

## W. Wundt's System der Philosophie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift fand die Metaphysik von H. Lotze eine Darstellung von vorzüglich berufener Feder. Derselben schliesst sich sachgemäss eine Darlegung und Kritik des philosophischen Systems von Wilhelm Wundt<sup>1)</sup> an. Es darf wohl kühn behauptet werden, dass diese zwei Männer als die bedeutendsten Vertreter der deutschen Philosophie in unserer Zeit gelten müssen. Dabei sind ihre persönlichen Verhältnisse, ihre wissenschaftliche Bildung und Richtung so übereinstimmend, dass sie als ein leuchtendes Zweigestirn am Himmel der neueren deutschen Wissenschaft bezeichnet werden können. Beide von Hause aus Aerzte, haben sie jeder in eigener Weise die gesammte neuere naturwissenschaftliche Bildung in sich aufgenommen, und auf diesem positiven Grunde ihre philosophischen Systeme aufzubauen unternommen. Wundt steht als Naturforscher über Lotze; denn er ist auf experimentellem Gebiete, und zwar auf der schwierigsten Abzweigung desselben, der physiologischen Psychologie, mit seltenem Erfolge selbst thätig, ja man kann sagen, ohne Fechner zu nahe treten zu wollen, dass er der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Methode und Erfinder der äusserst kunstreichen Apparate zur Messung und Berechnung psychischer Zustände ist. Lotze dagegen ist stärker in der Speculation, er erhebt sich höher im Gedankenfluge über die gegebene Wirklichkeit als Wundt, dessen Speculation durch allzu ängstliches Festhalten an dem Gegebenen eine verhängnissvolle Richtung nimmt.

Wenn wir im Folgenden vorzugsweise gerade diesen letzteren Punkt in's Auge fassen, so sollen damit nicht die vielen trefflichen, manchmal meisterhaften Ausführungen Wundt's ignoriert werden, sondern es musste uns vor Allem um eine Beleuchtung von Sätzen zu

---

<sup>1)</sup> System der Philos. von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1889.

thun sein, welche Wundt der christlichen Philosophie und Weltauffassung entgegenstellt. Dabei wird sich zeigen, dass auch ein System eines so bedeutenden Forschers, das die gesammte moderne Bildung in sich aufgenommen hat, ebenso wie so viele Tausende vor ihm, dem christlichen Lehrgebäude gegenüber wie ein Kartenhaus, von Kindern aufgeführt, sich darstellt. Nach einigen Jahrzehnten wird auch dieses Kartenhaus, wie so viele vor ihm, vom Winde weggeblasen sein, während die Stiftung und Lehre Jesu Christi von den Pforten der Hölle nicht wird überwältigt werden.

### I. Wesen und Zweck der Philosophie

bestimmt Wundt als „Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigenden Welt- und Lebensauffassung.“ Die Religion, welcher „das Gemüthsbedürfniss unbedingt über dem Verstandesinteresse steht“, tritt somit als specieller Bestandtheil der menschlichen Geistesproducte der Philosophie als allgemeiner gegenüber, die Theologie ist wie alle Einzelwissenschaften der Philosophie untergeordnet. Diese Auffassung ist aber nicht zu verwechseln mit der Comte'schen, nach der die Philosophie nur Inbegriff aller Einzelwissenschaften ist, noch mit einer anderen ihr nahestehenden Ansicht, als wenn für die Philosophie nach den Einzelwissenschaften keine Aufgabe mehr bleiben könne, als Erkenntnistheorie zu treiben: sie richtet sich hauptsächlich gegen die älteste, bis in unsere Zeiten hereinragende Fassung der Philosophie als einer über allen Wissensgebieten stehenden Wissenschaft. Sie wäre darnach zu definiren: „Die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchlosen System zu vereinigen sucht.“

Diese Begriffsbestimmung scheint doch etwas zu formal und der Philosophie gar kein eigenes, von den Einzelwissenschaften verschiedenes Object zuzuweisen. Nun sagt allerdings der Verf., das Object sei freilich nicht unterschieden, wohl aber der Standpunkt. Ganz recht; aber was bedeutet: die Philosophie betrachtet die Dinge von einem höheren Standpunkte aus, anders, als ihre Begriffe und Sätze sind höhere und allgemeinere als die der Einzelwissenschaften? Solche Begriffe sind das Sein, die Ursache, der Grund; die höchsten Principien ergeben sich aus diesen Begriffen: sie also sind in der Philosophie zu behandeln, während das weniger Allgemeine, das aus

dem Besonderen sich zunächst Ergebende Gegenstand der Einzelwissenschaften ist. Somit kommen wir aber auf die bekannten älteren Definitionen der Philosophie, welche sie als eine über allen Einzelwissenschaften stehende Erkenntniss der höchsten Begriffe und Principien erklärt. Es wäre ja wünschenswerth, wenn man erst alle Einzelwissenschaften vollkommen beherrschte, und von ihren letzten Ergebnissen aus sich zur Philosophie wendete, um sie zu einem Systeme zu verbinden: aber ein solches Verfahren ist unausführbar und unnöthig. Unausführbar: denn wer kann bei gegenwärtigem Stande der Wissenschaft alle Einzelzweige beherrschen und irrthumslos auf ihre letzten Principien zurückführen? Und welche Ungreimheiten werden aus Mangel an philosophischer Bildung auf allen Gebieten menschlichen Wissens zum Besten gegeben? Die Philosophie hat aber auch nicht die wissenschaftliche Erkenntniss des Besondern absolut nöthig, um über das Allgemeinste zu speculiren. Die Erkenntnisse des täglichen Lebens reichen hin, um die höchsten Begriffe und Principien zu gewinnen und zu verarbeiten. Was braucht es für Einzelerkenntniss, um den Begriff des Scins, des Grundes zu bilden, um den Satz des Widerspruchs in seinem wahren Wesen zu erkennen?

Unter den der Philosophie untergeordneten Einzelwissenschaften wird auch die Theologie aufgeführt. Diese Unterordnung wäre wohl zutreffend für eine rein natürliche Theologie und für eine wirklich existirende Philosophie: aber wehe der armen Menschheit, wenn sie auf die wie Pilze aufschliessenden und sich widersprechenden und einander vernichtenden, unverständlichen, die verrücktesten Einfälle zum Besten gebenden Systeme der Philosophen in den wichtigsten Fragen des Lebens angewiesen wäre.

Ich bin weit entfernt, das Wundt'sche System zu der grossen Masse jener ephemeren Denk- und Phantasieproducte zu werfen, welche täglich den Büchermarkt überschwemmen: aber es gibt keinen einzigen Punkt seiner Lehre, den nicht seine eigenen Gesinnungsgenossen, Vertreter der „freien“ Speculation, bekämpften. Exacte Forscher in grosser Anzahl, welche gleich wie er die Geistesthätigkeiten durch Messen und Experimentiren zu ergründen suchen, behandeln nicht nur den Kernpunkt seines speculativen Systems, die Willens-Apperceptionstheorie, als ein Hirngespinnst, sondern beanstanden fast Alles, was er auf exactem Wege vermeint festgestellt zu haben. Und einer solchen jämmerlich zerfahrenen „Philosophie“ soll sich die

Theologie unterordnen, von ihr lernen, was sie der hilfsbedürftigen Menschheit über Ziel und Ende des Lebens Sicheres vortragen soll!

Wir können, wie bemerkt, im Folgenden nicht das ganze System Wundt's allseitig zur Darstellung bringen; wir beschränken uns auf die Hauptpunkte, welche die Weltanschauung unseres Philosophen zu beleuchten besonders geeignet sind. Die ethische Seite haben wir früher schon einer Kritik unterzogen<sup>1)</sup>, die erkenntnistheoretische wird sehr eingehend von J. Volkelt in den ‚Philos. Monatsheften‘<sup>2)</sup> besprochen. Einen Auszug werden wir im ‚Philos. Jahrb.‘ geben.<sup>3)</sup> Wir müssen der Kritik Volkelt's bis in die speciellsten Züge beistimmen.

## II. Transscendenz.

Wundt verhält sich nicht so ablehnend gegen den eigentlichen Ziel- und Mittelpunkt der Philosophie, die Metaphysik, wie die meisten der Zeitgenossen, die nur ihren Spott über diese „Königin des ancien régime“ ausgiessen: er will vielmehr durch den Satz von Grund und Folge auf ein transscendentales Gebiet gelangen. Mit Verwerfung der Kant'schen Transscendenz, „des Dinges an sich“, geht er, wie dies immer sein Bestreben ist, vom Gegebenen aus, und sucht für dasselbe eine „Ergänzung“.

In der Mathematik gibt es bekanntlich eine doppelte Ergänzung über alle gegebenen Grenzen hinaus: die quantitative und qualitative Transscendenz, auch reale und imaginäre Transscendenz genannt. Ein einfaches Beispiel der ersten Art bildet der Fortschritt der ganzen Zahlen bis in's Unendliche. Beim Fortschritt bleiben die Zahlen qualitativ dieselben, nur ihre Grösse ändert sich. Geht man aber von den gegebenen Quadratwurzeln zu denen aus einer negativen Zahl (etwa  $\sqrt{-1}$ ) über oder von unserem gegebenen dreidimensionalen Raum zu einem 4, 5,  $n$  dimensionalen über, so betritt man das Gebiet des Unrealen, und gelangt zu qualitativ verschiedenen Gliedern. „Das Beispiel der Mathematik macht uns demnach mit zwei Arten des Transscendenten bekannt, welche wir füglich als die des Real- und des Imaginär-Transscendenten unterscheiden können. Das erstere beruht bloss auf der Unendlichkeit des Fortschritts im Denken, wobei aber die von diesem ausgeführten Verknüpfungen immer dieselbe Form beibehalten, die ihnen innerhalb des Fortschritts

<sup>1)</sup> ‚Philos. Jahrb.‘ I. Bd. (1888) S. 346 ff. u. 452 ff.; III. Bd. (1890) S. 268 ff.

<sup>2)</sup> Jahrg. 1891. H. 5. S. 257.

<sup>3)</sup> In diesem Hefte unter ‚Zeitschriftenschau‘.

der Erfahrung bereits zukam. Bei der zweiten, der imaginären Transscendenz dagegen führt jener Fortschritt zu neuen Begriffsbildungen, die sich von Anfang an durch ihre qualitativen Eigenschaften von den verwandten realen Begriffen, aus deren Weiterentwicklung sie hervorgegangen sind, unterscheiden. Bleibt hiernach der unendliche Fortschritt im ersten Fall ein rein quantitativer, so wird er im zweiten zum qualitativen. Auf diese Weise erschöpfen beide Arten der Transscendenz die denkbaren Formen der Unendlichkeit, die quantitative und die qualitative. Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Construction einer nicht gegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer blossen Denkmöglichkeit.“

Von der Mathematik überträgt dann Wundt diese Eintheilung des Transscendenten als allgemeines Schema für alle Begriffsbildung auf das metaphysische Gebiet. Damit hängt der Begriff des Unendlichen enge zusammen. „Es können zwei Arten des Fortschritts unterschieden werden. Der eine führt zur Idee einer unendlichen Totalität, der andere zur Idee einer letzten absoluten Einheit. Da beide Ideen zwar durch einen in der Erfahrung beginnenden Fortschritt gewonnen werden, selbst aber ausserhalb jeder Erfahrung am Schlusspunkt einer vollendet gedachten unendlichen Reihe liegen, so entsprechen dieselben vollständig den beiden mathematischen Unendlichkeitsbegriffen des unendlich Grossen und unendlich Kleinen. Zugleich kommt jeder dieser Begriffe in der doppelten Form eines nie aufhörenden und eines zur Vollendung gelangten unendlichen Regresses zur Anwendung; ersteres, indem ein Fortschritt über jede gegebene Grenze, letzteres, indem eine Einheitsidee gefordert wird, welche jenem Fortschritt absoluten Stillstand gebietet. . . . Die psychologischen und ontologischen Ideen fallen ganz und gar dem Gebiete imaginärer Transscendenz zu.“

Dagegen muss Folgendes bemerkt werden. Die mathematische Transscendenz kann unmöglich das Vorbild aller Transscendenz abgeben; denn bei jener handelt es sich bloss um Grössen, um gedachte Objecte: die wirklichen Dinge müssen nach ganz anderem Fortschritt verlangen und zu einer anderen Transscendenz führen. Vor Allem ist es nicht nöthig, erst durch einen unendlichen oder auch nur endlichen Fortschritt in das transscendente Gebiet zu gelangen. Von jeder gegebenen Erscheinung aus müssen wir ein nicht in der Erfahrung gegebenes Erscheinende postuliren, von jedem contingenten

Sein aus gelangen wir, auch ohne Fortschritt durch unendlich oder endlich viele Glieder, zu einem Nothwendigen. Diese transcendentale Substanz und transcendentale Ursache ist qualitativ von ihrem Ausgangspunkte verschieden, und müsste darum der imaginären Transscendenz von Wundt zugerechnet werden, und doch stellt dieselbe nicht eine blosser Denkmöglichkeit, sondern die realste Wirklichkeit dar. Sie ist nicht eine blosser Ergänzung der Wirklichkeit, als welche W. jede Vernunftidee allein gelten lassen will, sondern eine wahre Erklärung der Wirklichkeit. Denn ohne Substanz können keine Erscheinungen, ohne letzte nothwendige Ursache nicht die vielen contingenten Wirkungen begriffen werden.

Nun ist Wundt freilich der Meinung, die Ursache müsse der Wirkung immer homogen sein, und darum führe die gegebene Causalreihe durch gleichartige Glieder zum quantitativen Transscendenten. Aber mögen auch die nächsten Glieder der Causalreihe, zu welchen wir von der gegebenen aus fortschreiten, derselben Art sein, wie diese: ins Unendliche kann ein solcher ‚regressus‘ nicht fortgesetzt werden. Denn reale Wirkungen können nicht ohne nothwendige erste Ursache sein; denn es ist widersinnig, dass Alles von einem Andern hervorgebracht wurde. Also muss man zu einer ersten Ursache gelangen, die, weil nicht hervorgebracht, qualitativ, ja ‚toto genere‘ von den folgenden verschieden ist.

Mit der Unterscheidung der Idee einer abschliessenden unendlichen Totalität und der eines nie endenden Fortschritts scheint er dasselbe sagen zu wollen, was die alten Metaphysiker, wenn sie von ‚infinitem actu‘ oder ‚categorematicum‘ und ‚infinitem potentiale‘ oder ‚syncategorematicum‘ sprechen. Aber gerade das erstere ist keine blosser Vernunftidee ohne realen Inhalt, sondern der Ausdruck für das realste Wesen, zu welchem wir (nach Wundt'scher Terminologie) durch imaginäre Transscendenz gelangen, während das ‚infinitem potentiale‘, oder ‚indefinitum‘, das ohne qualitativen Fortschritt durch reale Transscendenz gewonnen wird, ein reines Gedankending ist. Ein nie endender Fortschritt, ein Unendliches, dessen Unendlichkeit eben in dem endlosen Fortschritt besteht, mag es nun von gegebenen wirklichen oder gedachten Gliedern ausgehen, kann nie Existenz haben, sondern bleibt lediglich ein Begriff. Aber die abgeschlossene Unendlichkeit, das ‚infinitem actu‘ kommt nothwendig einem durch nothwendige Transscendenz zu postulirenden realen Wesen zu.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Ob auch eine Reihe von Einheiten actu unendlich sein könne, kommt hier nicht in Frage.

Das gesammte Universum als eine unendliche Totalität zu fassen, dazu besteht nicht nur keine Nöthigung, sondern diese „Vernunftidee“ enthält nicht einmal eine Denkmöglichkeit, sondern einen offenbaren Widerspruch. Denn die empirische Welt ist ganz gewiss endlich, die darin gegebenen Wesen sind contingent. Nun aber muss auch ein nothwendiges Wesen existiren, weil sonst überhaupt nichts existiren könnte. Aus Contingentem und Nothwendigem kann aber keine Einheit, geschweige denn eine unendliche Totalität werden. In der That wird das Nothwendige entweder als unendlich oder als endlich gedacht. Ist es endlich, so kann es mit den endlichen Contingenten keine Unendlichkeit ausmachen, denn das Unendliche kann nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt werden. Ist aber das Nothwendige unendlich, dann gehört das Endliche nicht zu ihm, es ist für sich schon die unendliche Totalität. Und so muss das Nothwendige thatsächlich gefasst werden; wäre es endlich, d. h. hätte es aus sich einen bestimmten endlichen Seinsgrad, ohne dass ihm dieser durch eine äussere Ursache zugemessen wurde, so hätten wir einen absoluten Zufall, eine Thatsache ohne hinreichenden Grund. Der Satz vom hinreichenden Grund ist aber kein blosses Denkgesetz, sondern geht auf das Sein der Dinge. Denn hätte er nicht objective Geltung, dann wäre alle Wissenschaft vom Wirklichen bloss ein Spiel mit unseren Gedanken. Dieser Satz verlangt also nicht bloss eine unendliche Totalität zu denken, sondern nach ihm muss ein actual unendliches Wesen existiren.

### III. Der Substanzbegriff.

Je nach dem Gebiete, das durch die Transscendenz ergänzt werden soll, wird dieselbe bei Wundt zu einer kosmologischen, psychologischen und ontologischen. Der Schwerpunkt seines Systems liegt wohl in der feindseligen Stellung, die er auf allen drei Gebieten gegen den Substanzbegriff einnimmt, an dessen Stelle er die Actualität setzen will.

In der Kosmologie kann die Substanz noch als „Hilfsbegriff“ fungiren; denn die neuere Wissenschaft hat die substantiale Causalität beseitigt und an deren Stelle ein Geschehen gesetzt. Jedes Geschehen in der Natur wird durch ein gleichartiges Geschehen verursacht. Wie soll auch die Substanz, deren Wesen Beharrlichkeit ist, Veränderung, Bewegung bewirken? Die Substanz ist nur

noch als Hilfsbegriff erforderlich, als ein bleibendes Substrat, das Bewegungen erleidet und verursacht. Bewegte Atome sind Ursache und Wirkung zugleich. Damit ist alle Thätigkeit der unveränderlichen Atome in Veränderungen äusserer Beziehungen verwandelt, und der Widerspruch zwischen Beharrlichkeit der Substanz und veränderlicher Thätigkeit derselben aufgehoben.

Dagegen lässt sich sehr Vieles bemerken. Dass die Wirkung ihrer Ursache immer gleichartig sein müsse und umgekehrt, lässt sich weder a priori noch a posteriori beweisen. Nicht a priori, weil der Satz vom hinreichenden Grunde allerdings verlangt, dass die Ursache nicht weniger vollkommen, weniger intensiv an Kraft sein darf, als die Wirkung, keineswegs aber, dass sie gleich vollkommen oder gar von derselben Art sein müsse, wie die Wirkung. Die alte Eintheilung der Ursachen in ‚causae univocae‘ — von derselben Beschaffenheit und Benennung wie die Wirkung, und ‚causae aequivocae‘ — von verschiedener Art — muss zum mindesten als begrifflich und sachlich möglich zugegeben werden. Es hat aber auch die Erfahrung nicht das Mindeste beigebracht, um jene Unterscheidung umzustossen. Nach der mechanischen Naturerklärung ist allerdings bis zu einem gewissen Punkte Ursache und Wirkung gleichartig: beide sind Massenbewegung: aber die mechanische Auffassung der Naturvorgänge ist selbst nur eine Hypothese, die nicht zur Begründung metaphysischer Sätze verwandt werden darf. Und doch muss auch sie eine Heterogenität zwischen Ursache und Wirkung zugeben: denn thermische Kraft erzeugt ganz anders geartete elektrische Bewegung und diese wieder chemische u. s. w. Aber ausser der mechanischen Kraft gibt es noch ganz andere Thätigkeit zu erklären: die Ursächlichkeit des Denkens und Wollens in der materiellen Welt und das Denken und Wollen selbst. Dass diese geistigen Acte nicht Bewegung von Massen sind, ist selbstverständlich und doch erzeugen sie solche. Also ist nicht jede Ursache ihrer Wirkung homogen. Und Denken und Wollen müssen selbst ihre Ursachen haben; es liegt aber am Tage, dass man sie nicht endgiltig durch anderes Denken und Wollen verursacht sein lassen kann, will man sich nicht im Kreise herumdrehen.

Aber selbst die mechanische Thätigkeit führt in letzter Instanz auf eine ungleichartige Ursache: die Bewegung auf einen unbeweglichen Beweger. Denn die materiellen Atome haben die Bewegung nicht aus sich, nicht aus ihrer Wesenheit; also von einem andern, das nach Wundt wieder nur durch Bewegung wirken kann.



Da nun nicht Alles durch Anderes bewegt werden kann, so müssen wir bei einem unbewegten Beweger stehen bleiben. Damit ist auch zugleich die von Wundt perhorrescirte beharrende Substanz nicht als Hilfsbegriff, sondern als absolute Forderung vernünftigen Denkens gegeben. Damit ist auch gegeben, dass eine unveränderliche Ursache Veränderungen bewirken kann, wenn wir auch die innere Möglichkeit davon nicht einzusehen vermöchten. Freilich vermag keine endliche Substanz ohne Veränderung ihrer selbst neue Veränderungen zu bewirken: aber die am Anfange aller Bewegungen vorauszusetzende unveränderliche Substanz ist zugleich als nothwendiges und damit als unendliches Wesen zu denken. Dass aber eine Substanz von unendlicher Causalität sich nicht zu verändern braucht, wenn sie eine Wirkung verursacht, lässt sich wohl begreifen. Denn was ganz Thätigkeit ist oder alle Thätigkeit virtuell in sich beschliesst, braucht nicht erst eine neue Thätigkeit zu entfalten, um eine Wirkung hervorzubringen.

Aber wie ist es mit der endlichen Substanz? Sie soll das Beharrliche in den Veränderungen sein, und doch die Veränderungen durch substantiale Causalität bewirken oder gar ihr Subject und Träger sein.

Diese ganze Schwierigkeit entspringt aus dem falschen Substanzbegriff, den Wundt aufstellt. Nicht die Beharrlichkeit ist das Wesentliche bei dem Begriffe der Substanz, sondern das In-sich-sein. Es könnte Substanzen geben, die in fortwährender Veränderung begriffen wären, und umgekehrt Accidentien, Zuständlichkeiten, welche ohne Veränderung dauerten. Die Scholastiker nahmen mit Aristoteles substantiale Veränderungen an: ob solche in der Natur vorkommen, mag dahingestellt bleiben; aber die Möglichkeit derselben kann nicht beanstandet werden. Nach dieser Auffassung wäre es z. B. denkbar, dass der Urstoff fortwährend seine substantialen Formen wechselt, dass z. B. ohne Stillstand das Wasser in seine Elemente zerlegt würde, diese sofort wieder eine neue chemische Verbindung eingingen, welche wiederum einen andern Platz machte. Aehnlich muss sich Heraklit die Natur gedacht haben, wenn er Alles im Flusse begriffen sein lässt. Also sind die Substanzen nicht nothwendig unveränderlich. Umgekehrt kann eine Zuständlichkeit ohne alle Veränderung ewig dauern, wie etwa die geistige Anschauung eines intelligibelen Objectes.

Aber, wird man einwenden, wer kann uns hindern, den Substanzbegriff zu fassen, wie wir wollen? Jedenfalls kann die scholastische

Definition für uns nicht massgebend sein, die naiv genug ist, die Substanz mit dem „Dingbegriff“, der sich uns als Object der Wahrnehmung darbietet, zu identificiren.

So verächtlich man auch immer von den Scholastikern urtheilen mag: dass sie grosse Denker waren und gerade auf genaue Begriffsbestimmungen das grösste Gewicht legten, müssen ihnen selbst ihre Gegner einräumen. Mit welcher Sorgfalt haben sie aber gerade den Substanzbegriff, der auch in der übernatürlichen Ordnung eine so hervorragende Bedeutung hat, erörtert! Und ihre Ausführungen werden von Wundt vollständig ignorirt, dafür aber bis zum Ueberdruß Spinoza und Leibniz berücksichtigt, deren Aufstellungen gegenüber dann die Wundt'sche meist im Vortheile erscheint. Wem es um die Sache zu thun ist, der kann mit zwei Worten die Leibniz'sche und Spinozistische Naturauffassung abthun. Die erstere ist ein reines Phantasiestück, als welches Leibniz sie selbst gefasst haben soll, die letztere beruht auf einer offenkundigen Verwechslung der Substantialität mit der Causalität.

Dass die Scholastiker die Substanz nicht durch Hypostasirung des Dingbegriffes erhalten haben, wird Jedem klar werden, der ihre darauf bezüglichen Erörterungen einmal ansehen will; aber auch ohne dies kann er schon daraus, dass bei ihnen ‚ens‘, ‚res‘, die ungefähr unserem ‚Ding‘ entsprechen, der Substanz nicht coordinirt, sondern übergeordnet werden, als s. g. Transscendentalbegriffe der Substanz als (besonderem) Gattungsbegriffe entgegengesetzt werden.

Es handelt sich übrigens bei dem Substanzbegriffe nicht um eine Definition eines beliebig zu fassenden Gedankendinges, sondern um die realste und bestimmteste Wirklichkeit; denn was immer existirt, muss entweder als Zuständlichkeit eines Andern existiren oder in sich selber Bestand haben. Ist es Zuständlichkeit eines Andern, wie Bewegung, Denken, so nennt man es ‚ens in alio‘, ein Accidens. Es kann aber nicht Alles Zuständlichkeit sein, es kann nicht Alles einem Andern inhäriren; also muss mindestens ein Wesen existiren, das in sich existirt, ein ‚ens in se‘, und ein solches haben nicht nur die Scholastiker, sondern alle grossen Denker Substanz genannt. Erst Kant scheint Veranlassung zu der später um sich greifenden Verwechslung eines nebensächlichen Momentes im Substanzbegriffe mit dem Wesen derselben gegeben zu haben; wenigstens kehrt er jenes Moment, die Beharrlichkeit, hervor, wo er

die Antinomie der Vernunft in Bezug auf die Substantialität der Seele darzuthun sucht.

Aber damit ist doch noch nicht alle Schwierigkeit beseitigt: das in sich existirende Wesen soll veränderliche Thätigkeiten entfalten; wie kann es das, wenn es sich nicht selbst verändert? Wenn nun auch der Substanz die Beharrlichkeit nicht wesentlich ist, so kommt sie ihr doch regelmässig, vielleicht ausnahmslos zu; kann das Träge, Ruhende Grund der Thätigkeit und Veränderung sein?

Darauf ist die Antwort nicht schwer: Die Substanz ist nichts Träges, Ruhendes, sondern ein Kräftiges, Thätiges, das freilich seine Kraft und Thätigkeit nicht immer, nicht ganz, nicht actual entfaltet. Sie erleidet insofern keine Veränderung, als ihre Substantialität verharrt, oder auch als in ihr keine actuale Kraft entfaltet wird, die nicht dem Vermögen nach in ihr vorhanden war: aber sie erleidet Veränderungen, insofern sie von einer Zuständlichkeit und Thätigkeit zur andern übergeht. Es hat aber noch Niemand bewiesen, um das Mindeste zu sagen, dass eine in ihrem Sein beharrende Substanz keine accidentalten Veränderungen erleiden, noch auch, dass zwischen Substanz und accidentaler Thätigkeit kein Vermögen als Mittelglied auftreten könne. Denn die mechanische Naturauffassung, die dies Alles glaubt beseitigt zu haben, ist für die materielle Welt nur erst eine Hypothese, für die geistige aber eine handgreifliche Absurdität. Doch damit kommen wir zu dem psychologischen Probleme, welches die substantiale Causalität erst recht überflüssig machen soll.

#### IV. Die Seelensubstanz.

Auf psychologischem Gebiete zeigt sich nach Wundt auf's Klarste die völlige Unbrauchbarkeit einer starren Substanz, um die psychischen Erscheinungen zu erklären; hier kann sie nicht einmal als Hilfsbegriff wie in der Kosmologie, fungiren. Das Ich ist keine Substanz, sondern ist Wille, und dieser ist in seiner elementarsten Form nichts anders als die Apperception, d. h. Erhebung einer Vorstellung, einer Empfindung, in den Blickpunkt unseres Bewusstseins. Dieser unser Wille ist kein schlechthin einheitlicher, sondern es gibt mannigfache secundäre Willen, die kaum mehr Einheit unter sich darbieten, wie die Willenseinheiten einer menschlichen Gesellschaft. Dass ein enthirnter Frosch noch zweckmässige Bewegungen ausführt, weist auf

Willensregungen hin, welche auch nach Aufheben des an's Hirnbewusstsein gebundenen Willens noch fortdauern, und also auch schon vorher, wenn auch vielleicht nicht selbständig, vorhanden waren.

Wir dagegen behaupten und können dies handgreiflich nachweisen, dass, wenn irgendwo die Substanz nicht zu entbehren ist, dann gewiss nicht in der Psychologie, wo wir sie viel unmittelbarer als in den Naturvorgängen nicht nur erschliessen, sondern sozusagen beobachten können.

Die Einheit unsres Bewusstseins soll also nach W. darin bestehen, dass der den Fluss des inneren Lebens begleitende Wille denselben zusammenhält. Aber unser inneres Leben hängt auch da einheitlich zusammen, wo unser Wille seinen Ablauf in keiner Weise bestimmt. Wohl in den wenigsten Fällen wirken wir mit Ueberlegung und Willen auf den Verlauf unserer Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle ein, und doch stellen sie sich immer als Erscheinungen und Thätigkeiten unsres einheitlichen Ich dar. Denn unser Bewusstsein offenbart sie alle als unsere Zustände, welche also immer dem nämlichen Ich angehören. Sollte Jemand den Muth haben, dem Bewusstsein ein competentes Urtheil über die Identität des Subjectes der aufeinanderfolgenden inneren Zustände abzusprechen, so kann doch auch der frivolste Skeptiker nicht leugnen, dass wir wenigstens zwei unmittelbar zusammenhängende Zustände als zu demselben Ich gehörig erkennen können; damit sind wir aber in den Stand gesetzt, alle inneren Zustände als die Zustände eines einzigen Ich nachzuweisen. Wundt selbst kann diese Zuständigkeit des Bewusstseins nicht leugnen, da er ja dem Willen eine Einheit zuschreibt, die nur durch das Bewusstsein erkannt werden kann. Der Wille unterliegt ja fast noch mehr, als die Vorstellungen, einem ständigen Flusse; wie soll er also dem inneren Leben Einheit geben, wenn wir nicht durch das Bewusstsein erfahren, dass die Willensäusserungen alle einem einheitlichen Ich zukommen? Mit derselben Bestimmtheit aber, mit der uns das Bewusstsein sagt, dass unser Wollen einem Subjecte angehört, erklärt es auch, dass Denken, Empfinden, Fühlen unserem einen Ich angehören.

Jedoch ist der Wille als solcher nicht im Stande, Einheit des Bewusstseins zu schaffen, die uns thatsächlich gegeben ist. Denn wir beziehen nicht bloss auf einander folgende Zustände auf das nämliche Ich, sondern alle auch gleichzeitige, mögen sie sonst noch so disparater Natur sein. Wir können sie alle mit einander

vergleichen; sie müssen uns also in dem Momente des Vergleichens wenigstens gegenwärtig sein, zum mindesten in der Erinnerung vorhanden sein. Denn genau dasselbe Ich, welches den einen Vergleichungspunkt erkennt, muss auch den andern inne haben, um überhaupt eine Vergleichung vorzunehmen. Es gibt also in uns ein Ich, welches alle inneren Zustände erfährt, nicht bloss die successiven, sondern auch alle gleichzeitigen. Wir hätten also im Wechsel der Erscheinungen ein „Beharrendes“, also nach Wundt eine Substanz.

Wir haben jedenfalls den einheitlichen Träger mannigfacher Zuständlichkeiten, also die Substanz im wahren Sinne des Wortes. Denn es können Vorstellungen, Gefühle, Willensentschlüsse nicht in der Luft schweben, sie verlangen einen Vorstellenden, Wollenden, Fühlenden. Wenn derselbe nicht eine einfache Seelensubstanz sein soll, dann kann es nur der Körper sein. So kann ich nicht absehen, wie die Leugnung der Seelensubstanz sich vom Materialismus unterscheidet, und doch hat Wundt den Muth, den Spiritualismus mit dem Materialismus verwandt zu erklären, wenn er sagt:

„Es ist nur das Postulat der absoluten Einfachheit der Seele, das beide trennt, und gerade dieses Postulat ist unhaltbar.“ Doch wie lässt sich diese Verwandtschaft des Spiritualismus mit dem Materialismus auch nur mit einigem Schein von Wahrheit darthun? „Die Einheit des Bewusstseins ist immer verbunden mit Mannigfaltigkeit seiner Zustände. Sie würde also, falls sich überhaupt die Nöthigung ergeben sollte, eine von den geistigen Vorgängen verschiedene Substanz anzunehmen, zwar auf ein einheitliches, zugleich aber mannigfaches Substrat führen. Genau zu der nämlichen Folgerung führt eine zweite Thatsache, die als ähnliches Beweismittel betrachtet zu werden pflegt: unsere Vorstellungen schwinden aus dem Bewusstsein, um bei geeignetem Anlasse wieder in dasselbe zurückzukehren. Daraus schliesst man, dass entweder die Vorstellungen selbst in gehemmtem Zustande, oder dass Spuren derselben in der Seele zurückbleiben, dass also diese ein von ihren Vorstellungen verschiedenes Wesen sei. Auch aus diesem Schluss würde sich aber mit Nothwendigkeit die Annahme einer zusammengesetzten Beschaffenheit der Seele ergeben. Denn wenn die Vorstellungen in verschiedenen Zuständen, als bewusste und als unbewusste, und die letzteren sogar in unbegrenzter Menge in der Seele anwesend sein können, so ist es schlechterdings undenkbar, dass diese ein einfaches Wesen sei, sondern sie ist offenbar eine ähnlich zu-

sammengesetzte Organisation wie der lobende Körper. Dann ist aber vom Standpunkte dieses Spiritualismus gar nicht einzusehen, warum sie nicht der Körper selbst sein sollte.“

Diese Argumentation kämpft gegen Windmühlen. Sie dürfte höchstens den starren Substanzbegriff von Herbart und aller derer treffen, welche die Seele für absolut einfach ansehen. Aber eine einfache Substanz kann unterschiedene Thätigkeiten, mannigfache Kräfte haben. Beides: Einfachheit und Vielheit findet sich nach der Aussage des Bewusstseins in unserem inneren Leben. Nur dadurch, dass die einfache Substanz mit einer Mannigfaltigkeit von Kräften oder doch Thätigkeiten ausgestattet gedacht wird, lässt sich jene doppelte Seite des Seelenlebens begreifen.

Ohne die „unglücklichen Seelenvermögen“ kann man nun einmal die Thatsachen nicht erklären. Dieselben ergeben sich insbesondere aus dem Verschwinden und Wiederkehren der Vorstellungen; denn nicht wie etwas ganz Neues kehren sie wieder, sondern wie ein bereits Gegebenes. Wenn wir eine Vorstellung erworben haben, können wir sie, auch wenn sie aus dem Bewusstsein entschwunden ist, wieder zurückrufen. Es hat sich also in uns eine Zuständigkeit, eine Fertigkeit, gebildet, welche von der actualen Thätigkeit verschieden, nur als potentiale bezeichnet werden kann. Es besitzt also unsere Seele wenigstens ein Vermögen, ein Vorstellungsvermögen. Dass daneben noch andere anzunehmen sind, zeigen die Fertigkeiten, welche auch in Bezug auf Wollen, Fühlen, erworben werden können. Jedenfalls ist die Seele nicht bei jedem Denken, Wollen, ganz in actualer Thätigkeit; also bleibt noch eine Potentialität, die durch ein anderes Object zu einer andern Zeit wirklich werden kann. Wenn dagegen Wundt das Wiederkehren von Vorstellungen rein physiologisch glaubt erklären zu können, nämlich durch das Gangbarwerden bestimmter Centralnervenbahnen vermittelt Uebung, so haben wir im Grunde den von ihm abgewiesenen Materialismus, der auch auf dem höheren ontologischen Standpunkte durch Vereinerleung von Physischem und Psychischem nicht überwunden wird. Wenn der Wille an keine Substanz gebunden ist, sondern die materiellen Substanzen schafft, was bedarf es dann überhaupt eines Gehirns, was bedarf es eines Körpers, um zu wollen? Warum fliegen die Willen nicht in der Luft oder im leeren Raum umher?

Eine merkwürdige Nemesis wollte, dass von den fortgeschrittensten Vertretern der empirischen Psychologie (z. B. Th. Ziehen)

die Apperceptionslehre Wundt's eine Repristinatio<sup>n</sup> der veralteten unwissenschaftlichen Vermögentheorie gescholten wird. Dadurch, dass einer dem andern nachschwätzt, die Vermögen seien unwissenschaftlich und veraltet, werden dieselben nicht widerlegt. Es liegt ja auch auf der Hand, dass Wollen und Erkennen und Empfinden ganz verschiedene Kraftäusserungen sind: wie Wundt den Willen in die Apperception setzen kann, ist mir unbegreiflich, ebenso wie er jegliche Thätigkeit auf Willensthätigkeit zurückführen will; ich gebe aber gerne zu, dass ich ihn nicht verstehe. Ich verweise jedoch auf eine längere noch immer fortlaufende Abhandlung von Marty in der ‚Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philosophie‘ von Avenarius<sup>1)</sup>), in welcher Wundt eine Menge Missverständnisse, Vieldeutigkeiten, schiefe Auffassungen in seiner Willenslehre nachgewiesen werden. Wenn auch nur ein Procent der Ausstellungen auf Wahrheit beruht, dann kann diese neue Theorie jedenfalls nicht als ein sicheres Fundament der gesammten Weltanschauung gelten, wozu sie Wundt, wie wir sehen werden, macht.

Die Behauptung, dass der Wille in uns nicht einer, sondern eine Vereinigung vieler Willen wie in einer Gesellschaft sei, ist so ungeheuerlich, dass sie einer ernsten Widerlegung nicht werth ist. Nur das Eine möge bemerkt werden, dass das Bewusstsein uns auf's klarste alle Willensentschlüsse als die eines einzigen Ich bekundet. Dagegen zeigt uns das Bewusstsein einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Wollen, Empfinden, Denken u. s. w. Es ist also unmöglich, die Apperception auf ein Wollen zurückzuführen, es ist evident unrichtig, dass es ausser dem Wollen eine andere Thätigkeit nicht gäbe, und dass wir uns nur nach Analogie der Wollens andere Thätigkeiten vorstellten.

Der schwerwiegendste Vorwurf gegen die Seelensubstanz liegt in ihrer Unfruchtbarkeit und Unfähigkeit, irgend welche Erscheinung des inneren Lebens zu erklären, während die Actualitätstheorie jedes innere Ereigniss durch ein früheres causal bedingt sein lässt.

Die Substanz der Seele soll nicht jede Erscheinung des Seelenlebens erklären, sondern zunächst nur deren Existenz überhaupt. Denn ohne Träger der Erscheinungen gibt es keine Erscheinungen. Wundt nimmt einen absoluten Weltgrund an, von dem er jedoch erklärt, es liesse sich schlechterdings nichts von ihm aussagen: der-

<sup>1)</sup> Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung.

selbe ist also durchaus unfähig, irgend ein bestimmtes Geschehen in der Welt zu erklären; ist er darum nutzlos? durch ihn soll ja die Existenz der Welt erklärt werden.

Aber es ist nicht einmal zuzugeben, dass die Seelensubstanz bloss die Möglichkeit der Seelenerscheinungen bedinge, sie erklärt auch ganz allein die Geistigkeit der Vorstellungen und Willensentschlüsse, die relative Unabhängigkeit unseres Denkens vom Stoffe u. s. w. Sodann muss man wohl unterscheiden zwischen Substantialität im Allgemeinen und besonderen Substanzen. Wenn uns die Substantialität der Seele als Insichsein auch nur den nothwendigen Träger für die Seelenthätigkeiten lieferte, so wissen wir doch gerade durch ihre specifischen Aeusserungen noch weit mehr von ihr, als dass sie Substanz ist; wir lernen sie kennen als denkendes, wollendes, schliessendes, empfindendes, fühlendes Wesen, das eine diesen Aeusserungen entsprechende innere Beschaffenheit voraussetzt. Aus diesem so erschlossenen specifischen Wesen vermögen wir dann das ganze geistige Leben der Seele, selbst solche Aeusserungen derselben, die uns nicht empirisch gegeben sind, zu begreifen.

Wenn Jemand behaupten wollte, dies sei kein rechtes Erklären der Erscheinungen, der muss denselben Vorwurf all' unserer Naturerklärung machen, am allerwenigsten ist die Wundt'sche Causalverknüpfung eines inneren Ereignisses mit einem andern eine wahre Erklärung. Denn da es schlechterdings unmöglich ist, aus einem gegebenen inneren Zustand den folgenden a priori abzuleiten, so kann höchstens nach dem Eintreten des zweiten seine Abhängigkeit vom ersteren behauptet werden: was das für eine Erklärung des inneren Lebens sein soll, ist nicht einzusehen. Diese Erklärung läuft nämlich auf die nichtssagende, weil selbstverständliche Erkenntnis hinaus, dass dieses Ereigniss wie alle eine entsprechende vorhergehende Ursache haben müsse: welches aber eigentlich die Ursache ist, kann nicht angegeben werden. Denn um das klare Bewusstsein, dass wir trotz aller vorausgehenden Zuständlichkeiten uns frei entscheiden für was wir wollen, zu discreditiren, wissen die Deterministen gar viel von der wunderbar verschlungenen Motivation, von dem unsichtbaren Verlauf der Motive in den allgemeinen unendlichen Gang der Welt zu erzählen. Und jetzt behaupten sie, die Seelensubstanz erkläre nichts, sie dagegen vermöchten jedes Geschehen durch ein früheres zu erklären.

(Schluss folgt.)