenz“ aufstellen zu dürfen: „Die Qualitäten werden zu einem Dinge geeignet durch ihr gemeinsames Eingebettetsein in die Totalimpression“.

Die Inhärenz, die Subsistenz, das substanzielle Tragen und Getragenwerden haben schon viele verkehrte Auffassungen erfahren, so arg wie hier als „Eingebettetsein“ sind sie doch wohl noch nie entstellt und misshandelt worden.

III.

Nach demselben Schema wie der Substanzbegriff wird nun die Identität vom Vf. behandelt, und die negative und positive Behandlung führt zu demselben pathempirischen Resultate. Zunächst bestimmt er den Begriff selbst:

„Die numerische Identität wird von dem Gegenstande eines Erlebnisses in Beziehung auf den Gegenstand eines früheren Erlebnisses ausgesagt, und zwar nicht, um jenen Gleichheit im Gegensatze zur Verschiedenheit beizulegen, sondern um ihn als denselben im Gegensatze zu einem andern zu bezeichnen, sei es, dass zwischen die beiden Erlebnisse auch Erlebnisse anderen Inhalts fielen, sei es, dass dies nicht der Fall war.“

„Und das Identitätsproblem besteht nun in der Frage, was denn durch diese Aussage noch ausser dem Stattfinden jener beiden Erlebnisse behauptet wird? Denn offenbar wird eben dieses Plus unter der Identität verstanden.“

Es könnte zunächst auffallen, dass die Identität auf den „Gegenstand“ sukzessiver Erlebnisse eingeschränkt wird, da ja auch „mehrere simultane erlebte Qualitäten auf ‚einen und denselben‘ Gegenstand bezogen werden“, wie doch der Vf. selbst bemerkt. Doch lässt sich nichts Begründetes dagegen einwenden. Denn, da die numerische Identität eine rein begriffliche Beziehung ist, da ja ein und derselbe Gegenstand nur verschieden aufgefasst wird, so kann man diese

Auffassungen, die stets nur nach einander stattfinden können, als sukzessive „Erlebnisse“ hingehen lassen.

Es werden nun wieder die vier verschiedenen Fassungen: die animistische, die metaphysische, die ideologische und kritizistische geprüft und als unhaltbar dargetan. Nach dem, was wir über diese pathempirische Kritik des Substanzbegriffes ausgeführt haben, ist es verlorene Mühe, auf die analoge Kritik der Identität einzugehen, nur das eine möge der Kuriosität halber erwähnt werden, dass G. auch hier den metaphysischen Identitätsbegriff aus dem animistischen abstammen lässt, diesen aber so charakterisiert:

„Für den animistischen Standpunkt beruht auch die Identität eines Gegenstandes auf der Lebendigkeit, sei es, dass man sie der Einwirkung einer besonderen Identitätsgottheit zuschreibe (personaler Animismus), sei es, dass sie als das Identitätsbewusstsein des Gegenstandes gedacht werde (konzentrierter Animismus).“

Dem System zu Liebe wird so dem Urmenschen nicht bloss etwas Kindisches, sondern geradezu etwas Nürrisches angedichtet.

Wie fasst nun der Vf. selbst die Identität auf? Dieselbe kommt im Grunde der animistischen Auffassung sehr nahe:

„Für den pathempirischen Standpunkt endlich besteht die Identität in einem dem Gegenstande eingelegten (endopathischen) Gefühle der Ichstetigkeit (Ichkontinuität), und zwar erfolgt diese Einlegung im Falle des intermittierenden Erlebens dann, wenn der Gegenstand des späteren Erlebnisses inbezug auf den des früheren durch ein Wiedererkennungsgefühl (Rekognition) gekennzeichnet ist.“

Es ist eine durch keine Wahrnehmung zu beweisende Tatsache, ja es widerspricht aller Erfahrung und Vernunft, dass wir unser stetiges Ichgefühl in die Gegenstände hineinlegen. Die ästhetische Einfühlung findet allerdings ihre Gefühle und Stimmungen in den Kunstwerken und Naturszenen wieder; aber dabei ist sich der Beschauer recht wohl bewusst, dass dies, um mit K. Lange zu reden, eine „bewusste Selbsttäuschung“ ist. Der nüchterne Alltagsmensch aber und gar der denkende Philosoph weiss sein Ich absolut geschieden von den wahrgenommenen und erinnerten Gegenständen.

Das Erinnern wird neuerdings freilich durch ein Wiedererkennungsgefühl, als durch eine Bekanntschaftsqualität erklärt, so von Wundt, und L. W. Stern fügt demselben das entgegengesetzte Neuheitsgefühl hinzu. Das heisst Missbrauch mit Worten treiben; das Bewusstsein sagt uns klar, dass wir einen Gegenstand als denselben wiedererkennen.

IV.

Die pathempirische Auffassung von der Identitätsbeziehung erweitert sodann der Vf. zu der Begriffsbestimmung der Relation überhaupt. Er erklärt:

„Für den pathempirischen Standpunkt ist die Relation ein Gefühl, und zwar ein solches, welches der Vorstellung der Relationsglieder vorhergeht, und in welches diese, auch nachdem sie sich aus ihm differenziert haben, eingebettet bleiben: somit ein Moment jener Totalimpression, die dem aus den aufeinander bezogenen Relationsgliedern bestehenden Komplex subsistiert.“

Gegen diese Bestimmung ist dasselbe wie gegen die vorausgehende zu sagen; nur ist hier noch weit klarer, dass es sich bei der Relation nicht um Gefühle, sondern um Verstandesauffassung handelt. Allerdings haben wir bereits vor der gesonderten Auffassung der Relationsglieder einen unmittelbaren Eindruck, z. B. von der Aehnlichkeit, Gleichheit, der Ungleichheit zweier Gegenstände; manchmal können wir uns vielleicht nicht einmal Rechenschaft darüber geben, warum wir etwas grösser, schöner schätzen als ein anderes; in diesen Fällen kann man wohl von einem dunklen „Gefühle“, einer „Ahnung“ sprechen: aber das ist nur ein uneigentlicher Ausdruck für eine unklare, unmittelbare Erkenntnis. Man nennt eben unmittelbare, von bewussten Gründen nicht eingegebene Urteile „Gefühle“, wie Schönheitsgefühl, Sprachgefühl, sittliches Gefühl usw.

Dass diese Erkenntnis bei der Auffassung der Beziehung der Auffassung der Relationsglieder vorausgehe, ist durchaus unrichtig. Allerdings ist es nicht immer notwendig, diese Glieder zuerst für sich ins Auge zu fassen und sie sodann zu einander in Beziehung zu setzen, bzw. die Beziehung zwischen ihnen zu untersuchen; sondern es reicht oft hin, sie wahrzunehmen, um sofort die Beziehung zu erkennen. Der Zeit nach geht hier die Erkenntnis der Glieder nicht voraus, wohl aber sachlich. Denn es ist eine absolute Unmöglichkeit, die Beziehung vor den bezogenen Gliedern zu erfassen; die „fundierten“ Begriffe können doch nicht ohne die fundierenden (wie Meinong sie nennt), oder gar erst vor ihnen erkannt werden.

V.

Eine weitere Verallgemeinerung des Pathempirismus bietet die Begriffsbestimmung der Form, die über den Relationen steht und auch die Substanz in sich begreift:

„Als Form bezeichnen wir ganz allgemein alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt werden, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann; und das Formproblem besteht dann in der ebenso allgemeinen Frage, was der eigentliche Sinn jener Aussagen sei.“

Nachdem nun wieder die bekannten vier fehlerhaften Fassungen zurückgewiesen sind, wird die empiriopathische formuliert:

„Dem pathempirischen Formbegriff zufolge ist alle Form Gefühl, sodass im Bewusstsein der gesamte Inhalt der Erfahrung durch Vorstellungen, ihre sämtlichen Formen dagegen durch Gefühle dargestellt werden.“

Auch ohne alle nähere Prüfung sieht man, dass der Begriff der Form zu eng gefasst wird, insofern er bloss auf die formale Seite unserer Vorstellungen im Gegensatze zu ihrem Inhalte bezogen wird. Die Form hat auch eine objektive Seite, die Dinge sind durch ihre Form bestimmt.

Ganz verkehrt wird aber nun gar ein Gefühl als das formale Moment unserer Vorstellungen ausgegeben. Der Vorstellungsinhalt kann ja doch auch nicht durch etwas ganz Heterogenes, wie es das Gefühl ist, formiert werden, sondern als Erkenntnis wieder nur durch einen Erkenntnisakt.

VI.

Nach der Feststellung der Grundbegriffe der Weltanschauungslehre ergibt sich dem Vf. nun die pathempirische Methode. Dieselbe ist eine dialektische im Sinne Hegels,

„einmal weil sie jeden Lösungsversuch eines kosmotheoretischen Problems aus Widersprüchen hervorgehen lässt, in die ein anderer Lösungsversuch entweder mit seinen eigenen Voraussetzungen oder mit Begriffen der Einzelwissenschaften oder der Praxis geraten war, allein sodann auch darum, weil sie diese Lösungsversuche der verschiedenen Denkrichtungen in eine höhere Einheit aufhebt . . .“

Sie erfüllt damit die „allgemeine methodische Forderung, die Weltanschauungslehre müsse ihren Untersuchungen die Probleme zu Grunde legen, welche diese Disziplin im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat.“

Nun, die Berufung auf Hegel wird in unserer Zeit dieser „dialektischen“ Methode wenige Freunde mehr gewinnen, die vom Vf. aber selbst versuchte „Aufhebung“ der Widersprüche in seiner empiriopathischen Methode hat sich uns als eine durchaus verfehlte herausgestellt. Die Zurückführung der grundlegenden metaphysischen Begriffe auf Gefühle ist ein Widersinn; darum muss auch die darauf gegründete pathempirische Methode als eine durchaus verfehlte bezeichnet werden.