

Fr. Paulsen's philosophisches System.¹⁾

Von Prof. Dr. Const. Gutberlet in Fulda.

(Fortsetzung und Schluss.)

IV.

Mit grosser Entschiedenheit bekämpft Paulsen die Substantialität der Seele.

„Es gibt keine für sich seiende, beharrliche, immaterielle Seelensubstanz; das Dasein der Seele geht in dem Seelenleben auf, hebt man die psychischen Vorgänge auf, so bleibt kein Substantiale als Rückstand. Das Seelenatom ist nichts als ein Rückstand überlebter Metaphysik.“

Wenn man darauf antwortet: Es müssen aber doch die Thätigkeiten einen Träger haben, es muss ein Thätiges für dieselben vorausgesetzt werden, und da an den körperlichen Atomen die immateriellen Zustände nicht haften können, so ist eine immaterielle Substanz eine nothwendige Forderung, — so antwortet er:

„Dass die Anheftung eines Gefühls oder eines Gedankens an einen ausgedehnten Körper sich nicht vollziehen lässt, ist ohne Zweifel wahr. Aber nun mache man mit der unausgedehnten Substanz denselben Versuch. . . . Ich denke, man wird ganz dieselbe Unvollziehbarkeit empfinden.“

Die geistigen Thätigkeiten haften nicht an der Seelensubstanz, sondern sind deren Aeusserungen, Wirkungen. Aeusserungen einer ausgedehnten Substanz können sie wegen ihrer Einheit und Einfachheit nicht sein: dass aber eine einfache Substanz sich so äussern könne und müsse, ist nicht bloß vorstellbar, sondern ist eine Denknothwendigkeit. Die Phantasie kann sich freilich weder die Substanz, die ein Verstandesbegriff ist, noch auch die Abhängigkeit der ein-

¹⁾ Mittlerweile ist schon die zweite Auflage der „Einleitung in die Philosophie“ erschienen. Dieselbe weicht aber von der ersten in nichts Wesentlichem ab; darum lag für uns kein Grund vor, die auf die erste Auflage bezügliche Kritik umzuarbeiten.

fachen Thätigkeit von ihrem substantialen Träger, welche ein unsinnliches Verhältniss darstellt, anschaulich vorstellen; aber über die höchsten Begriffe und Principien hat die Einbildungskraft nicht zu entscheiden.

„Nun, so möchte ich wohl wissen, worin der gedachte Inhalt dieses Substantiale besteht? In der Immaterialität und Einfachheit? Aber das waren lauter Negationen, die etwas ablehnen, aber nichts beilegen, aus Negationen kann man doch nichts Wirkliches machen.“

Der Inhalt des Substanzbegriffes ist sehr klar und bestimmt: sie ist der nothwendige Träger von accidentellen Thätigkeiten, welche als *entia in alio* nicht in sich Bestand haben können. Weil es sich aber bei der Seele um einfache Thätigkeiten handelt, so muss jener Träger selbst einfach sein; denn das Accidens ist nur die naturgemässe Aeusserung und Darstellung der Substanz. Die Beschaffenheit der Substanzen können wir nicht in ihnen selbst schauen, wir bilden uns einen Begriff von ihnen nach Analogie ihrer Accidentien. Diese sind nun bei der Seele einfache und immaterielle Thätigkeiten, also muss auch die Substanz immateriell sein. Die Immaterialität und Einfachheit ist zwar sprachlich eine Negation, aber sachlich eine sehr vollkommene Realität, die wir gerade an unseren Seelenthätigkeiten als positive Eigenschaften durch das Bewusstsein unmittelbar beobachten. Aus doppeltem Grunde ist es also falsch, dass der Begriff der Seelensubstanz ohne Inhalt sei; wir haben als positive Bestimmungen: erstens den Träger von Accidentien, zweitens Einfachheit, welche die Vollkommenheit des innigsten Zusammenseins, die Realität der concentrirten Kraft in sich schliesst, gegenüber der Zersplitterung und Zertheilung der ausgedehnten und zusammengesetzten Materie. Aber bei dieser allgemeinen Bestimmung der Seelensubstanz bleiben wir nicht stehen, wir kennen die geistigen Thätigkeiten specieller als Denken, Wollen, Fühlen. Diesen eigenthümlichen Aeusserungen der Seele entsprechend muss auch ihre Substanz ein diesen Accidentien analoges Sein haben. Darum ist auch der folgende Einwand Paulsen's ohne allen Werth.

„Oder ist das Substantiale ein unbekanntes, ewig hinter der Scene bleibendes, weder durch Anschauung noch durch Denken zu bestimmendes Irgendetwas »ein Ding an sich«? — So möchte ich wohl wissen, was ein solches gänzlich unbekanntes Irgendetwas heissen kann, um Gefühlen und Gedanken wenn sie nicht für sich wirklich sein können, zur Wirklichkeit zu verhelfen.“

Wäre die Seelensubstanz auch völlig unbekannt, so müsste sie wenigstens unter dem allgemeinsten und unbestimmtesten Begriff des

ens in se vorausgesetzt werden, weil die accidentalen Thätigkeiten als *entia in alio* sie mit absoluter Nothwendigkeit verlangen. Höchstens könnte sich die Frage erheben, ob nicht die eigentliche Substanz aller Accidentien noch weiter zurückliegt. Paulsen behauptet letzteres, mit Spinoza nimmt er eine einzige Substanz für alles Denken und alle Ausdehnung an. Aber Jedermann sieht, dass alle Widersprüche, welche er in der Seelensubstanz finden will, ganz genau in der göttlichen oder Weltsubstanz wiederkehren.

Im Grunde bilden wir den Begriff der Ursache auf dieselbe Weise, wie den der Substanz: consequent muss also Paulsen auch die Ursache als eine Dichtung bezeichnen. Wir können uns die Ursächlichkeit nur verstandesmässig vorstellen und haben vorerst nur einen sehr unbestimmten Begriff von derselben, sie ist uns der nothwendig zu fordernde hinreichende Grund eines anfangenden Seins; dieser Begriff wird bestimmter durch die Analogie. Die Ursache muss ihrer Wirkung entsprechen, und umgekehrt. Darum müssen wir nach der verschiedenen Beschaffenheit der beobachteten Wirkungen auch die Ursache verschieden beschaffen denken. Oder ist es anders mit den körperlichen Ursachen und Substanzen? Warum nehmen wir ein Kohlenstoffatom verschieden von einem Sauerstoffatom an? Niemand kann sich anschaulich ein solches Atom vorstellen, noch weniger seine Verschiedenheit von jedem anderen Atom. Die specifischen Erscheinungen drängen uns dazu, wie uns spezifische Erscheinungen des Geisteslebens zur Annahme einer so beschaffenen Seelensubstanz drängen. In der That, wenn Denken und Wollen ohne ein denkendes und wollendes Subject sein können, dann kann es auch Bewegung, Lagerung, Anordnung geben ohne Atome, die sich bewegen und gruppieren.

Aber gerade darin soll nach Paulsen und Wundt der Irrthum liegen, dass man den Begriff der Substanz von der Körperwelt auf das geistige Leben übertragen hat.

„Die Atome sind das absolut beharrliche und nach Quantität und Qualität unveränderliche Substrat der materiellen Welt; alle Veränderung ist auf den Wechsel in der Anordnung und Bewegung der Atome zurückzuführen; das ist die Maxime der Naturwissenschaft. Ueberträgt man diesen Begriff auf das Seelenleben, so vernichtet man entweder den Begriff oder zerstört das Leben. Die Seele ist nicht unveränderlich und beharrlich, wie das Atom, vielmehr ist beständige Wandlung für sie charakteristisch, sie kehrt niemals wie das Atom, das sich aus einer Verbindung löst, als dieselbe in den vorigen Zustand zurück. Also kann man die Seele nicht in demselben Sinne Substanz nennen, wie das Atom.“

Dass der Substanzbegriff vom Atom auf das Geistesleben, auf die Seele übertragen worden sei, ist zum mindesten eine unbeweisbare Behauptung: Dieselbe Denknöthwendigkeit, welche für die materiellen Vorgänge eine materielle Substanz fordert, muss auch den seelischen Vorgängen eine Seelensubstanz zu Grunde legen.

Ob bei diesen Denkprocessen zuerst die körperliche oder zuerst die seelische Substanz gefordert wird, thut nichts zur Sache. In Wahrheit dürfte aber umgekehrt letztere zuerst dem Verstande sich aufdrängen. Denn sein Ich nimmt Jedermann zuerst in seinen Seelenzuständen wahr und denkt es sofort auch als bleibendes Subject derselben. Dies bleibt auch wahr, wenn jenes Ich zunächst nur als ein phänomenales, nicht als substantiales sich darstellte: jedenfalls fasst es, wenn man von einigen mit Vorurtheilen behafteten Philosophen absieht, Jedermann als das reale Subject seiner Zustände und muss es bei einigem Nachdenken auch als reales Subject denken.

Wenn aber auch die Seelensubstanz nach Analogie der körperlichen Substanz gebildet sein sollte, trifft die Paulsen'sche Argumentation nicht zu. Denn es müsste doch bewiesen werden, dass das körperliche Atom durchaus unveränderlich sei; vielmehr lässt sich dasselbe in seinen specifischen Thätigkeiten nur durch Kräfte, z. B. der Anziehung und Abstossung, verstehen, welche dann der Seele auch nicht fehlen können. Die ganze Beweisführung trifft also höchstens Herbart, mit seinen starren Atomen und seiner starren Seelensubstanz. Von ihm ist wahr, dass er das Leben der Seele auf Mechanik von starren Realen zurückführt, die Seele nach Analogie der Atome sich denkt.

An Herbart wendet sich denn auch die Kritik Paulsen's direct, wenn er erklärt:

„Ich erwidere mit der Frage: ob denn ein solches Substantiale (eine punktuelle Seelensubstanz) nicht auch wieder eines Trägers bedürftig sei? Mir will vorkommen, gar sehr.“ „Wie ein Herbart'sches Reale sich in der Wirklichkeit behaupten kann, ist mir immer das grösste unter den Räthseln seiner Metaphysik geblieben. Soll ein »Träger« für das Seelenleben gefunden werden, so muss man ihn nicht in einem isolirten, starken Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man »absolut setzt,« sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem, und in dem es ist: Gott ist die Substanz, und ausser ihm gibt es keine Substanz, im letzten und absoluten Sinne gibt es nichts, das an sich sein und begriffen werden kann.“

Wir brauchen und vermögen die „absolut“ starren Realen Herbart's nach Gesagtem nicht zu rechtfertigen; was aber hier gegen dieselben vorgebracht wird, ist äusserst schwach, es sind unbewiesene

aus der Luft gegriffene Behauptungen. Paulsen kann sich nicht vorstellen, wie eine Substanz Bestand haben kann: es liegt ja in ihrem Sein, in sich und nicht in einem anderen, zu existiren wie ein Accidens. Hingegen kann sich kein vernünftiger Mensch vorstellen, dass ein Körper, ein Thier, nur die Zuständlichkeit einer anderen Substanz sei, wie es Paulsen will. Freilich ohne erhaltende Ursache vermag die endliche Substanz nicht zu bestehen; darum ist sie eben nicht absolute Substanz, wohl aber ohne ein Subject als Träger. Wenn der Substanzbegriff so absurd ist, wie Paulsen meint, dann ist er auch absurd, auf Gott angewandt: auch seine Substanz bedarf wieder eines Trägers. Wenn das Seelenleben nichts anderes ist, als ein Complex von Thätigkeiten ohne Substanz, dann ist auch das Geschehen in der ganzen Welt nur ein Inbegriff von Accidentien, und eine absolute Substanz ist ebenso eine Dichtung, wie die Seelensubstanz.

Dass man die Substanzen „Wirklichkeitsklötzchen“ nennt, dass man sie lächerlich zu machen sucht durch die Antwort jenes Inders, der gefragt, worauf die Erde ruhe, den Elephanten nannte, und den Träger des Elephanten die Schildkröte, und den Träger der Schildkröte „irgend was, ich weiss nicht was,“ beweist gerade nicht für die Denkhätigkeit des Spötters; er scheint von dem Wesen der Substanz gar keinen rechten Begriff zu haben. Es ist das „Insichsein“ einer der klarsten und primitivsten Begriffe des menschlichen Geistes, und es ist also das Irgendwas der Substanz sehr wohl bekannt. Aber Paulsen und sein Meister Locke verwechseln die Substanz im allgemeinen mit den speciellen Substanzen, deren innerstes Wesen wir nicht kennen, sondern nur nach Beschaffenheit ihrer specifisch verschiedenen Aeusserungen construiren müssen. Dasselbe gilt ja auch von dem Begriffe der Ursache: im allgemeinen ist er uns ganz klar, aber worin die specifisch verschiedenen Causalitäten der einzelnen Naturwesen bestehen, wissen wir noch sehr wenig; wir setzen sie aber den Wirkungen entsprechend voraus und denken sie nach Beschaffenheit ihrer Wirkungen. So müssen wir z. B. dem Aether solche Eigenschaften beilegen, welche die Licht-, Wärme- und elektrisch-magnetischen Eigenschaften desselben zu erklären geeignet sind. Paulsen freilich leugnet auch die Causalität, wie wir sehen werden, aber damit widerlegt er sich selbst am schlagendsten.

Paulsen hätte übrigens am wenigsten Grund gehabt, den Substanzbegriff durch gehäufte Wiederholung des „Irgendetwas, ich weiss nicht was“ zu verspotten, da er schliesslich mit Locke und Hume

erklärt, die einzelnen Bewusstseinsvorgänge würden nicht durch eine Substanz, sondern durch ein unbekanntes Band geeinigt; gegen das „Vorstellungsbündel“, als welches Hume das Ich bei der Selbstbeobachtung gefunden haben will, bemerkt O. Liebmann sehr treffend:

„Wer oder was hat denn diese interessanten Beobachtungen gemacht? Ist es etwa das »Vorstellungsbündel«, von dem das Vorstellungsbündel beobachtet worden ist?“¹⁾

Auch was Liebmann ebendort bemerkt, die *substantia cogitans* des Cartesius habe nur der zu verspotten ein Recht, der etwas Besseres an die Stelle zu setzen vermöge, trifft in empfindlicher Weise Paulsen, dessen unbekanntes Band der Vorstellungen offenbar nichts erklärt.

Unser Kritiker gibt übrigens zu, dass der gemeine Verstand, „die Vulgärmetaphysik“ sich gegen das Aufgeben des Substanzbegriffes sträube. Aber das komme nicht von einer logischen Denknöthwendigkeit, sondern von einer durch Gewöhnung entstandenen psychologischen Nothwendigkeit: „Was wir oft oder immer sehen, hören, denken, erscheint uns zuletzt als nothwendig, sein Gegentheil als unmöglich“; man müsse sich eben gewöhnen, die Vorstellungen so freischwebend aufzufassen, wie die Himmelskörper im Raum.

Also durch Gewöhnung, durch den Sinnenschein soll die Nöthigung, eine Substanz den Erscheinungen zu Grunde zu legen, entstanden sein. Aber die Substanz ist ja gar nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung; sie ist ein nothwendiges Postulat des Verstandes. Höchstens könnte die Beobachtung an den Körpern, deren Farbe, Bewegung, Gestalt immer nur an einem Subjecte beobachtet wird, Veranlassung gewesen sein, auch für die geistigen Thätigkeiten eine eigene Substanz vorauszusetzen. Aber schon bei der äusseren Erfahrung ist es nicht lediglich die Beobachtung, sondern eine innere Denknöthwendigkeit, die jeden vernünftigen Menschen zwingt, für die Bewegung ein Bewegtes, für die Gestalt ein Gestaltetes u. s. w. zu verlangen. Und dieselbe innere Unmöglichkeit, dass eine Bewegung ohne Bewegtes sei, besteht auch dafür, dass ein Denken ohne einen Denkenden existire.

Dieser Nothwendigkeit kann sich denn auch Paulsen nicht entziehen, indem er verlangt, wir sollten den Gedanken so frei schwebend fassen, wie die Himmelskörper im Raume, das heisst doch nichts anderes, als ihn selbst für eine Substanz erklären. In der That, wenn er nicht in einem Andern existirt, muss er in sich existiren, also

¹⁾ Zeitschr. für Phil. und philos. Kritik. 1892. S. 1, ff.

Substanz sein. Das scheint Paulsen eigentlich zu meinen. Freilich ist er nun wieder inconsequent, insofern er die endlichen Thätigkeiten in der unendlichen Substanz existiren lässt. Damit ist die Frage zwischen uns und ihm eigentlich nur die, ob eine endliche Thätigkeit Substanz sein könne, und ob sie das Accidens einer unendlichen Substanz sein könne. Ersteres scheint Paulsen eigentlich zu meinen, da er sich für seine Meinung auch auf den *actus purus* des Aristoteles und der Scholastiker beruft. Aber wenn er sich etwas besser bei ihnen umgesehen hätte, würde er gefunden haben, dass jener Ausdruck die lauterste Wirklichkeit, im Gegensatz zu irgend welcher Potentialität und Veränderlichkeit bezeichnet, folglich seine Entwicklung des Absoluten im Fundamente vernichtet. Allerdings erklären die Scholastiker auch, dass und wie Gottes Thätigkeit nicht eine accidentale Bestimmung seines Wesens, sondern selbst Wesen und Substanz sei. Aber wenn Paulsen gründlicher bei ihnen in die Schule gegangen wäre, statt auf die Worte des jüdischen Begriffsfälschers Spinoza und der oberflächlichen englischen Empiriker zu schwören, so hätte er von ihnen lernen können, dass nur jene Thätigkeit Substanz sein kann, welche ihr Sein selbst ist, was nur bei der unendlichen Substanz möglich ist.

V.

Nicht glücklicher ist Paulsen in der Beseitigung des anderen Fundamentalbegriffes des menschlichen Verstandes, der Ursache.

Die nichtssagende Behauptung, die Beseitigung dieses Begriffes mache die Bedeutung Hume's in der Geschichte der Philosophie aus, kann seine eigenen Sophismen nicht zu beweiskräftigen Argumenten machen. In Deutschland fängt man allmählich an, sich jener seichten englischen Associationspsychologie zu schämen, selbst die extremsten Positivisten und Nominalisten verlangen etwas mehr als Hume zum Begriffe der Causalität. Der naturwissenschaftliche Empirismus, der aller Metaphysik den Krieg erklärt hat, will doch das Causalitätsgesetz noch gelten lassen und muss es gelten lassen, wenn er nicht sich selbst vernichten will; denn mit Leugnung dieses Principis hört selbstverständlich alle Naturerklärung auf, kein causaler Zusammenhang verbindet die Ereignisse, sie liegen als *disiecta membra poetae* neben und nach einander, sie können von der Wissenschaft nur registriert und classificirt werden. Es wird wenig anders, wenn das Causalitätsprincip noch als regulatives Denkgesetz zugelassen wird. Denn wenn

es kein constitutives Seinsprincip ist, wenn ihm keine über dem Gedanken hinausliegende objective Geltung zukommt, dann ist alle Naturerklärung ohne allen objectiven Werth. Dann mögen uns die Philosophen und Naturforscher mit ihren Schriften verschöneren. Wir wissen ja nicht einmal, ob dieselben wirklich einen Verfasser haben: wir müssen es wohl so denken, aber möglicherweise sind dieselben ohne Verfasser aus nichts entstanden. Der Inhalt derselben ist eine subjective Gedankencombination, die für die wirkliche Welt weit weniger Bedeutung hat, als ihr individueller Verdauungsprocess.

Doch sehen wir zu, wie Paulsen die Causalität und natürlich sich selbst als Verfasser dieser Ausführungen, zu beseitigen weiss. Zunächst sucht er zu zeigen, dass zwischen Physischem und Psychischem kein Causalverhältniss bestehen kann. Physisches kann nicht auf Psychisches, Psychisches nicht auf Physisches einwirken. Seelische und körperliche Zustände, beziehungsweise äussere Erregungen laufen parallel neben einander her.

Und wie beweist man eine so ungeheuerliche, der allgemeinsten Erfahrung widerstreitende aprioristische Behauptung? Folgendes scheint ein Beweis sein zu sollen:

„Beobachtung und Experiment sind diesen unzugänglichsten und verwickeltesten Vorgängen des organischen Lebens gegenüber ziemlich ohnmächtig. Danach wird ein Naturforscher nicht lange im Zweifel sein, welcher Vorstellung er den Vorzug geben soll. Er wird sagen, die Analogie der ganzen Erfahrung weise ihn auf die Annahme der Continuität der physischen Prozesse auch an diesem Punkt; die Annahme einer Umsetzung von Bewegung nicht in eine andere Form der Bewegung; nicht in potentielle physische Energie, sondern in etwas, was physisch gar nicht ist, sei eine Zumuthung, der er nicht folgen könne. Umsetzung von Bewegung oder Kraft in Denken, in reine Bewusstseinsvorgänge, das wäre für die naturwissenschaftliche Betrachtung eigentlich nichts anderes, als Vernichtung von Energie; und so wäre Ursprung von Bewegung aus einem rein Geistigen, etwa der Vorstellung eines Erwünschten für die Physik so gut wie Entstehung aus nichts. Demnach sei sein Entschluss gefasst, er könne nicht umhin, der parallelistischen Theorie vor der andern, die ein Causalverhältniss annehme, den Vorzug zu geben.“

Aber wenn für die Physik keine andere Ursächlichkeit besteht, als materielle, nichts als Umsatz der Bewegung in Bewegung, so ist es ein offenes Sophisma, für das Geschehen überhaupt nur materielle Ursächlichkeit zuzugeben, dem Geistigen alle Causalität innerhalb des Materiellen abzuspochen, die Einwirkung der Aussenwelt auf die Seele zu leugnen. Dieses Sophisma ist aber um so unleidlicher, da es nicht bloß der vulgären Erfahrung widerspricht, sondern auch durch

wissenschaftliche Beobachtung und Experiment evident widerlegt wird. Es ist ein neues Sophisma, daraus, dass wir die Art und Weise der Abhängigkeit des Geistigen vom Körper und umgekehrt bis jetzt noch nicht beobachtend erforschen konnten, zu schliessen, dass die Abhängigkeit selbst nicht experimentell festgestellt werden könnte. Auch die detaillirtesten, sinnreichsten und zahlreichsten Experimente eines Naturforschers können nicht unfehlbarer den causalen Zusammenhang zwischen zwei Vorgängen, etwa zwischen einem chemischen Process und einer bestimmten Wärmeentwicklung, zwischen der Sonnenanziehung und der Erdbewegung, nachweisen, wie wir durch fortgesetzte Experimente den Einfluss der äusseren Objecte auf unsere Vorstellungen und des Willens auf die Bewegungen unserer Glieder constatiren können. Dieses Experiment wiederholt sich in jedem Augenblicke, es wird auf die mannichfachste Weise variirt u. s. w. Das Wie brauchen wir dabei nicht zu wissen, wie wir auch nicht wissen und nicht beobachten können, wie das Feuer das Stroh verbrennt, wie eine Bewegung in eine andere sich umsetzt.

Freilich damit hält sich unser Skeptiker nicht widerlegt: er leugnet auch die Causalität auf rein materiellem Gebiete, er bestreitet die Möglichkeit, dass ein Körper auf einen anderen Körper Bewegung übertrage:

„Regelmässige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen.“ . . . „Setzen wir zwei Atome, ein bewegtes, das durch ein ruhendes in Bewegung gesetzt und nun selber still steht. Sehen wir hier, wie ein Einfluss von *A* auf *B* übergeht? Hat sich etwa die Bewegung wie eine Haut von dem ersten abgelöst und an das zweite angehängt, es mit fortreisend? Aber die Bewegung ist ja nichts Körperliches, nichts Substantielles, das sich loslösen und für sich sein kann. Was hat sich also zwischen den beiden Atomen zgetragen? Ich gedenke, es ist auf alle Weise das gerathenste, zu bekennen: wir wissen von nichts; das Einzige, was wir wissen, ist die Thatsache, dass in einem ersten Zeitraum eine Bewegung von *A* stattfand, dass diese in einem gewissen Zeitpunkt, dem der Berührung, aufhörte, und dass gleichzeitig die von *B* begann; endlich, dass im gleichen Falle immer das Gleiche sich zuträgt.“

Wir können allerdings den causalen Zusammenhang nicht beobachten, wir kennen auch nicht das Wie des Einflusses, aber daraus zu schliessen, dass er nicht besteht, ist ein Sophisma. Die Sache liegt vielmehr so. Wir wissen, dass eine Bewegung, ein Geschehen, nicht aus nichts werden kann, weil es sonst ohne hinreichenden Grund existirte. Das Causalitätsprincip also: Alles, was wird und geschieht, muss eine Ursache haben, ist ein absolut nothwendiges Denkprincip;

es kann ja auch kein Mensch, der nicht an Geistesstörung leidet, daran zweifeln. Wenn wir darum ein Ereigniss eintreten sehen, müssen wir eine Ursache dafür postuliren; ob dieselbe das unmittelbar vorausgehende Ereigniss bildet, ist nicht unmittelbar bekannt. Wenn wir aber dasselbe immer vorausgehen sehen, wenn bei Wegfall desselben auch das zweite fehlt, wenn eine Steigerung oder Schwächung der ersteren Thätigkeit eine entsprechende Abänderung des folgenden nach sich zieht, dann wäre es Thorheit, die Ursache anderswo als in dem ersteren Ereigniss zu suchen. Nur ein Blödsinniger kann das Brennen des Strohes einer anderen Ursache als dem daran gelegten Feuer zuschreiben. Wenn es keine Ursächlichkeit gibt, dann stehen auch die geistigen Acte nicht im Abhängigkeitsverhältniss, dann wird mein Wollen nicht von meinen Vorstellungen beeinflusst, mein Wollen ist ursachlos. Und doch soll die Freiheit des Willens so widersprechend sein, weil sie ursachlos sei. Paulsen behauptet die Abhängigkeit der geistigen Acte von einander, und in demselben Athemzuge leugnet er sie wieder:

„Ich sehe ein Bild aus der Heimath; es führt Erinnerungen aus der Jugendzeit in's Bewusstsein; Gefühle der Wehmuth, der Sehnsucht erwachen, es entsteht das Verlangen, jene Welt wieder zu sehen, und wird schnell zum Entschluss. Alle Welt ist darüber einig, dass wir hier einen ursächlichen Zusammenhang haben. Wie es aber die Wahrnehmung macht, eine Vorstellung hervorzu bringen, oder wie durch die Vorstellung ein Gefühl erregt wird, darüber wissen wir schlechterdings nichts weiter zu sagen. . . Die Thatsache, dass, wenn das eine Element eintritt, auch das andere eintritt, oder einzutreten fordert, ist alles, was wir wissen.“ . .

Nun führt er die grosse Entdeckung Hume's über das Wesen der Causalität an: „Alles, was wir wissen, ist das regelmässige Zusammentreffen von Erscheinungen in der Zeit.“

Aber wenn die Unkenntniss des Wie eines Geschehens uns berechtigt, dasselbe zu leugnen, dann können wir auch die Vorstellungen selbst, die Empfindungen und die Gefühle leugnen; denn Niemand kann erklären, wie sie entstehen. Ihr Wie ist unendlich dunkler als das Causalverhältniss, wovon wir einen durchaus klaren Begriff haben, ganz verschieden von den albernen Deutungen, welche Paulsen davon zu geben sucht, als ob die Ursache die Wirkung vor sich her stiesse, als wenn sich von dem bewegenden Körper ein Häutchen ablöste, u. s. w.

Jeder Leser wird sich höchlichst wundern, wie doch Jemand dazu kommen könne, solch haarsträubende, aller Vernunft und Erfah-

nung hohnsprechende Behauptungen aufzustellen; aber das Räthsel löst sich, wenn man das Ziel kennt, worauf diese Ausführungen hinarbeiten. Der *a priori* aufgestellte Pantheismus muss doch auch einigermaassen begründet erscheinen, jene Abenteuerlichkeiten bilden dessen Begründung, und das nennt man dann die Weltauffassung, wie sie sich der unbefangenen Beobachtung darstellt. Denn so schliesst Paulsen:

„So führt die Thatsache der universellen Wechselwirkung, wenn man ihr nachgeht und die Begriffe zu Ende denkt, auf die Gedanken der Einheit der Wirklichkeit: es gibt nur ein einheitliches Wesen mit einer einheitlichen und in sich zusammenstimmenden Bethätigung; die einzelnen Dinge sind nur Momente seines Wesens, ihre durch Wechselwirkung bestimmten Bethätigungen sind in Wirklichkeit Ausschnitte aus einer einheitlichen Selbstbewegung der Substanz.“

Aber wenn die Welt Dinge keinen causalen Einfluss auf einander ausüben, sondern ihre zusammenstimmenden Thätigkeiten nur Parallelerscheinungen der unendlichen Substanz sind, dann kann auch einmal mit Feuer Erfrieren, mit Kälte Verbrennen verbunden sein, das Verbrennen kann vor dem Feuer auftreten. Ein Feuer, das in Amerika angezündet wird, erwärmt mein Zimmer in Deutschland, ein Schlag, der mir jetzt versetzt wird, schmerzt mich erst nach zwanzig Jahren oder hat mich vielleicht vor zwanzig Jahren geschmerzt! Im Absoluten hängen ja die entferntesten und einander entgegengesetztesten Ereignisse gerade so zusammen, wie die einander am nächsten und verwandtesten.

Paulsen beruft sich für seine Leugnung der Causalität unter andern auch auf Kant, der den Begriff der Ursache ebensowenig wie Hume in dem der Wirkung habe finden können: Daraus würde höchstens folgen, dass Kant ebenso blind war wie Hume, indem auch er nicht sah, dass ein werdendes Sein gar nicht denkbar ist ohne einen entsprechenden Grund. Aber Kant will nur beweisen, dass das Causalitätsprincip kein analytisches ist. Nothwendigkeit und Apriorität spricht er ihm mit aller Entschiedenheit zu.

Darin liegt nun eigentlich der Widerspruch Paulsen's gegen Kant's Erkenntnistheorie: er habe die Constanz der Arten angenommen. Nach der Entwicklungslehre gebe es keine unveränderlichen nothwendigen Principien. Hier kann man recht deutlich sehen, wie Wissenschaft gemacht wird. Vor kurzem trat Potonié ziemlich schüchtern in einem Aufsätze der ‚Naturw. Wochenschrift‘¹⁾ mit dem

¹⁾ 1891. Nr. 15. Vgl. ‚Philos. Jahrb.‘ 4. Bd. (1891) S. 338 ff.

Versuche auf, die Denkformen darwinistisch zu erklären. Bei Paulsen ist es bereits eine ausgemachte Sache, dass sie so zu erklären sind. Der Darwinismus wird als ein feststehendes Dogma angesehen, womit man bereits die schwierigsten Probleme des Geisteslebens löst. Und doch, wenn man dem Darwinismus auch alle unbewiesenen, abenteuerlichen, sich widersprechenden Speculationen zugeben wollte, dass sich nach ihm Geist aus Materie, dass sich die allgemeingültigen Grundsätze erst nach und nach entwickelt haben müssten, wird ihn absolut vernichten. Oder glaubt Paulsen, vor der „Menschwerdung“ habe Sein Nichtsein sein können, sei Zwei mal Zwei nicht Vier gewesen? Die Vernunft sieht mit der grössten Klarheit ein, dass die Wahrheit ewig, nothwendig, unveränderlich ist.

Paulsen hat versucht, der Absurdität des Darwinismus, der durch Zufall die ganze Welt entstehen lässt, dadurch unter die Arme greifen zu müssen, dass er in den niedrigeren Wesen eine dunkle Vorstellung oder doch einen dunklen Trieb annimmt, welcher dem späteren, vollkommeneren Stadium bereits vorschwebt, etwa wie dem Knaben sich die Vollkommenheit des Mannes, einem Volke seine idealen Ziele vorstellen. Damit wäre allerdings die Hauptabsurdität des Darwinismus beseitigt; aber im Grunde nicht gehoben, sondern nur auf einen andern Punkt verschoben. Ohne inneres Entwicklungsprincip wäre die Descendenz der reinste absurdeste Zufall. Aber ist das Paulsen'sche Princip wirklich geeignet, die Entwicklung ohne Gott begreiflich zu machen? Erstens ist dasselbe eine Dichtung, die mit der andern von der Allbeseelung der Materie unmittelbar zusammenhängt. Nur ein phantasiereicher Dichter kann dem Infusorium eine dunkle Vorstellung oder einen dunklen Trieb nach einem höheren Stadium, etwa dem eines Weichthieres beilegen. Zweitens aber, und das ist die Hauptsache, wird damit behauptet, dass die gesammte Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt der Anlage, dem Keime nach bereits in deren Anfangsstadien gegeben war. Nun kann durch Zufall ebenso wenig der Keim, noch weniger die Anlage zu einer solchen Ordnung entstehen, als die fertige Ordnung selbst. Fordert also die letztere eine ordnende Intelligenz, wie ein jeder vernünftige Mensch einsieht, und auch Paulsen anerkennt, dann auch die Begründung jener Anlage.

Eine Ausflucht wäre für den Pantheisten freilich immer noch möglich: Das Absolute ist es selbst, die unendliche Substanz und Intelligenz ist es, welche sich zu jenen immer höheren Daseinsformen entwickelt. Aber diese Ausflucht hat sich Paulsen selbst verlegt:

erstens dadurch, dass er jedes metaphysische Princip bei der Naturerklärung ausgeschlossen wissen will; darum sollte ja die vom Theismus geforderte göttliche Intelligenz unzulässig sein. Zweitens hat er, um eine solche Intelligenz zu beseitigen, viele Zweckwidrigkeiten, eine Menge von Plumpheit und Dummheit im Naturgang nachgewiesen. Nun wird er doch nicht behaupten wollen, das Absolute entwickele sich und bethätige sich in so unvernünftiger Weise. Freilich, wenn die Welt, wie er behauptet, ein einziges göttliches Wesen ist, dann sind alle Unvollkommenheiten der Welt und ihres Ganges Defecte Gottes. Da aber solche im Unendlichen undenkbar sind, so ist die Weltentwicklung ganz gewiss nicht göttliche Entwicklung.¹⁾

¹⁾ Die Kritik, welche Paulsen an der Teleologie der Welt übt, haben wir eingehend in der 2. Aufl. unserer ‚Naturphilosophie‘, die demnächst erscheint, besprochen, sein Religionssystem werden wir noch eigens besprechen.