

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Wilhelm Wundt und seine Zeit

Petersen, Peter

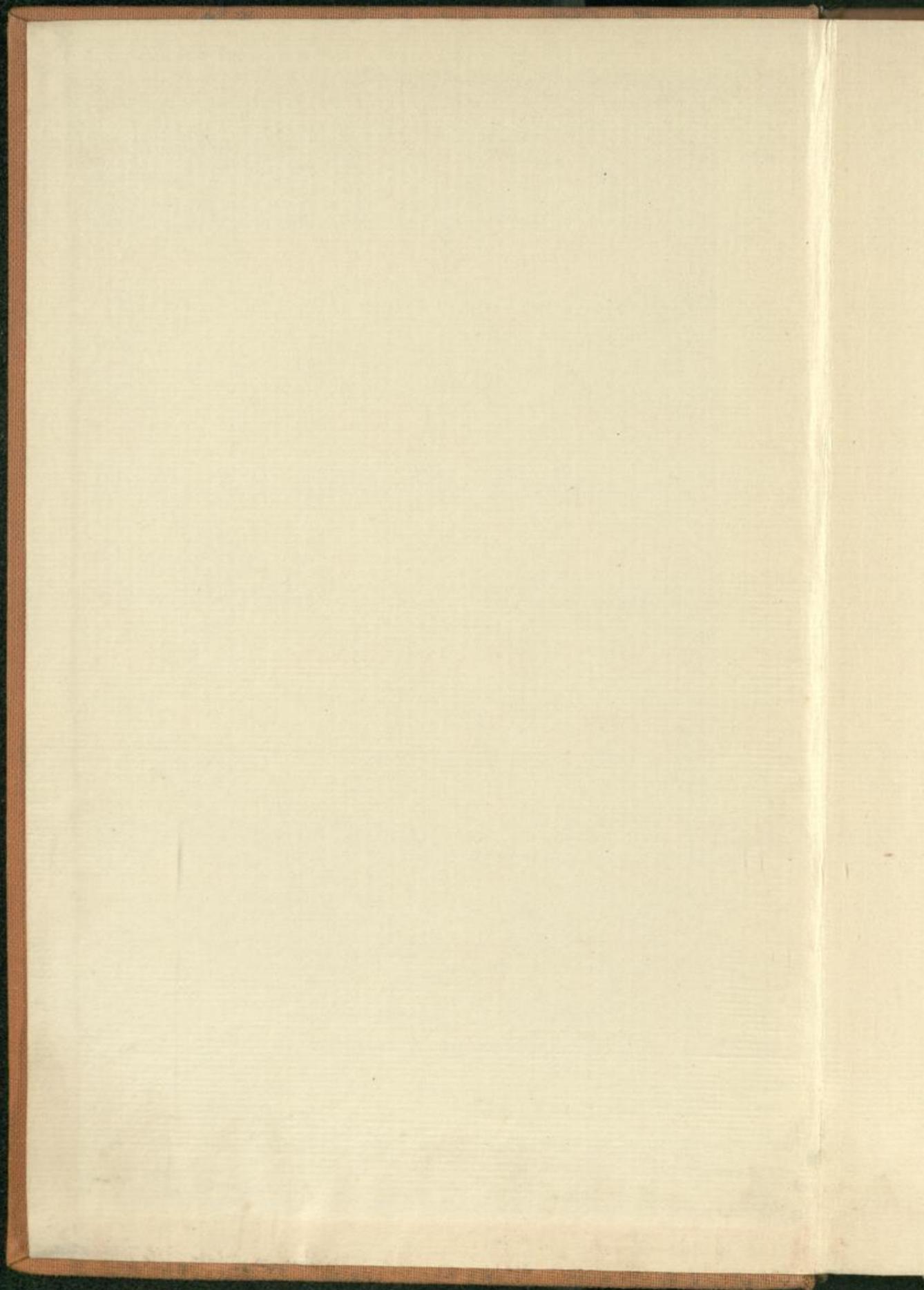
Stuttgart, 1925

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-6863

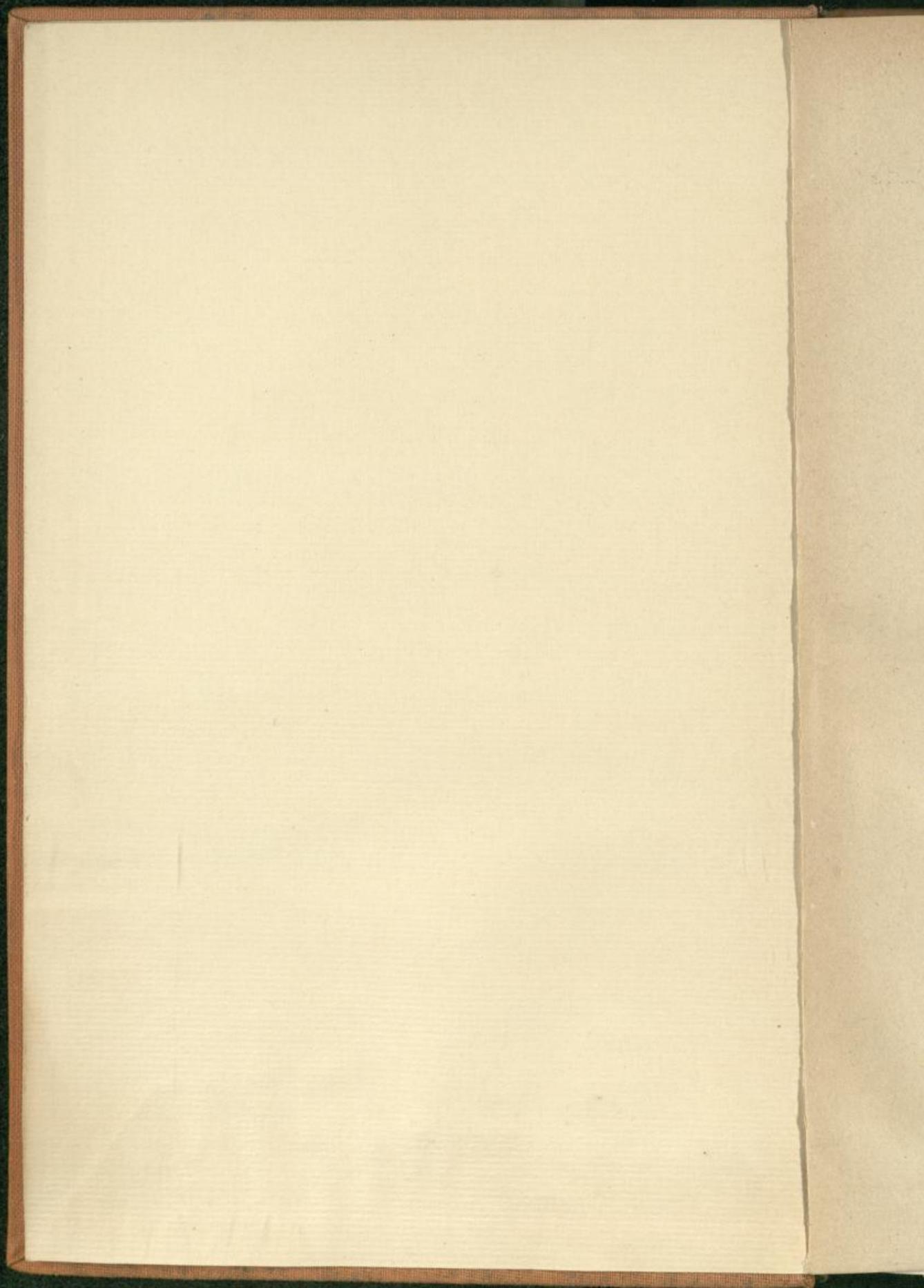
W. WUNDT
VON
PETER PETERSEN



438



A. Schloffer



WILHELM WUNDT

Frommanns Klassiker der Philosophie

Herausgegeben von

PROF. DR. GEORG MEHLIS

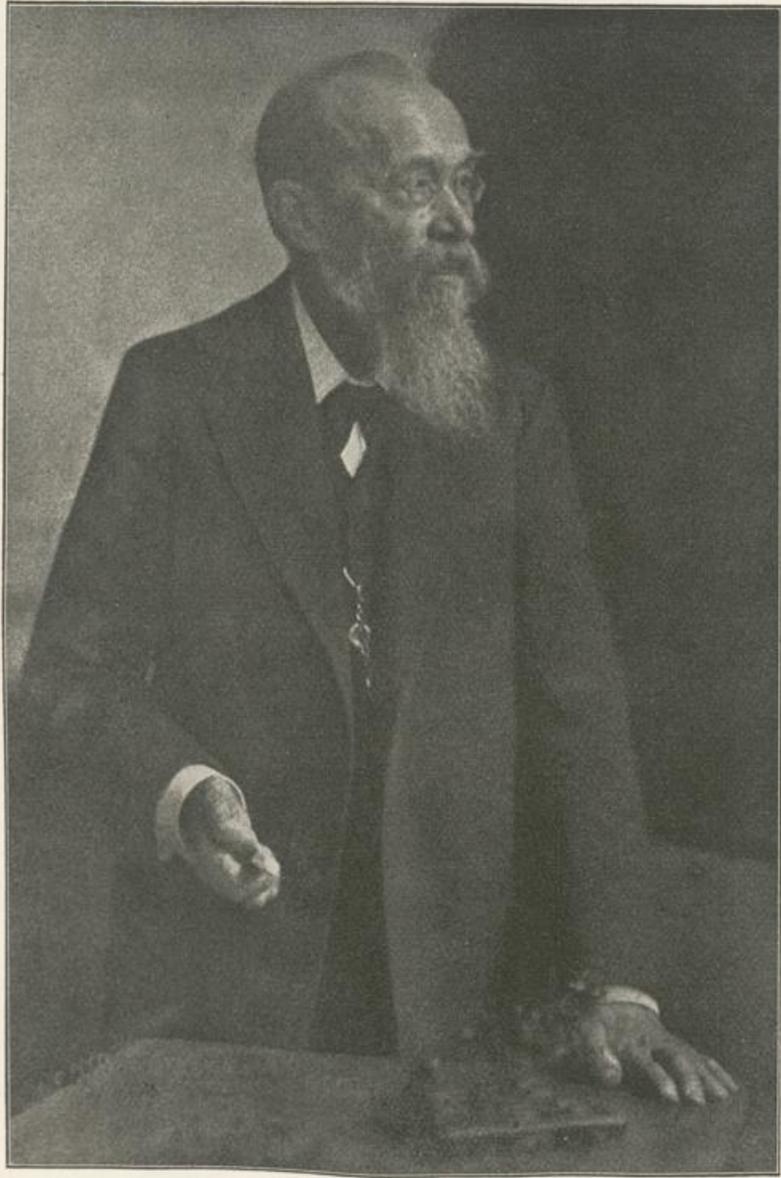
XIII

WILHELM WUNDT

VON

PETER PETERSEN

ie



V
U

FR.

WILHELM WUNDT
UND SEINE ZEIT

VON

PETER PETERSEN

*

MIT BILDNIS



STUTTGART 1925

FR. FROMMANN'S VERLAG (H. KURTZ)

Aa7

108

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1925 by
Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz)
Stuttgart

2200

Universität
Potsdam



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



13028417

Bücherei
des Instituts f. Pädagogik
Pädagogische Hochschule Potsdam

1956; 1186

Vorw

Einle

1.

2.

3.

A. D

Be

wis

Die

1

2

3

4

5

6

B. D

1. I

2. I

3.

INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Vorwort	VII—X
Einleitung	1—28
1. Die Stufen der deutschen Philosophie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts	1—15
2. Wilhelm Wundts Leben und geistiges Schaffen bis zum Erscheinen der „Physiologischen Psychologie“ 1874	15—20
3. Politische Wirksamkeit in den sechziger Jahren	20—28
A. Die neue Aktualitätspsychologie	29—96
Begründung der Psychologie als selbständiger geistes- wissenschaftlicher Disziplin	29—53
Die psychologischen Grundlehren	53—96
1. Die Aktualität des Seelenlebens und das Prinzip des Parallelismus	53—63
2. Assoziation und Apperzeption	63—67
3. Der Voluntarismus	67—71
4. Die psychische Kausalität und ihre Prinzipien	71—86
a) Das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder der schöpferischen Synthese	77—81
b) Das Prinzip der beziehenden Analyse oder der psychischen Relationen	81—82
c) Das Prinzip der psychischen Kontraste	82—84
d) Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke	84—86
5. Das Gesetz der Entwicklung	86—91
6. Das Bewußtsein	91—96
B. Das System der Philosophie	97—258
1. Der Anstieg zum System	97—112
2. Die Wendung zur systematischen Philosophie 1874 bis 1880	112—127
3. Aufgabe und Gliederung der Philosophie	127—135

I N H A L T S Ü B E R S I C H T

4. Die Erkenntnislehre	135—176
a) Logik im engeren Sinne	135—141
b) Erkenntnistheorie oder reale Erkenntnislehre	141—176
Das ideelle ursprüngliche und einheitliche Vorstellungsobjekt als Ausgangspunkt aller Wissenschaft und Philosophie	141—144
β) Erklärung und Bedeutung des Ausgangspunktes: „Psychologismus“? Das rechte Verhältnis von Psychologie, Wissenschaft, Erkenntnislehre und Philosophie; Methoden der Motivation und der „Standpunktlehre“	144—158
γ) Naive und kritische Erkenntnisstufe	158—162
δ) Die Stufen der philosophischen Erkenntnis: Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftkenntnis	162—176
5. Metaphysik oder Prinzipienlehre	176—215
a) Allgemeine Metaphysik	176—191
b) Philosophie der Natur	191—201
c) Philosophie des Geistes	201—215
6. Ethik und Religionsphilosophie	216—242
a) Die Entwicklung des Sittlichen	217—227
b) Das sittliche Bewußtsein und seine Normen	227—235
c) Die Einheit von Sittlichkeit und Religion	235—242
7. Philosophie der Geschichte und das letzte Ziel aller Philosophie	242—258
Schlußbetrachtung	259—303
1. Die wissenschaftliche Philosophie Wundts und ihre Auseinandersetzung mit den Tendenzen der Epoche	259—274
2. Wilhelm Wundt der Vollender und Überwinder Kants	274—284
3. Die geschichtliche Stellung Wilhelm Wundts	284—303
Namenverzeichnis	305—306

Das „E
stellung
Schilde
hört ne
würdig
gerecht
bewähr
werk W
und der
ten und
heute u
schreib
war. Di
die Ged
Auflage
der Völl
der For
Welt“ e
von Gr
beiden
scheide
waren.
letzten
sophie“
Ethik, d
logie un
entspre
jedoch

76
41
76

44

158
162

176

215

191

201

215

242

227

235

242

258

303

274

284

303

306

VORWORT

Das vorliegende Werk ist dazu bestimmt, innerhalb der Sammlung „Klassiker der Philosophie“ an die Stelle der bisherigen Darstellung zu treten, die von Edmund König verfaßt war. Seine Schilderung der Philosophie und Psychologie Wilhelm Wundts gehört neben derjenigen Rudolf Eislers zu den ersten, die eine Gesamtwürdigung versuchten und besonders der philosophischen Leistung gerecht werden wollten. Sie hat in vier Auflagen sich als diejenige bewährt, die am liebsten zur Einführung in das gewaltige Lebenswerk Wundts gewählt wurde, und konnte bei ihrer klaren Sprache und der Verarbeitung aller bis 1900 veröffentlichten größeren Schriften und Aufsätze diesen Dienst auch am besten leisten. Wer es heute unternimmt, eine Monographie der Philosophie Wundts zu schreiben, steht vor einer Aufgabe, die Edmund König nicht gesetzt war. Die beiden ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts haben erst die Gedankenwelt Wundts gerundet. Bei der Abfassung der ersten Auflage des Königschen Werkes war noch nicht ein einziger Band der Völkerpsychologie erschienen, ebensowenig die Metaphysik in der Form, die sie in der Schrift „Die Sinnliche und Uebersinnliche Welt“ erhalten hat. Ist auch das philosophische System nirgends von Grund auf geändert, gar verwandelt, so sind doch in diesen beiden Jahrzehnten für die Formung letzter Weltanschauung entscheidende Einflüsse geltend geworden, die um 1900 noch latent waren. Die nachfolgende Darstellung gibt das System in seiner letzten Form. Das bedeutet, daß u. a. die „Einleitung in die Philosophie“ ebenso die Abschnitte zur realen Erkenntnislehre und zur Ethik, die in die Logik aufgenommen sind, vor der Völkerpsychologie und der „Sinnlichen und Übersinnlichen Welt“, sowie den entsprechenden Aufsätzen dieser Zeit zurücktreten müssen. Es ist jedoch auf eine besondere Darstellung des inneren Entwicklungs-

VORWORT

ganges des Systems in dem von dieser Sammlung gesteckten Rahmen nicht eingegangen; die Akribie solcher Schilderung eignet sich mehr für eine Zeitschrift. Aber es ist zum ersten Male das gesamte reiche Material des Wundt-Archivs in Groß-Bothen ausgenutzt, soweit es irgendwie in Beziehung zur gesetzten Aufgabe gebracht werden konnte. An Hand der dort verwahrten Handschriften, Aufsätze und Auflagen sämtlicher Schriften, die eine bequeme Vergleichung an wichtigen Stellen gestatten, sind zum ersten Male die politische Wirksamkeit Wundts in den sechziger Jahren und vor allem die so außerordentlich entscheidende philosophische Entwicklung in den siebziger Jahren und ihre Vorstufe geschildert worden. Ich bin Fräulein Eleonore Wundt, der sachverständigen, unermüdlichen Beraterin und ihres Vaters „treuer Gefährtin im Urwald der Mythen und Märchen“, der der 5. Band der Völkerpsychologie gewidmet ist, für den Beistand und die stete Bereitschaft zu Auskünften zu aufrichtigem und herzlichstem Danke verpflichtet.

Unter diesen Bedingungen bildet die neue Darstellung vielleicht den ersten Versuch, zu einer abschließenden und einer wirklichen Gesamtdarstellung und Würdigung des philosophischen Lebenswerkes Wilhelm Wundts zu gelangen. Niemand hat es je geleugnet, daß sein Einfluß schon zu Lebzeiten der größte war; und doch galt es der Öffentlichkeit mehr für den Psychologen als für den Philosophen. Die „Schule“ ist wahrlich nicht klein. In Deutschland sind von Wundt ausgegangen oder beeinflußt folgende Psychologen und Philosophen: Paul Barth, Max Brahn, Jonas Cohn, Ottmar Dittrich, Ernst Dürr, Hugo Eckener, der „Zeppelin-Held“, Rudolf Eisler, Moritz Geiger, Fritz Giese, Hellmuth W. Goldschmidt, Willy Hellpach, Edmund Husserl, Wilhelm Jerusalem, Gustav Kafka, August Kirschmann, Otto Klemm, Edmund König, Felix Krueger, Oswald Külpe, Ludwig Lange, Gottlieb Friedrich Lipps, Friedrich Lipsius, Paul Linke, Karl Marbe, Götz Martius, Paul Mentz, August Messer, Julius Merkel, Ernst Neumann, Wilhelm Peters, Raoul Richter, Friedrich Sander, Gustav Störing, Karl Thieme, Alfred Vierkandt, Wilhelm Wirth, sowie die Auslands-Deutschen: Friedrich Kiesow (Italien), Karl Froebes (Hol-

VORWORT

land), Karl Jesinghaus (Argentinien), Hugo Münsterberg (Nordamerika), außerdem noch folgende Physiologen, Psychiater, Pädagogen und Psychotechniker: Ulrich Ebbecke, Otto Fischer, Aloys Fischer, Theodor Heller, Emil Kraepelin, Joh. Kretschmar, Marx Lobsien, Walter Moede, Ernst Otto, R. Arwed Pfeifer, Kurt Piorowski, Otto Scheibner, Arno Schmieder, Rob. Werner Schulte, Rudolf Schulze, Richard Seyfert, Gustav Specht, Wilhelm Specht. In Belgien J. J. van Biervliet, Albert Michotte, Armand Thierry; in Bulgarien Nicolaus Alechsieff, Zwetan Radoslawow-Hadjidenkow, Iwan Schischmanow; in Dänemark Harald Höffding und Alfred Lehmann; in England Charles Spearman; in Frankreich B. Bourdon und Victor Henry; in Holland Georg Dwelshauvers, A. A. Grünbaum; in Italien Guido de la Valle; in Rumänien Konstantin Radulesku-Motru; in Rußland W. Bechterew, A. Krogius, Nic. Lange, Nik. Losskij, M. Tschelpanoff, W. von Tschisch; in Schweden Vannérus; in der Schweiz Théodore Flournoy; in Spanien Eloy Luis André, P. Eustaquio Ugarte; vor allem aber die große Reihe der nordamerikanischen Psychologen, die fast alle aus dem Leipziger Institut für experimentelle Psychologie hervorgegangen sind: Frank Angell, G. F. Arps, Bird T. Baldwin, Mc. Keen Cattell, Stanley Hall, Charles Judd, A. Moore, Edward A. Pace, G. T. W. Patrick, Walter Dill Scott, E. W. Scripture, G. M. Stratton, G. A. Tawney, E. B. Titchener, F. M. Urban, Howard C. Warren, Eduard M. Weyer u. a. In Japan hat u. a. namentlich Matataro Matsumoto einen großen Schülerkreis. Ohne Schüler Wundts zu sein, sind von ihm beeinflußt oder haben sich seinen Anschauungen genähert Ad. Bastian, E. R. Jaensch, Fr. Paulsen, L. W. Stean.

In dieser Schrift aber soll der Ton ganz und gar auf den Philosophen gelegt sein; er erscheint mir in seinem Werk unvergänglicher als der Psychologe. Und so wird es ein neues Unternehmen, Wundts Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, nicht zuletzt für die Aufgaben des Deutschlands von heute, herauszuheben, dem es viel zu sagen hat. Daran reihte sich die weitere Aufgabe, dem Werke seine Stellung innerhalb der deutschen und der europäischen Philosophie anzuweisen. Wer mir dabei die Entschuldigung zubilligen zu müssen meint, ich überschätze wie so

VORWORT

mancher Biograph meinen Helden, den bitte ich, sich zuvor die ganze philosophische Leistung Wundts noch einmal an Hand der gewaltigen Schriftenreihe zu vergegenwärtigen und sie neben eine andere des letzten Jahrhunderts von ähnlicher Abgeschlossenheit zu stellen. Er möge sie mit einer so bedeutenden wie derjenigen Wilhelm Diltheys vergleichen, um dennoch zu begreifen, daß beim Versuche einer geschichtlichen Schau der philosophischen Leistung diejenige Wundts die überragende bleiben wird. Dabei ist Wilhelm Dilthey ohne Zweifel unter den Philosophen vom Fach der bedeutendste Denker neben Wundt gewesen, auch gerade derjenige, von dem aus die Weiterarbeit als Ergänzung wie als selbständige und eigenartige Neuschöpfung ihre stärksten Antriebe empfängt und noch für einige Zeit erhalten wird. Was aber Dilthey nicht gelungen ist, das hat Wundt vollbracht, nämlich die Überwindung der in Wissenschaft und Philosophie auseinanderstrebenden Tendenzen der Zeit nach 1850. Er hat zudem die Größe des Systems voraus und die über Jahrhunderte hin wirkungskräftige Wucht einer abgeschlossenen philosophischen Weltanschauung, als Kraftquelle für Denken und Tat.

Jena, im Oktober 1924.

Peter Petersen.

ABKÜRZUNGEN

- B. = Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung
Einl. = Einleitung in die Philosophie
El. = Elemente der Völkerpsychologie
Erl. = Erlebtes und Erkanntes
Ess. = Essays
Eth. = Ethik
Gr. = Grundriß der Psychologie
Grdz. = Grundzüge der physiologischen Psychologie
Kl. = Kleine Schriften
L. = Logik
Phil.St. = Philosophische Studien
R. = Reden und Aufsätze
S. = System der Philosophie
Üb. = Sinnliche und Übersinnliche Welt
Vorl. = Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele
Vps. = Völkerpsychologie.

Wofern nichts anderes vermerkt ist, wurde die neueste Auflage angeführt.

E

Als
soph
gekon
zu wa
hier
König
mehr
körpe
gnädi
jahre
Körpe
im 85
Gegen
seiner
losopl
dem e
den I
„Völk
Plan,
hunde
beend
60jäh
nach
er sic
letzter
unges
als P

Peters

E i n l e i t u n g

1. Die Stufen der deutschen Philosophie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

Als Wilhelm Wundt in den letzten Augusttagen des Jahres 1920 die Augen für immer schloß, war ein Philosoph dahingegangen, der weit über das biblische Alter hinausgekommen war und der bis zum letzten Tage seinen Weltruf zu wahren verstanden hatte. Und welch ein Lebenswerk war hier abgeschlossen in des Wortes vollster Bedeutung! Der Königsberger Philosoph bot im Greisenalter seinen Freunden mehr und mehr ein Bild des Jammers, des geistigen und körperlichen Verfalls, und den großen Denker befreite ein gnädiger Tod kurz vor dem vollendeten achtzigsten Lebensjahre von seiner „Armseligkeit“, wie Kant scherzend seinen Körper zu nennen pflegte. Ganz anders Wilhelm Wundt. Erst im 85. Lebensjahre stieg er von dem Katheder herab; im Gegensatz zu Kant, immer noch imstande, viele Hunderte in seinen Vorlesungen über Psychologie und Geschichte der Philosophie an sich zu fesseln. Aber er verließ den Lehrstuhl, auf dem er ununterbrochen vierzig Jahre lang gelehrt hatte, um den Lebensabend für den Abschluß des Riesenwerkes seiner „Völkerpsychologie“ voll auszunutzen, und erst nachdem der Plan, den er zu Beginn der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts entworfen hatte, wenn auch wesentlich abgeändert, beendet war, als der zehnte Band 1920 nach fast genau 60jährigem Planen des Werkes herausgegeben ward, und nach beendetem Diktat seiner Lebenserinnerungen, da legte er sich zur letzten Ruhe nieder. Nebenher hatte er noch im letzten Lebensjahrzehnt mit ungeminderter Denkkraft und ungeschwächter Intuition die Zeitereignisse verfolgen und als Philosoph zu ihnen Stellung nehmen können. Während

Kants erblindete Augen in den Sterbewochen die Fragmente und verworrenen Teile einer Metaphysik suchten, veröffentlichte Wundt im 82. Lebensjahre sein klar gegliedertes, straff und fesselnd aufgebautes System der Metaphysik unter dem Titel „Sinnliche und Übersinnliche Welt“ (1914), eine glänzende Darstellung und Einführung in seine Philosophie. Im Alter von 77 Jahren wurde er ausgewählt, zum 500. Gedenktag der Gründung der Universität Leipzig die Festrede zu halten. Man lese sie heute, und man wird erstaunen über den Geist des Fortschritts, der lebende Jüngere beschämt, und über die Kraft, den Geist der Zeit zu deuten und vorwärts zu weisen. Während des Krieges sprach er im September 1914 in der Großen Alberthalle zu Leipzig packend vor Tausenden „Über den wahrhaften Krieg“ und sandte als seine Waffe im gigantischen Völkerkampfe die meisterhaft charakterisierende Schrift „Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg“ 1915 hinaus. Zum 200. Todestage Leibnizens, des deutschen Denkers, der ihm am meisten geistesverwandt war, erschien auch Wundt mit einer Darstellung der Leibnizischen Philosophie (1917), die wegen ihrer bedeutsamen und eigenartigen Würdigung nicht mehr aus dem Sehkreise der Forscher zur deutschen Philosophiegeschichte verschwinden kann. 1915 hatte wiederum Wundt den Auftrag, einen Heros zu ehren, der auch ein Opfer des Weltkrieges geworden war und der zwei Jahrzehnte lang neben ihm die stärkste Anziehungskraft der Leipziger Universität gewesen war, Karl Lamprecht. Wilhelm Wundt und Karl Lamprecht, beide von Max Klinger gezeichnet, gehören mit Max Klinger zu den drei Geniegewaltigen, die Leipzig jahrzehntelang gemeinsam beherbergen durfte, und bei aller Verschiedenheit ihrer Lebensverhältnisse, ihrer Arbeitsrichtungen und ihres Umgangs mit dem Säkulum wird der tiefer sehende Kulturphilosoph in der Richtung einer universalen Einstellung auf ihren Arbeitsgebieten auch die verbindende Linie zwischen diesen drei Kämpen des Geistes auffinden.

So
am W
innerh
Thom
lebte
eine B
Titel
seinen
Philos
schen
darin
sollte,
wirksa
politis
den I
Ethik
dieses
der K
Gegen
zugleich
digung
gleich
Alle
ständn
ständig
zweiter
auftrat
hinzuw
Zeitgen
Abstan
wolle,
Versag
dessen
Jahrze
bruch
19. Jah

So stand Wilhelm Wundt unter den Gelehrten unsrer Tage am Werk bis zum letzten Atemzuge, darin ähnlich nur einem innerhalb des europäischen Kulturkreises, dem Engländer Thomas Hobbes, der noch um ein paar Jahre länger lebte und schuf als Wundt. Beide haben im 87. Lebensjahre eine Beschreibung ihres Lebens herausgegeben. Unter dem Titel „Erlebtes und Erkanntes“ gab Wundt Bericht über seinen Werdegang. Allein in jedem Kapitel taucht, getreu der Philosophie des Mannes, das Individuum ein in die politischen und kulturellen Strömungen des Vaterlandes und oft darin unter, und noch im August, der sein letzter werden sollte, hat er es bezeugt, dass unter allen Motiven, die für ihn wirksam gewesen seien, das ganze Leben hindurch das politische für ihn das wirksamste war, „die Teilnahme an den Interessen von Staat und Gesellschaft“. Auch in der Ethik werden wir das bleibende Zeugnis für die Wahrheit dieses Bekenntnisses finden. Es ist dies mit das Geheimnis der Kraft, die Wilhelm Wundts Werke im Volksstaate der Gegenwart zu immer stärkerer Geltung bringen wird. Es ist zugleich ein Schlüssel zum Verständnis dafür, daß die Würdigung Wundts im Zeitalter vor dem Großen Kriege nicht gleichmäßig und nicht die größte und gebührende sein konnte.

Allein es hat noch andere Gründe, dieses mangelnde Verständnis. Denn es ist ähnlich mangelhaft fast allen selbständigen Den kern entgegengebracht worden, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit originalen Systemen auftraten. Und es genügt nicht, dabei auf die uralte Wahrheit hinzuweisen, daß es nichts Schwierigeres gibt, als über den Zeitgenossen gerecht zu urteilen, dass es immer des zeitlichen Abstandes bedarf, um einer Persönlichkeit, sei es welche es wolle, voll gerecht zu werden. Es liegen die Gründe für jenes Versagen einer ungehemmten Anerkennung doch dem Blicke dessen allzu offen, der mit den Augen des Historikers in jene Jahrzehnte hineinblickt. Nach dem Sturz und Zusammenbruch des philosophischen Selbstbewußtseins in der Mitte des 19. Jahrhunderts verzagt die Mehrheit der deutschen Philo-

sophen, allein und von sich aus selbständig den Weg der doch „immerwährenden Philosophie“ zu finden, oder auch nur allein, ungedeckt, weiter zu wandeln. Und so suchten sie Deckung hinter dem Schildrand Größerer vor ihnen, und ein großer Teil folgte dem Rate Otto Liebmanns: „Also: es muß auf Kant zurückgegangen werden!“ Und: Zurück zu Kant! wurde der am lautesten erhobene Schlachtruf; an ihm lernen, seine Methode das Allheilmittel. Es ist fesselnd zu sehen, wie die Philosophie Kants alsbald der schirmende Mantel ward für eine jede Weltanschauung, sei sie optimistisch oder pessimistisch, materialistisch oder spiritualistisch, dogmatisch oder skeptisch. Genug, wenn nur der Name Kants mit einem Anschein von Berechtigung behauptet werden und die neue Lehre einführen konnte. Und ähnlich gingen andere zurück. Zurück auf Fichte, auf Schelling, auf Hegel, allwo wir nunmehr seit einiger Zeit angelangt und scheinbar zum Stillstand gelangt sind. Doch was gilt's? es naht auch der alte Schelling uns noch wieder mit der theologisierenden, mystifizierenden Altersphilosophie, die positive Philosophie ruhend auf der Erfahrung des religiösen Bewußtseins, unmittelbar aus dem Weltengrunde selber geschöpft. Wen wundert's da, wenn der hehre Zug der originalen Denker des 19. Jahrhunderts immer noch mehr im Dunkel steht, als die Schar der Schüler der Schulen, die sich den Platz an der Sonne zu kommentieren, zu interpretieren und zu kompletieren verstanden? Und das gegenüber dem Zuge der Trendelenburg, Lotze, Fechner, Teichmüller, Dilthey, Eucken, Wundt, die weiter schufen das Werk der philosophia perennis, die klar vor Leibniz' Auge stand und die Tat geworden ist im Entwicklungsgang des philosophischen Denkens innerhalb Deutschlands und die jedem Deutschen, der Freund ist des deutschen Geistes und seiner Entfaltung, dann erkennbar wird, wenn erst die Geschichte der deutschen Philosophie geschrieben ist.

Wir besitzen noch keine Geschichte der deutschen Philosophie. Wir haben wohl Bücher, sogar mehrbändige Werke,

welch
in ihr
schieb
müsse
schrie
Verlan
ihre
Quelle
mern,
der re
phiere
deutsc
im Re
selber
und w
Tragil
mehr
ihrer
vermo
ein Ge
gebaut
ter Ka
kens,
ausgel
den er
der di
zersch
fünf
Groß
Deutsc
Erbe
Aris
und S
zeitig
schen
haft d

welche diesen Titel tragen und den hohen Ruf, den sie haben, in ihrer Weise durchaus verdienen. Aber sie bieten keine Geschichte der deutschen Philosophie, wie wir sie fordern müssen, solange, bis sie in den nächsten Jahrzehnten geschrieben werden kann. Denn heute ist das noch unmögliche Verlangen. Es muß fast eine ganze Generation von Forschern ihre Kraft daran setzen, erst einmal die Grundlage, die Quelle dafür zu schaffen. Verschüttet ist unter den Trümmern, zu denen der Alleszermalmer Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die scholastische Methode des Philosophierens für alle Zeiten zerschlug, der Heerweg, den das deutsche philosophische Denken als seine eigentümliche Bahn im Reiche der Ideen und unter den Völkern wandelte. Kant selber vermochte es ja nicht, das Trümmerfeld aufzuräumen und weiter und neu zu bauen. Nur Ansätze lieferte er, und die Tragik war es, daß er den Weg zu seinem System nicht mehr fand, daß er seine Welt- und Lebensanschauung in ihrer metaphysischen Verkettung nicht mehr darzustellen vermochte. Seine Tat ist die eines Riesen; denn er zerschlägt ein Gebäude, an dem gerade tausend Jahre in Deutschland gebaut hatten. Im 8. Jahrhundert sprossen unter dem Szepter Karls des Großen die ersten Keime des deutschen Denkens, noch eingelagert in die Formen der Philosophie des ausgehenden Altertums. Nach zehn Jahrhunderten erhielt es den ersten weithin betäubenden und vernichtenden Schlag, der die letzten Reste der antiken Formen zu philosophieren zerschlug, um den nationalen freie Bahn zu machen. Nach fünf Jahrhunderten hatte es im Deutschen Albert den Großen, dem ersten Verfasser einer Psychologie in Deutschland, die Kraft gewonnen, sich selbständiger mit dem Erbe der Antike auseinanderzusetzen, damals, als der echte Aristoteles über die Reiche der Mauren, über Spanien und Sizilien vermittelt, ins Abendland eindrang. Fast gleichzeitig brach damals mit der rationalen Kraft, die beim Deutschen stets von ihr unzertrennliche und darum allem wahrhaft deutschen Philosophieren seine eigentümliche Färbung

verleihende religiöse Kraft hervor in der deutschen Mystik Meister Eckharts, der um 1329 starb. Um dieselbe Zeit lag die Summe der philosophischen, politischen und religiösen Gedanken des Mittelalters für Italien in dichterischer Form in Dantes Werken vor, in philosophischer im Systeme Thomas' von Aquino. Als es dann in der Reformation Luthers dem religiösen Gemüte gelungen war, das Wesen des Deutschen von der antiken Form, insonderheit von seiner römischen Spielart minderen Wertes, zu befreien, da ist dem bahnbrechenden religiösen Vermögen das philosophische nachgefolgt. Freilich nur langsam gewöhnte es sich an die freiere Luft und wagte erst nach und nach sich weiter, nun aber auch unaufhaltsam hinein in das Freiland, die wahre Heimat aller Philosophie, doch immerfort im Bunde mit den religiösen Problemen, immer zu seiner Vollendung hindrängend in einer Metaphysik.

Jedesmal seit Luthers Tagen hat die Wende eines Jahrhunderts einen führenden Geist in Deutschland am Schaffen gefunden und jedesmal bedeutete es eine volle Stufe empor im Anstieg des eigentümlichen deutschen Denkens¹⁾. Um 1600 Nikolaus Taurellus, 1700 Leibniz, 1800 Kant, 1900 Wundt. Und kein Wunder, wenn auch die Hauptschriften dieser Männer oder doch die Hauptdaten ihrer geistigen Entwicklung in fast die gleichen Jahrzehnte ihrer Jahrhunderte hineinfallen. 1573 veröffentlichte Nikolaus Taurellus 26jährig seinen „Triumph der Philosophie“ und kämpfte in den neunziger Jahren siegreich gegen die Scholastik der romanischen Welt, die ihm im Italiener Caesalpin entgegentrat. Hundert Jahre später, zu Beginn der neunziger Jahre des 17. Jahrhunderts hatte Leibniz den Weg von der „reformierten Philosophie“ seiner Jünglingsjahre zum eigenen Systeme gefunden, zur Monadologie. Das neunte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts erlebte die Reihenfolge der Kritiken Kants, im gleichen Jahrzehnt des

¹⁾ Vgl. zum Folgenden meine „Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland“. 1921.

19. J.
philos.
auch
in se
dreier
Absch

Wo
Wä
losoph
Mel a
zur „
Gesetz
als fü
lanche
überli
schaff
äußer
gefaßt
das s
sich: o
Der D
Himm
werde
Zunge
das in
Mensch
sollten
werde
„me
wurde
recht
sollten
spruch
zu der
likers,
pflügt

19. Jahrhunderts erschienen die Logik, die Ethik und das philosophische System Wilhelm Wundts. So wirkte sich auch hier das Gesetz der Triaden der Menschengeschlechter in seiner seltsamen Gesetzlichkeit aus, wonach innerhalb dreier Generationen eine Kulturepoche zu einem gewissen Abschlusse gelangt (Ranke).

Worin aber besteht die Leistung einer jeden Triade?

Während der Jahre 1518—1522 waren Religion und Philosophie für Luther, und unter seinem Einfluß auch für Melanchthon, auseinandergetreten; die Philosophie war zur „Hure der Vernunft“ geworden. Dann setzte sich das Gesetz der Kontinuität wieder in Geltung, das selten länger als fünf Jahre scheinbar zu ruhen vermag. Und durch Melanchthons Rückkehr zur Philosophie und Anschluß an die überlieferten Systeme wurde ein loses Nebeneinander geschaffen. Was die katholische Kirche mit den Druckmitteln äußerer Gewalt niederhielt und niederhält, was sie unter vorgefaßte Deutung zwingt und in kirchlich bestimmte Formen, das stand also hier nebeneinander, beides in Freiheit für sich: das religiöse Sehnen und das philosophische Verlangen. Der Durst nach Vernunftwahrheit und der Durst nach dem Himmelreich, sie sollten an verschiedenen Quellen gelöscht werden, und hatten doch in jedem Menschen nur eine Zunge. Das unausdenkbare Geheimnis der Offenbarung und das im Denken erfaßbare Sinnliche der Natur, von Gott dem Menschen zur Erkenntnis seiner Selbst und Gottes gegeben, sollten in jedem Menschen von einem Geiste gehalten werden, es war ja doch nur ein Geist, ein Verstand, eine „mens“. Für die Natur galten die logischen Gesetze und wurden alle Künste der Dialektik mühselig erlernt, um sie recht zu gebrauchen, für jene, für die geoffenbarte Wahrheit, sollten diese Gesetze und Künste nicht gelten? Diesem Widerspruch sann der junge T a u r e l l u s nach, als er in Tübingen zu den Füßen J a k o b S c h e g k s saß, eines echten Aristotelikers, eines originalen Pflügers im furchenreichen, viel gepflügten „Organon“.

Das metaphysische Urproblem des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das keine christliche Philosophie mehr los werden wird, greift Taurellus auf, und es hat ihn zeit seines Lebens nicht mehr locker gelassen. Der menschliche Verstand kann nie und nimmer, so lehrt er, von Gott dem Menschen geschenkt sein wie ein Irrlicht, das ihn in Nebel und Sumpf zu ewigem Verderben führt. Wohl hat der Sündenfall das reine ursprüngliche Wesen aller Menschen getrübt, und damit auch seinen Verstand. Aber der Verstand ist nicht zerstört, sein Vermögen, richtig zu schließen und das Wahre zu erkennen, ist nicht aufgehoben. Das Werk der Philosophie, in so vielen Systemen niedergelegt, ist das Werk des Verstandes; er ist Urheber und Erfinder der Philosophie und ihrer Gesetze; er ist die Wirkursache. Dem Heiligen Geist weist Taurellus nur die Rolle eines Beistandes (coadjutor) zu; denn ohne Gottes Beistand ist seinem gläubigen Gemüte jede Arbeit umsonst. Somit beugt sich Taurellus aber in seinem Philosophieren keiner menschlichen Autorität, auch nicht der eines Aristoteles länger. Der Verstand, für ihn reine Tätigkeit (einen leidenden Verstand kann es nicht geben!), unterwirft sich alle Fragen, die höchsten und die niedrigsten, Fragen der Natur wie der Offenbarung in gleicher Weise. Es entscheiden einzig und allein Kraft und Stärke der Beweise, keine Überlieferung, keine Autorität, so schreibt er wörtlich hundert Jahre vor Leibniz, der denselben Satz aufstellt und für dieselben Probleme. Sich selbst aber unterwirft der Verstand der biblischen Autorität. Beweisgründe und Folgerungen können nicht wahr sein und nicht philosophisch, wenn aus ihnen etwas folgt, das der Bibel widerspricht. Es bildet aber gerade die höchste Aufgabe der Philosophie, die von Gott geoffenbarte Erkenntnis seines Wesens in Einklang und Harmonie mit der Verstandeserkenntnis zu bringen, Philosophie und christliche Theologie, Glauben und Wissen zu versöhnen. Und der Triumph der Philosophie besteht nun in dem Nachweis, daß die Philosophie die Grundlage der Theologie ist, ein Schemel

ihre
Philo
wußt

All
des P
brech
word
die P
ging
im W
sich i
und r
fälsch
autori
liche
wie si
so ste
nomm
sterbli
und D
kannt,
pien
samme
streng
der W
physik
einheit
philoso
Schüle
verbrä
losoph
Stufe
Philoso
Lei
Geiste
früher

ihrer Füße. Der Jüngling, der selbstbewußt und kühn die Philosophie zum Triumphe führen wollte, endet mit dem Bewußtsein, als Philosoph verzweifeln zu müssen.

Allein die Gedankenarbeit, die vor dem flehenden Rufe des Philosophen um Gottes Erbarmen geleistet war, ist bahnbrechend für den größten Nachfolger, für Leibniz geworden. Denn innerhalb ihres Bereiches hatte Taurellus die Philosophie restlos frei und selbständig gemacht. Sie ging nach eigenem Gesetz aus einem eigenen ursprünglichen, im Wesen unverderbten Denkvermögen hervor und konnte sich in Freiheit entfalten, nur gebunden durch die sittlichen und religiösen Lebensgebote und die für Taurellus unverfälscht wahre Offenbarung der Schrift. Daß dabei die Bibelautorität einem Taurellus als Philosophen nicht wortwörtliche Bindung bedeutete, sondern Bindung nur in der Form, wie sie metaphysische Probleme löste, ist selbstverständlich: so steht ihm fest, daß die Welt einen Anfang in der Zeit genommen hat und dereinst vergehen wird, daß die Seele unsterblich ist, und die Philosophie hat diese Lehren mit Logik und Dialektik zu beweisen. Er hat es auch bereits klar erkannt, daß die metaphysischen Fragen mit den Prinzipienfragen der Wissenschaften auf das engste zusammenhängen, und scheidet in seiner Wissenschaftstheorie streng voneinander, wie wir heute sagen würden, die Logik der Wissenschaften und die Prinzipienlehre, diese der Metaphysik zuweisend. Somit ein durchaus eigenes und dabei ein einheitliches, geschlossenes System, hinaus über die Auswahlphilosophie Melanchthons und seiner zahlreichen Schüler, über jenen mit stoisch-neuplatonischen Elementen verbrämten Aristotelismus hinaus eine wahre und echte Philosophie. Damit hatte Taurellus die erste und sogleich hohe Stufe zum weiteren Aufstieg der neueren deutschen Philosophie gelegt.

Leibniz gelang es nun, mit seinem allumfassenden Geiste überlieferte und neuere Philosophie zu verbinden. In früher Jugendzeit und auf der Leipziger Universität ge-

sättigt mit der Weisheit der Scholastik, der Hochscholastik und vor allem ihrer Nachblüte im 16. und 17. Jahrhundert, erschloß ihm Erhard Weigel zu Jena den Eingang zu den neuen Methoden des Philosophierens, wie sie im Verein mit dem Aufschwung der Mathematik und der Naturwissenschaften ausgebildet waren. Voll und ganz freilich hat Leibniz erst in Paris auch den neuen Geist begriffen, als er hier die Gedanken von Huyghens und Malebranche unmittelbar auf sich wirken ließ und erneut und tiefer die cartesianische Lehre überdachte. Legte die Naturwissenschaft den Schwerpunkt auf die Erfahrung und die Induktion, so lehrte die Mathematik das Denken, sich im Unendlichen sicher und gesetzmäßig zu bewegen, immer in den festen Geleisen eines streng logisch schließenden und folgernden Denkens, und selbst das Unendliche nach der Seite des Kleinsten wie des Größten mit festen Maßstäben zu untersuchen. Erst an der Mathematik hat das Denken seine ungebundene Freiheit kennen und erproben gelernt, seine Selbstherrlichkeit, seine Selbstgesetzlichkeit in ihrer ganzen Machtfülle erfaßt. Hat doch gerade Leibniz durch seine Einführung der Betrachtungsweise der Infinitesimalrechnung in Erkenntnislehre und Naturlehre die Macht des Rationalen gewaltig gemehrt. Somit steht er nun auch nicht mehr an, von der Verstandesseite aus die religiösen Fragen eigenmächtig zu behandeln. Wovor sollte der Verstand des Menschen zurückschrecken? Und so wagt er es, eine Rechtfertigung Gottes zu unternehmen, eine Theodizee zu schreiben. Nun ist nicht mehr der Heilige Geist der unentbehrliche Gehilfe des Philosophen, sondern der Philosoph wirft sich auf zum Advokaten, zum Fürsprecher des göttlichen Geistes und seiner Werke. Das ist nur möglich bei restlosem Vertrauen auf die Kräfte des Verstandes. Und es ist nach Leibniz durchaus möglich, selbst Weltanschauungen zu versöhnen. Wenn sich nur die beiden streitenden Parteien der Macht der Argumente, d. h. der logisch richtig gestellten und gezogenen Schlüsse unterwerfen, alsdann wird eine Einigung möglich. So selbstsicher baute er

noch
schr
Phil
lan
Sche
losop
sophi
barte
zuste
Leibr
Hälft
porw
licher
der B
an die
junge
Und
den G
erst
ließ e
wie k
der L
hunde
Bis
einige
sophie
In der
der Se
wie s
arbeit
erken
Denke
wesen
Mystik
seit de
heraus

noch auf den Verstand und seine Gesetzlichkeit. Der Fortschritt über Taurellus hinaus aber tritt deutlich hervor. Philosophie und Religion stehen nicht mehr wie bei Melanchthon nebeneinander; die Philosophie ist nicht ein Schemel der Theologie, sondern die Theologie wird der Philosophie unterworfen und in sie hineingezogen. Das philosophische Denken ist frei und schaltet frei mit aller geoffenbarten Weisheit und allen Mysterien. Es ist unschwer festzustellen, daß die Erhebung des philosophischen Geistes in Leibniz zu einem Teile, es muß gesagt werden, zur vollen Hälfte, geradlinig aus der Scholastik emporwuchs und emporwachsen mußte, sobald die einengende Macht der kirchlichen Autorität gefallen war und dadurch ebenfalls diejenige der Bibel, die ja im protestantischen Deutschland einstweilen an die Stelle der päpstlichen Autorität getreten war, weil die junge Kirche es noch nicht vermochte, ohne Krücken zu gehen. Und somit bedeutet die Philosophie Leibnizens den Gipfelpunkt der deutschen Philosophie im ersten Jahrtausend ihrer Geschichte. Hinterließ er auch kein Schulsystem, so war er doch schulbildend wie keiner vor ihm, was die mehr als hundert Philosophen der Leibniz-Wolffschen Schule um die Mitte des 18. Jahrhunderts bezeugen.

Bis 1700 gehen die Wege der europäischen Kulturnationen einigermaßen gemeinsam; ihre Wissenschaften und Philosophie verbindet die allen gemeinsame lateinische Sprache. In der Form, wie sie sich fortan philosophisch zum Zeitalter der Scholastik stellen und sich mit ihm auseinandersetzen und wie sie nach Überwindung dieser Epoche ihre Gedankenarbeit weiter leiten, offenbaren sich nun immer kräftiger erkennbar die nationalen Merkmale des philosophischen Denkens. Diese Merkmale sind freilich nie verschwunden gewesen, die Unterschiede der deutschen und der romanischen Mystik des Mittelalters mögen das belegen, aber sie treten seit dem 17. und 18. Jahrhundert in allen Ländern stärker heraus. Es ist bezeichnend für den Radikalismus, den der

Deutsche gern aufbietet, wenn es um die innerlichsten Fragen geht, daß in Deutschland nicht nur die Kernfragen der Mystik, sondern auch das Problem des Verstandes und der menschlichen Vernunft überhaupt in radikaler Weise gestellt wurde. Das ist die Leistung Kants, es ist zugleich der protestantische Zug seines Philosophierens. Kants Wirkung war größer, als er selber gewollt und als er je zu Lebzeiten erkannt hat. Sein Unterfangen setzt durchaus im Schrittmaß eines Präludiums ein. Die Grenzen der Vernunft sollen allseitig abgesteckt werden, um der Wissenschaft der Metaphysik, die er allein unter allen Wissenschaften nicht in sich weiter fortschreiten sah, aufzuhelfen, sie zu einer rechten Wissenschaft zu machen, wie es die Mathematik und die Naturwissenschaften geworden waren. Und bei diesem Unternehmen wuchs das Werk über den Meister hinaus, und der Genius, der in ihm wirkte und trieb, mag lächelnd auf sein Werkzeug herabgeblickt haben, als es nach seiner niederreißen Kritik immer noch versuchte, mit eben dieser Kritik und mit eben den Methoden dieser Kritik eine wissenschaftliche Metaphysik zu entwerfen. Denn wo waren unter den Hammerschlägen der Kritik die materialen Bestandteile für eine philosophische Welt- und Lebensanschauung, für ein abgeschlossenes Weltbild geblieben, zu dem das Denken aller Zeiten hinaufgestrebt hatte und in dem es seine synthetische Kraft am stärksten offenbarte, die Handlung der Synthesis ihren höchsten Triumph feierte? Das alte Weltbild war vernichtet, und der Zermalmer suchte selber unter den Trümmern nach seinen Resten und fand nicht mehr den Anschluß an die geistige Bewegung des deutschen Volksgeistes vor ihm, da ihm, dessen Stärke die Erkenntniskritik und -theorie war, alle Probleme einseitig in ihrer rationalen und kritischen Seite greifbar wurden. Es mußten erst andere kommen und länger als hundert Jahre die Deutschen lehren, ihr Volk und den Werdegang seines Geistes zu sich selber hin zu betrachten, bevor es möglich ward, die Kontinuität des deutschen Geistes wieder auf-

zufin
groß
Niem
wäre
felder
ander
einen
von
dern
jugen
selber
behag

Wa
giös
lich j
die T
barun
über
als se
Wie s
wollte
mache
unter
Wisse
dem l
an de
gestir

Wol
stärks
den E
bislan
versuc
schaft
nicht
Da ba
die W

zufinden. Bis dahin aber wurde die kantische Philosophie die große Lehrmeisterin aller deutschen Philosophen nach Kant. Niemand, der nicht durch diese Schule hindurchgegangen wäre. Und bei dem wunderbaren Reichtum dieses Trümmerfeldes und seiner gewaltigen Ausmaße lernte ein jeder etwas anderes daraus, und so wurde die Philosophie Kants nicht zu einem Schulsystem nach Art des Thomismus und wie es die von Wolff systematisierte Leibnizische geworden war, sondern zu einem immer frischen Jungbrunnen für erwachende jugendliche Geister, der keinen beengte, wo anders er nicht, selber beschränkt von Natur, die Enge liebte und in ihr behaglich verweilte.

Was aber war bei dieser radikalen Kritik aus den religiösen Grundfragen geworden? Die Kritik hatte unweigerlich jeden gelehrt, daß es mit aller Theodizee aus war. Wie die Theodizee sich über die Bibelautorität und den Offenbarungsglauben erhoben hatte, so nunmehr der Verstand über sie alle. Und dennoch hatte Kant nichts anderes gewollt als seine beiden größten Vorgänger auf deutschem Boden. Wie sie rang er mit dem Probleme Glauben und Wissen. Er wollte das Wissen untersuchen, um dem Glauben Platz zu machen. Aber der neue Platz fand sich nur gekünstelt ein unter der neuen Behandlung der Fragen von Erkenntnis und Wissenschaft. In Wahrheit hatte Kant die religiösen Ideen dem Himmel zurückgegeben und sie als strahlende Sterne an den Himmel verpflanzt, wo sie allesamt um das Dreigestirn Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kreisen.

Wohl hat die kantische Philosophie auf allen Gebieten die stärksten Antriebe gegeben. Sie hinterließ aber ebenso sehr den Eindruck, daß es aus sei mit aller Philosophie, so wie sie bislang getrieben ward, und daß ein Neubau, von Grund auf, versucht werden müsse. Und so sind seit Fichtes Wissenschaftslehre bis in unsere Tage hinein philosophische Geister nicht müde geworden, der Welt ihre „Systeme“ anzubieten. Da baute Fichte vom autonomen schöpferischen Ich aus die Welt auf. Aus derselben Quelle wie er, aus der „intellek-

tuellen Anschauung“, entwarf Schelling seine Naturphilosophie; die Natur werdende Intelligenz, die Geistschöpfungen Erzeugnisse des absoluten Ich, doch erst Hegel vollendete die Seite des Geistes mit gleicher Souveränität. Im Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis errichtete er die Welt, und was sich nicht der dialektischen Methode einfügt, das wird vom Herrschergeist des Denkens gezwungen, sich zu fügen; selbst der Chronologie wird furchtlos Gewalt angetan. Und wie diese, so die Menge ihrer Zeitgenossen und Nachfolger: jeder geht vom Sein aus und erdenkt sein System: Herbart seinen Realismus, Schopenhauer die Welt als Wille und Vorstellung. Und doch nach solcher Glanzzeit der jähe Zusammenbruch der deutschen Philosophie, deutlich sichtbar für alle nach dem Tode Hegels. Freilich überraschend gerade für die Hegelinge, und für uns noch besonders wegen der völligen Ratlosigkeit, die sich für lange Jahrzehnte der deutschen philosophischen Welt bemächtigte. Es schien, als ob dem deutschen Geiste auf philosophischem Gebiete keine große neue Synthese mehr gelingen wolle. Diese aber erstand und liegt vor im Lebenswerke Wilhelm Wundts, ein Werk, das in gleicher Vollständigkeit zu hinterlassen nur wenigen der Größten aller Zeiten beschieden gewesen ist, einem Platon und Aristoteles, einem Thomas und Herbert Spencer. Es ist dadurch die bedeutendste und umfangreichste Synthese der Geistesarbeit — es ist nicht zu viel gesagt — der Geistesarbeit der europäischen Menschheit, die es gibt und nach Aristoteles gegeben hat, der sie für die griechische Welt geleistet hatte, wie Thomas für die des europäischen Mittelalters. Die Beschäftigung mit den Schriften Wilhelm Wundts rollt notgedrungen die Frage sämtlicher philosophischen Disziplinen und aller Einzelwissenschaften auf; das alle Wissenschaften und ihre Methoden umspannende Wissen nötigt zu einer steten Besinnung auf den geschichtlichen Stand. Und wer mehr will als nur eine Zusammenstellung der Lehren Wundts, wer diese in der Stellung

zu ihm
will,
hunde
sein

Will
reform
Mannh
Stadt
an der
sur er
„Wilhe
men d
leicht a
Gründe
rung
Württe
breitet.
Rentme
Rheinp
Wundt

Die J
tersheir
seinem
fast ga
in den
tasiespi
schaft
aufmer
Univers
privatin
schulun

zu ihrer Zeit und in ihrer Bedeutung über sie hinaus erfassen will, der schreibt an der Philosophiegeschichte der letzten hundert Jahre, er schreibt über Wilhelm Wundt und seine Zeit.

**2. Wilhelm Wundts Leben
und geistiges Schaffen bis zum Erscheinen der
„Physiologischen Psychologie“ 1874**

Wilhelm Wundt ist am 16. August 1832 als Sohn eines reformierten Pfarrers in Neckarau geboren, das ein Vorort Mannheims geworden ist. Darum hat auch die aufblühende Stadt ihn 1907 durch Ernennung zum Ehrenbürger geehrt, an der Technischen Hochschule eine Wilhelm-Wundt-Professur errichtet und einer Schule des Vororts den Namen „Wilhelm-Wundt-Schule“ gegeben. Seine Vorfahren stammen der Familienüberlieferung nach aus Steiermark, vielleicht aus Graz, von wo sie im 17. Jahrhundert aus religiösen Gründen vertrieben worden sind. Die Spuren der Auswanderung führen nach Kreuznach, dann nach Straßburg. In Württemberg und Baden ist die Familie der Wundt verbreitet. Der Großvater mütterlicherseits, Arnold, war Rentmeister der Heidelberger Universität, ein typischer Rheinpfälzer, und von der Mutterseite stammte auch Wilhelm Wundts heiteres Temperament.

Die Jugendjahre in den Pfarrdörfern Neckarau und Hetersheim, wo er die Volksschule besuchte, verlebte er in seinem die Geselligkeit pflegenden Elternhause, innerlich fast ganz auf sich allein angewiesen. Er erzählt uns, er sei in den ersten beiden Jahrzehnten seines Lebens dem Phantasiespiel sehr ergeben gewesen und habe es bis zur Leidenschaft gepflegt. Daher stammte eine gewohnheitsmäßige Unaufmerksamkeit in der Schule und noch während der ersten Universitätsjahre. Von einem Hilfsvikar des Vaters wurde er privatim für das Gymnasium vorbereitet. Bei der ersten Einschulung auf dem katholischen Gymnasium zu Bruchsal als

Quartaner damaliger Zählung wurde er mit Geringschätzung, mit Ohrfeigen und Mitleid behandelt. Der wohlwollende Geschichtslehrer erklärte ihm in einer Rede vor versammelter Klasse, nicht jeder Sohn eines studierten Herrn müsse ebenfalls studieren, und riet zum ehrbaren Postfach, dessen Stellen zumeist an durchgefallene Kandidaten und auf der Schule Zurückgebliebene vergeben wurden. Unter diesen Verhältnissen blieb er sitzen, wechselte die Schule, und nun ging es von der Quarta des Heidelberger Gymnasiums an besser; auf der Mittelstufe galt er als Schüler mittlerer Begabung.

So gehört Wundt zu denen, die erst spät erwacht sind, und das ist nach seinem eigenen Zeugnis nicht allein die Schuld der privaten, vielleicht nicht ausreichenden Vorbereitung gewesen, sondern es handelt sich um ein in Wirklichkeit spätes Erwachen. Es erfolgte recht eigentlich erst im vierten Studiensemester, um dann sofort mit jeder Arbeit eine wirkliche Neuleistung zu bieten und nun vom eigensten Boden aus Zug um Zug zu tun. Gehörte Wundt der katholischen Welt an, so würde dieses späte und dann plötzliche Erwachen mit dem von Albert dem Großen, Duns Scotus, Franz Suarez in Parallele gesetzt werden können und der Legendenbildung von einem besonderen göttlichen Eingriffe Handhabe bieten. Wilhelm Wundt reiht sich in die Gruppe der spät reifenden Genies ein. Es zeigt sich unter Gelehrten und Philosophen eine zweifache Gruppe, wenn man sie nach ihrem Entwicklungsgange ordnet: die Frühreifen und die Spätreifen. Zu jenen gehören Taurellus, Christoph Scheibler, Leibniz, Schelling, v. Hartmann, Nietzsche, zu diesen Descartes, Kant, Hegel und neben vielen andern auch Wundt; es scheint sich bei den letzteren um eine Art Selbstschutz des sich langsamer entfaltenden Geistes zu handeln. Demnach wird es begreiflich, dass der ins 20. Lebensjahr Eintretende planlos vor dem Leben steht, seine Berufswahl dem Zufall überläßt. Nur der Wunsch, frei zu sein, die Freiheit ganz auszukosten, treibt

ihn f
Vater
Verh
eine
der h
selbst
um M
Seme
Botan
Mens
ben l
die st
in He
matik
rechn
die V
ersten
druck
siolog
Semes
der G
stellte
des K
suchu
Sie er
wande
Physic
er heir
Klinik
Fakult
der Lu
die 18
chiv f
Dank
Schüle
pathol

ihn fort von Heidelberg, wo er nach dem frühen Tode des Vaters mit der Mutter sehr zurückgezogen und in einfachsten Verhältnissen lebte. Für diesen Wunsch blieb wiederum nur eine Wahl übrig, die Universität Tübingen, an der sein Onkel, der hochangesehene Anatom Arnold, lehrte. Es schien ihm selbstverständlich, bei diesem Manne zu hören, nicht gerade um Medizin zu studieren. Und so vergehen die beiden ersten Semester 1851/52 in Tübingen ohne bestimmte Ziele. Er hörte Botanik, Chemie, Physik und Anatomie und Physiologie des Menschen. Das einzige, was er ernsthaft in Tübingen getrieben hat, waren gehirnanatomische Studien; sie hinterließen die stärksten Anregungen. Als Wundt danach sein Studium in Heidelberg fortsetzte, holte er das Studium der Mathematik bis zu den Grundlagen der Differential- und Integralrechnung nach. — Von entscheidender Bedeutung aber wurde die Vorlesung des damals neu nach Heidelberg berufenen ersten Chemikers jener Zeit, Bunsens. Der starke Eindruck seiner chemischen Vorlesungen führte Wundt zu physiologisch-chemischen Problemen, als er nun im vierten Semester im Laboratorium Herths, eines Privatdozenten der Chemie, zu arbeiten begann. Das erste Experiment stellte er an sich selber an: die Wirkung und die Bedeutung des Kochsalzes für den menschlichen Organismus, eine Untersuchung, die zugleich seine erste Veröffentlichung ward. Sie erschien 1853 im „Journal für praktische Chemie“ und wanderte von hier in das damals verbreitetste Lehrbuch der Physiologie, in das von Ludwig. Im nächsten Jahre löste er heimlich in seiner Studierstube ohne die Hilfsmittel einer Klinik oder eines Institutes die Preisarbeit der medizinischen Fakultät zu Heidelberg, eine Arbeit über die Veränderungen der Lungen nach Durchschneidung der Lungen-Magennerven, die 1855 in dem von Joh. Müller herausgegebenen „Archiv für Anatomie und Physiologie“ veröffentlicht wurde. Dank dieser preisgekrönten Arbeit wurde er besonderer Schüler des Klinikers Ewald Hasse, des Vertreters der pathologischen Anatomie.

Nach bestandenem ersten medizinischen Examen umgeht Wundt den Eintritt in die ärztliche Praxis, wird klinischer Assistent Hesses und sammelt hier auf verantwortungsvollem Posten an der Frauenabteilung der Heidelberger Klinik wertvolle Beobachtungen, die zuerst in mehreren Jahrgängen der „Zeitschrift für rationelle Medizin“ ab 1858 erschienen, 1862 gesammelt und zusammengearbeitet in einem über 400 Seiten starken Bande „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ beschrieben sind. Von ihnen aus gelangte er zum Studium der Psychologie. Unter den Patienten befanden sich nämlich mehrere, die an Lähmungen der Haut und der Muskeln litten und dabei merkwürdige Lokalisationsstörungen der Empfindungen zeigten. Diese Beobachtungen führten den jungen Assistenten zu den älteren Versuchen Ernst Heinrich Webers über den Tastsinn und weckten in ihm Zweifel an der Richtigkeit der Weberschen Theorie. Denn Weber nahm anatomische Grundlagen der Tastempfindungen an, Wundt aber glaubte im Gegensatz dazu, eine psychologische Auffassung vertreten zu müssen. Somit gelangte er auf dem Wege über eigene experimentelle Arbeiten in der Physiologie zuerst zur Psychologie und vertiefte sich nunmehr in die Werke und Abhandlungen von Herbart, Lotze, Fortlage, George, Volkmann und anderen Psychologen.

Inzwischen hatte Wundt 1856 „mit höchstem Lobe“ promoviert und im Sommersemester dieses Jahres in Berlin unter dem größten und gefeiertsten Physiologen Johannes Müller und in dessen Schülerkreise unter Du Bois-Reymond gearbeitet, Vorstudien zu seiner 1858 veröffentlichten „Lehre von der Muskelbewegung“. Im Herbst 1856 habilitierte er sich für das Fach der Physiologie in Heidelberg. Seine Dozententätigkeit begann er mit einem sechstündigen Kolleg über die gesamte Physiologie mit Demonstrationen und Experimenten, d. h. er überanstrengte sich im ersten Semester, mußte nach einem jähen Blutsturz die Vorlesung unterbrechen und machte nunmehr eine stille Leidens-

zeit d
war s
Körpe
versan
sein.

1858
der P
für H
gewes
in der
schaftl
tigkeit
(1864)
von d
dann a
siologi
1873/74
worder

Noch
Psych
Mensch
beiten
cher
schaf
durch
stritten
chologi
Nordan
schon s
als bei
unter d
ihm be
logische
der Sch
gegeben
2300 Te

zeit durch, von den Ärzten aufgegeben. Zeit seines Lebens war seine Konstitution zart; es schienen alle Kräfte auch des Körpers in dem hart und kantig gemeiselten Denkerkopf versammelt und in den Dienst des Geistes gezwungen zu sein.

1858 ist Wundt sodann, als Helmholtz das Ordinariat der Physiologie in Heidelberg übernahm, Assistent in dem für Helmholtz eingerichteten neuen physiologischen Institut gewesen und hat mehrere Jahre hindurch die Praktika in der Physiologie für angehende Ärzte geleitet. Der wissenschaftliche Ertrag dieser mühevollen und zeitraubenden Tätigkeit waren sein „Lehrbuch der Physiologie des Menschen“ (1864) und sein „Handbuch der medizinischen Physik“ (1867), von denen das Lehrbuch bis 1878 vier Auflagen erzielte, dann aber mehr und mehr durch die „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ ersetzt wurde, deren erste Auflage 1873/74 erschien. 1864 war ihm der Professortitel verliehen worden.

Noch vorher hatte er aber ein zweibändiges Werk zur Psychologie herausgegeben, die „Vorlesungen über die Menschen- und die Tierseele“ (1863). Wundt ist mit den Arbeiten seines vierten Lebensjahrzehntes zum Bahnbrecher der neuen und selbständigen Wissenschaft der Psychologie geworden, die seinen Ruhm durch die ganze Welt getragen hat. Es kann heute fast bestritten werden, ob seine Anregungen zum Ausbau der Psychologie in Deutschland oder in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo psychologische Institute in seinem Sinne schon seit langem zahlreicher und besser ausgestattet sind als bei uns, einflußreicher geworden sind. Sicher befindet sich unter den lebenden Psychologen kaum einer, der nicht von ihm beeinflußt wäre. Trotz starker Fortbildung der psychologischen Wissenschaft auch durch Richtungen außerhalb der Schule ist seine in 6. Auflage 1908/11 dreibändig herausgegebene „Physiologische Psychologie“ mit fast genau 2300 Textseiten das Kolossalwerk der neueren Psychologie

aller Länder wegen des einheitlichen Aufbaues, des straffen Zusammenschlusses aller Fragen, in erster Linie aber wegen seiner originalen Leistung auf sämtlichen Teilgebieten. Außer diesem Riesenwerke verfaßte Wundt 1896 einen „Grundriß der Psychologie“, heute in 13. Auflage vorliegend und in verschiedene fremde Sprachen übersetzt, 1911 eine kurze „Einführung in die Psychologie“, die neben den, 1892 völlig neu bearbeiteten, den neuen Ergebnissen der experimentalpsychologischen Forschung und dem Standpunkte der entwickelten Aktualitätspsychologie angepaßten „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ am besten in die Anschauungen des Psychologen Wundt hineinführen und auch der beliebteste Weg zu ihnen hin geworden sind.

3. Politische Wirksamkeit in den sechziger Jahren

Während seiner Dozentenjahre in Heidelberg ist Wundt auch politisch tätig gewesen. Die nicht geringe politische Wirksamkeit begann mit der Übernahme des Vorsizes im Heidelberger Arbeiterbildungsverein. Diese Bildungsvereine, Vorläufer der heutigen Volkshochschulbestrebungen, aber mit stärkerem politischen und sozialpolitischen Einschlag, unter denen der von August Bebel geleitete „Gewerbliche Arbeiterbildungsverein“ in Leipzig das größte Ansehen genoß, schlossen sich gerade in jenen Jahren zu dem „Verbande Deutscher Arbeitervereine“ (1863) zusammen, 1868 schloß sich dieser auf dem Nürnberger Vereinstage an die Internationale an. Wundt gehörte zu denen, welche diesen Übergang in das marxistische Lager nicht mitmachten, und er hat bis zuletzt kein volles Verständnis für die geschichtliche Notwendigkeit gewonnen, die diese Schwenkung der Arbeiterschaft erklärt. Sein Sozialismus, wie er in der Sozialethik vorliegt, ist darum auf dem Boden des vor-marxistischen, oftmals rein bürgerlichen Sozialismus erwachsen, wie ihn 1848 etwa ein Marlo politisch am wirksamsten vertrat und wie er in Fichte seinen gewaltigsten

und in
gefunde
stande
das si
Wundt
der D
allgem
Wundt
die Be
in eine
zweiter
den A
d. h. al
Soldate
in eine
die sich
Verbred
delberg
man in
Wahlre
die Stir
zugung
leicht n
nahmen
werden
wird z.
gelten d
einräum
menzahl
hin eine
führt, h
Die Rep
ihr eige
ist das
mus hat
Jahres

und nachhaltigsten, auch in Wundt widerhallenden Ausdruck gefunden hat. Freiheit und Selbständigkeit des Arbeiterstandes — der Arbeiter soll keine lebendige Maschine sein, das sind Schlagworte aus den Manuskripten und Aufsätzen Wundts aus jener Zeit. Als der ständige deutsche Ausschuß der Deutschen Arbeitervereine 1866 zur Agitation für das allgemeine und direkte Wahlrecht aufforderte, da begründete Wundt die Ablehnung des Heidelberger Vereins. Er betonte die Bedeutung, welche der Grundsatz der Gleichberechtigung in einem neuen Wahlgesetz habe, wie es damals gerade der zweiten badischen Kammer vorläge, und verstand darunter den Ausschluß aller irgendwie Abhängigen vom Wahlrecht, d. h. aller derer, die zur Wahl kommandiert werden könnten: Soldaten im aktiven Dienst, die Dienstboten und alle, welche in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältnisse ständen, oder die sich im Konkurs befänden oder welche ein schimpfliches Verbrechen begangen hätten. „Denn,“ so schrieb er im „Heidelberger Journal“ 1866 Nr. 15, „ohne diese Vorsicht hat man in Wirklichkeit nicht das allgemeine und gleiche Wahlrecht eingeführt, sondern man hat demjenigen, der über die Stimmen anderer verfügt, eine sehr bedeutende Bevorzugung eingeräumt. Unsere sozialen Zustände werden vielleicht mit der Zeit so sich vervollkommen, daß jene Ausnahmen vom allgemeinen Wahlrecht ohne Gefahr entbehrt werden können. Aber solange wir stehende Heere besitzen, wird z. B. der Soldat nicht als ein selbständiger Staatsbürger gelten dürfen, und das Gesetz, das ihm die Wahlberechtigung einräumt, wird nur der Regierung eine beträchtliche Stimmenzahl zur Verfügung stellen. Ein warnendes Beispiel, wohin eine solche übertriebene Ausdehnung des Wahlrechts führt, hat uns die politische Geschichte Frankreichs gegeben. Die Republik von 1848 hat sich mit dem „suffrage universel“ ihr eigenes Grab gegraben. Aus dem allgemeinen Wahlrecht ist das Kaiserreich entstanden. Der Napoleonische Despotismus hat nach und nach alle demokratischen Institutionen des Jahres 1848 beseitigt, aber das suffrage universel hat er

wohlweislich beibehalten.“ Und darum warnt er auch vor den Lockungen der neuen „Arbeiterapostel“.

Vom Vorsitzenden des Bildungsvereins zum Abgeordneten war nur ein kleiner Schritt. Als das Mitglied der zweiten badischen Kammer, der Heidelberger Privatdozent Ed. Pickford, Herausgeber der „Volkszeitung für Süddeutschland“, für die Wundt Theaterrezensionen geschrieben hat, Anfang 1866 gestorben war, da wurde Wundt am 26. April zum Vertreter des XIII. Stadtwahlbezirks gewählt und konnte durch ein „zu den Akten gegebenes Weinpatent V. Klasse“ dasjenige steuerbare Vermögen nachweisen, welches als Voraussetzung der Wählbarkeit erforderlich war. Für das Ansehen, welches er in der Stadt besaß, zeugt, daß von den 51 erschienenen und den insgesamt 57 Wählern 45 ihm ihre Stimme gaben. Bis zum Jahre 1868 hat er der Kammer angehört und, wie ihre Protokolle lehren, in wichtigen Sessionen am Neubau des „Musterländles“ mitschaffen können. Er vertrat u. a. die Bitte Heidelberger Bürger um Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und Aufhebung der Stellvertretung und wurde als Universitätslehrer zum Mitglied der Kommission für den Gesetzentwurf, die Rechtsverhältnisse der Studierenden betreffend, gewählt, deren Bericht er am 2. Dezember 1867 erstattete. In Baden bestand noch die akademische Gerichtsbarkeit neben dem eximierten Gerichtsstand des Militärs als letzter Rest aus einer Zeit, in welcher der Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz noch nicht zur Anerkennung gelangt war, dazu auch in Baden durchgesetzt von den verschärften Bestimmungen der deutschen Regierungen gegen die Studentenschaft aus dem dritten und vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Wundt geißelt sie als „privilegia odiosa, durch welche der Deutsche Bund seine Teilnahme an den Universitäten bezeugte“ und ging in seinen Begründungen wiederholt ein auf die Beschlüsse des Deutschen Bundestages von 1848 und der „Versammlung Deutscher Universitätslehrer“ in Jena 21. bis 24. September 1848. 1831 war in Heidelberg eine Verbindung, die rein akademische

Zweck
Vorsatz
her d
lich u
nen. I
Stude
„um e
Gesetz
richter
finitiv
jetzt e
akadem
den bi
Gesells
dere, d
allen F
scheide
schen
akadem
demike
sie für
spätere
liche Dr
derlich,
des aka
nicht fi
bens s
neben
außerde
kriminal
chen wi
gestrich
eine ron
chen Mu
gegen
einer Ze

Zwecke verfolgte, aufgelöst worden, weil ihre Mitglieder den Vorsatz aussprachen, keine Duelle einzugehen und sie daher den akademischen Behörden „verdächtig, staatsgefährlich und mindestens geeignet, die Ruhe zu stören“ erschienen. Das war der Anlaß geworden, aus dem 62 Heidelberger Studenten der zweiten Kammer eine Bittschrift überreichten „um einstweilige Sicherstellung gegen die in den bestehenden Gesetzen und Verordnungen zugelassene Parteilichkeit und richterliche Willkür der akademischen Behörden und um definitive Umgestaltung der Universitätsverfassung“. Aber jetzt erst schien die Zeit gekommen, diese längst überlebten akademischen Privilegien ganz zu beseitigen. Die Studierenden bildeten ebenso wenig oder nur ebenso eine besondere Gesellschaftsklasse wie jede andere. Die Gegenwart aber fordere, daß das öffentliche Recht so beschaffen sei, daß es in allen Klassen gleiche Anwendung finden könne. Und Wundt scheidet die akademische Gerichtsbarkeit von der akademischen Disziplin. Nur diese sei das notwendige Korrelat der akademischen Freiheit. „Die freie soziale Stellung des Akademikers, die wir in nichts verkümmern möchten, weil wir sie für eine Schule des Charakters halten, die uns für den späteren Beruf mehr gilt, als die sorgfältigste wissenschaftliche Dressur, macht bestimmte Disziplinarvorschriften erforderlich, die zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Würde des akademischen Lebens geeignet sind. Aber wir können nicht finden, daß es zu dieser Würde des akademischen Lebens sonderlich zuträgt, wenn die Universitätsbehörden neben der Disziplin, deren Handhabung ihre Pflicht ist, außerdem sich mit der Untersuchung jedes polizeilich oder kriminell strafbaren Unfuges zu befassen haben.“ Desgleichen wird das Duell aus der Reihe der Disziplinarvergehen gestrichen und soll fortan kriminell bestraft werden. Es sei eine romantische Ansicht, hier von der „Einübung männlichen Mutes“ zu reden. „Die ersten Spuren dieser Sitte begegnen uns gegen das Ende des dreißigjährigen Krieges, in einer Zeit der Verwilderung und des tiefsten Verfalls unserer

Hochschulen. Nicht minder müssen wir es ablehnen, daß ein einzelner Stand befugt sein soll, die Übung seiner Tapferkeit auf einem Wege zu suchen, dessen Betretung für jeden anderen mit dem Strafgesetze bedroht ist. An Motive so zweifelhafter Art dürfte überhaupt kaum noch gedacht werden in einem Augenblick, in welchem die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht jedem Staatsbürger eine durch das Gesetz und die Pflicht gegen das Vaterland geheiligte Schule männlicher Tapferkeit öffnet.“ Wundt hatte die Genugtuung, daß das von der Kommission vorgelegte und von ihm in beiden Kammern vertretene Gesetz ohne weiteres angenommen wurde. In derselben Session arbeitete er außerdem rüh- rig mit an dem neuen badischen Schulgesetze, durch das Baden damals und bis in die jüngste Zeit hinein an der Spitze des Schulfortschrittes stand.

Allein weit bedeutsamer ist seine Teilnahme an den gro- ßen politischen Ereignissen dieser für die deutsche Einigung grundlegenden Jahre und die dabei erfolgende Wandlung in seinem Urteil über die Politik Bismarcks. Über seine Stellung während der kritischen Jahre seit 1863 sind wir durch uns erhaltene Notizen zu einer Rede im Arbeiter- bildungsverein, wohl Ende 1863 oder Anfang 1864, bestens unterrichtet. Er forderte, alle Deutschen sollten die Sache des Brudervolkes im Norden zu ihrer eigenen machen. Vor allen Dingen aber dürften die fortgeschrittenen liberalen Staaten wie Baden nicht neutral und gleichgültig bleiben; das lasse ein Übergewicht des reaktionären Preußens be- fürchten. Es drohe eine neue heilige Allianz zwischen Ruß- land, Preußen und Österreich, schlimmer als die erste. „Sie kommt nicht wie damals nach dem Kampfe gegen die Fremdherrschaft, sondern sie will an dem Kampfe uns hin- dern, weil sie wohl weiß, daß wir uns um die Früchte dieses Kampfes ein zweites Mal nicht mehr betrügen lassen. Re- volution von oben, Bruch des Rechts und der Verfassung, Meineid gegen die Völker: das ist die Losung dieser heiligen Allianz. Die Reaktion, die wir von dem brüderlichen Hand-

in-Han-
haben,
Daß B
die erst
zweifell
unserer
Arbeite
ein En
wir um
Zwei Zi
Mittelw
schwere
gang ni
unserer
die Mitk
auf der
Willkür
ebenso
das allg
angebra
nisteri
das im A
rung ha
Zweigen
und geh
tung Aug
nennt er
dische Z
Nordens
Diese
Siege au
noch der
schen Sta
Verhältni
für den V
den war

g

Politische Wirksamkeit in den sechziger Jahren

in-Hand-gehen eines Bismarck und Rechberg zu erwarten haben, die können wir schwarz genug uns nicht ausmalen. Daß Baden, seine freie Verfassung, seine liberale Regierung die ersten Opfer dieser Reaktion sein würden, kann niemand zweifelhaft sein. Mit allen den segensreichen Fortschritten unserer Gesetzgebung, deren wir alle, der Gewerbe- und Arbeiterstand, sich zu erfreuen haben, würde es schleunigst ein Ende nehmen. Darum, in Schleswig-Holstein kämpfen wir um unsere eigene Freiheit, um unsere eigene Existenz. Zwei Ziele liegen vor uns, und zwischen ihnen gibt es keinen Mittelweg: auf der einen Seite steht nach einem vielleicht schweren, aber wenn er unternommen wird, in seinem Ausgang nicht zweifelhaften Kampfe, nicht nur die Erhaltung unserer eigenen Freiheit, sondern auch der ehrenvolle Beruf, die Mitkämpfer der deutschen Einheit und Freiheit zu sein, auf der andern Seite ein Zurückfallen in eine polizeiliche Willkürherrschaft, wie wir ärger sie nicht erlebt haben.“ Und ebenso hielt er es noch Anfang 1866, als er die Agitation für das allgemeine und direkte Wahlrecht ablehnte, für besser angebracht, eine Massenagitation zur Abschaffung des Ministeriums Bismarck einzuleiten, das verdienstlichste Werk, das im Augenblicke denkbar sei; denn die preußische Regierung habe unter Bismarcks Leitung seit Jahren in allen Zweigen der Gesetzgebung die freie Entwicklung unterdrückt und gehemmt. Allein in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung Augsburg“, 1866 Nr. 221, also noch in demselben Jahre, nennt er in einem anonym erschienenen Aufsätze über „Badische Zustände“ Bismarck den „politischen Messias des Nordens“.

Diese Wandlung war gewiß die Folge der preußischen Siege auf den böhmischen Schlachtfeldern und weit mehr noch der weisen Politik Bismarcks Österreich und den deutschen Staaten gegenüber. Aber auf Wundt wirkten die neuen Verhältnisse eindringlicher ein, weil er in die Kommission für den Waffenstillstands- und Friedensvertrag gewählt worden war und somit im Rahmen der badischen Fragen gründ-

lich mit den Zusammenhängen der neuen deutschen Politik Bismarcks bekannt ward. Und dieser ist er, soweit sie deutsch gerichtet war, ein treuer Anhänger und in der badischen Kammer ein einsichtiger Vertreter gewesen, aber auf der Basis eines Föderalismus, in dem die einzelnen Staaten ihre Eigenheit bewahren könnten. So bekannte er am 16. September 1867, er gehöre zu denen, „die von langen Jahren her mit zu den Grundbedingungen der Neugestaltung Deutschlands den Ausschluß Österreichs zählten“. Die Frage, ob eine Einigung mit den deutschen Brüdern in Österreich zu einem staatsrechtlichen Verbands unter den gegenwärtigen Bedingungen möglich sei, nennt er eine „politische und keine Gemütsfrage“. Energisch aber widerrät er ein Protektorat Preußens über einen süddeutschen Bund, denn das erinnere an den Rheinbund als „die schlimmste Form des politischen Verbandes“. Für gleich bedenklich erklärt er ein besonderes süddeutsches Parlament, von dem kein haltbares Programm, am wenigsten ein Hinüberführen in den allgemeinen Bund zu erhoffen sei. Ohne die Schattenseiten der norddeutschen Verfassungszustände und die Mängel der deutschen Bundesverfassung zu verkennen, hält er für den Augenblick die richtige Seite da, „wo der deutschen Nation überhaupt eine Zukunft geboten werden kann, nicht da, wo wir keine Aussicht haben als endlose Verwirrung, und schließlich die bleibende Zertrümmerung Deutschlands“. So war Wundt der geeignete Mann, um einen Monat später als Vertrauensmann des badischen Ministeriums am 14. Oktober eine Anfrage an die Großherzogliche Regierung „wegen einiger von dem bayrischen Ministerpräsidenten von Hohenlohe vor der Kammer gemachten Äußerungen hinsichtlich der von den süddeutschen Regierungen bei ihren gemeinschaftlichen Verhandlungen bezüglich ihrer Stellung zum Norddeutschen Bunde vereinbarten Politik“ zu richten, mit welcher der Regierung Gelegenheit gegeben werden sollte, von dem Projekte Frankreichs, auch damals Bayern für die Rolle eines Pufferstaates zu gewinnen, entschieden abzurücken. Es wurde viel-

mehr
Wundt
Die
durch
tungen
Journa
20. Ma
gresses
nomme
damals
Hetze g
nun da
Theater
dien tr
Manusk
blicken
ken wäl
der Do
öffentlic
bart si
Arbeits
aller er
aber fas
Demokr
auch in
schrittsp
Minister
schen, E
chen Na
besten I
herrschte
nicht au
Staatens
Karl Chr
focht, ab
mus verf

mehr noch in derselben Sitzung zusammen mit der Anfrage Wundts der Allianzvertrag Badens mit Preußen erörtert.

Die parlamentarische Wirksamkeit unterstützte er ständig durch aufklärende Aufsätze in verschiedenen führenden Zeitungen des Landes und darüber hinaus, so im Heidelberger Journal und in der Augsburger Allgemeinen Zeitung. Am 20. Mai 1866 hatte er an den Verhandlungen des 3. Kongresses deutscher Abgeordneten zu Frankfurt a. M. teilgenommen, freilich ohne das Wort zu nehmen. Ob ihm schon damals Bedenken gekommen waren, sich an der weiteren Hetze gegen die preußische Politik zu beteiligen? Halten wir nun damit zusammen, daß Wundt eine stattliche Reihe von Theaterkritiken schrieb, in Mußestunden Shakespeare-Studien trieb und ausarbeitete, die sich nach dem erhaltenen Manuskript über fast sämtliche Dramen erstrecken, so blicken wir in ein reich sich ausbreitendes Denken und Wirken während des vierten Lebensjahrzehntes, und vereint mit der Dozententätigkeit und seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die mehr als vier starke Bände füllen, offenbart sich schon damals jene Arbeitsenergie und wohl auch Arbeitstechnik des Forschers, die seitdem das Erstaunen aller errregt haben. Den Typ des Politikers Wundt aber fassen wir unschwer; denn es ist der des süddeutschen Demokraten jener Jahrzehnte, und so schloß sich Wundt auch in der badischen Kammer der sog. Badischen Fortschrittspartei an, deren Führer August Lamey seit 1860 Minister des Innern war. Ihr Programm glich dem der preußischen, Bismarck leidenschaftlich bekämpfenden Partei gleichen Namens. Die liberale Bürgergesinnung, wie sie die besten Köpfe des geistigen Deutschlands jener Jahre beherrschte, hat sich Wundt zeit seines Lebens bewahrt. Er ist nicht auf dem engen Standpunkte eines föderalistischen Staatensystems stehen geblieben, wie es der Württemberger Karl Christ. Pl an ck am reinsten und am geistvollsten verfocht, aber ebenso wenig in jenen geistig armen Nationalismus verfallen, der besonders nach 1871 vielen Gelehrten real-

politisches Denken unmöglich gemacht hat. Als er darum während des Weltkrieges auch seinen Namen unter jene „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches“ vom 16. Oktober 1914 setzte, die für die Ehre des deutschen Volksheeres vor der Welt eintreten wollte — ein freilich schwächliches Unterfangen dem eröffneten Verleumdungsfeldzuge der Entente gegenüber, der heute nach zehn Jahren noch nicht beendet ist —, da klang in ihrem Wortlaut ihm wohl mancher Satz wieder, den er selber vor sechzig Jahren zur Begründung der Einführung eines Volksheeres gesprochen oder geschrieben hatte, und er wußte, daß dieses Heer nun dazu aufgerufen war, den seit 1871 von allen deutschen Politikern erwarteten französischen Angriff auf die schwer errungene deutsche Einigung abzuwehren, um Freiheit und Einheit der deutschen Stämme zu erhalten. Wer das ganze Leben Wilhelm Wundts überschaut, der darf es bezeugen, daß sein Name rein dasteht und daß er erhaben bleibt über den Schmutz einer, Menschenwürde und Ehre noch fortgesetzt erniedrigenden, Propaganda eines unbeherrschten Hasses.



Begrün

Die
 Ja
 diger W
 nen, fas
 problem
 der Psy
 schöp
 Ermatte
 des Jah
 Lotze, E
 Seine Le
 verstehen
 das phil
 Bis au
 Stellung
 deren zu
 teles'
 System,
 philosoph
 sen der S
 und eine
 nen und
 kürzer w
 Aristotele
 physik da
 liehene D
 tionaler
 säuberlich

A. Die neue Aktualitätspsychologie

Begründung der Psychologie als selbständiger geisteswissenschaftlicher Disziplin.

Die bedeutendste Leistung der sechziger und siebziger Jahre ist die Begründung der Psychologie als selbständiger Wissenschaft. Durch die Arbeit an den damit verbundenen, fast alle wissenschaftlichen und philosophischen Grundprobleme aufrührenden Fragen rückte Wundt in die Reihe der Psychologen des 19. Jahrhunderts ein, die zugleich das schöpferische philosophische Denken nach dem Ermatten der spekulativen idealistischen Systeme zu Beginn des Jahrhunderts fortgeführt haben. Neben Herbart und Lotze, Fechner und Spencer steht Wundt als der größte. Seine Leistung als Psychologe gilt es darum geschichtlich zu verstehen, in ihrer Eigenart und nach ihrer Bedeutung für das philosophische System zu würdigen.

Bis auf Wundt hatte die Psychologie eine unselbständige Stellung, zählte zur einen Hälfte zur Philosophie, zur anderen zu den Naturwissenschaften. So war es seit Aristoteles' Schrift „Über die Seele“, der ersten Psychologie als System, geblieben. Bereits der Stagirite unterschied einen philosophischen, und zwar metaphysischen Teil, der vom Wesen der Seele, vom Verhältnis von Seele und Leib handelte, und einen empirischen, der sich mit den verschiedenen Sinnen und Seelentätigkeiten befaßte. Wenn bei ihm der erstere kürzer wegkam, so dürfte das darin seinen Grund haben, daß Aristoteles ihn in einem ausführlicheren Werke über Metaphysik darstellen wollte. Die von ihm der Psychologie verliehene Doppelnatur kehrte wieder in Christian Wolffs rationaler und empirischer Psychologie. Diese suchten nur säuberlich zu scheiden, was in den Jahrhunderten bis dahin

durcheinander gegangen war, wobei freilich die philosophische Betrachtung stets überwogen hatte. Im 18. Jahrhundert verlieh die Philosophie Leibnizens dieser Psychologie das Gepräge. Sein Begriff der Seele als der vorstellenden Zentralmonade wurde von Wolff festgehalten, die Erscheinungen des Seelenlebens als mehr oder minder deutliche Vorstellungen dieser Seelenmonade aufgefaßt und so das gesamte Seelenleben rationalisiert. Da sich diese philosophischen Betrachtungen ferner von vornherein mit komplexen Vorgängen befaßten, so erschienen diese alsbald als Wirkungen gewisser Hauptvermögen der Seele, und es bildete die Aufgabe des Psychologen, die seelischen Vorgänge begrifflich zu analysieren und zu ordnen. Dabei wurde im engen Anschluß an den gewöhnlichen Sprachgebrauch vorgegangen. Man ging aus von den, von der Sprache geschaffenen, in sich aber recht unklaren Allgemeinbegriffen wie Denken, Wollen, Fühlen, Begehren, Verstand, Vernunft, Phantasie, Gedächtnis, und betrachtete jeden mit einem Namen belegten seelischen Tatbestand wie ein Reich für sich, wie ein besonderes seelisches „Vermögen“, jedes Vermögen gleichsam eine Art Unterseele. So wurde diese „Vermögenstheorie“ nicht viel mehr als eine Einteilung der seelischen Vorgänge in verschiedene Gattungen. Die von der Logik gebrauchten, durch Abstraktion und Klassifikation gewonnenen logischen Grundbegriffe wurden einfach in seelische Vermögen umgewandelt, und jedem Vermögen wurde sodann schematisch eine Reihe von Vorgängen äußerlich untergeordnet. Das ist diejenige Vermögenspsychologie, welche ihr erfolgreichster Bekämpfer Herbart verspottet hat und deren Verhältnis der Seelenvermögen zueinander er einem Krieg aller mit allen verglich. Diese Vorherrschaft der logischen Reflexion über alle Gebiete des geistigen Lebens ist auch deutlich in der Gedankenarbeit Kants zu verspüren und fand bereits den Widerstand des jungen Wundt. „Seine drei großen Kritiken der theoretischen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft weist Kant zunächst den drei Grundvermögen des Er-

kennens,
zugleich
griffs, de
retische V
gen Begr
Schlusses
missen au
reflektiere
jektiven G
jektiven V
spreche“ (

Mit gle
Jahren ge
der Psycho
das Überw
Psychologi
wandten M
seines Leh
§ 14 seine
selbst auf
voranzusch
det werden
Wundt sich
fluß geleg
für die Klär
habt haben
gen wie di
sprung und
gegenstände
Verhältnis z
aufs innigs
phen verket
senen, geor
samte Wiss
Fundament
aber wenn r

kennens, Wollens und Fühlens zu, dabei ordnet er aber diese zugleich den drei logischen Grundfunktionen des Begriffs, des Schlusses und des Urteils unter. Denn die theoretische Vernunft denke das Einzelne unter allgemeingültigen Begriffen, die praktische suche nach dem Vorbild des Schlusses zu dem Gegebenen die letzten unbedingten Prämissen auf; und zwischen beiden vermittele schließlich das reflektierende Urteil als die logische Funktion, die dem subjektiven Gefühl des Schönen und Erhabenen sowie der objektiven Vorstellung einer Zweckmäßigkeit in der Natur entspreche“ (B. 173).

Mit gleicher Entschiedenheit wandte er sich in jenen Jahren gegen den anderen Nachteil, welchen die Verbindung der Psychologie mit der Philosophie gebracht hatte, nämlich das Überwiegen der metaphysischen Betrachtung. Die Psychologie „ist der erste unter den drei Teilen der angewandten Metaphysik“, hatte Herbart 1816 im Beginn seines Lehrbuches zur Psychologie geschrieben, und 1824 im § 14 seiner „Psychologie als Wissenschaft“: sie „beruht selbst auf der allgemeinen Metaphysik und kann, ohne diese voranzuschicken, weder abgehandelt, noch auch nur begründet werden“. Gegen den Typus dieser Psychologie suchte Wundt sich früh abzugrenzen, obwohl er nie den großen Einfluß geleugnet hat, den Herbarts Schriften zur Psychologie für die Klärung seiner eigenen psychologischen Gedanken gehabt haben. Für eine metaphysische Psychologie waren Fragen wie die nach der Beschaffenheit, dem Sitz, dem Ursprung und den künftigen Schicksalen der Seele Lieblingsgegenstände, ebenso die nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zur Körperlichkeit. Damit wurde jede Psychologie aufs innigste mit der Metaphysik des betreffenden Philosophen verkettet. Bot das auch den Vorteil eines festgeschlossenen, geordneten Systems, so mußte andererseits die gesamte Wissenschaft einstürzen, wenn ihr metaphysisches Fundament zerfiel. „Die metaphysische Psychologie gab alles, aber wenn nur eins angezweifelt wurde, so kam bei ihr alles

in Frage“ (B. XVIII). Das war die Folge einer deduktiven Methodik. An der Spitze standen nicht sorgfältig induktiv gewonnene Grundsätze und Gesetze, sondern vorschnell erdachte rein metaphysische Hypothesen.

Und wie stand es mit jener anderen Hälfte der Psychologie, welche schon Aristoteles bestimmt hatte, die Psychologie den Naturwissenschaften zuzuzählen? Freilich ein Christian Wolff deduzierte beide Teile der Psychologie aus seinem philosophischen System. Aber es hatte nie unterbleiben können, daß die seelischen Erfahrungstatsachen auch andere Kreise als die philosophischen interessierten, nämlich die medizinischen. So nahm bereits Melanchthon bei der Abfassung seiner Psychologie, die über ein Jahrhundert Deutschlands Universitäten beherrschen sollte, in breiten Stücken die neuesten Forschungen der medizinischen Wissenschaft seiner Tage auf. Allein das waren zumeist Fragen, die nach der heutigen Einteilung der Wissenschaften der Physiologie zufallen, nur daß diese damals noch keine selbständige Wissenschaft war. Die Physiologie ist um mehr als eine volle Generation früher als die Psychologie selbständig geworden; sie war, als Wundt sein Studium begann, nahezu die Modewissenschaft, von der Schopenhauer 1852 schrieb: „Physiologie ist der Gipfel der gesamten Naturwissenschaften“. Es gab freilich schon einmal etwas wie eine „physiologische Psychologie“, und in der Ahnenreihe Wundts findet sich auch ein Verfasser einer physiologischen Psychologie, wie sie sich seit Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entwickelt hatte. Den Anstoß gab die englische Assoziationspsychologie, die damals Einfluß in ganz Europa gewann. Denkt man bei deren Erwähnung heute zuerst an David Hume, so ist dennoch nicht er, sondern unter den Zeitgenossen David Hartley der Führer gewesen. Während nämlich Hume die Erscheinungen der Assoziation als unmittelbare und nicht weiter abzuleitende Tatsachen der inneren Erfahrung behandelte, brachte Hartley sie in Verbindung mit den zu jener Zeit verbreiteten nervenphysiolo-

gische
Prinz
ursach
holen
derke
ten V
daß s
gleite
anger
wird,
Nerve
Schri
rial
Maup
des G
logie
hangs
versuc
das G
sitze
Wei
gestal
logie,
zugew
heute
Reym
rade
psycho
mußte
schaft
exakte
wesen,
Sieg z
und di
die Ne
verglei

gischen Hypothesen und verwandte dabei geschickt dasselbe Prinzip der Wiederholung wie Hume. Die Sinnesreize verursachen Schwingungen der Nervenflüssigkeit. Diese wiederholen sich in gleicher Weise, wenn die nämlichen Reize wiederkehren, und durch die häufige Wiederholung in bestimmten Verbindungen gehen sie immer leichter vonstatten, so daß sich schließlich gewisse Schwingungen regelmäßig begleiten, sobald nur eine von ihnen durch einen äußeren Reiz angeregt worden ist. Was psychologisch Assoziation genannt wird, ist demnach nichts anderes als eine Folgewirkung der Nervenmechanik. Von dieser Theorie war es nur ein kleiner Schritt zur Verbindung mit dem psychophysischen Materialismus des Jahrhunderts, wie ihn Lamettrie, Holbach, Maupertuis vertraten, der das Seelische zu einer Funktion des Gehirns machte. Die Folge war, daß dadurch die Psychologie ebenfalls unselbständig wurde, da sie nun als ein Anhangs- oder Anwendungsgebiet der Physiologie erschien. So versuchte auf deutschem Boden Gall in seiner Phrenologie das Gehirn in bestimmte Provinzen aufzuteilen, als Wohnsitze der verschiedenen Arten der Seelentätigkeit.

Weit schwieriger als die Trennung von der Metaphysik gestaltete sich die Loslösung der Psychologie von der Physiologie, und das, weil diese Wissenschaft, der Wundt sich selber zugewandt hatte, damals eine hohe Blüte erlebte. Die noch heute geläufigen Namen Johannes Müllers, Du Bois-Reymonds und Carl Ludwigs bekunden es. Aber gerade diese Blüte war es, die zur reinlichen Scheidung der psychologischen Probleme von den physiologischen führen mußte. Denn wie immer liegt der Fortschritt einer Wissenschaft in einem Fortschritt der Methoden. Die Arbeit mit exakten Methoden der Messung und Berechnung war es gewesen, durch die Johannes Müller seine Wissenschaft von Sieg zu Sieg geführt hatte. Die analytische Zergliederung und die mikroskopischen Untersuchungen vervollkommneten die Nerven- und die Gehirnphysiologie. Dazu kamen seine vergleichenden Versuche an Tieren. Und je feiner die Me-

thoden und je reicher damit die Kenntnis der Lebensvorgänge, der körperlichen Vorgänge wurde, desto mehr trat die Spannung zwischen dem Seelischen und dem Körperlichen zutage. Viel nützte die genaue Kenntnis des Gehirns und aller Leitungsbahnen in ihm, aber was war damit für den seelischen Vorgang gewonnen? Muß man nicht zuerst sich eine Ansicht von dem Seelischen bilden, bevor man die Nervenprozesse deuten kann? Wundt sagt einmal treffend: „Man kann die Konstruktion einer Maschine nicht verstehen, ohne genau zu wissen, was die Maschine zu leisten hat“ (R. 197).

Weit bedeutender wurde nun aber ein anderer Zweig der Physiologie, nämlich die Sinnesphysiologie. Seit einigen Jahrzehnten befaßte sie sich immer eindringlicher mit dem Problem der Wahrnehmung, gehört doch auch Wundts erste größere Untersuchungsreihe in den „Beiträgen zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ in diesen Kreis. Allein schon diese ist vor allem psychologisch orientiert im Gegensatz zu den Untersuchungen der großen Physiologen neben ihm, und das hat dem jungen Forscher es sehr erschwert, sich und seine neuen Anschauungen durchzusetzen. Ganz besonders stand er im Schatten des ihn damals hoch überragenden Helmholtz, dessen Physiologische Optik und Akustik zu den größten Leistungen der deutschen Wissenschaft im 19. Jahrhundert zählen. Ein persönlicher Gegensatz hat zwischen Helmholtz und seinem Assistenten Wundt niemals bestanden. Wundt schreibt in seinen Lebenserinnerungen selber über dieses interessante Zusammenstoßen zweier Forscher: „Es war ein seltsames Geschick, oder, vielleicht sollte ich sagen, ein Mißgeschick, daß beide, der Leiter des Instituts und sein Assistent, ein Interesse miteinander gemein hatten: das Interesse an dem Problem der Sinneswahrnehmung“. Gerade während seiner Heidelberger Zeit schuf Helmholtz jene beiden großen Werke. Er suchte darin die physiologische Untersuchung des Sehprozesses auf eine Theorie der Sinneswahrnehmung auszu-

dehne
eine
Wund
klinis
gisc
gesam
Wund
physi
dunke

Die
bens
Ludw
liche
der N
du als
kanns
kanns
gische
komm
suche
später
bachs
erfolg
zwar

1) S
Zitat
S. 70,
1921,
wandt
cher t
1816
denn
mus e
„Psyc
Psych
als m

dehnen, um diese aus der Beschäftigung der Psychologen in eine Aufgabe der Naturwissenschaft umzuwandeln. Für Wundt jedoch war dieses Problem während seiner Zeit als klinischer Assistent Hesses bereits zu einem psychologischen geworden, ja von hier aus richtete sich ihm das gesamte Gebiet der Psychologie auf. Es ist verständlich, wenn Wundts Theorie der Sinneswahrnehmung damals durch die physiologische Optik und Akustik Helmholtz' vollständig verdunkelt worden ist.

Die Unzuständigkeit der Physiologie in Fragen des Lebens wie des Seelischen hatte schon 20 Jahre früher (1843) Ludwig Feuerbach behauptet. „Das Auge als physikalisches Werkzeug kannst du nach dem Tode erkennen; aber der Nervenakt des Auges, das Sehen, ist ein Lebensakt, den du als solchen so wenig zum Objekt der Physiologie machen kannst, als du den Geschmack eines andern schmecken kannst“. Physisches und Psychisches, darum auch physiologische und psychologische Betrachtung, erschienen ihm vollkommen inkongruent, und doch zeigt der Weg, den die Untersuchungen Wundts gingen, bereits, daß sich dieser mit Recht später dagegen wehren konnte, unter einem Einflusse Feuerbachs gestanden zu haben¹⁾. Die Befreiung der Psychologie erfolgte inmitten der exakten Laboratoriumsversuche, und zwar erstreckten sich die entscheidenden auf die tatsächlich

¹⁾ S. Friedrich Jodl, Ludwig Feuerbach, 2. A. 1921, S. 56—62; Zitat S. 56; Felix Krueger, Über Entwicklungspsychologie, 1915, S. 70, dagegen Wilh. Wundt, Probleme der Völkerpsychologie, 2. A. 1921, S. 147. Gegen eine, die Psychologie beherrschende, Physiologie wandte sich bereits Herbart in seinem von Wundt ebenfalls, und eher als Feuerbachs Schriften, gekannten „Lehrb. z. Psychologie“; 1816, §§ 133. 160. 216. Allein auch dieser Einfluß ist nicht entscheidend; denn einmal konnte Herbart dem naturwissenschaftlichen Materialismus eine Stütze liefern (s. u. S. 122 f.) und sodann betonte er in seiner „Psychologie als Wissenschaft“ 1824, Vorrede, die Ähnlichkeit der Psychologie mit der Physiologie und benutzte diese in weitem Maße als methodisches heuristisches Prinzip.

elementarsten seelischen Vorgänge im Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen. Die Physiologie war gewöhnt, die Empfindung als eine allgemeine Eigenschaft des Nervensystems anzusehen. Die Verschiedenheit der Empfindungen beruhte alsdann auf den Sinnesorganen, genauer auf der spezifischen Sinnesqualität. So lehrte Johannes Müller, auf den die noch heute gebräuchliche und gleich dunkle „Lehre von den spezifischen Sinnesenergien“ zurückgeht, wonach bekanntlich jedes Organ nach seiner Art auf Reize besonders antwortet: das Auge mit Licht-, das Ohr mit Tonempfindungen usw. In den Untersuchungen Ernst Heinrich Webers über den Tastsinn war sodann die Zerlegung dieses Sinnes in den Druck-, Temperatur- und Raumsinn gelungen und dabei zugleich die quantitative Beziehung der Funktion der Empfindung untersucht. Weber tastete im bekannten Zirkelversuch den ganzen Körper ab und entwarf ein von Ort zu Ort abgestuftes System von Raumwerten. Die Größe seiner „Empfindungskreise“ war am kleinsten an der Fingerspitze, nämlich 2 mm, betrug an Rücken und Oberschenkel 68 mm. Weiter lehrte er in Übereinstimmung mit Joh. Müller, jeder Körperteil habe die Fähigkeit, sich selber räumlich aufzufassen, und darauf beruhe unmittelbar die räumliche Auffassung der Körperbewegung. Und der objektive Raum vor mir wäre nichts anderes als eine Projektion der räumlichen Eigenschaften des eigenen Lebens in die Außenwelt. Die Wissenschaft folgte hierin der volkstümlichen Annahme: Empfindungen der Sinne geben Zeichen oder Signale, welche uns die Kenntnis der rechten Objekte vermitteln, die sich in dem uns umgebenden Raume befinden. Die Empfindung rein als solche hat überhaupt keinen Wert, sondern gewinnt ihn erst dadurch, daß sie auf ein äußeres Objekt hinweist, sich also als ein Hilfsmittel für den Menschen erweist, und im besonderen für den Forscher, um die Außenwelt zu erfassen.

Der Physiologe ist wie der Physiker in der angenehmen Lage, die Sinnesempfindungen lediglich in der Bedeutung

subjektiver Zeichen, die auf eine objektive Wirklichkeit hinweisen, auszuwerten und so die Hoffnung auf eine lückenlose Interpretation der Erscheinungen zu nähren (Üb. 135). Für den psychologischen Standpunkt liegt die Frage aber verwickelter; er wurde überhaupt erst durch die Besinnung darauf gewonnen und selbständig, daß in der Empfindung etwas Eigenartiges, und zwar etwas eigentümlich Seelisches, gegeben sei. Es war ja mit dem Problem der Empfindung dasjenige herausgegriffen, in dem sich die Gebiete des körperlichen und des seelischen Geschehens unmittelbar berühren. Wenn dennoch bislang der Anteil des Seelischen an dem Ganzen eines Empfindungsvorganges nicht erkannt, oder, richtiger vielleicht, nicht anerkannt wurde, so hatte auch das seine guten Gründe. Denn die Psychologie jener Zeit bevorzugte als Methode die der Selbstbeobachtung, und diese läßt sich naturgemäß stets nur auf komplexe seelische Vorgänge einstellen; die Grundvorgänge, die einfachsten und elementaren, aus denen die, einer Selbstbeobachtung allein zugänglichen, zusammengesetzten erst hervorgehen, entziehen sich ihr. Wenn darum die Physiologie an das Problem der Empfindung heranging, war es das am nächsten Liegende, es auch aus ihrem Wissenschaftsbereiche heraus zu deuten, demnach, da das Problem in n e r v e n physiologischen Untersuchungen auftauchte, die Empfindung als eine Qualität der N e r v e n - substanz erscheinen und gedeutet werden konnte. Es liegt also die Wandlung innerhalb der Wissenschaft wie im Grunde stets in einer neuen Deutung der Vorgänge. Ob es sich in der Geschichtswissenschaft um eine neue Deutung der Urkunden oder in einer Naturwissenschaft der Lebensvorgänge handelt, es sind überall und immer logische Funktionen, die sich anders in Kraft setzen und zu einer neuen Lesung führen. Neue Lösungen sind neue Lesungen. Aber solche neuen Lesungen und Deutungen werden oft entscheidend unterstützt durch scheinbar äußerliche Hilfsmittel. So ist in der Naturwissenschaft die Arbeit mit Hebel und Wage Anfang neuer Erkenntnisse geworden, und wie vermehrte

erst die Erfindung des Teleskops und des Mikroskops, die das Fernste und das Kleinste erschlossen, die Macht des Gesichtsinnes, Fernstes und Kleinstes zu erkennen! Immer noch ist die Erfindung eines neuen Instrumentes, und damit eben die dadurch verbesserte Methodik, Anlaß zum Fortschritt von Wissenschaften geworden. Insonderheit bleibt der Fortschritt der neueren Naturwissenschaft aufs innigste an den Fortschritt der Untersuchungsmethoden und ihrer Instrumente gebunden. Jeder neu erfundene Apparat, jedes Instrument, wie der Augenspiegel und der Kehlkopfspiegel, hat eine Reihe neuer Entdeckungen im Gefolge gehabt und die wissenschaftlichen Erkenntnisse vermehrt. Mit hohem Recht sieht Wundt seinen methodischen Gang innerhalb der Psychologie im Zusammenhang mit dieser geschichtlichen Tatsache und rühmt auf dem Gebiete der Physiologie als eine Erfindung höchster Bedeutung das Kymagraphion Ludwigs, den „Wellenzeichner“, der es ermöglicht, etwa die Atemtätigkeit oder Pulstätigkeit, in Kurven auf einer beruhten, sich im Kreise drehenden Platte festzuhalten. Damit rückt eine physiologische Funktion, die stete Begleiterscheinung der seelischen Vorgänge, etwa der Affekte, der Arbeitsvorgänge, in das Reich des Meßbaren und Rechnerischen und wird mathematisch erfaßbar. Aber am Anfange allen wissenschaftlichen Fortschrittes steht dennoch die Deutung, ein Werk des Geistes, der auch seine Instrumente zuvor entwirft. Das erste bildet die Idee, zumeist in der Form einer neuen Hypothese. Auch die Naturwissenschaft wird niemals hypothesenfrei werden, und es ist darum ein Irrwischideal, dem nachzustreben. Die Naturwissenschaften werden so wenig wie irgendwelche andere Wissenschaften ohne vorgefaßte Annahmen auskommen, aber es gilt für sie wie in jeder Wissenschaft, daß diese Annahmen vorurteilslos zu prüfen und daß alle für und gegen sie sprechenden Instanzen umsichtig zu betrachten sind. Das Zweite wird dann der Fortschritt im Methodischen. Dabei mag nun Erstes und Zweites mechanisch zeitlich schwer voneinander zu trennen sein. Es kann so lie-

gen, daß ein Apparat, der vorhanden ist, benutzt und das Ergebnis der Beobachtung neu gedeutet wird. Allein die volle Auswertung des Apparates, der volle Einfluß der durch ihn möglichen Erkenntnis erfolgt erst nach jener Deutung. So stand es um 1860 auf dem Gebiete der Psychologie. Wundt wagte etwas, das seinen Zeitgenossen vergeblich, ja töricht erschien, als er daran ging, auf seelische Erscheinungen das Experiment nach naturwissenschaftlicher Methode anzuwenden und mit der Anmaßung hervortrat, eine „experimentelle Psychologie“ schaffen zu wollen. „Sie sei nichts als ein Name“, mußte er immer wieder hören.

Heute ist es leicht, nachträglich aufzuzeigen, daß sich Wundt auf dem richtigen, ja dem einzigen Wege befand, der die Psychologie in den Besitz einer sicheren Methodik brachte und sie aus der metaphysischen Einlagerung befreite. Damit überwand er endlich die starken, von Kant gegen alle Psychologie erhobenen Bedenken. Sie sei unfähig, sich jemals zum Range einer exakten Wissenschaft zu erheben, so hatte er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ geschrieben, und zwar in erster Linie deswegen, weil es unmöglich sei, auf die Phänomene des inneren Sinnes Mathematik anzuwenden. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen konstruiert werden sollten, die Zeit, habe nur eine Dimension. Es war dies eine durchaus dogmatische Annahme Kants, eine Voreingenommenheit, die seiner philosophischen Theorie entsprang, welche das Psychische als rein zeitlich von dem Physischen als räumlich unterschied. Denn ist nicht eine räumliche Vorstellung gerade so gut ein seelischer Inhalt wie ein Zeitverlauf oder die Intensität einer Empfindung? Und es ist ferner nicht richtig, daß das innere Geschehen nur eine Dimension, die Zeit, habe. Wäre dem so, dann könnte freilich von einer mathematischen Darstellung eines seelischen Verlaufes keine Rede sein, weil dafür stets mindestens zwei Veränderliche gegeben sein müssen, die dem Begriffe der Größe unterzuordnen sind. Unsere Empfindungen und Gefühle sind

nun aber intensive Größen, die sich in der Zeit aneinanderreihen. Demnach hat das psychische Geschehen mindestens zwei Dimensionen, und dadurch ist die allgemeine Möglichkeit gegeben, es in mathematischer Form darzustellen.

Den ersten Schritt zur Erhebung der Psychologie zu einer exakten Wissenschaft hat Herbart getan. Seine Mechanik und Statik der Vorstellungen gibt ihm Gelegenheit, seine mathematischen Kenntnisse auf die seelischen Vorgänge anzuwenden, und seine Schüler arbeiteten in diesen Bahnen zum Teil weiter, vor allem M. W. Drobisch, der 1842 eine „Empirische Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage“ und 1850 „Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie“ veröffentlichte. Damit war wohl eine Bresche gelegt, allein die allgemeine Anerkennung des Rechts, Mathematik auf Seelisches anzuwenden, noch nicht errungen. Und ist es nicht auch bedenklich, ja im Letzten unmöglich? Ist nicht das seelisch-geistige Leben die Fülle des Qualitativen, das nicht in die Sphäre des Quantitativen hineingezogen werden kann? Erfasst man nicht eben nur die physiologischen Bedingtheiten der Vorgänge, niemals aber sie selber? Wer mit solchen Fragen die Unvereinbarkeit beider Reiche, der Naturwissenschaft und der Psychologie, behauptet, von dem erwartet Wundt, daß er sich auch dessen bewußt sei, daß er damit eine ganz bestimmte Metaphysik vertrete, nämlich die dualistische, welche die absolute Verschiedenheit der körperlichen und der geistigen Vorgänge annimmt. Die Ablehnung naturwissenschaftlicher Methoden erfolgt mithin auf Grund einer bestimmten metaphysischen Anschauung. Gleichzeitig aber übersieht diese, daß unleugbar das geistige Leben von einer Fülle sich durchdringender Gesetzmäßigkeiten beherrscht ist. Seit Jahrhunderten haben darum die Versuche nicht aufgehört, innerhalb der logischen Wissenschaften den mathematischen Kalkül anzuwenden. Die Scholastik ist reich an diesen Versuchen bis hinauf zu denen der Lullischen Kunst und zur Kombinatorik Leibnizens. Und eben auf Leibniz beruft sich Wundt, weil dieser mit Nachdruck dar-

auf hingewiesen habe, daß die Mathematik mehr als ein bloßes Hilfsmittel der Naturerkenntnis sei. Sie durchdringe vielmehr „von den aus einer reichen Zahl von Elementen bestehenden Resultanten des kosmischen Geschehens an bis zu den abstraktesten Formen der Logik alle Inhalte des Denkens überhaupt“ (Erl. 190). Freilich werde keine Mathematik ihre Gesetzmäßigkeit weiter als auf das Gebiet der den Charakter des mathematischen Denkens bestimmenden formalen Verknüpfungen ausdehnen können; auf „den eigentlichen Wert der geistigen Inhalte“ erstrecke sie sich nicht. — Es bleibt darum Herbarts Verdienst ungeschmälert, zuerst Mathematik auf Psychologie angewandt zu haben. Als unbehobener Nachteil aber waren diese Mechanik und Statik der Vorstellungen an die metaphysischen Voraussetzungen der Herbartschen Philosophie gefesselt und sollten gleichsam seine Metaphysik mathematisch beweisen und stützen. Und so ist sie bei allem Anschein einer exakten Wissenschaft doch eine metaphysische Psychologie, von der es eben gilt, daß sie wohl ein einheitliches System vermittele, wenn aber ein Teil in sich zusammenstürze, so stürze das Ganze zusammen; und die metaphysische Lehre Herbarts von den Realen, von dem Sitz der Seele usw., war eine Bindung, die den wissenschaftlichen Fortschritt hemmte, oder mit ihrer Ablehnung das System als Ganzes aufhob.

Allein die Gedanken Herbarts hatten weiter gewirkt. Gustav Theodor Fechner hat die Idee des „psychischen Maßes“ von ihm übernommen. Um die Mitte der vierziger Jahre trat Fechner nach seiner schweren Erkrankung in die zweite Stufe seiner Entwicklung, in die philosophisch-metaphysische, ein, deren Hauptwerk, der *Zendavesta*, uns fast wie ein Werk mystisch-theosophischer Spekulationen anmutet. Im zweiten Bande dieser 1852 erschienenen Schrift ist es nun, wo Fechner eine „kurze Darlegung eines neuen Prinzips mathematischer Psychologie“ gibt. Nach seiner Anschauung waren das Materielle und das Geistige aneinander gebundene, nur durch den Standpunkt der äuße-

ren und der inneren Auffassung geschiedene Eigenschaften des Wirklichen, und so fragte er sich, ob sich nicht zwischen den Erscheinungen unseres Bewußtseins und den ihnen entsprechenden physischen Bewegungsvorgängen eine mathematische Gesetzmäßigkeit feststellen lasse. Zwei Betrachtungen waren es vor allem, die ihn nötigten, diese Frage zu bejahen. Einmal die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, sodann die Tatsache, daß das Bewußtsein an bestimmte physische Vorgänge gebunden ist. Das forderte gebieterisch, nach gesetzmäßigen Beziehungen zu suchen, und Fechner glaubte von vornherein, ein einheitliches, für alle Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele in gleicher Weise gültiges mathematisches Gesetz suchen zu müssen. Und wie so oft im Reiche der Erfindungen — er suchte dasjenige Verhältnis mathematischer Abhängigkeit auf, das sich für diese Wechselbeziehung a priori vermuten lassen konnte. Und da erschienen ihm die arithmetische und die geometrische Reihe als die wahrscheinlichsten Beziehungen. An einem Oktobermorgen 1850 leuchtete ihm die Idee des berühmten psychophysischen Grundgesetzes auf, wonach die Reizstärke im geometrischen Verhältnis ansteigen muß, wenn der Mercklichkeitsgrad der Empfindung in einem arithmetischen Verhältnis zunehmen soll — wie wir heute das, nach seinem Entdecker das Webersche genannte, Gesetz mit Wundt formulieren. Fechner aber erschien es als das Grundgesetz, weil es seiner metaphysischen Theorie entgegenkam. Denn wie die Figur der logarithmischen Linie zeigt, wird bei einer bestimmten Größe des Arguments der Logarithmus Null und dann negativ. Das Gesetz ermöglicht es daher, Aussagen über die Schwelle des Bewußtseins zu machen, und schien Fechner fernerhin eine Stütze für seine Annahme, daß die unter die Schwelle gesunkenen Vorstellungen in einem allgemeineren Bewußtsein fortexistierten. Er glaubte eine Gesetzmäßigkeit des erscheinenden Bewußtseins festgestellt zu haben, die gleichzeitig von einem umfassenderen allgemeinen Zeugnis ablegte.

L
sisc
neu
Mat
vor
eber
Web
der
Vor
seel
tung
äuß
Die
gang
vor
Kra
dem
lang
im M
scho
psyc
mäß
und
über
meh
der
bezie
sond
erst
näm
sond
rung
Tons
wir
Rela
Gese

Damit erhielt bei Fechner wie bei Herbart das metaphysische Bedürfnis den Vorrang. Und das Entscheidende in der neuen Deutung Wundts auf diesem Grenzgebiete zwischen Materiellem und Geistigem wurde es nun, daß er die ihm vorliegenden psychophysischen metaphysischen Deutungen ebensowohl ablehnte wie die physiologische, wonach das Webersche Gesetz auf den eigentümlichen Erregungsgesetzen der Nervensubstanz beruhen sollte. Schon in der neunten Vorlesung seiner Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1863, setzte er an deren Stelle die psychologische Deutung, und er folgerte so: wie ein Nervenreiz von den äußeren Reizen abhängt, das ist eine physikalische Frage. Die Empfindung ist aber direkt nur abhängig von dem Vorgang im Nerven, nicht vom äußeren Reiz direkt. Im Nervenvorgang allein ruht die die Empfindung erzeugende Kraft. Das Prinzip nun, wonach die Empfindung mit dem Logarithmus der sie erzeugenden Kraft wächst, gelangt zum Ausdruck nicht, indem die physische Bewegung im Nerven die Empfindung erregt, sondern indem sie selber schon Empfindung ist. Wir haben es darum mit einem rein psychischen Gesetze zu tun. Was aber wird damit gesetzmäßig erfaßt? Nicht das Verhältnis zwischen Empfindung und Reiz; denn Empfindung an und für sich können wir überhaupt nicht messen und feststellen. Das Gesetz sagt vielmehr nur etwas über die psychischen Vorgänge aus, die bei der Vergleichung der Empfindungen wirksam sind. Es bezieht sich gar nicht auf die Empfindung an und für sich, sondern auf die Apperzeption der Empfindungen, die erst eine quantitative Schätzung möglich macht. Wir können nämlich mit keiner Empfindung absolute Größen messen, sondern die Empfindungen ermöglichen uns, wie die Erfahrung alltäglich zeigt, etwa bei Entfernungsschätzungen oder Tonschätzungen, nur relative Schätzungen, und das bedeutet, wir können psychische Größen nur vergleichen. Da diese Relativität durchgängig und allgemein ist, so besteht ein Gesetz der Relativität der Bewußtseinszustände, und das

Webersche Gesetz ist psychologisch aufgefaßt nichts weiter als ein Spezialfall dieses allgemeineren Gesetzes. Dazu gesellt sich ein weiterer Vorteil in dieser Verwendung des Gesetzes: es wird nicht mehr eine Beziehung zwischen zwei disparaten Größen, einem äußeren Reiz und dem Merklichkeitsgrad der Empfindung, sondern zwischen zwei gleichartigen Größen gesucht. Das Gesetz selber läßt sich nun so ausdrücken: es ändert sich die Merklichkeit einer Empfindung, wenn sich die Intensität der Empfindung ändert, und zwar so, daß die Merklichkeit einer Empfindung proportional dem Logarithmus der Empfindungsintensität anwächst (Grdz. I. 632 ff.).

Kein Beispiel kann deutlicher zeigen, wie Wundt das Forschungsgebiet der Psychologie von dem der Physiologie abgrenzte und es zugleich von metaphysischen Spekulationen und Psychophysik verwandter Tendenz befreite. Dabei entnahm er diesen Disziplinen wichtige Methoden, die mathematische und die experimentelle. Und so kam es, daß Wundt in der ersten Auflage seiner „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ von dieser neuen Wissenschaft sagen konnte: hinsichtlich der Methode lasse sie sich als *Experimentalpsychologie* von der gewöhnlichen, rein auf Selbstbeobachtung gegründeten Seelenlehre unterscheiden. Eine allgemeine Anerkennung und ebenso eine unbestrittene Stellung innerhalb der Wissenschaften hatte sie sich damit aber noch keineswegs erobert. Gab sie sich nicht im Namen selber als Teil der Physiologie zu erkennen? oder wohl als eine neue selbständige Wissenschaft, aber neben der Physiologie? und auf jeden Fall im Reiche der Naturwissenschaften? schon wegen der Verwendung der experimentellen Methode? Als physiologische wie als experimentelle Psychologie ist die neue Wissenschaft bis in die letzten Jahre hinein Gegenstand selbst heftiger Angriffe von seiten der Philosophen gewesen.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte der Materialismus durch die Schriften Moleschotts, Büchners und Czolbes einen starken Aufschwung genommen, und das weckte die Erinnerung daran, wie vor hundert Jahren die

damalige physiologische Psychologie eine wissenschaftliche Stütze des Materialismus gewesen war. So sah Drobisch besorgt die Zuversicht zu den von der Physiologie teils gegebenen, teils zu erwartenden Aufschlüssen in dem Maße wachsen, „daß eine ziemlich zahlreich vertretene jüngere Generation von Naturforschern die alte Fahne des Materialismus aufs neue erhob und der Psychologie verkündigte, daß sie fortan nur noch als ein Kapitel der Physiologie behandelt werden könne“¹⁾. Trotz der Betonung ihrer Selbständigkeit schien ihm die neue physiologische Psychologie eben doch die Psychologie zu eng mit der Physiologie zu verbinden. Weiterhin wurde befürchtet, die Psychologie solle aus ihren bisherigen Gebieten verdrängt werden, und zwar durch die experimentelle Methode. Die, wie von dieser Seite betont wurde, einzige Methode der Psychologie, nämlich die Selbstbeobachtung, solle ausgeschaltet und an die Stelle ihrer Erkenntnisse anatomische und physiologische Erfahrungen gesetzt werden. Zudem ist es gewiß richtig empfunden, wenn Wundt in den Kreisen der spekulativen Philosophen, auch noch des 20. Jahrhunderts, eine Anschauung vermutete, nach der die experimentelle Behandlung seelischer und geistiger Angelegenheiten als eine „banausische Kunst“ erschien. Als nämlich 1912 der Lehrstuhl eines reinen Philosophen in Marburg durch einen Forscher besetzt ward, der aus dem Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie, und zwar der Ebbinghaus'schen Schule, herkam, da erhoben sich 106 Gelehrte an deutschen, schweizerischen und österreichischen Hochschulen zum Protest gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie. Sofort trat Wundt selber auf den Plan mit einer gewandten und temperamentvollen Streitschrift „Die Psychologie im Kampf ums Dasein“ 1913, die zugleich eine Friedensschrift sein sollte und in der Tat bald den Frieden bewirkte. Abgesehen davon, dass der Anlaß ungünstig war, weil der

¹⁾ Zeitschr. f. exakte Philosophie IV. S. 314, s. auch S. 335.

berufene Psychologe philosophisch tüchtig und bewährt war, waren auch die Unterzeichner des Protestes untereinander uneinig und hatten die verschiedensten Beweggründe. So lehnte eine besonders um den „Logos“ vereinigte Gruppe eine experimentelle Psychologie gänzlich ab, und zwar immer noch aus denselben Gründen wie seinerzeit Kant, andere Mitunterzeichner aber, nach dem offenen Bekenntnis Ed. Sprangers, ebenso scharf die Einseitigkeit der rein spekulativen Kreise, und sie wandten sich gegen die Gefahr, in das Gebiet der reinen Spekulation oder der bloß formalen Logik zurückzukehren, wo die Intuition als das große Zaubermittel gepriesen werde und sich der Formalismus zum Richter über letzte Fragen aufwerfe. Der Kampf hatte aber erhärtet, daß sich nunmehr, genau fünfzig Jahre nach dem Erscheinen des Wundtschen Werkes in erster Auflage, die Experimentalpsychologie siegreich behaupten konnte. Vor allem hatten die Angreifer sich des gemeinsamen Fehlers schuldig gemacht, daß sie die Stellung und Bedeutung des Experiments verkannten. Experimentieren ist an und für sich nichts, wodurch eine Wissenschaft mehr oder weniger wertvoll, auch nicht mehr oder weniger philosophisch wird, wie denn keine Ethik dadurch aus den philosophischen Disziplinen ausscheidet, daß auf größeren Strecken ethische Probleme statistisch oder experimentell untersucht werden. Und bei Anwendung des Experiments bindet sich keine Wissenschaft bereits einseitig an die Naturwissenschaft. Die allgemeine Bedeutung des Experiments liegt vielmehr darin, daß es uns ermöglicht, einen Vorgang willkürlich zu erzeugen und dabei zugleich ihn willkürlich zu verändern. Der Experimentator hat den Verlauf gewissermaßen in der Hand. Und überall dort kann das Experiment angewandt werden, wo Erscheinungen einer Variierung der Tatsachen und ihrer Bedingungen zugänglich sind. Soweit die Variabilität der Erscheinungen reicht, soweit ist das experimentelle Verfahren möglich. Es ist unrichtig, zu meinen, bestimmte Instrumente und Apparate seien eigentümliche Kennzeichen dieser oder jener Wissenschaft. Ohne

B e
die
kenn
nie
stän
woll
früh
das
einm
und
rein
zu
der
gleic
schon
Selbst
sei, o
lichk
Natur
rime
und
Ersch
gann
ment
ladun
und
(Vorl
dizin
die E
Tiere
wenig
zu be
nim
ment
Nach
Vorg
Die

die Schranken einer experimentellen Psychologie zu verkennen, muß doch angenommen werden, daß die Psychologie nie mehr um der errungenen Exaktheit und ihrer Selbstständigkeit willen auf das Experiment wird verzichten wollen. Geschichtlich liegt es zudem so, daß es nach Wundts frühester Auffassung nötig gewesen ist, aus der Physiologie das Experiment auf die Psychologie zu übertragen, einmal um die metaphysische Richtung zu bekämpfen und sodann um die Mängel und das Unvermögen der rein auf Selbstbeobachtung gegründeten Psychologie zu beheben. Als experimentelle ging sie in die Reihe der induktiven Wissenschaften hinüber, erfuhr aber zugleich mehr als nur eine methodische Verbesserung. Früh schon hatte Wundt erkannt, wie unzulänglich die reine Selbstbeobachtung sei, ja daß sie völlig unvermögend sei, die seelischen Vorgänge zu erfassen. Die Unzulänglichkeit ihrer Beobachtungen erinnerte an den Zustand der Naturwissenschaften vor der prinzipiellen Anwendung experimenteller Methoden. Gewitter sind zu Tausenden beobachtet und zum Teil sorgfältig beschrieben. „Aber erst als man die Erscheinungen der Elektrizität kennen lernte, als man begann, Elektrisiermaschinen zu bauen und mit ihnen Experimente auszuführen, konnte der Begriff der elektrischen Entladung entstehen, der von Franklin auf den Blitz angewandt und wiederum durch das Experiment bestätigt wurde“ (Vorl. 10). Wundt hätte auch hinweisen können auf die Medizin, deren Fortschritte erst dann allgemein wurden, als sie die Beobachtung durch Experimentieren an Menschen und Tieren unterstützte. Der Psychologe darf sich darum ebenso wenig wie der Naturforscher damit begnügen, Erscheinungen zu beobachten und festzustellen, wie er sie unmittelbar wahrnimmt, sondern muß suchen, wo überhaupt eine experimentelle Einwirkung möglich ist, sich durch willkürliche Nachprüfung von dem Wesen und den Zusammenhängen der Vorgänge zu überzeugen.

Die Naturwissenschaft nun unterscheidet die Natur-

erscheinungen allgemein als Naturvorgänge und als Naturgegenstände. Um einen Naturvorgang, elektrischer oder magnetischer Art, Bewegungen der Muskeln, Schwingungen des Lichtes oder der Töne, exakt festzustellen, dazu wird stets eine experimentelle Untersuchung erforderlich werden, vor allem deswegen, weil man zumeist den Eintritt der Erscheinungen bestimmen muß, um eine genaue Beobachtung zustande zu bringen, und weil man die einzelnen Teile einer Erscheinung anders gar nicht erfassen könnte, wogegen nunmehr gewisse Bedingungen weggelassen oder hinzugefügt, in ihrer Größe vermehrt oder vermindert werden und dadurch Variationen und Teilbeobachtungen des gesamten Komplexes möglich werden. Der Naturgegenstand andererseits stellt sich als relativ konstant dar. Steinarten, Blumen, Skelette, Zustände des Landes und der Meere stehen dem Beobachter jederzeit oder doch zu bestimmten Zeiten regelmäßig und wenig variiert zur Verfügung und halten einer längeren Betrachtung und eingehenden analysierenden Beobachtung stand. Wundt nennt daher Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anatomie, Geographie und verwandte Wissenschaften reine Beobachtungswissenschaften und gelangt von dieser Einteilung der Naturerscheinungen aus zur Entscheidung der Frage nach der Stellung und der Bedeutung des psychologischen Experiments und der Selbstbeobachtung. Für ihn bilden den Inhalt der Psychologie ausschließlich Vorgänge, nicht dauernde Objekte. Es kann demnach schon aus diesem Grunde eine exakte Beobachtung nur in der Form der experimentellen Beobachtung möglich sein. Ja das Experiment wird in der Psychologie noch stärker gefordert als in der Naturwissenschaft. Diese sucht nämlich die Naturvorgänge und Naturgegenstände in ihrer Abstraktion von dem wahrnehmenden Subjekte darzustellen. Und ihr Absehen von den subjektiven Bindungen begründet es gerade, warum unter Umständen, etwa dem Quarz oder einem Tiere gegenüber, bloße Beobachtung möglich wird. Die Psychologie aber darf grundsätzlich nicht vom Subjekte abstra-

hier
tung
Tatsa
der
anges
meid
exper
Forsc
Nu
schen
ledig
gend.
Unsel
veran
den B
in der
und ?
gewie
psych
Wisse
ökono
lichen
der st
Franz
facult
unter
brach
zweisc
Gesch
Mense
Licht,
gewal
der S
später
gegen
damal

hieren. Die Gefahr der subjektiven Verfälschung der Beobachtung ist damit denkbar groß, und sie steigert sich durch die Tatsache, daß in der wissenschaftlichen Beobachtung der seelischen Vorgänge die Beobachtung absichtlich angestellt wird. Das Moment der Absicht wird eine unvermeidliche Fehlerquelle, und so wird die Psychologie auf das experimentelle als das relativ sicherste, d. h. objektive exakte Forschung ermöglichende, Verfahren hingewiesen.

Nun bedeutet es aber eine völlige Unkenntnis der Wundtschen Psychologie, wenn immer noch behauptet wird, sie sei lediglich Experimentalpsychologie, oder, sie sei es vorwiegend. Die Hartnäckigkeit solchen Urteils belehrt nur über die Unselbständigkeit des Urteilens selbst in wissenschaftlich verantwortlichen Kreisen. Von den ersten Schriften an, von den Beiträgen zur Theorie der Wahrnehmung und vor allem in der ersten Auflage seiner Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele 1863 hat Wundt neben dem Experiment hingewiesen auf die Statistik, die Geschichte und die Völkerpsychologie als unerläßliche ergänzende Methoden und Wissenschaften. Es war die Zeit, in der sich die Nationalökonomie zu einer „wahren Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ zu erheben schien, und zwar mit Hilfe der statistischen Methoden. Insonderheit hatte die Schrift des Franzosen Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou essai de physique sociale* 1835, 2. Auflage 1869 unter dem Titel *Physique sociale*, Aufsehen erregt. Sie brachte mit Hilfe der statistischen Methode z. B. Beziehungen zwischen sittlichen Zuständen und dem Lebensalter, dem Geschlecht, dem nationalen Charakter, der Beschäftigung der Menschen, dem Klima, der Witterung, der Jahreszeit ans Licht, die das Reich der Motivationen innerhalb der Ethik gewaltig ausdehnten. Ähnlich erhoffte der junge Wundt von der Statistik viel für die praktische Psychologie, während er später seine Erwartungen nicht erfüllt sah. Der Geschichte gegenüber als einem Hilfsmittel der Psychologie war er schon damals zurückhaltender, weil gerade die frühesten Quellen

zu spärlich und zu getrübt seien, um uns auf geschichtlichem Wege über die erste Entstehung der Erzeugnisse des Gemeinschaftslebens der Menschen Aufschluß zu geben. Dafür erhoffte er alles von der Völkerpsychologie, deren Forschungen, neu abgegrenzt, damals eben in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprache“ 1860 ff., herausgegeben von den beiden Herbartianern Lazarus und Steinthal, einen Mittelpunkt gefunden hatten. Und so sind in jenen Vorlesungen nicht weniger als 17, die 38. bis 54., völkerpsychologischen Betrachtungen gewidmet, dazu noch ohne die spätere Beschränkung auf die Dreiheit: Sprache, Mythos und Sitte. Gleichfalls wurde die Tierpsychologie stärker berücksichtigt als je wieder in einer späteren Schrift. Der Grund für die Heranziehung dieser Hilfsmethoden ist aber von Anfang an für Wundt ein und derselbe gewesen: die Erkenntnis, daß die experimentelle Methode nicht ausreicht. Einmal ist sie eingeschränkt auf das individuelle Bewußtsein. Aber kein Individuum ist restlos aus sich selbst zu erklären und zu verstehen. Es sind nämlich gleichzeitig in ihm seelische Kräfte wirksam, welche aus der menschlichen Gemeinschaft stammen, der es angehört. Dazu zählen so komplexe Erscheinungen wie Sprache, Kunst, Mythos, Sitte, Staat, allgemeine Willensformen. Was davon dem Einzelnen besonders zuzurechnen ist, das ist derart von unabsehbar verwickelten Bedingungen abhängig, ist bestimmt durch Überlieferung und Umgebung, daß die Psychologie über die Untersuchung des individuellen Bewußtseins hinaus sich den Gebieten zuwenden muß, in denen diese geistigen Erzeugnisse in ihrer Allgemeinheit und womöglich auch in ihren Entstehungsbedingungen aufzufinden sind. Und so tritt die Völkerpsychologie neben das Experiment als die große zweite Methode der Psychologie überhaupt. Sie bildet eine Ergänzung der Psychologie des Einzelmenschen und wegen der sich daraus ergebenden Einschränkung auf das Genetische an den Kulturercheinungen ist sie Völkerpsychologie in einem engeren Sinne, tendiert aber in den letzten Bänden

immer
auch
Sie
der zu
Tatsac
Unabh
Natur
jener
oder S
nisse.
innerh
unsere
rungen
lebens
zwar g
psycho
völker
tun, o
„So ru
Ausdr
Mythu
regend
Psycho
und W
Wundt
der P
bändig
Fortse
samen
riment
dem V
zweier
mende
logisch
Als re
Wissen

immer mehr zu einer Psychologie der Volksindividualitäten, auch der gegenwärtigen Völker.

Sie bringt die Methode der Selbstbeobachtung wieder zu Ehren (Vps. I. 26 f.). Denn die völkerpsychologischen Tatsachen tragen die Merkmale relativer Beharrung und der Unabhängigkeit von dem Beobachter an sich, ähnlich wie die Naturgegenstände. Tatsachen wie der Bestand dieser oder jener Sprache, dieser oder jener mythologischen Vorstellung oder Sitte sind solche relativ beharrenden geistigen Erzeugnisse. Zugleich greift die Psychologie über die Erlebnisse innerhalb des kurzen Menschenlebens hinaus. Wir können unsere aus der inneren Wahrnehmung geschöpften Erfahrungen auf das gesamte Gebiet des menschlichen Geisteslebens der Vergangenheit und Gegenwart ausdehnen. Und zwar geht der Weg von der Individualpsychologie zur Völkerpsychologie. Man kann nach Wundt zum Verständnis der völkerpsychologischen Erscheinungen keinen sicheren Schritt tun, ohne von der experimentellen Psychologie auszugehen. „So ruht die Psychologie der Sprache zunächst auf der der Ausdrucksbewegungen, so die Psychologie der Kunst und des Mythos auf den schon inmitten der Sinneswahrnehmung sich regenden Äußerungen der Phantasietätigkeit, so endlich die Psychologie der Sitte auf den individuellen Triebhandlungen und Willensvorgängen“ (Grdz. I. 25). Darum kulminiert für Wundt die psychologische Leistung seines Lebens nicht in der Physiologischen Psychologie, sondern in der zehnbändigen Völkerpsychologie. Sie bringt die Erweiterung und Fortsetzung der Psychologie auf die Phänomene des gemeinsamen Lebens in Sprache, Mythos und Sitte. Es stehen experimentelle Psychologie und Völkerpsychologie „gleichzeitig in dem Verhältnis zweier einander ergänzender Teile und zweier nebeneinander wie nacheinander zur Anwendung kommender Hilfsmittel der Psychologie“. Die völkerpsychologischen Probleme aber sind Sprache, Mythos und Sitte. Als rein psychologische werden sie von keiner anderen Wissenschaft behandelt; an sie ist alles gesellschaftliche

Leben gebunden, das geistige Leben und Wirken eines jeden Einzelnen und alle geschichtliche Entwicklung gleichermaßen. Dabei sind sie wieder eng miteinander verflochten. „Wie sehr auch der Sprache als dem notwendigen Hilfsmittel des gemeinsamen Denkens der Vorrang gebührt, so trägt sie doch von Anfang an die Spuren des Mythos an sich; und die Sitte als Norm des Handelns ist so sehr Ausdrucksform der die Gemeinschaft beseelenden Vorstellungen und Gefühle, daß sie im Verhältnis zu den anderen Gebieten die Bedeutung eines Symptoms gewinnt, ohne daß jene so wenig sich denken lassen, wie etwa im individuellen Seelenleben Gefühle und Triebe ohne äußere Willenshandlungen“. In grober Gliederung lassen sich die drei Gebiete gewissen Erscheinungen des Einzelbewußtseins zuordnen. In der Sprache spiegelt sich vor allem die Vorstellungswelt des Menschen; die im Mythos wirksame Phantasietätigkeit zeigt sich entscheidend stets von Gefühlsrichtungen wie Furcht und Hoffen, Bewunderung und Staunen, Demut und Verehrung bestimmt; die Sitte endlich umfaßt alle die gemeinsamen Willensrichtungen, die über die Abweichungen individueller Gewohnheiten die Herrschaft erringen und sich zu Normen verdichtet haben, denen von der Gemeinschaft Allgemeingültigkeit beigelegt wird. Aber diese Betrachtung darf nie verkennen, daß alle drei Ergebnisse eines und desselben, nur in wissenschaftlicher Forschung zu gliedernden, psychischen Geschehens sind. „Die Sprache ist überall von Gefühlsmotiven abhängig und nach ihrem eigensten Charakter ist sie eine Willensfunktion. Nicht minder ist der Mythos von Vorstellungen und Willensmotiven erfüllt, und in der Sitte greifen, eben weil sie in allgemeinen Willensnormen besteht, fortwährend jene Vorstellungs- und Gefühlsprozesse ein, die den Willensvorgang zusammensetzen... Ähnlich bezeichnen aber die drei Begriffe Sprache, Mythos und Sitte selbst nur die Haupterscheinungen, mit deren Betrachtung sich die Völkerpsychologie beschäftigt und um die sich andere gruppieren. So sind an die Sprache die Anfänge der Poesie, so an den Mythos die ursprünglichen

Form
bei b
Inter
Phan
regen
Relig
der S
hunge
ihr z
indes
Kultu
Darst
Ordn
„Elen
diesel
meins
zu se
logisc
Haupt
misti
Entw

1. I
Prin
ist ein
doch
ist. D
aber
wisse
seelis
Hand
körpe
bunde
dann

Formen künstlerischer Betätigung überhaupt gebunden. Dabei besitzt die Kunst außerdem insofern ein selbständiges Interesse, als in ihr am unmittelbarsten die Entwicklung der Phantasie mit ihren alle seelischen Funktionen mächtig erregenden Wirkungen ihren Ausdruck findet. Ebenso ist die Religion zunächst mit dem Mythos und dann durch diesen mit der Sitte verwoben. Die Sitte endlich führt neben den Beziehungen zu Mythos und Sprache solche zu den anfänglich mit ihr zusammenfließenden Erscheinungen des Rechts mit sich, indes sich ihre weiteren Verzweigungen über die gesamte Kultur und Geschichte erstrecken“ (Vps. I. 36 ff.). Auf die Darstellung dieser völkerpsychologischen Probleme in der Ordnung des Nacheinander ließ Wundt 1912 seine Schrift „Elemente der Völkerpsychologie“ folgen und versuchte hier dieselben Erscheinungen „in ihrem Nebeneinander, ihren gemeinsamen Bedingungen und wechselseitigen Beziehungen“ zu schildern. Er ordnete sie zu „Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ nach vier Hauptperioden: Zeitalter des primitiven Menschen, das totemistische Zeitalter, das Zeitalter der Helden und Götter, die Entwicklung zur Humanität.

Die psychologischen Grundlehren

1. Die Aktualität des Seelenlebens und das Prinzip des Parallelismus. Die Psychologie Wundts ist eine Psychologie ohne Seele, wie es widerspruchsvoll und doch treffend von Lange und Lewes formuliert worden ist. Die primitive Ansicht aller Zeiten und Völker, ebenfalls aber eine philosophische Richtung aller Zeiten, die eine wissenschaftlich eingestellte Philosophie kannten, hält die seelischen Erlebnisse Vorstellen, Fühlen und Wollen für Handlungen eines selbständigen Wesens, das von unserm körperlichen Dasein verschieden, aber doch mit ihm verbunden ist, und zwar entweder zeitweilig oder dauernd und dann entweder mit erzeugt oder von außen (*διόραθεν*) ein-

geblasen. Vorstellungen, die auf der primitiven und mythologischen Stufe in den Vorstellungen der „Körperseele“ oder der „Hauchseele“ umgehen, in der Zivilisation der Gegenwart als „Auferstehung des Fleisches“, vor allem aber als „Geister“ spiritistischer Seancen ein dunkles und in der Form ihrer Gebundenheit an dreibeinige Tische eine bedauernswerte Existenz weiterfristen. Die philosophische Ansicht ist nichts anderes als der begriffliche Extrakt dieser Vorstellungen in seiner höchsten Abstraktion. Der Philosoph ist immerhin allzu sehr aufgeklärt, um nicht die mythologischen und primitiv-religiösen Phantasievorstellungen aus dem Seelenbegriffe zu beseitigen, und er behält nur das nach seiner Ansicht am Begriffe Wesentliche zurück: die Selbständigkeit gegenüber dem Leibe und das Beharren im Wechsel der inneren seelischen Zustände wie der Beziehungen zur äußeren Körperwelt. So gelangt der Philosoph zur Annahme einer *Seelensubstanz*.

Die Substanztheorien suchten sich gerade seit der Mitte des 19. Jahrhunderts um so mehr Geltung zu verschaffen, weil der neue Materialismus in einflußreichen Richtungen das Seelisch-Geistige überhaupt leugnete oder es doch in Materie verwandelte. So hatte Th. Piderit, in „Gehirn und Geist. Entwurf einer physiologischen Psychologie für denkende Leser aller Stände“, 1863, aus der Strukturähnlichkeit von Gehirn und Rückenmark auf die Funktionsähnlichkeit geschlossen und in dem Reflexvorgang das Vorbild aller psychischen Verrichtungen gesehen; wie der Rückenmarkreflex in Empfindung und Bewegung, so sollte der Gehirreflex in Vorstellung und Willen bestehen. Solchen weit verbreiteten Anschauungen gegenüber nahmen Imm. H. Fichte in seiner 1866 erschienenen Psychologie und Hermann Ulrici in „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen“, 1866 an, daß die Seele den physischen Leib als eine Art Ätherleib durchdringe, der von den körperlichen Organen beeinflußt werde, weil er unmittelbar in ihnen anwesend sei und der die Sinneseindrücke darum in räumlicher Form auf-

fasse, weil er selber ein räumliches Wesen sei. Wundt¹⁾ wandte sich gegen solche Versuche, weil ein denkender Ätherleib keine bessere Hypothese zur Erklärung der seelischen Erscheinungen sei als ein denkendes Gehirn, vor allem aber wies er darauf hin, wie diese Bestrebungen der idealistischen Philosophie, spekulative Bedürfnisse mit den naturwissenschaftlichen Ergebnissen in Einklang zu bringen, selber zu groben materialistischen Konstruktionen verführten. Die Geschichte der Wissenschaft sei angefüllt mit Beispielen eines unbeabsichtigten Materialismus, „der freilich mit dem naiven Materialismus der frühesten griechischen Philosophen mehr Ähnlichkeit hat als mit der raffinierten Kraft- und Stofflehre unserer modernen Iatrochemiker, weshalb man auch beiderseits von dieser metaphysischen Wahlverwandtschaft nichts wissen will“. Als sich dann in den siebziger Jahren die Lehre von der Seelensubstanz als eine Stütze des Spiritismus erwies und Ulrici auf die Künste eines exotischen Schamanen, des amerikanischen Mediums Henry Slade, hineinfiel, in ihnen sogar eine Kräftigung des gesunkenen Glaubens an eine höchste sittliche Weltregierung gegenüber dem Materialismus und der Gleichgültigkeit der Zeit erblickte, da sah sich Wundt genötigt, dagegen in einem offenen Briefe „Der Spiritismus. Eine sogenannte wissenschaftliche Frage“ 1879 im Namen der Wissenschaft wie der Philosophie und der Religion aufzutreten. Und besonders stellte er wieder den groben Zug zum Materialismus heraus, der sich in der Behauptung der Materialisationen der Gespenster offenbare, so daß ihm der Spiritismus nur ein Zeichen des Materialismus und der Kulturbarbarei der Zeit war. Er müsse eine beklagenswerte intellektuelle Verwüstung zur Folge haben, den Aberglauben, den schlimmsten Feind der Sittlichkeit und der Religion, befördern und wissenschaftliches Forschen in Mißkredit bringen. Ohne das metaphysische Interesse zu verkennen, das auch der Frage nach

¹⁾ Neuere Leistungen auf dem Gebiete der physiolog. Psychologie. Viertelj. für Psychiatrie, Psychologie und gerichtliche Medizin, 1867.

der Bedeutung des Begriffs einer substantiellen Seele zukommt, hat Wundt jederzeit die empirische Psychologie als solche an dieser Frage als gänzlich unbeteiligt hingestellt. „Denn wie man auch über die Notwendigkeit denkt, zu dem Gesamthalt dessen, was wir das seelische Leben nennen, eine transzendente Substanz als Trägerin vor auszusetzen, gewiß ist, daß wir es in der Erfahrung niemals mit einer solchen zu tun haben, und daß, wo man etwa über diesen Punkt anders dachte, die Voraussetzungen über die Seelensubstanz entweder sich als unnütze metaphysische Ornamente erwiesen oder zu zweifelhaften, wenn nicht direkt der Erfahrung widerstreitenden Folgerungen führten“ (VPs. I. 9).

Anstelle des substantiellen hat Wundt dem aktuellen Seelenbegriff zum Siege verholfen. Dieser Seelenbegriff hat seine älteste philosophische Begründung und Fassung durch Aristoteles gefunden. Für ihn ist die Seele die „Entelechie, d. h. die zwecktätige Aktualität eines lebenden Körpers“, also keine Substanz neben dem Körper, sondern das Ganze der Lebensvorgänge eines Körpers. Freilich sah sich Aristoteles gezwungen, um die letzten metaphysischen und theologischen Vorstellungen unterzuordnen, doch auf ein selbständiges, vom Leibe trennbares Wesen zurückzugreifen, nämlich auf die tätige Vernunft (*νοῦς ποιητικός*), das höchste Seelenvermögen. Darum war auch die Psychologie des Stagiriten vor allem geeignet, im Zeitalter der scholastischen Philosophie Glauben und Wissen zu vereinigen, weil sich nach Belieben und je nach dogmatischem Erfordernis bald der Standpunkt der Aktualität, bald derjenige der Substantialität der Seele einnehmen ließ. Kant ist es wieder gewesen, der die Seelensubstanz als ein metaphysisch-scholastisches Gebilde zerschlug und aus ihren letzten dunklen Zuflüchten verschleuderte. Freilich verfolgte er dabei die Absicht, die Seelensubstanz auf das Gebiet des praktisch-religiösen Glaubens zurückzuführen und so der Psychologie ganz zu entwenden. Aber auch hier gingen die Diadochen weiter, vor allem Hegel. Wie sie alle den „Dingen an sich“ den Gar aus mach-

ten, so auch einem solchen Seelending. Die Weltentwicklung löste Hegel auf in eine Selbstentwicklung der Vernunft nach ewigen Gesetzen, und ein Teil dieses vernunft erfüllten Wirklichen waren die seelischen Erlebnisse. Diese konnten also nicht mehr als Handlungen einer selbständigen beharrenden Seele hingenommen werden, ebenso wenig wie das gesamte Weltgeschehen als Ablauf eines Planes, der hinter dem Weltgeschehen gefaßt war und dort dauernd stand, wie der Spielplan eines Regisseurs. Damit wurde alles geistige, und so auch das seelische Geschehen vom Hegelschen Standpunkt aus Aktualität, unmittelbar erlebte Wirklichkeit. Ebenso ist für Wundt unsere Seele „nichts anderes als der Gesamtinhalt unserer inneren Erlebnisse selbst, unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewußtsein zu einer Einheit zusammenfügt und in einer Stufenfolge von Entwicklungen schließlich zum selbstbewußten Denken und freien sittlichen Wollen erhebt. Nirgends wird uns in der Erklärung des Zusammenhangs unserer Erlebnisse ein Anlaß gegeben, diesen aktuellen Seelenbegriff auf etwas zurückzuführen, das nicht wieder dieser Zusammenhang des Vorstellens, Fühlens und Wollens selbst wäre“ (Vorl. 564). Eine transzendente Substanz ist eine Fiktion; denn wie man auch suchen mag, immer verbleiben wir innerhalb des seelischen Geschehens, und so läßt sich noch kürzer sagen: die Seele ist nichts anderes als das seelische Geschehen selbst (Grdz. III. 738).

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die auf ein Substrat der Naturerscheinungen, die Materie, oder wie man es nennen mag, notgedrungen zurückgreifen, kann demnach die Seelenlehre auf ein letztes Substrat verzichten, und das Wort Seele behält sie nur als Hilfsbegriff insofern bei, als wir durchaus „eines die Gesamtheit der psychischen Erfahrungen des individuellen Bewußtseins zusammenfassenden Begriffs“ bedürfen (Gr. 388). Sind wir aber nicht — so lautet ein hier oft erhobener Einwand — imstande, frühere Erlebnisse zurückzurufen, zu reproduzieren? Muß dann nicht eine Spur zurückgeblieben sein, welche die spätere Erneue-

rung erklärt? Darauf entgegnet Wundt, daß sich kein psychischer Vorgang je unverändert erneuern lasse. „Jede erinnerte Vorstellung ist in Wahrheit ein neues Gebilde, das aus zahlreichen Elementen verschiedener früherer Vorstellungen zusammengesetzt ist.“ Überhaupt ist die Annahme einer solchen verbleibenden „Spur“ eine Hypothese, die lediglich nach Analogie physischer Vorgänge aufgestellt ist; denn eine physikalische Einwirkung auf den Körper läßt allerdings eine mehr oder minder lang dauernde Änderung am Körper zurück. Ähnlich wird in den Nerven die Nerven-erregung eine Nachwirkung zurücklassen, und diese Nerven-Veränderungen sind auch sicherlich von Bedeutung für die physiologische Seite der Übungs- und Erneuerungs-vorgänge. Es ist aber falsch, diese Vorstellung auf das seelische Geschehen zu übertragen. Das hätte nur dann einen voll berechtigten Sinn, wenn etwa die Seele mit dem Gehirn identisch oder irgendwo im Körper lokalisiert wäre. Denn die Spuretheorie setzt ein dauerndes, selbständiges Substrat voraus. Im Nerven bleibt ja auch nur deswegen eine Spur zurück, weil der Nerv ein derartiges Substrat ist. Im Seelischen ist aber ein Gleiches ausgeschlossen. Denn seelisches Geschehen ist nicht Erscheinung an einem Substrat wie das Leuchten am Phosphor, sondern ein unmittelbares wirkliches Ereignis, und Nachwirkungen können demnach gar nicht anders gedacht werden denn ebenfalls wieder in der Form unmittelbar gegebenen seelischen Geschehens. Und würden wir zur Annahme einer unbewußten, unter der Schwelle des Bewußtseins fortdauernden Vorstellung greifen, so könnten wir uns eine solche unbewußt fortdauernde Vorstellung wiederum nur denken als dasjenige Geschehen, das sie war, solange wir uns ihrer bewußt waren, nur daß sie jetzt die Bewußtheit verloren hätte. Alles führt mithin darauf, daß „das wahre Wesen der Seele in nichts anderem besteht als in dem geistigen Leben selber“.

Unmittelbares Erlebnis ist nun aber auch die stete Gebundenheit der seelischen Vorgänge an körperliche, der

Seele an einen Leib. Und hier liegt eines der Urprobleme der Wissenschaft wie des philosophischen Nachdenkens. Wundt stellt sich zunächst auf den Standpunkt der praktischen Lebenserfahrung und zeigt, daß für sie dies Problem nicht besteht. Sie nimmt es als eine unmittelbare Tatsache der Wirklichkeit hin, daß Leib und Seele zusammengehören, und daher die Einheit von Seele und Leib hin wie die Einheit von Form, Glanz und Lichtbrechung an einem Kristall. Die Auflösung dieser Einheit erfolgt erst im wissenschaftlichen Denken. Dieses legt die objektiven und die subjektiven Bestandteile am Gegenstande auseinander und weist sie verschiedenen Wissenschaften zu: den Naturwissenschaften und der Psychologie. Aber solche wissenschaftliche ökonomische Arbeitsteilung gewährt kein Recht, jene ursprüngliche Einheit in Zweifel zu ziehen. Vielmehr haben es beide wissenschaftlichen Betrachtungsweisen, die naturwissenschaftliche wie die psychologische, mit ein und demselben zu tun: mit der „ganzen ungeteilten Welt der Erfahrung“, nur so, daß sie in der Naturwissenschaft unter einem andern Gesichtspunkte, nämlich unter Abstraktion von allem Subjektiven, untersucht wird, während die Psychologie gerade die von dem wahrnehmenden Subjekt selbst erlebte Erfahrung in ihrer ganzen Unmittelbarkeit zum Gegenstande hat. Für die naive Auffassung besteht als selbstverständlich eine Einheit von Leib und Seele, und so kennt sie überhaupt nicht das schwierige Problem, das die Naturwissenschaft und die Psychologie aufstellen, nachdem jede von ihnen, scharf voneinander getrennt, ihr Sondergebiet untersucht hat: wie denn nun die Beziehungen zwischen den beiden Standpunkten aufzufassen seien.

Für die Deutung dieser Beziehungen lehnt Wundt es ab, das Physische als Bedingung des Psychischen oder umgekehrt dies als die Bedingung des ersteren anzusehen. Denn Grund und Folge setzen stets ein gleichartiges Ganzes voraus, in dem sie als Glieder enthalten sind. Psychische und physische Erscheinungen sind aber an sich unvergleichbar.

Der Wille und die äußere Bewegung, die den Willensentschluß begleiten, bilden wohl ein Ganzes, insofern als beide zu ein und demselben Menschen gehören, „der uns in der Erfahrung nur als Verbindung immerwährender geistiger und körperlicher Tätigkeiten bekannt ist. Gleichwohl lassen sich ein Willensakt und eine Muskelbewegung in keiner Anschauung als miteinander verbundene Momente darstellen. Denn was in der äußeren Anschauung verbunden werden soll, muß sich in eine bestimmte räumliche Ordnung bringen lassen; es fehlt uns aber jede Möglichkeit, die Gefühle, aus denen sich der Willensvorgang zusammensetzt, mit der äußeren Muskelbewegung in ein Ganzes räumlicher Anschauung zusammenzufassen. Zwar können wir den Willensvorgang mit der Vorstellung der Muskelbewegung zu einem Ganzen verbunden denken; denn von der Vorstellung der auszuführenden Bewegung kann der Wille möglicherweise bestimmt sein — wie er aber von der objektiven Bewegung selber bestimmt sein sollte, dies vermögen wir nicht einzusehen, weil wir eben der Vorstellung in dem Moment, wo wir sie bloß als ein Objekt außer uns denken, gerade jene Eigenschaft nehmen, durch die sie in der wirklichen Erfahrung tatsächlich mit dem Willensakte verknüpft ist“ (S. I. 378 f.). Oder nach einem anderen Beispiele, das Wundt aufführt: „Aus der Empfindung Blau als solcher läßt sich ebenso wenig die Wellenlänge der entsprechenden Farbe und die von dieser erzeugten photochemischen Wirkungen auf der Netzhaut, wie umgekehrt aus der Wellenlänge und aus den Nervenprozessen in Netzhaut und Sehzentrum die subjektive Empfindung Blau ableiten“ (Grdz. III. 746). Immer aber erleben wir, daß Psychisches Physischem zugeordnet ist, und es folgt für den Psychologen aus dieser Tatsache mit Notwendigkeit ein heuristisches Prinzip folgenden Wortlauts: „Überall, wo regelmäßige Beziehungen zwischen psychischen und physischen Erscheinungen bestehen, sind beide weder identisch noch ineinander transformierbar; denn sie sind an sich un-

vergleichbar; aber sie sind einander in der Weise zugeordnet, daß gewisse psychische gewissen physischen Vorgängen regelmäßig entsprechen oder, wie man sich bildlich ausdrückt, daß beide „einander parallel gehen“.

So ergibt sich das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Ein Prinzip, kein Gesetz, wie Wundt es im letzten Jahrzehnt in seinen methodologischen Definitionen immer deutlicher und schärfer betont hat. Das Gesetz ist allgemein, ist ein Satz, ein Gesetztes, das selber eine grössere Zahl komplexer Tatsachen in einen übereinstimmenden Ausdruck zusammenfaßt; es ist in einer Menge von Tatsachen gegeben, so das Fallgesetz, das Pendelgesetz. Ein Prinzip dagegen ist ein solcher Satz, „der als einfache, nicht weiter abzuleitende Voraussetzung der Verknüpfung der Tatsachen eines Gebietes zugrunde gelegt wird“ (Grdz. III. 767). Es ist im Gegensatz zum Gesetz „also selbst nie unmittelbar als Tatsache nachweisbar, es kann immer nur aus einer großen Zahl von Tatsachen gefolgert oder zu ihnen postuliert werden“. So ist auch der bekannte Satz von der Erhaltung der Energie ein Prinzip und als solches kein unmittelbarer Ausdruck eines gegebenen zusammengesetzten Tatbestandes; und daran ändert der Umstand nichts, daß man mit Hilfe dieses Prinzips eine Anzahl einzelner Gesetze, insbesondere sämtliche physikalischen Äquivalenz- und Transformationsgesetze, interpretieren kann. Das nämliche gilt vom Prinzip des psychologischen Parallelismus. Es läßt sich nicht unmittelbar aus Tatsachen erweisen, wie etwa das Gesetz der Lichtbrechung aus allen einzelnen Erscheinungen der Lichtbrechung, sondern es ist die nicht weiter abzuleitende Voraussetzung der Verknüpfung seelischer und körperlicher Tatsachen; demnach kein Gesetz. Und Wundt führt es ferner in seiner Psychologie streng als heuristisches Prinzip durch. Gefunden an der unmittelbar und in der praktischen Lebenserfahrung gegebenen Einheit von Leib und Seele, die erlebbar ist und täglich von jedermann erlebt wird, hat es

nun innerhalb der psychologischen Wissenschaft genau so viel Wert, als es zur Auffindung und zur Ausdeutung der Beziehungen zwischen Körperlichem und Seelischem dient. Deswegen ist es nun auch ein empirisches Prinzip, kein metaphysisches. Da aber die ältere philosophische Form dieses Prinzips metaphysischen Charakter trug, bei Descartes, Spinoza, den Okkasionalisten, Leibniz, und ihnen ein „apriori notwendiges metaphysisches Weltgesetz“ wurde, so erklärt sich bei der Mehrzahl der gegen Wundts psychologisches Prinzip gerichteten Einwände und Angriffe die Kritik aus einer, mit zäher Beharrlichkeit festgehaltenen, irrigen Einstellung, die nur durch unbewußt einwirkende Reminiszenzen an jene ältere Fassung verständlich wird. Sie wirkt dennoch befremdend, weil Wundt von seinen Jugendaufsätzen an der unermüdliche und erfolgreichste Bekämpfer aller Vermengung von Metaphysik und Psychologie gewesen ist. Auch setzt das Parallelismusprinzip überall dort, wo es im metaphysischen Sinne genommen wird, die Hypothese einer Seelensubstanz voraus und führt außerdem in jeder Form und Färbung dann zu einer intellektualistischen Betrachtung des Seelenlebens, während Wundt den aktuellen Seelenbegriff lehrt und eine voluntaristische Psychologie. Da es zudem für ihn lediglich heuristische Geltung besitzt, ist auch die Art seiner Geltung völlig von dem des metaphysischen Prinzips verschieden. Nach diesem muß apriori, absolut und unumschränkt jedem Physischen ein Psychisches entsprechen und umgekehrt, am bekanntesten in dem Satze Spinozas: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Aber als empirisches und heuristisches Prinzip reicht der Parallelismus „genau soweit, als seelische Vorgänge entweder unmittelbar in der subjektiven Erfahrung gegeben sind oder mit großer Wahrscheinlichkeit auf Grund objektiver Merkmale angenommen werden können“. Die Entscheidung liegt demnach ganz und gar bei der Erfahrung, genau so gut wie bei der Feststellung von Naturerscheinungen und deren Prinzipien. Und das Ergebnis

nun
an di
ment
keine
Proze
paral
cholo
gült
2.
tätsp
logie.
der
gleich
die S
die r
Philo
tätsp
gesan
logie,
gends
Subst
hand
ganze
sucht
mäßig
erfors
Assoz
Bestr
ältest
rück:
Geger
H u n
lich g
und c
ersch
stellte

nun der physiologischen Psychologie in ihrer steten Bindung an die Tatsachen der Erfahrung lautet: „Daß es keinen elementaren seelischen Vorgang, also keine Empfindung und keine Gefühlserregung gibt, der nicht ein physiologischer Prozeß oder vielmehr ein Komplex physiologischer Prozesse parallel ginge“ (Grdz. III. 758). Die wissenschaftliche Psychologie hat damit den Parallelismus als ein allgemeingültiges heuristisches Prinzip erwiesen.

2. Assoziation und Apperzeption. Die Aktualitätspsychologie Wundts ist zugleich Apperzeptionspsychologie. Das ist keine notwendige Verbindung. David Hume, der Mitbegründer der Assoziationspsychologie, verwarf gleichfalls die Annahme einer Seelensubstanz und nannte die Seele ein Bündel von Vorstellungen. Es gehört jedoch die neuere Assoziationspsychologie neben der spekulativen Philosophie der Romantik zu den Wegbereitern der Aktualitätspsychologie. Denn wie diese, so betonte auch sie für das gesamte geistige Geschehen wie für die empirische Psychologie, daß es diese nur mit wirklichem seelischem Leben, nirgends mit einer hinter diesem verborgenen transzendenten Substanz zu tun habe. Allein die Assoziationspsychologie behandelte die „Ideen“, die Vorstellungen wie selbständige, im ganzen unverändert bleibende Objekte des Bewußtseins und suchte die Veränderungen im Bewußtsein aus dem gesetzmäßigen Verhalten dieser Vorstellungen zu erklären; man erforschte die Formen und Gesetze, nach denen sich die Assoziationen vollziehen. Dabei zeigte sich früh schon das Bestreben, diese Assoziationsgesetze herabzumindern. Die älteste Zahl, eine Vierzahl, geht bis auf Aristoteles zurück: Vorstellungen assoziieren sich nach Ähnlichkeit oder Gegensatz, räumlicher Begleitung oder zeitlicher Folge. Hume schaltete das Gesetz des Gegensatzes aus, um es, freilich gekünstelt, als eine Mischung aus denen der Ähnlichkeit und der Ursächlichkeit zu erklären. Denn die Ursächlichkeit erschien ihm gleichfalls als ein Assoziationsgesetz, und er stellte es mit dem der Ähnlichkeit und dem der räumlich-

zeitlichen Berührung zusammen. Über ihn hinaus gingen spätere Assoziationspsychologen, vor allem John Mill, um die verschiedenen Gesetze auf ein einziges zurückzuführen. Auf diese Weise wäre das Seelenleben unter ein großes oberstes Gesetz gefaßt und damit der psychische Mechanismus gleich der physischen Mechanik gesetzmäßig vereinheitlicht. Alle diese Bemühungen aber um solches oberstes Gesetz, ob es, wie Harald Höffding meint, das der Ähnlichkeit, oder mit Alfred Lehmann das der Berührung ist, scheitern daran, daß keine Theorie ohne hypothetische Zwischenglieder auskommt; es läßt sich darum in allen solchen Grenzfällen ebenso viel zugunsten einer anderen Assoziationsform aussagen. „So leitet z. B. der Anhänger der Ähnlichkeit die Assoziation der Farben Orange und Gelb aus ihrer unmittelbaren subjektiven Verwandtschaft, der Anhänger der Berührung aus ihrer benachbarten Stellung im Spektrum her; jener bezieht die Assoziation zwischen Cäsar und Napoleon auf deren analoge Eigenschaften, dieser auf den Umstand, daß beide oft zusammen genannt werden“ (Grdz. III. 532). Der Grundfehler liegt für Wundt in der falschen Auffassung der Assoziation als einer Verbindungsform selbständiger, relativ unveränderlicher Objekte, die sich, am bekanntesten an den „Vorstellungen“ der Herbart'schen Psychologie, gegenseitig bedrängen, verdrängen, hemmen und steigen lassen, immer aber nur in einen äußeren Kontakt miteinander treten können. Assoziation ist demnach ein Vorgang, bei dem irgend eine fix und fertig gegebene Vorstellung a eine andere b ins Bewußtsein ruft. Die Überwindung dieser Anschauung erfolgte in dem Augenblicke, wo die Vorstellung als das hingenommen wurde, was sie in Wahrheit ist, nämlich als ein Akt des Bewußtseins und nicht mehr als ein selbständiges Objekt, als ein wandelbarer Prozeß und nicht wie ein Dominostein, der anderen Steinen zugefügt, weggenommen und mit anderen durcheinandergerüttelt werden kann. Die Auflösung des alten Assoziationsbegriffes ist aber zuerst durch die Physiologie, und zwar die

Sinne
folgt.
ziatio
neue
Akust
mung
eleme
gen b
Wahr
daher
unver
Proze
verwe
(R. 2
begrif
Assoz
sonde
findun
die ps
W
wie B
von d
Bewuß
tion
schaff
versta
Vorste
zweite
bewuß
der B
dental
Selbst
Bedin
nen.
quick
die V

Sinnesphysiologie, und nicht innerhalb der Psychologie erfolgt. Dort wurde zuerst die bisherige Auffassung vom Assoziationsmechanismus zurückgewiesen und gleichzeitig der neue Assoziationsbegriff gewonnen. Denn die physiologische Akustik und Optik zeigte in ihrer Analyse der Wahrnehmungsvorgänge, „daß sich die Sinneswahrnehmung nur aus elementaren Assoziationsprozessen einfacher Empfindungen begreifen lasse, von denen zahlreiche bei jeder einzelnen Wahrnehmung zusammenwirken. Die Vorstellungen sind daher in Wahrheit nicht feste oder auch nur annähernd unveränderliche Gebilde, sondern sie sind selbst wandelbare Prozesse, deren Elemente sich in der mannigfaltigsten Weise verweben oder zu eigenartigen Neubildungen verschmelzen“ (R. 212 f.). Nach der neuen Auffassung des Assoziationsbegriffes ist die Vorstellung nichts Dingliches mehr, und die Assoziation vollzieht sich nicht zwischen den Vorstellungen, sondern „zwischen den elementaren Vorgängen, den Empfindungen, und nicht zum wenigsten den Gefühlen, aus denen die psychischen Gebilde bestehen“ (Grdz. III. 533).

War es die Untersuchung der seelischen Elementarprozesse wie Empfinden und Wahrnehmen, welche die Vorstellung von der Assoziation reformierte, so diejenige der komplexen Bewußtseinsvorgänge, welche den Begriff der Apperzeption erneuerte und zugleich reformierte. Leibniz verschaffte ihm zuerst Geltung innerhalb der Philosophie und verstand unter Apperzeption einmal den Begriff der klaren Vorstellung im Gegensatz zur dunklen der Perzeption und zweitens die Aufnahme einer Vorstellung in das Selbstbewußtsein. Über die Wolffsche Philosophie wanderte der Begriff zu Kant und begegnet hier in der „transzendentalen Apperzeption“. Sie war ihm die an das denkende Selbstbewußtsein gebundene Einheitsfunktion als die letzte Bedingung aller einzelnen apriorischen Erkenntnisfunktionen. Bei Herbart wurde Apperzeption sodann in Verquickung psychologischer und metaphysischer Vorstellungen die Verbindung einer neu in das Bewußtsein eintretenden

Vorstellung mit einer „herrschenden Vorstellungsmasse“, worunter Herbart das Selbstbewußtsein repräsentiert sah. Er war damit auf die zweite der Bedeutungen zurückgegangen, die Leibniz dem Begriffe gegeben hatte. Wundt befreite auch ihn von allem Philosophisch-Metaphysischen und nahm ihn in rein empirisch-psychologischem Sinne auf. Die Beziehung auf das Selbstbewußtsein ließ er völlig beiseite und hielt sich an die erste der von Leibniz ihm verliehenen Bedeutungen: die relative Klarheit der Bewußtseinsinhalte. Diese außerordentlich verschiedene Klarheit ist an die Tätigkeit der Aufmerksamkeit geknüpft, und je nach der Stellung von Bewußtseinsvorgängen innerhalb des „Blickfeldes“ des Bewußtseins wird ihre Klarheit größer oder geringer sein. Den Eintritt einer Vorstellung in das innere Blickfeld nennt nun Wundt die Perzeption, ihren Eintritt in den Blickpunkt oder das „Aufmerksamkeitsfeld“ die Apperzeption. Der innere Blickpunkt im Blickfelde des Bewußtseins ist nämlich der Teil des Feldes, dem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist. „Nach allem diesem sind Aufmerksamkeit und Apperzeption Ausdrücke für einen und denselben psychologischen Tatbestand“ (Grdz. III. 315). Gleichzeitig ändert sich aber auch das Verhältnis der Apperzeption zur Assoziation. Für Herbart war sie nur ein Spezialfall der Verschmelzung der Vorstellungen, d. h. der Assoziation; für Wundt dagegen bauen sich die Apperzeptionen ebenso auf den Assoziationen auf, wie sich diese auf den elementaren Empfindungen aufbauen. „Sie setzen sie voraus und würden nicht ohne sie bestehen; sie sind aber ihnen gegenüber neue Schöpfungen von spezifischen Eigenschaften“.

In den neu hinzukommenden Eigenschaften des apperzeptiven Aktes bekundet sich die beherrschende Einwirkung des Willens auf das gesamte Vorstellungsleben. Schon die Aufmerksamkeit ist ein Willensakt, die Apperzeption selbst eines einzelnen Inhaltes eine Willensleistung, mehr noch zeigt sich der Einfluß des Willens in den Apperzeptionsverbindungen. Als Verbindungen höherer Stufe gegen-

über
durch
einem
öffnen
am r
lunge
diese
halb
logie

3. I

hervo
vor a
mit d
übera
konkr
„was
wahr
mit e
Vorst
ein i
auch
schlos
Wille
wobei
nur
handl
vorgä
Affek
Ob d
Wille
Gefül
Wolle
Endst
In de
zifise
Affek

über den Assoziationen unterscheiden sie sich von diesen dadurch, daß bei ihnen die Apperzeption eine aktive ist, von einem stärkeren Tätigkeitsgefühl begleitet wird. Und so eröffnen gerade die apperzeptiven Verbindungen, wie sie sich am reichsten in der Sprache und in den sittlichen Vorstellungen entfalten, den Einblick in das Reich des Willens. Und diese Stellung, welche Wundt den Willensvorgängen innerhalb des seelischen Geschehens verleiht, macht seine Psychologie zu einer voluntaristischen.

3. Der Voluntarismus. Die Willenslehre zählt zu den hervorstechendsten Merkmalen der Wundtschen Psychologie, vor allem wegen ihrer Verbindung mit der Gefühls-, richtiger mit der Affektlehre. Einen abstrakten Willen, der immer und überall derselbe wäre, kann es nicht geben, sondern nur ein konkretes einzelnes Wollen, dieses oder jenes Wollen. Und „was wir bei einem solchen einzelnen Wollen stets in uns wahrnehmen, das ist ein Gefühlsverlauf, der zugleich mit einem mehr oder weniger deutlichen Empfindungs- und Vorstellungsverlauf verbunden ist. Dabei ist dieser Verlauf ein in sich zusammenhängendes Geschehen, weshalb denn auch jeder einzelne Willensvorgang als eine relativ geschlossene seelische Einheit erscheint“ (Grdz. III. 221 f.). Die Willensvorgänge bilden daher eine Klasse von Affekten, wobei freilich der Begriff Affekt erweitert wird und nicht nur den starken und stärksten gefühlsbetonten Willenshandlungen vorbehalten werden darf. Wundt lehrt: Willensvorgänge sind tatsächlich immer Affekte. Ein Wollen ohne Affekte gibt es ebenso wenig wie einen Affekt ohne Gefühle. Ob demnach ein Affekt ein eigentlicher Affekt oder ein Willensvorgang ist, das läßt sich im Anfangsstadium des Gefühlsverlaufs niemals mit Sicherheit entscheiden. Was das Wollen charakterisiert, das tritt vielmehr immer erst im Endstadium, im Vorgang der Lösung des Affekts hervor. In der besonderen Form der Affektlösung liegt der spezifische Charakter der Willensvorgänge. Der eigentliche Affekt klingt nämlich allmählich ab oder geht unmittelbar

in neue Affekte über, ein Willensakt endigt mit einer raschen und zumeist auch vollständig eintretenden Affektlösung. Diese Lösung besteht darin, daß Gefühle mit begleitenden Vorstellungen erzeugt werden, die nun den Affekt, der den Willensvorgang einleitete, selbst zum Stillstand bringen. Ganz allgemein lassen sich darum Willensvorgänge definieren als „Affekte, die durch ihren Verlauf ihre eigene Lösung herbeiführen“ (Grdz. III. 324). Jene gefühlsbetonten Vorstellungen, die den Verlauf des Willensvorgangs kennzeichnen, sind, soweit sie Einfluß auf die schließliche Lösung des Affekts besitzen, die *Motive* im Willensvorgang.

Dadurch nun, daß die Gefühle gleichsam erst zu ihrer selbständigen Entwicklung in den Willensvorgängen gelangen, erhält das einzelne Gefühl die Bedeutung eines psychischen Elements, welches mithin erst durch die Verbindung, die es im Willensvorgang eingeht, vollständig charakterisiert wird. Gefühle aber sind Zustände der Tätigkeit oder des Leidens, und wir beziehen sie unmittelbar als Zustände des Subjekts auf die mit ihnen verbundenen, als Objekte gedachten Vorstellungen. „Wir leiden von den Vorstellungen, indem sie uns ohne unsre eigene Tätigkeit gegeben werden; und wir selbst sind vorstellend tätig, indem wir uns bewußt sind, Vorstellungen oder Änderungen an gegebenen Vorstellungen zu erzeugen. So sind die Gefühle des Leidens und der Tätigkeit aneinander und an das Vorstellen gebunden: wir würden nicht leiden von den Vorstellungen, wenn wir nicht die Macht in uns trügen, Änderungen an ihnen hervorzubringen, und wir würden uns dieser Macht nicht bewußt werden, wenn uns nicht Vorstellungen ohne sie gegeben wären“ (S. I. 371). Somit gelangt von den Vorstellungen ausgehend über das Gefühl hinauf im Willensvorgang das Bewußtseinsleben zu einer höchsten Entwicklung. Zudem sind die Willensvorgänge typisch für die seelischen Tatsachen überhaupt. Diese sind ja „Ereignisse, nicht Gegenstände; sie verlaufen, wie alle Ereignisse, in der Zeit und sind in keinem Momente die nämlichen, die

sie in
alles
zu erl
nies
die P
übern
cholog
schrei
logisc
gründ
Psych
vor, v
psych
lich a
„intell
intelle
Beglei
sollen
etwa
Erst
die G
fühl.
Anal
fortwä
Psyce
die ei
schehe
jenige
Von
Wund
ist Ak
lebnis
sind s
aus d
So ko
risch

sie in einem voraufgegangenen waren“. Dieser Charakter alles Seelischen ist am deutlichsten an den Willensvorgängen zu erkennen. Deswegen hat Wundt die von Ferdinand Tönnies geprägte und durch Fr. Paulsens „Einleitung in die Philosophie“ verbreitete, auch von hier aus von Wundt übernommene Bezeichnung „Voluntarismus“ für seine Psychologie seit Ende der neunziger Jahre selber angewandt; er schreibt 1906 geradezu von seiner „Bekehrung zum psychologischen Voluntarismus“ (Ess. 217). Das hat zwei Hauptgründe: 1. er hat dem Willen innerhalb der empirischen Psychologie zur Selbständigkeit verholfen, während er zuvor, und heute noch in den Systemen der Assoziationspsychologie, aus Empfindungen oder Vorstellungen, namentlich aus den komplexen Verbindungen der Vorstellungen, den „intellektuellen Vorgängen“, abgeleitet wird, mindestens intellektuelle Prozesse teils als Vorbedingungen, teils als Begleiterscheinungen notwendig im Willensakte vorkommen sollen. Der Wille erscheint dann selber als eine Vorstellung, etwa die einer Bewegung, oder als ein intellektueller Akt. Erst die voluntaristische Psychologie verschafft dem Willen die Gleichberechtigung neben Vorstellung und Gefühl. 2. lehrt Wundt, daß alle seelischen Vorgänge nach Analogie des Willensvorgangs aufzufassen seien, „als ein fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit“. Wundts Psychologie behauptet aber keineswegs, daß das Wollen die einzige real existierende Form des psychischen Geschehens sei, und hat mit metaphysischen Theorien wie derjenigen Schopenhauers nichts zu tun.

Von seiner Willenstheorie aus charakterisiert sich das, was Wundt unter „geistigem Leben“ versteht. Alles Geistige ist Aktualität, nicht bloße Potentialität und Fähigkeit. Das Erlebnis ist hier das Entscheidende, und was wir erleben, das sind ständig neue psychische Gebilde, die in den Elementen, aus denen sie entstanden, nicht vollständig enthalten sind. So kommt in die Tätigkeit des Seelenlebens das schöpferische Moment hinein. Jeder Vorgang ist hier ein syntheti-

scher, aber ein Akt schöpferischer Synthese. Wundt lernte diesen Akt zuerst bei der Untersuchung der Sinneswahrnehmung kennen. Diese kann nicht lediglich ein Werk der physiologischen Eigenschaften unserer Sinnesorgane sein, vielmehr entsteht in der Verbindung der Empfindungen, welche die Wahrnehmung bilden, immer ein Neues mit eigentümlichen Merkmalen, die in den Empfindungen nicht enthalten sind. So ist die Raumvorstellung eine Synthese der verschiedensten Empfindungen, von denen keine für sich etwas Räumliches enthält. Da somit das Produkt jeder psychischen Synthese neue Eigenschaften mit neuen Wertbestimmungen aufweist, erklärt es sich, daß zunächst im Individuellen, dann aber auch in den über dieses hinausragenden geistigen Zusammenhängen fortschreitende psychische Entwicklungen entstehen können. Die geistige Entwicklung wird von ihren ersten bis zu ihren vollkommensten Stufen durch den Grundsatz der schöpferischen Synthese beherrscht. Aus diesem Charakter alles Geistigen erklärt es sich wieder, wenn Wundt im geistigen Geschehen die Willensvorgänge bevorzugt. In ihnen spiegelt sich am klarsten die Aktualität; hier fassen wir das Moment der Tätigkeit am besten auf. Freilich soll dem Willen nur eine „repräsentative“ Bedeutung zukommen, allein Wundt will doch durch diese Wahl, diese Bevorzugung des Willens, zugleich andeuten, „daß die anderen Inhalte des Bewußtseins immer zugleich Bestandteile eines vollständigen Willensvorganges sind und daß sie daher nicht etwa wieder dem Willen gegenübergestellt werden können, wie dieser vom Gesichtspunkt der psychologischen Analyse aus von den Vorstellungen zu sondern ist“ (L. III. 159). Zudem ist es am einleuchtendsten bei den Willensvorgängen, daß eine neue Handlung nicht gleich der einmal ausgeführten sein kann, eine Beobachtung, die von hier aus ihre folgerechte Übertragung auf die Vorstellungen finden muß, von denen auch die wiederkehrende immer eine neue ist, denn „keine Vorstellung wird wirklich reproduziert“. Unser geistiges Leben

ist
ruhe
Entw
schon
herr
in de
erst
eine
sche
4.
zip
berei
Den
liche
preta
derer
werd
Psyc
Elem
bind
(L. I
dem
sch
Un
sich
Kaus
Rech
Erle
Erf
Bew
sein
umk
Bede
diese
seine
sämt

ist darum „in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung“. Und in den geistigen Entwicklungen wie schon im seelischen Leben, auf dem das Geistige ruht, herrscht eine eigene Kausalität mit eigenartigen Gesetzen, in denen das seelische Leben und die geistige Entwicklung erst recht nach Wert und Bedeutung hervortreten. Es gibt eine besondere psychische Kausalität, wie es eine mechanische Naturkausalität gibt.

4. Die psychische Kausalität und ihre Prinzipien. Die Lehre von der psychischen Kausalität folgt bereits aus dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Denn danach können seelische Vorgänge nicht aus körperlichen abgeleitet werden. „Psychologisch kann eine Interpretation bestimmter psychischer Erlebnisse auf einem anderen als dem psychologischen Wege gar nicht geliefert werden, weil das, was den auszeichnenden Charakter des Psychischen ausmacht, die besondere Verbindungsweise der Elemente und die eigentümliche Wertbestimmung der Verbindungen, nur dem psychischen Gebiet eigentümlich ist“ (L. III. 257). Die Zusammenhänge des Bewußtseins müssen demnach unter eigener Kausalität stehen, unter psychischer Kausalität.

Unter den Philosophen, welche sie bekämpfen, befindet sich auch Eduard von Hartmann. Für ihn ist alle geistige Kausalität absolut unbewußt. Nun ist aber demgegenüber mit Recht einzuwenden, daß Kausalität selber als Begriff wie als Erlebnis geistigen Ursprungs sein muß und erst von eigener Erfahrung aus, und dann auch von Erfahrungen im eigenen Bewußtseinsleben aus, auf die Naturvorgänge übertragen sein kann. Die Lehre von der psychischen Kausalität ist hart umkämpft, aber kaum eine andere Lehre ist von gleicher Bedeutung für das Gesamtsystem Wundts, weil sich aus dieser Auffassung des Zusammenhangs im Seelischen und seiner Gesetzmäßigkeit die gewichtigsten Folgerungen für sämtliche philosophischen Disziplinen ergeben und weil über

das System Wundts hinaus für alle Forschung und Philosophie eine neue Ansicht des Natur- und Geistesgeschehens angebahnt worden ist, deren volle Auswertung, vor allem in den Einzelwissenschaften, noch keineswegs erfolgt ist. In der ersten Auflage der Physiologischen Psychologie sah er ihren Wert besonders darin, daß sie die Psychologie von metaphysischen Voraussetzungen befreien helfe und einer reinen Erfahrungswissenschaft immer mehr nähere. Seitdem ist sie auf philosophischem Gebiete so ertragreich geworden, daß sich mit ihr die Pforte von der Psychologie zu den Einzelwissenschaften wie zur Philosophie aufschließt.

Die Annahme einer psychischen Kausalität könnte zu einer Spaltung des Individuums in ein physisches und ein psychisches führen. Zum physischen Individuum gehörte dann der Gesamtzusammenhang derjenigen psychischen Vorgänge, die vom physischen Individuum entscheidend mitbestimmt werden. Das psychische Individuum dagegen umfaßte alles, was so sehr von geistigen Eigenschaften abhängt, daß dagegen die körperlichen nur als unerläßliche Nebenbedingungen in Betracht kommen: das logische Denken, ethisches und ästhetisches Werten, religiöse Vorstellungen usw. Wundt anerkennt diese Scheidung nur als Abstraktionsbegriffe, und als „Abstraktionsprodukte“ sind solche Individuen in der Tat vorhanden. Doch besteht nur ein reales Objekt für seine Psychologie, und dieses ist „das psychophysische Individuum selber; aber es gibt psychische Vorgänge an diesem Objekt = Subjekt, die in erster Linie von dessen körperlichen Eigenschaften bestimmt sind, und andere, in denen die geistigen zu überwiegender Geltung kommen“ (Kl. II. 74 f.). Die Merkmale, nach denen sich diese Eigenschaften unterscheiden, gehen auf eigentümliche Gestaltungen der Kausalität zurück. Lassen sich die Vorgänge im physischen Individuum aus den Prinzipien der physischen Kausalität ableiten, so versagen diese nun auf der Seite des psychischen Individuums, und zwar sind es zwei Tatbestände des seelischen Geschehens, die wohl nach dem Prinzip des

Par
schen
diese
Verbi
Wert
sche
bindu
wie v
das
mit
Ebena
Wert
schie
unte
und
glei
auf p
die Ü
den O
werde
und K
gut n
dazu“
und
sitzt
Eigen
nung
schen
Das
deswe
liegen
dung
Wund
Grund
Denke
rung,

Parallelismus mannigfaltig mit den Prinzipien der physischen Kausalität verbunden sein können, jedoch niemals in diese eingeschlossen sind, und das ist 1. die eigentümliche Verbindungsweise der psychischen Elemente, und 2. die Wertbestimmungen, denen sie unterworfen sind. Keine physische Kausalität kann uns hinreichend über die Art der Verbindungen psychischer Elemente etwas lehren; denn die Art, wie wir diese seelischen Formen auffassen, ist immer erst das Produkt eines Bewußtseinsvorganges und als solches mit irgendwelchen physischen Vorgängen unvergleichbar. Ebenso fehlt auf der physischen Seite irgend etwas, das den Wertungen ähnlich oder gleich sei, die zwischen den verschiedenen psychischen Gebilden bestehen. Diese Wertunterschiede sind den geistigen Inhalten eigentümlich, und ihnen steht auf der Naturseite die absolute Wertgleichheit gegenüber. „Denn Wertbestimmungen, die sich auf physische Objekte beziehen, entstehen immer erst durch die Übertragung eines geistigen Gesichtspunktes auf sie. Von den Objekten, insofern sie, ohne diese Übertragung betrachtet werden, gilt genau das, was Spinoza von den Dreiecken und Kreisen der Geometrie gesagt hat: sie sind an sich weder gut noch schlecht; erst das menschliche Begehren macht sie dazu“ (Kl. II. 41). In den Wertbestimmungen sinnlicher Art und den ästhetischen, ethischen, intellektuellen Werten besitzt jenes psychische Individuum etwas ihm ausschließlich Eigentümliches, wofür im Physischen jede Parallelerscheinung fehlt, und hier ist der Herrschaftsbereich der psychischen Kausalität.

Das Recht, von einer Kausalität zu reden, aber haben wir deswegen, weil hier „Regelmäßigkeiten des Geschehens vorliegen, die unser logisch verknüpfendes Denken zur Anwendung des Prinzips von Grund und Folge auffordern“. Nach Wundt ist alle Kausalität Anwendung des Satzes vom Grunde. Die physikalische entsteht, wenn das logische Denken das Anschauungsmaterial, die sog. äußere Erfahrung, die psychische, wenn es die Bewußtseinsvorgänge be-

arbeitet. Im Verfolg dieses Gedankens gelangt er zu einem, im weitesten Sinne inhaltschweren philosophischen Gesetz, dem „Grundgesetz der psychischen Kausalität“: „Das allgemeine Gesetz psychischer Kausalität ist der Satz des Grundes selbst“ (L. III. 288). Um nämlich zum Verständnis seelischer Vorgänge zu gelangen, müssen wir Beziehungen zwischen ihnen herstellen. Diese werden nach den Gesichtspunkten der Übereinstimmung, des Unterschieds und der wechselseitigen (korrelativen) Veränderung auf abstrakte Prinzipien zurückgeführt, und sie können in nichts anderem enthalten sein als in den allgemeinen logischen Grundsätzen der Identität, des Widerspruches und der Beziehung von Grund und Folge, unter denen der letztere die beiden anderen voraussetzt und also in sich einschließt. In der Naturerkenntnis, deren Form eine mittelbare und begriffliche ist, handelt es sich bei Anwendung des Prinzips der physischen Kausalität um eine besondere Anwendung des Satzes vom Grunde, um eine besondere, weil die Naturkausalität begrifflicher Art ist. Anders in der inneren oder psychologischen Erfahrung; diese ist unmittelbar und anschaulich. Und daher kann hier der Satz des Grundes selber in eben derjenigen Form auftreten, in welcher er in unseren psychischen Erlebnissen gegeben ist. Die Logik kennt nur seine begriffliche Fassung; die Wissenschaften der Natur, richtiger der äußeren Erfahrung, übernehmen diese begriffliche Fassung aus der Logik. Somit kann auch in der Naturerkenntnis nur eine besondere Form des Satzes vom Grunde zur Anwendung gelangen. Im wirklichen Bewußtsein aber gibt es nur konkrete und anschauliche Vorgänge, die nach den logischen Axiomen in Beziehung gesetzt werden. Einen Naturvorgang verstehen wir dann, wenn es uns gelungen ist, ihn nach Ursache und Wirkung zu verknüpfen, und wir ihn so dem begrifflichen System der physikalischen Kausalität eingefügt haben, einen einzelnen seelischen Vorgang oder einen Zusammenhang solcher Vorgänge verstehen wir, wenn es uns gelingt, „ihn mit anderen tatsächlich gebe-

nen psychischen Vorgängen in eine Beziehung gemäß dem Prinzip der Verknüpfung von Grund und Folge zu bringen“. Das bedeutet, daß mein Verständnis eines Naturvorganges, etwa der Chlorophyllbildung, der Schutzfarben, des Skeletts, seinem Wesen nach ein anderes ist als mein Verständnis der eigenen seelischen Entwicklung und dadurch der seelischen Entwicklung überhaupt. Dort kann ich den Satz vom Grunde nur in seiner begrifflichen Kraft anwenden und meinem Erkenntnistrieb und dem Einheitsstreben meiner Vernunft dadurch Genüge tun, im Seelischen aber kann ich die Verknüpfung von Grund und Folge erleben, unmittelbar und anschaulich, desgleichen im Geistigen. Denn das nämliche oberste logische Prinzip, das für die Verknüpfung seelischer Vorgänge gilt, muß nun auch für sämtliche geistige Vorgänge gelten, und also für alle Geisteswissenschaften. In ihnen ist jede einzelne Interpretation nur ein Sonderfall der psychologischen Interpretation. Mit diesen Sätzen ist einmal der Psychologie ihre Stellung auf der Seite der Geisteswissenschaften gesichert und gleichzeitig ihr die Rolle einer Grundwissenschaft aller Geisteswissenschaften zugewiesen; sie entspricht darin der Physik als der Grundlage der Naturwissenschaften.

Die Lehre von der psychischen Kausalität neben der physikalischen verhilft überhaupt erst dazu, den Geisteswissenschaften ihren eigentümlichen Charakter zu wahren. Denn gäbe es keine psychische Kausalität, so müßte die Psychologie auf die Physiologie zurückgeführt werden. Es käme ein naturalistischer Gesichtspunkt in die Psychologie, der alsbald auf die Geisteswissenschaften wegen ihrer engen Beziehung zum seelischen Leben übergreifen müßte, man käme zu einer „Mechanik des Geistes“. Deswegen bemühte sich Wundt von Anbeginn seiner Forschungen, insonderheit die Lehre von der psychischen Kausalität zu stützen, er hat an kaum einem Teile so viel gearbeitet und geklärt, auch geändert, um den treffendsten Ausdruck und die sicherste und allseitigste Begründung zu finden. Die stärkste Stütze aber für das Recht,

eine besondere psychische Kausalität anzunehmen, muß es bilden, wenn es gelingt, Prinzipien, allgemeine Grundsätze der psychischen Kausalität aufzuweisen. Also solche Sätze, die als einfache, nicht weiter ableitbare Voraussetzungen der Verknüpfung seelischer Tatsachen zugrunde gelegt werden müssen. Und darum hat sich Wundt von jeher bemüht, solche Prinzipien aufzustellen.

In der eingehenden Untersuchung über psychische Kausalität vom Jahre 1894 unterschied er drei Prinzipien: das der reinen Aktualität des Geschehens, der schöpferischen Synthese und der beziehenden Analyse. Im Grundriß der Psychologie 1896, der in straffer Zusammenfassung und Zusammenschau des gewaltigen Forschungsgebietes und seiner Beziehungen zu den Geisteswissenschaften eine wundervolle Architektonik der Psychologie liefert, stellt er drei Prinzipien auf und jedem entsprechend ein Entwicklungsgesetz des psychischen Geschehens. Seitdem kam der Riesen-ertrag der Völkerpsychologie hinzu, und da wurden die bisherigen Entwicklungsgesetze des psychischen Geschehens als psychophysische Entwicklungsgesetze erkannt. Die psychologischen Prinzipien sollen nur von der psychischen Seite der Erscheinungen Rechnung geben und sehen daher von den begleitenden physischen Bedingungen ab. Das ist aber bei den psychologischen Entwicklungsgesetzen nicht möglich. Die geistige Entwicklung eines menschlichen Individuums oder nationale und geschichtliche Zusammenhänge können nur gedeutet werden, indem an die physische Entwicklung angeknüpft wird. Die physischen Faktoren, die Faktoren der Naturumgebung und des materiellen Lebens, müssen miteingeschlossen werden. Mit anderen Worten: wir müssen auf die psychophysischen Entwicklungsbedingungen zurückgreifen. Demnach unterscheidet nun Wundt zwei Gruppen von Entwicklungsgesetzen, die der biologischen und die der historischen Entwicklung. An die beiden Prinzipien des psychophysischen Parallelismus und der psychischen Kausalität aber reiht er vier weitere, die als

„allg
anzuse
psychi
einstir
Psych
unter
Bande
gende
der se
Relati
steiger
4. das
suche

a) E
räuml
ihre S
neue I
der E
gesond
schmo
die To
sich c
tante

Das
weicht
bilde
Neue
Faktor
hin un
in dem
Wert
darum

In a
größte
gezähl
Eingeb

„allgemeine Grundsätze der psychologischen Interpretation“ anzusehen sind und sich gleichzeitig aus dem Prinzip der psychischen Kausalität ableiten lassen. Das sind in Übereinstimmung mit der letzten Auflage der Physiologischen Psychologie aus eigener Hand (1911) und der ebenfalls noch unter Wundts Augen begonnenen vierten Auflage des dritten Bandes der Logik (1921), aber unter freier Anordnung, folgende: 1. das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder der schöpferischen Synthese, 2. das Prinzip der beziehenden Relationen oder der beziehenden Analyse, 3. das Prinzip der steigernden Kontraste oder der Kontrastverstärkung und 4. das Prinzip der Heterogonie der Zwecke, welches die Versuche erklärt, sog. Entwicklungsgesetze abzuleiten.

a) Ein Klang ist mehr als die Summe seiner Teiltöne, jede räumliche Vorstellung ein Produkt, in dem gewisse Elemente ihre Selbständigkeit aufgegeben und dem Produkt völlig neue Eigenschaften gegeben haben: die räumliche Ordnung der Empfindungen; so sind beim binokularen Sehen die gesonderten Bilder verschwunden und zu einer Einheit verschmolzen; ein Affekt verschlingt alle einzelnen Gefühle in die Totalität des Affekts — in solchen Erscheinungen prägt sich das Prinzip der schöpferischen Resultanten oder der schöpferischen Synthese aus.

Das Produkt ist mehr als die bloße Summe seiner Teile; es weicht nicht nur irgendwie qualitativ oder quantitativ als Gebilde von der Summe seiner Teile ab, sondern es ist „ein Neues, nach seinen wesentlichsten Eigenschaften mit den Faktoren, die bei seiner Bildung zusammenwirkten, schlechthin unvergleichbares Erzeugnis“ (Grdz. III. 755). Wohl ist es in den Elementen vorbereitet, aber nicht vorgebildet; sein Wertcharakter ist ein neuer, ein Wert höherer Stufe: darum ist es ein schöpferischer Vorgang.

In allen Schriften Wundts spielt dieses Prinzip die allergrößte Rolle; er hat es zu seinen bedeutsamsten Entdeckungen gezählt, und es wurde von ihm als eine rechte Entdeckung und Eingebung empfunden. An einem Frühlingmorgen des Jahres

1858 beim Spaziergang auf einem Waldpfade des Geißberges bei Heidelberg erschaute er den schöpferischen Charakter des Seelischen, eine Intuition, die für ihn von ungeheurer Tragweite geworden ist. Er gewann daraus ein Prinzip, das universellen Charakter hat; es besitzt allgemeine Geltung für alle psychischen Zusammenhänge und besagt darum: „jeder geistige Zusammenhang schafft neue geistige Werte“¹⁾. Demnach muß es ein Wachstum geistiger Werte, oder anders ausgedrückt, ein Wachstum psychischer Energie geben. Wie verhält sich solches zum naturwissenschaftlichen Prinzip von der Konstanz der physischen Energie? In der ersten Auflage der „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (I. VIII.) rühmte Wundt, er habe „hier zum ersten Male das Gesetz der Erhaltung der Kraft auf das psychische Gebiet ausgedehnt“. Hat er seitdem einen „Prinzipienwechsel“ vorgenommen, wie ihm Ernst Haeckel vorwarf?

Höfdding²⁾ hat in der neuen Formulierung Schwierigkeiten gesehen und es für richtiger gehalten, von einer Konzentration und Organisation der Energie und nicht von deren Wachstum zu reden. Psychischer Wert setze Konzentration, aber kein Zunehmen der Energie voraus. Allein die Lehre Wundts dringt tiefer, als der in seiner Kritik von Spencer beeinflusste dänische Philosoph erkannt hat. Physische und psychische Energie sind sich formal darin gleich, daß beide die gesamte Wirkungsfähigkeit eines be-

¹⁾ Ich habe schon früher in meiner Schrift „Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts“ 1908, S. 80 f., darauf hingewiesen, daß Hegel in seiner „Philosophie der Geschichte“ (Rekl. S. 63), Herbert Spencer, Essays I. 1857, S. 32 f., und Lazarus-Steinthal, Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprache 1860, I, S. 16, ähnliche, ja gleiche Anschauungen lehrten, aber daraus wird keine Abhängigkeit Wundts von Hegel oder Spencer gefolgert; es bleibt für Wundt ein persönliches Erlebnis und ist, was entscheidet, für keinen andern derart folgenreich geworden wie für Wundt.

²⁾ Moderne Philosophen, 1905, S. 15.

stimme
hängen
kung
baren
völlig
den Pr
mit ke
ziehen
nisse,
ihrem
demna
tive G
tative
liegt d
titative
gerede
gleiche
schiede
dort N
bar sin
ander.
spreche
so auc
innere
einer
größer
die bio
der or
kräfte
worder
Substr
ins Un
zweckt
Vorste
erst m

stimmt abgegrenzten Vorganges oder einer zusammenhängenden Kette von Vorgängen bedeuten: die aktuelle Wirkung und zugleich einen zu künftigen Wirkungen verfügbaren Wirkungsvorrat enthalten. Allein material weichen sie völlig voneinander ab. Die physischen Energien unterliegen den Prinzipien der physischen Größenmessung und haben es mit keiner Art innerer Wertbestimmung zu tun. Dagegen beziehen sich die psychischen Energien überall auf Verhältnisse, die sich bei qualitativ verschiedenem Inhalt nach ihrem allgemeinen Wertgrade bestimmen lassen. „Sind demnach die physischen Energien ausschließlich quantitative Größenwerte, so sind die psychischen Energien qualitative Wertgrößen“ (L. III. 273 f.). Bei einem Größenwert liegt der Wert einzig und allein in der Größe, im Quantitativen, bei der Wertgröße, aber kann erst von Größe geredet werden, wenn sich die Werte ihrem Grade nach vergleichen lassen. Die beiden Prinzipien gehören also zwei verschiedenen Gebieten der Betrachtung an: hier geistige Werte, dort Naturvorgänge, die in mechanischen Arbeitsgrößen meßbar sind, und sie stehen daher im vollen Gegensatz zueinander. Richtiger ist es dennoch, von einer Ergänzung zu sprechen. Die physischen Energien bleiben wie in der Natur, so auch in den Lebenserscheinungen, konstant, aber „der innere Wertgehalt dieser konstanten Energien innerhalb einer jeden kontinuierlichen Entwicklung wird größer und größer“, oder wie Wundt an anderem Orte mit Rücksicht auf die biologischen Probleme ausführt, „durch allen Fortschritt der organischen Entwicklung ist die Quantität der Naturkräfte ebenso wenig wie die Quantität der Materie vermehrt worden. Aber an Wert haben die Naturkräfte und ihre Substrate durch die Entwicklung des organischen Lebens ins Unermeßliche gewonnen. Sind doch durch die Entstehung zwecktätiger Willenshandlungen und der an sie gebundenen Vorstellungen und Gefühle Wertbestimmungen überhaupt erst möglich und zugleich notwendig geworden“¹⁾. Somit er-

¹⁾ Philos. Studien V, S. 363.

gänzen sich das Prinzip der Erhaltung für die mechanische Arbeitsenergie und das Prinzip der Steigerung für die geistige Wertenergie. Dabei ist die Steigerung der Wertenergien an die Erhaltungsbedingungen der physischen Energie gebunden und findet in ihnen ihre Grenze, andererseits kann eine zweckvolle Ausnutzung der physischen Energien nur nach den Grundsätzen der Beurteilung geistiger Werte erfolgen. Jedes für sich umfaßt eine Seite des Wirklichen, dieses die äußere quantitative, jenes die innere qualitative, beide zusammen erst ergeben die volle Wirklichkeit.

Wundt spricht auch von diesem Prinzip als dem der schöpferischen Resultanten. Damit soll gesagt werden, daß sich in jedem schöpferischen Vorgange die Elemente oder einfachen Verbindungen empirisch nachweisen lassen, aus denen dann Resultanten in einer gleich festen Regelmäßigkeit hervorgehen, wie sich die Komponenten einer mechanischen Bewegung zu einer resultanten zusammensetzen. Die notwendige Folge dieser allgemeinen Tatsache, welche das Resultantenprinzip ausdrückt, wird, daß jedes psychische Gebilde nur eine regressive Erklärung seiner Eigenschaften zuläßt. Für die chemischen Verbindungen wie für die organischen Körper vermutete J. St. Mill im Anschluß an die Forschungsmethoden der damaligen Chemie ein ähnliches Verhältnis. Entstehe aus der chemischen Verbindung zweier Substanzen eine dritte, so seien ihre Eigenschaften von denen der einzelnen, sie bildenden Substanzen oder auch von beiden gänzlich verschieden. Und ebenfalls sei es möglich, die Gesetze des Lebens von den bloßen Gesetzen der Bestandteile abzuleiten, auch wenn deren chemische und physiologische Elemente in ihren Wirkungen genau bekannt wären¹⁾. Diese Ansicht übertrug er auf das Geistige und redete von einer „psychischen Chemie“. Auch Wundt hat in früheren Jahrzehnten verschiedentlich diese naturwissenschaftliche Analogie verwendet. Seitdem aber die Methodik

¹⁾ System der deduktiven und induktiven Logik, übers. von J. Schiel, 1877. 4. A. I. S. 462 ff., 552 ff.

der C
sches
wisse
fals
Chem
schen
Prinz
der C
forma
weder
diese
sultan
bare
Bild
mal,
ausse
gründ
prinz
bildun
Kaus:
b)
scheh
auch
natur
schein
hen c
tion
die P
Klang
Teilt
selbst
sich
selbst
apper
Teil
zum

der Chemie sich gewandelt hat, hebt Wundt sein psychologisches Prinzip noch entschiedener auch von dieser Naturwissenschaft ab und verwirft jenen Vergleich als eine falsche naturwissenschaftliche Analogie. Denn die neueste Chemie „löst ihre Aufgaben praktisch mit Hilfe der chemischen Synthese und theoretisch unter der Voraussetzung der Prinzipien der Konstanz der Massen und der Energien, sowie der Gesetze der von diesen Prinzipien beherrschten Transformationen der Naturkräfte. Für die Psychologie, die es weder mit Massen noch mit Energien zu tun hat, existieren diese Voraussetzungen nicht. Darum ist die psychische Resultante eine wirkliche Neubildung, nicht bloß eine scheinbare oder zufällige wie die chemische Verbindung... Dem Bild der „psychischen Chemie“ fehlt also gerade das Merkmal, das alle seelische Entwicklung auszeichnet und das die ausschließlich regressive Richtung ihrer Interpretationen begründet“ (Pr. 150 f.). Zugleich ist damit das Resultantenprinzip von dem Begriff der reinen schöpferischen Neubildung geschieden; denn dabei wird auf die regressive Kausalanalyse verzichtet.

b) Neben den synthetischen Formen des seelischen Geschehens gehen analytische einher. Im Seelischen trägt aber auch die Analyse einen eigenartigen Charakter, der sich auf naturwissenschaftlichem Gebiete nicht wiederholt. Diese Erscheinung findet ihren Ausdruck im Prinzip der beziehenden Analyse oder der psychischen Relationen, der Ergänzung des Resultantenprinzips. Ist z. B. die Klangfärbung die Resultante aus den Teiltönen eines Klanges, so setzt wiederum die Klangfärbung ihrerseits jeden Teilton in eine bestimmte Relation sowohl zu dem Klange selbst wie zu den übrigen Teiltönen. Noch deutlicher zeigt sich dies Verhältnis bei der Analyse eines Satzes. Der Satz selbst ist eine Resultante aus verschiedenen assoziativen und apperzeptiven Verbindungen von Vorstellungen, und jeder Teil des Satzes steht sowohl in einem bestimmten Verhältnis zum Ganzen des Satzes wie zu den einzelnen Satzteilen. Wäh-

rend demnach im Organismus, soweit ihn die Naturwissenschaft aufzufassen vermag, die Teile in einer äußeren Relation stehen, beruhen im Seelischen alle Eigenschaften der psychischen Synthese wie der Analyse auf inneren Beziehungen. Daraus folgt ferner, daß die Analyse nicht wie etwa in der Chemie, die bloße Umkehrung der Synthese sein kann; das synthetische Erzeugnis wird nicht durch die nachfolgende Analyse zerstört, wohl aber inhaltreicher und wertvoller, und zwar wird ein Inhalt klarer durch die Hervorhebung seiner eigentümlichen Qualität und deutlicher durch seine Sonderung von anderen Inhalten. In alledem wirkt der schöpferische Charakter der psychischen Synthese weiter fort.

Klarheit und Deutlichkeit sind jedoch Faktoren der Apperzeption, und so gelangt das Prinzip der Relationen vor allem in den Vorgängen der apperzeptiven Analyse zur höchsten Bedeutung. Es handle sich etwa um einen verwickelten logischen Zusammenhang oder die Idee eines Kunstwerks, so ist damit die reiche Entfaltung dieses Prinzips auf geistigem Gebiete bereits angedeutet, denn Sprache und Kunst sind die größten schöpferischen Synthesen, welche die geistige Entwicklung des Menschen erlebt hat, und an ihnen wird es klar, daß es sich bei Zerlegung ihrer Gebilde nicht um eine äußerliche Arbeit an einem Ganzen handelt und um äußerliche Zerlegung wie bei derjenigen eines Gewebes oder einer chemischen Säure.

c) Wie das Prinzip der Relationen das Resultantenprinzip ergänzt, so wird es selber durch das der psychischen Kontraste oder der steigernden Kontraste ergänzt. Dieses Prinzip ruht auf der Tatsache, daß die Welt der inneren Erfahrung, die sich in Gefühlen und Vorstellungen äußernde subjektive Welt, durchweg eine Ordnung nach Gegensätzen herausfordert: nach Lust und Unlust, Streben und Widerstreben, Spannung und Lösung — logische Begriffe, mit denen aber wichtige Eigenschaften der Bewußtseinsinhalte bezeichnet werden. Da es kein Gefühl gibt, dem nicht ein entgegengesetztes gegenüberstände, so ist

die E
psychi
seitige
die K
empfin
stellun
lässt s
traste
der Le
Kindes
energis
gehüll
dann v
Handl
Ruhe
des In
lung
Wirku
urteilu
allgem
philoso
gende
und D
Hinga
sierend
des St
schöne
lichen
gen de
wieder
proble
darin
philoso
zip, u
Ethik,
der K

die Entwicklung in Gegensätzen für die Gesamtheit der psychischen Vorgänge charakteristisch. Durch ihr wechselseitiges Verhältnis verstärken sie sich. Diese Hebung durch die Kontrastwirkung findet sich schon bei den Gesichtsempfindungen sowie bei den räumlichen und zeitlichen Vorstellungen. Innerhalb der individuellen geistigen Entwicklung lässt sich die Wirkung dieses Prinzips der steigenden Kontraste in der Entwicklung der verschiedenen Temperamente der Lebensalter verfolgen: die sanguinische Erregbarkeit des Kindes wird von einer zwar langsamer verarbeitenden, aber energischer festhaltenden, dabei häufig melancholisch eingehüllten Gemütsrichtung im Jünglingsalter abgelöst, und dann wieder das zu raschen, tatkräftigen Entschlüssen und Handlungen angelegte Mannesalter von dem zu behaglicher Ruhe neigenden Greisenalter. Aber weit über den Umkreis des Individuellen hinaus hat dieses Prinzip in der Entwicklung alles Geschichtlichen und sozialen Lebens seine Wirkungssphäre. Unter den Prinzipien der historischen Beurteilung spielt das der historischen Kontraste eine große und allgemein anerkannte Rolle, nicht nur für den Geschichtsphilosophen. Die deutsche Literaturgeschichte zeigt u. a. folgende Epochenfolge: an die Zopfzeit schließt sich der Sturm und Drang mit Verachtung des Formzwanges und starker Hingabe an das Gefühl; aus ihr entwickelt sich der hellenisierende Klassizismus mit dem Ideal maßvoller Beherrschung des Stoffes und ihm gegenüber die Romantik, die von der schönen Wirklichkeit aus in das Idealreich einer übersinnlichen Welt flüchtet und sich den mystischen Gefühlsrichtungen des mittelalterlichen Christentums verwandt fühlt, der wiederum das junge Deutschland folgt, ganz den Tagesproblemen, den politischen wie den sozialen, zugewandt und darin die Aufgabe der Kunst sehend. Die Entwicklungen der philosophischen Weltanschauungen bestätigen dasselbe Prinzip, und in den philosophischen Disziplinen selber, in der Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, ist ja die Lehre von der Korrelation der Gegensätze von erster Bedeutung. Das

sittlich Gute, das Schöne, die Idee der Gottheit sind nicht möglich ohne ihre Gegensätze, und diese leicht ins Metaphysische abschweifenden Betrachtungen finden im empirischen Gefühlsleben ihre starke und natürliche Stütze eben dadurch, daß es überhaupt kein Gefühl gibt, auch in keiner Vorstellung geben kann, zu dem es keinen Gegensatz gäbe. Und da nun in sämtlichen seelischen Vorgängen Gefühlsmomente enthalten sind, so wirkt sich das Prinzip der steigenden Kontraste über das gesamte Seelenleben hin aus. Und insofern immer die Gefühlsverhältnisse besonders hervortreten, wenn es sich um die Feststellung einer steigenden Wirkung handelt, gewinnt auch erst dies Prinzip der Kontrastverstärkung seine genauere Abgrenzung zu dem ihm nächst verwandten der psychischen Relationen, mit dem zusammen es eigentlich ein einziges Prinzip bildet, nur daß in bestimmten Vorgängen mehr das Relations-, in anderen das Kontrastprinzip vorwaltet (Grdz. III. 763).

d) Hält man das Relationsprinzip mit dem der schöpferischen Synthese zusammen, so ergibt sich die fortschreitende Veränderung der Relationen in sich. Denn das Schlußgebilde tritt wieder in Beziehung zu den Komponenten, die es schufen, und es werden immerfort neue Beziehungen mit neuen Resultanten geschaffen. Darin gelangt ein neues und letztes Prinzip zum Ausdruck, das der Heterogonie der Zwecke. Eine Erklärung aus Zwecken tritt im Psychischen anstelle einer Kausalerklärung immer da ein, wo der Effekt aus den Bedingungen nicht vorhergesagt werden kann. Alsdann wird der Endpunkt gleichsam zum Ausgangspunkt einer regressiven Kausalerklärung gemacht, die Wirkung als Zweck, die Ursache als Mittel angesehen. Zu einer regressiven Erklärung aber nötigt der Charakter des Schöpferischen, den alles Geistige trägt. Denn seinetwegen können wir uns über den inneren Zusammenhang der Wirkung mit ihren Komponenten immer erst dann Rechenschaft geben, wenn die Wirkung vorliegt. Und wenn nun bei der regressiven Erklärung eines synthetischen Prozesses das Erzeugnis, die Wir-

kung
auf d
Zweck
rakter
regres
notwe
hinzut
um ein
einer
ruht, d
Betrac
objekt
möglich
jede w
gedeut
teleolo
Hande
ordnun
aber v
Zweck
zu met
bewußt

In d
dungen
vollen
allen
einer
Beding
kung s
vorauf
ren, di
auf die
oder n
punkte
entfalt
wichtig

kung, nach seinem Werte abgeschätzt wird, so heißt das, auf den Endpunkt dieses Prozesses den Begriff des Zweckes anwenden. Bedingt nun auch der schöpferische Charakter des Seelischen, daß jede kausale Erklärung notwendig regressiv ist, so bedeutet das noch keineswegs, sie sei auch notwendig teleologisch, sondern dazu wird sie erst durch die hinzutretende Wertbestimmung. Andernfalls handelte es sich um eine Vermengung von Teleologie und Kausalität, „die auf einer unzulässigen nochmaligen Umkehrung des Satzes beruht, daß jede Teleologie als die Umkehrung einer kausalen Betrachtung angesehen werden kann. Daraus, daß jede objektiv gültige Kausalität eine teleologische Umkehrung möglich macht, folgt nämlich noch lange nicht, daß auch jede wirkende Ursache in einen objektiv gültigen Zweck umgedeutet werden darf“ (Pr. 152). Außerdem betrachtet diese teleologische Deutung die Motive als vollgültige Ursachen des Handelns, Motiv und Zweck in starrer, fest gegebener Zuordnung, die eine kausale Betrachtung ausschließt. Damit aber verschließt sie sich dem großen Probleme, wie denn Zweck- und Wertbegriffe entstehen, oder sie verführt zu metaphysischen Annahmen, zur Hilfshypothese eines Unbewußten oder zu Zweckursachen in der Naturbetrachtung.

In der Kette, in dem Zusammenhang von Zweckverbindungen gelangt das Prinzip der Heterogonie der Zwecke zum vollen Ausdruck, d. i. jene allgemeine Erfahrung, daß bei allen Bedingungen geistigen Geschehens, wenn sie sich zu einer Wirkung vereinigen, ein Neues erzeugt wird, das den Bedingungen gegenüber stets ein Mehr enthält. In der Wirkung sind immer noch Nebeneffekte mitgegeben, die in den voraufgehenden Zweckbestimmungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in die neue Motivreihe eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen. Und so können sie Ausgangspunkte für die Bildung neuer Motivreihen werden. Vor allem entfaltet es sich in den Willensvorgängen und wird hier wichtigste Anwendung und zugleich Ergänzung des Prinzips

der schöpferischen Resultanten. Die Wirkungen menschlicher Handlungen reichen immer mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinaus. Dadurch entstehen für künftige Handlungen neue Motive, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich dann der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Wegen seiner Geltung in den Willensvorgängen liegt die größte Tragweite dieses Prinzips auf ethischem Gebiete. Es gibt hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt. Eine in der Geschichte wie in der individuellen Entwicklung zu beobachtende Wirkung dieses Prinzips ist die in stetigen Übergängen sich vollziehende Entwicklung des sittlichen Lebens aus einem vor-sittlichen: in der Menschheitsentwicklung die Aufnahme sittlicher Elemente in die sinnlichen Geschlechts- und Gemeinschaftstrieb, ferner die Entwicklung der Religion aus dem Mythos, der Sitte aus den Bedürfnissen und Trieben der zur Horde vereinigten primitiven Menschen, der Sittlichkeit aus Sitte und Religion in ihrer Wechselwirkung; im wirtschaftlichen Leben die Entwicklung regelrechten Handelns aus der Sitte des Tauschgeschenks oder der bloßen Freude am Besitz das Auge lockender Gegenstände — überall enthalten die Motive in keiner Weise diejenige Wirkung in sich, welche schließlich eingetreten ist, sondern diese ist etwas völlig Neues gegenüber ihren Bedingungen.

5. Das Gesetz der Entwicklung. Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke trägt derart allgemeinen Charakter, daß Wundt im „Grundriß der Psychologie“, und auch an anderer Stelle, früher von einem Gesetz der Heterogonie der Zwecke gesprochen hat. Aber in den beiden letzten Jahrzehnten wurde die logische Scheidung von Prinzip und Gesetz innerhalb der psychologischen Methodik strenger durchgeführt und damit in der Erscheinung der Heterogonie ein Prinzip erkannt, das für alles geistige Handeln den allgemeinen Standpunkt zur Beurteilung und damit dann auch

zur A
besitzt
zwar
psychi
geist
psychi
allein
ohne v
Entwic
entziel
Prinzi
das G
solche
gebebe
den; d
geistig
umfas
die in
diese
geistig
der ei
schaft
setzt s
sie se
tracht
wande
verbin
Zweck
ferisch
seelisc
dem d
gesetz
bindun
sich e
wick
Ein

zur Aufstellung von Gesetzen lieferte. Allgemeingültigkeit besitzt ebenfalls das Prinzip der schöpferischen Synthese, und zwar insofern, als es die Entstehung der einzelnen psychischen Gebilde beherrscht. Anders steht es nun, wo von geistiger Entwicklung geredet wird, die aus vielen psychischen Gebilden besteht. Hier fehlt jede Kontinuität, die allein berechtigte, das Prinzip der schöpferischen Synthese ohne weiteres zu einem Gesetz zu erheben. Es können geistige Entwicklungen entstehen, die sich diesem Prinzip darum entziehen, weil ihre Elemente neu entstehen, und das Prinzip der Synthese sagt nur etwas allgemeingültig über das Gebilde aus Elementen aus. Andererseits können solche geistigen Entwicklungen völlig aus dem empirisch gegebenen Zusammenhang des geistigen Lebens verschwinden; das Nächstliegende ist das Aufhören der individuellen geistigen Wirkungsfähigkeit. Nun aber sehen wir sich eine umfassendere kontinuierliche Entwicklung bilden. Hört auch die individuelle geistige Wirkungsfähigkeit auf, so wird diese aufgewogen, kompensiert durch das Wachstum der geistigen Energie innerhalb der Gemeinschaft, welcher der einzelne angehört, und wiederum mündet jede Gemeinschaft in ein Ganzes geschichtlicher Entwicklung ein und setzt sich hier ihre Wirkungsfähigkeit fort, auch nachdem sie selbst längst untergegangen ist. Rücken wir diese Betrachtung unter den Gesichtspunkt des Wertes, so verwandelt sich die Entwicklungsreihe in eine Kette von Zweckverbindungen unter dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke. Und aus der Verbindung des Prinzips der schöpferischen Synthese, das für die Entstehung einzelner seelischer Gebilde allgemeingültige Bedeutung besitzt, mit dem der Heterogonie der Zwecke, das sich in den zusammengesetzten assoziativen und vor allem den apperzeptiven Verbindungen auswirkt und hier generelle Geltung hat, ergibt sich ein Gesetz, welches Wundt das Gesetz der Entwicklung nennt.

Ein Gesetz der Entwicklung, kein Entwicklungsgesetz, wie

sie von der neueren biologischen Richtung in der Psychologie aufzustellen gesucht werden. Diese wendet sich gegen den Aufbau des Seelenlebens aus „Elementen“ und seine Erklärung aus den allgemeinen Gesetzen und Regeln, die sich in der Zusammenfügung der Elemente zeigen. Wenn auch alle Psychologen heute sich darüber klar sind, daß diese Elemente: Empfindungen, Vorstellungen, Elementargefühle usw., Abstraktionen sind und sich isoliert nie vorfinden, so erscheint es doch methodologisch richtiger zu sein, von dem lebendigen Ganzen auszugehen, das Psychische als einen lebendigen Prozeß aufzufassen, wie es tatsächlich ist, und so von oben nach unten, nicht umgekehrt, vorzugehen. Darum formulierte Stanley Hall die neue Forderung kurz und bündig: *nemo psychologus nisi biologus*, und Felix Krueger, Schüler und erster Nachfolger Wundts, wandte sich in seiner „Entwicklungspsychologie“ von dem alten Ideal einer „Atomistik und Mechanik des Seelenlebens“ ab, um das psychologische Geschehen nach dem Vorbilde der Biologie zu betrachten und zu erklären.

Obwohl Wundt schon seit Jahren sich für die psychologische Theorie entschieden hatte und in seinem „Lehrbuch der Physiologie“ 1865 lehrte, die psychologische Einteilung der Empfindungen falle nirgends mit der physiologischen zusammen (S. 375), so bezeichnete er doch eingangs neben Ernährung, Entwicklung, Fortpflanzung und Bewegung die Empfindung und die psychische Tätigkeit als die hauptsächlichsten Lebenserscheinungen, aus deren Summe der Begriff des Lebens bestehe. Und so geht von hier ein gerader Weg zu der metaphysischen Hypothese des „Animismus“, die er in der ersten Auflage der Physiologischen Psychologie 1874 und den nächsten, auch noch in der ersten Auflage seines Systems der Philosophie 1889 aufstellte und begründete, deren Grundanschauung aber nie aufgegeben worden ist¹⁾.

¹⁾ Grundzüge der phys. Psych., 2. A. 1880, S. 448 ff.; 455 ff.; 463 f. (1. A. S. 862); System der Philos., 1. A. 1889, S. 210—216; 4. A. 1919, S. 192 Anm.; Uebersinnl. u. Sinnl. Welt, 1914, S. 87 f.

Als m
lehnte e
gleich u
er nun
zeugung
schen E
nungen
auffaßte
mit den
zu einer
lung. K
lebens h
prinzip
des inne
einer „
phänom
gen Fu
Wollen
ihm gel
psychol
nik des
führen
Entwick
aus der
Körpers
als die
Entwick
fassung
wissens
lechie ei
änderte
gen un
leuchter
sche En
aller a
nicht a

Als metaphysische Hypothesen über das Wesen der Seele lehnte er den Materialismus wie den Spiritualismus als gleich ungenügend ab und entschied sich für eine dritte, die er nun als Animismus bezeichnete und die „von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhanges der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Prinzip des Lebens auffaßte“. Diese Verknüpfung der Bewußtseinserscheinungen mit den allgemeinen Lebenserscheinungen führte notwendig zu einer Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung. Konform dem Standpunkt der Aktualität des Seelenlebens hatte sich der Animismus davor zu hüten, das Lebensprinzip zu substantialisieren und dadurch einer Mechanik des inneren Geschehens Vorschub zu leisten. So führte sie zu einer „psychischen Entwicklungsgeschichte“, deren Grundphänomen der Trieb als das „wirkliche Element aller geistigen Funktionen“ erschien, weil bei ihm Vorstellen und Wollen in ursprünglicher Verbindung wirksam seien. Von ihm gehe alle geistige Entwicklung aus. Das ergab eine psychologische Theorie, die von dem Gedanken einer Mechanik des inneren Geschehens, wie ihn Herbart durchzuführen suchte, ungefähr soweit ab lag, „wie die physische Entwicklungsgeschichte eines organischen Wesens von der aus der Gravitationstheorie berechneten Mechanik eines Körpersystems“. Sie erwies die physische Entwicklung nicht als die Ursache, sondern als die Wirkung der psychischen Entwicklung und anerkannte „jene uralte animistische Auffassung, welche zuerst Aristoteles in die berühmte wissenschaftliche Definition der Seele als der „ersten Entelechie eines lebenden Körpers“ zusammenfaßte, in freilich veränderter Gestalt, als die einzige, die das Problem der geistigen und der körperlichen Entwicklung gleichzeitig zu beleuchten verspricht. Nur die Voraussetzung, daß die psychische Entwicklung den Körper geschaffen hat, macht die trotz aller anthropologischen Neigungen der heutigen Biologie nicht abzuweisende Tatsache der Zweckmäßigkeit aller

Lebenserscheinungen begreiflich. Diese Zweckmäßigkeit hat eben darin ihren Grund, daß ein Teil der Lebenserscheinungen, die bewußten Willenshandlungen, unmittelbar aus Zweckmotiven entspringen, der andere Teil derselben aber gleichsam aus versteinerten Überresten vormaliger Zweckhandlungen besteht. Für diese Theorie bildete der lebende Körper nach seiner physischen wie nach seiner psychischen Seite eine Einheit, die nicht auf der Einfachheit, sondern im Gegenteil auf der sehr zusammengesetzten Beschaffenheit seiner Substanz beruhe. Das Bewußtsein mit seinen mannigfaltigen und doch in durchgängiger Verbindung stehenden Zuständen ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äußere der leibliche Organismus, und die durchgängige Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, daß, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen. Diese Auffassung des Problems der Wechselbeziehung führt aber weiterhin unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das geistige Sein die Wirklichkeit der Dinge und daß die wesentlichste Eigenschaft desselben die Entwicklung ist. Das menschliche Bewußtsein ist für uns die Spitze dieser Entwicklung: es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selber besinnt. Nicht als einfaches Sein, sondern als das entwickelte Erzeugnis zahlloser Elemente ist daher die menschliche Seele, was Leibniz sie nannte: ein Spiegel der Welt“.

Von Anfang an ist demnach in die Wundtsche Psychologie der Entwicklungsgedanke aufgenommen, und zwar übernommen aus der biologischen Wissenschaft, aber doch so, daß diese Übernahme erst dann erfolgte, als die Einsicht in die Struktur des Seelischen und seine Eigenart, die zur Aufstellung des Prinzips der schöpferischen Synthese geführt hatte, sie begründete. Demnach wurde die Biologie nicht wie für die neueren Bestrebungen das Vorbild, sondern Wundt war als Psychologe zur Erkenntnis des Psychischen als

eines le
Organis
gen. Di
Naturw
betrach
habe. D
biologis
mit Ent
Ablehnu
mechan
ihrem V
Natur
zu ord
keine G
eine Co
Veränd
für die
die Bil
schließe
überal
vorfind
andere
Zusam
daß sic
scheinu
aber e
wiederl
und du
geset
formul
zurück
Das
alles
Steti
Hetero
keine t

eines lebendigen Prozesses gelangt und von dem beseelten Organismus als einem psychophysischen Ganzen ausgegangen. Die Biologie aber verwies er in die Schranken jeder Naturwissenschaft und auf die Seite der physikalischen Weltbetrachtung, da sie es nur mit dem physischen Leben zu tun habe. Darum auch wehrte er bis zuletzt jegliche Vermittlung biologischer Betrachtungsweisen innerhalb der Psychologie mit Entschiedenheit ab. Der tiefste Grund für diese strikte Ablehnung aber war die Besorgnis, die Biologie werde die mechanische Anschauung des Seelischen fördern. Denn nach ihrem Vorgange gesuchte und aufgestellte Gesetze müßten wie Naturgesetze das seelische und das geistige Geschehen zu ordnen unternehmen. Nun kann es aber im Geistigen keine Gesetze geben. Ein „geistiges Entwicklungsgesetz“ ist eine *Contradictio in adjecto*. Das Resultantenprinzip zeigt Veränderungen auf, „die neben den veränderten Bedingungen für die fortgesetzte Wirkung der vorhandenen Gesetze auf die Bildung neuer gesetzmäßiger Verknüpfungen zurückschließen lassen. Darin liegt der Grund, weshalb wir zwar überall auf geistigem Gebiet eine Gesetzmäßigkeit vorfinden, während doch von einzelnen, bestimmt gegen andere abzugrenzenden Gesetzen nur innerhalb beschränkter Zusammenhänge die Rede sein kann. Das Gesetz sagt aus, daß sich unter den gleichen Bedingungen die gleichen Erscheinungen wiederholen. Die geistige Entwicklung schließt aber ein, daß sich genau die gleichen Bedingungen nie wiederholen. Darum ist die geistige Entwicklung eine durch und durch gesetzmäßige, aber sie ist nicht in dem Sinne gesetzlich, daß sie sich auf eine bestimmte Gesetzesformulierung und damit auf eine „Entwicklungstheorie“ zurückführen ließe“ (Pr. 158 f.).

Das Gesetz der Entwicklung drückt demnach aus, daß alles Geistige gesetzmäßigen Charakter trägt, und die Stetigkeit in dieser Entwicklung wahrt das Prinzip der Heterogonie der Zwecke, aber die geistige Entwicklung läßt keine Übertragung der Naturgesetzlichkeit zu.

6. Das Bewußtsein¹⁾. Weil das Seelische sich in einem steten Flusse befindet, „ein zusammengesetztes und fortwährend fließendes, in keinem Moment unserer Betrachtung stille haltendes Geschehen“ ist, so herrscht innerhalb der Psychologie die genetische Betrachtung vor, die systematische bildet nur ein Hilfsmittel, um diesen Fluß der seelischen Entwicklung für die Zwecke wissenschaftlicher Untersuchung an bestimmten Punkten fixiert zu denken. Im Ablauf des Geschehens wird an geeigneten Stellen und unter gewissen Bedingungen irgend ein gegebener Zustand festgehalten und wie ein in innerem Zusammenhange stehendes Ganzes kausal analysiert und dargestellt. Dieses Absehen vom Strom der seelischen Vorgänge ermöglicht erst die Erkenntnis ihrer Elemente wie ihrer Verbindungen und deren Gesetzlichkeit. Das Verfahren ist auch methodisch ebenso wenig anfechtbar, wie dasjenige der analytischen Mechanik, welche die wirkliche Bewegung der Körper in Komponenten zerlegen muß und sie dabei in einem räumlichen Koordinatensystem fixiert, oder wie das eines Physikers, der die Geschwindigkeit eines fallenden Körpers in jedem einzelnen Punkte berechnet, obwohl diese sich von einem Moment zum andern wandelt. Die Verwendung von Analyse und Abstraktion sind Natur- und Geisteswissenschaften gemeinsam; allein die Ergebnisse unterscheiden sich bereits in den elementaren wesentlich voneinander.

Die seelischen Erlebnisse halten nirgends einer Beobachtung stand. Jede Selbstbeobachtung, die das Gegenteil annimmt, ist nichts als eine Täuschung. Daß sich trotzdem viele Menschen dieser Täuschung hingeben, hängt vermutlich besonders damit zusammen, daß die äußeren Gegenstände konstant erscheinen und daß wir die bei ihrer Wahrnehmung gemachten Erfahrungen ungeprüft auf andere seelische Vorgänge zu übertragen neigen. Bei genauer Analyse des Tat-

¹⁾ Vgl. Grdz. I. 398 ff.; 416 ff.; III. 296 ff.; Gr. § 15; Vorl. 264 ff. Pr. 173 ff.; S. II. 148 ff.

bestand
Gegenst
fortwäh
handlung
daß der
bar an e
der Pha
Dauer e
halte ei
prüfung
halten z
begleiter
punkte
nicht we
„psychis
den „ein
grifflich
Zustand
ihrer fu
besitzen
wirklich
beizuleg
mithin
Dadurch
begriffen
schieden
und sin
lyse un
scha u
sind em
und inn
Kompon
die Bes
Das
einem A
inneren

bestandes der Wahrnehmung eines uns dauernd gegebenen Gegenstandes erweist er sich jedoch „nicht minder als ein fortwährend fließendes Erlebnis wie etwa eine Willenshandlung. Nur ist bei jenem der Wechsel unregelmäßiger, so daß der Eindruck eines bestimmten Verlaufs nicht unmittelbar an eine gewisse Gesetzmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Phasen des Vorgangs gebunden ist“. Wie die beharrliche Dauer eine angebliche ist, so die Einfachheit seelischer Inhalte eine scheinbare. Immer zeigt die sorgfältige Nachprüfung, daß unsere Aufmerksamkeit einseitig gewissen Inhalten zugewandt war und daß wir dabei die regelmäßig begleitenden Inhalte übersahen, weil sie nicht im Blickpunkte standen. Handelt die Psychologie also von letzten, nicht weiter zerlegbaren Bestandteilen des Seelenlebens, von „psychischen Elementen“, den „reinen Empfindungen“ und den „einfachen Gefühlen“, so sind diese „reine Produkte begrifflicher Abstraktion, die in dem isolierten und beharrenden Zustand, in dem wir sie uns zum Behuf der Untersuchung ihrer fundamentalen Eigenschaften denken, keine Realität besitzen“. Sie sind jedoch selbst „unmittelbare Inhalte der wirklichen Erfahrung“ und daher „in bezug auf die ihnen beizulegenden Eigenschaften durchaus anschaulicher Natur“, mithin rein empirische Elemente und nichts Fiktives. Dadurch wesentlich von den physikalischen Elementarbegriffen, z. B. den Atomen der Physik und Chemie, verschieden; denn diese besitzen nur begriffliche Eigenschaften und sind nicht wie die psychischen Elemente bei der Analyse unserer unmittelbaren Erlebnisse als die letzten anschaulich gegebenen Bestandteile ausgesondert. Diese sind empirische, die Atome metaphysische Elementarbegriffe, und innerhalb der modernen Physik könnten höchstens die Komponenten oder die momentanen Geschwindigkeiten oder die Beschleunigungen analog genannt werden.

Das Analysieren des Seelenlebens führt also nicht zu einem Atomisieren, das die Gefahr einer neuen Mechanik des inneren Geschehens heraufführen könnte. Es bildet aber die

unerläßliche Vorarbeit, um die synthetische Aufgabe der psychologischen Forschung zu lösen: seine Gesetzmäßigkeit und vor allem auch das Problem des Bewußtseins. Bewußtsein und sein Inhalt können auf keinen Fall verschiedene Bestandteile der von uns erlebten Wirklichkeit sein, etwa nach Art einer Schaubühne, auf der die Vorstellungen handeln, auftreten und abtreten — abtreten, um gar in einem „Unbewußten“ zu verschwinden, wie die Schauspieler hinter den Kulissen. Es gibt keine unabhängig von dem Bewußtsein existierenden Vorstellungen, und über die psychische Natur von verschwundenen Vorstellungen wissen wir nicht das Allermindeste. Auch aus der Tatsache der sog. Reproduktion von Vorstellungen zu folgern, sie existierten unbewußt weiter, führt zu rein metaphysischen Annahmen. Alle solche Hypothesen berücksichtigen nicht, daß die Vorstellungen wechselnde Vorgänge sind und keine Wesen, die wohl gar unverändert wiederkehren könnten. Jede wiedererneuerte Vorstellung ist in Wahrheit eine neue. Somit kann die Psychologie nur die bewußte Vorstellung als wirklich anerkennen, und es gibt überhaupt für den Psychologen nichts anderes als diese bewußten, in stetem Fluß und Wandel befindlichen seelischen Vorgänge. Auch „das Bewußtsein bleibt nicht, wenn die Vorgänge, deren wir uns bewußt sind, verschwinden; es ändert sich fortwährend mit diesen, und es ist überhaupt gar nichts, was von ihnen unterschieden werden könnte“. Bewußtsein ist nur ein zusammenfassender Begriff für die Gesamtheit von uns erlebter Wirklichkeit, ein Gesamtbegriff für alle seelischen Vorgänge und ihre Verbindungen, aber mehr als deren bloße Summe. Vielmehr ist die Bedeutung dieses Bewußtseinsbegriffes die, „daß er jene allgemeine Verbindung der seelischen Erlebnisse ausdrückt, aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindungen herausheben“. Ist dieser Zusammenhang unterbrochen wie im tiefen Schlaf und in der Ohnmacht, so tritt der Zustand der Bewußtlosigkeit ein; zeigen sich abnorme Veränderungen in der Verbindung der seelischen Gebilde, so reden wir von

Störungen
Bewußtse
mittel, u
seelischen
mäßigkeit

Nicht n
dadurch,
mittelbare
Bewußt
lichkeit d
Wille;
nicht erst
nun auch
trachtung
Einheiten
Stellung“
gen neben
wirksam
lung des
hat Wund
der kaus
lungsprob
zulässig,
nicht vom
Innerhalb
sollten di
geschichte
gewertet
gleichend
er allerdi
müßte ei
Psycholog
werden, c
in die n
seiner Be
wissensch

Störungen des Bewußtseins. Damit erlangt der Begriff des Bewußtseins seinen hohen Wert als das unerläßliche Hilfsmittel, um Rechenschaft über den Zusammenhang aller seelischen Tatsachen, seinen Charakter und seine Gesetzmäßigkeit, abzulegen.

Nicht minder bedeutsam wird dieser seelische Tatbestand dadurch, daß er die Grundlage für das Erlebnis der unmittelbaren Einheit der Zustände eines individuellen Bewußtseins bildet. Was innerhalb der seelischen Wirklichkeit diese Einheit begründet, das erweist sich als der Wille; und in den Willensakten wird diese Einheit erlebt, nicht erst aus ihnen erschlossen. Sie selber aber ermöglicht nun auch erst wieder eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Veränderungen dieser individuellen seelischen Einheiten. Es ist geradezu eine bezeichnende „eigenartige Stellung“ der Psychologie, „daß in den Bewußtseinsvorgängen neben den unmittelbaren überall weitere Bedingungen wirksam werden, die der vorangegangenen Entwicklung des gleichen Bewußtseins angehören“. Und darum hat Wundt in den letzten Lebensjahren immer mehr neben der kausalen Analyse die Berücksichtigung der Entwicklungsprobleme auch innerhalb der Individualpsychologie für zulässig, ja für erwünscht und notwendig gehalten, freilich nicht vom Standpunkte einer biologischen Psychologie aus. Innerhalb der von ihm begründeten Aktualitätspsychologie sollten die Ergebnisse einer vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Seelen bei Tieren, Kindern und Völkern ausgewertet werden. Das deutete hin auf eine allgemeinste vergleichende Seelenwissenschaft, für deren positiven Aufbau er allerdings die Zeit noch nicht gekommen hielt. Denn dafür müßte eine Vorarbeit in sämtlichen Teildisziplinen der Psychologie auf der Grundlage seines Systems geleistet werden, die um so weiter entfernt scheint, als der Rückfall in die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie trotz seiner Bemühungen um eine selbständige und den Geisteswissenschaften zuzuzählende Psychologie seit dem Beginn

des 20. Jahrhunderts zunahm. Unsern Denker aber charakterisierte kaum etwas stärker als sein Bestreben, die Psychologie von jedem naturwissenschaftlichen Standpunkte scharf abzuheben. Und als du Bois-Reymond in dem bekannten Vortrage über die Grenzen des Naturerkennens, 1872, das Bewußtsein als eine Grenze für die äußere Naturerkenntnis hinstellte, da billigte er wohl im allgemeinen den Versuch einer Abwehr materialistischer Gedankengänge, aber sie erfolgte für ihn von einem falschen Gesichtspunkte aus, „weil sie das Bewußtsein als eine Schranke für ein Gebiet bezeichnet, das von ihm gänzlich verschieden ist. Grenzen können immer nur zwischen Teilen eines und desselben Gebietes oder zwischen benachbarten Gebieten vorkommen. Das Bewußtsein und die es begleitenden Gehirnprozesse begrenzen sich aber nicht, sondern sie sind, vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus betrachtet, Funktionen von an sich unvergleichbarer Art“ (Grdz. III. 306).

Die Psychologie ist eine Geisteswissenschaft, und zwar die Grundwissenschaft aller Geisteswissenschaften, und sie ist eine philosophische Disziplin. Dieses kann sie nur sein, weil sie im Anfang und am Ende auf die philosophischen Fragen eingehen muß. Den Anfang einer jeden wissenschaftlichen Psychologie muß die Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie bilden, und mit ihren letzten Problemen geht sie in Zweckgebiete der Philosophie über, so die Religionspsychologie in die Religionsphilosophie, die Psychologie der Sitte in die Ethik, und vor allem mündet sie selber in die Metaphysik ein.

Mit dieser Feststellung ist schon begründet, warum Wundt von der Psychologie aus zur Philosophie kommen mußte, aber der geschichtliche Gang ist zuvor erstmalig aufzudecken.



Wilhel
Philo
Student
mit der
und fünf
wie sie
vorhand
phisches
ersten T
bei seine
wenigen
in denen
Ritter v
gelesen
nalismus
getragen
bot. Wu
die Phil
hatte.

Bereit
Psycholo
Hegel
etwas w
so verw
Jahrhun
dium er
nicht in

¹⁾ Vgl
delenburg

B. Das System der Philosophie

1. Der Anstieg zum System

Wilhelm Wundt ist von seiner Fachwissenschaft aus in die Philosophie hineingewachsen. Weder als Schüler noch als Student fand er eine Beziehung zur Philosophie. Und das hängt mit der Geringschätzung der Philosophie in den vierziger und fünfziger Jahren, und noch darüber hinaus, zusammen, wie sie besonders in den Kreisen der Naturwissenschaftler vorhanden war. Als Student hat er nur ein einziges philosophisches Kolleg gehört, Ästhetik bei Fr. Th. Vischer im ersten Tübinger Semester. Und er berichtet selber darüber, bei seinem Hang zum Phantasiespiel habe er nur in den wenigen Stunden zugehört und etwas in sich aufgenommen, in denen Vischer den neuen Roman von Karl Gutzkow „Die Ritter vom Geist“ besprach, den er mit größtem Interesse gelesen hätte. In Heidelberg wurde ein abgestandener Rationalismus von Alexander von Reichlin-Meldegge vortragen, der einem Studenten von Wundts Eigenart nichts bot. Wundts Entwicklung fällt in die Jahrzehnte, in denen die Philosophie in Deutschland ihren tiefsten Stand erreicht hatte.

Bereits 1824 stellte Herbart in der Vorrede seiner Psychologie fest, daß die Philosophie zu welken beginne. Mit Hegels Tode im November 1831 breitete sich geradezu etwas wie Lähmung über das philosophische Deutschland, um so verwunderlicher, als doch eine Glanzzeit wie in keinem Jahrhundert zuvor die Philosophie zu dem begehrtesten Studium erhoben hatte¹⁾. Aber die Hegelsche Schule war schon nicht imstande, einen würdigen Nachfolger in Gabler zu

¹⁾ Vgl. zum Folg. m. Schrift: Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs, 1913, S. 187 ff.

stellen; sie erwies sich selber unfähig, die große Tradition fortzuführen. Wie erklärt sich dieser Zusammenbruch? Hegel hatte die absolute Methode gegeben, ein absolutes System aufgestellt, so daß ein Hinausgehen zu höheren Prinzipien unmöglich sei; seine dialektische Methode sei unvergänglich, so rühmten die Getreuen, eine Höherentwicklung nicht mehr möglich. Typisch ist, was Bayrholder in seiner Schrift „Idee und Geschick der Philosophie“ (1837) sagt: Mit Hegel habe die Schöpferkraft auch der Philosophie ihre höchste Form erreicht; es bleibe nur eine immerhin auch noch schöpferische Fortbewegung und der Genuß des erungenen Schatzes. „Allmählich mehr und mehr erstirbt der schaffende Geist in Staat, Kunst, Religion; und über den Ruinen der großen Bewegungen flattert die Eule der Minerva... Und so sehen wir einer eigentümlichen Zeit entgegen, dem Greisenalter der Menschheit, worin auf der einen Seite das Niedere, das Fleisch, erstarrt in dem Mechanismus der Materie, wobei auf der anderen Seite der Geist in der von irdischen Interessen freien Idealität lebt, bis der Geist sich vollendet dem Irdischen entzieht, so dieses völlig erstarrt und in seiner Erstarrung sich entzündet — der Untergang der Menschheit und der Erde als Durchgang zu einem neuen Reiche der Entwicklung“ (494). Mit solcher Anschauung schnitt sich diese philosophische Schule selber die Möglichkeit einer schöpferischen und gehaltvollen Fortentwicklung ab. Dabei erfaßte die Mehrheit der Inhaber dieser höchsten Methode und der Schlüssel zu den philosophischen Geheimkammern ein gefährlicher Hochmut und Dünkel: der radikale Ruge schaltete schlankweg jeden, der Hegel nicht anerkenne, aus einer tiefer begriffenen deutschen Kultur-gemeinschaft aus. Wären die Schüler nur untereinander einig gewesen! Allein sie zerfielen noch im ersten Jahrzehnt nach Hegels Tode in Rechte, Zentrum und Linke oder Jung-hegelianer, und jede Gruppe währte sich im Besitz des echten Ringes und verspottete überlegen die anderen als Pseudo-hegelianer. Der Versuch Friedrich Wilhelms IV. durch die

Berufun
Preußen
philosoph

Günsti
wissense
hatte sic
weil sie
hatte be
physikal
sachen r
der zünft
die führ
Bunse
heit war
schen P
gekomm

Die S
waren U
universa
Wirklich
und von
Wissens
Wissens
können.
Jahrzeh
fortschre
setzt und
Fachwis
dazu tra
alten Z
geschlos
sophen
bemächt
suchte s
machen;
philosoph

Berufung Schellings nach Berlin, die Philosophie in Preußen wieder zu beleben, mißlang; Schellings Altersphilosophie lag außerhalb der Tendenzen der Epoche.

Günstiger war die Lage der Wissenschaften, der Naturwissenschaften wie der historischen Fächer. Allein zu beiden hatte sich die spekulative Philosophie die Wege versperrt, weil sie von ihrer Spekulation aus die Welt der Erfahrung hatte beherrschen wollen und dabei sich vor Vergewaltigung physikalischer, chemischer, ja sogar geschichtlicher Tatsachen nicht gescheut hatte. Darum hatten sich die Vertreter der zünftigen Wissenschaft von ihr abgewandt, und gerade die führenden Forscher, Männer wie Gauß, Liebig, Bunsen, beseelte ausgesprochene Feindschaft, die Mehrheit war gleichgültig oder skeptisch. Und doch ist der deutschen Philosophie von dieser Seite her der Aufschwung gekommen.

Die Systeme des Idealismus von Fichte bis Hegel waren Universalsysteme gewesen, darin ein Ausdruck des universalistischen Bildungsideals ihrer Zeit. Die gesamte Wirklichkeit der Natur und des Geistes wollten sie umfassen und von der philosophischen Idee aus die Gesamtheit der Wissenschaften beherrschen. Man währte den Bau der Wissenschaften von oben, von der Idee her, aufführen zu können. Nun aber hatte die zähe und von Jahrzehnt zu Jahrzehnt erfolgreichere, von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitende Einzelwissenschaft dieses Bildungsideal zersetzt und die philosophischen Konstruktionen widerlegt. Eine Fachwissenschaft nach der andern machte sich selbständig, dazu traten immer neue heraus und spalteten sich aus uralten Zusammenhängen ab. Diese Zersetzung des früher geschlosseneren Wissenskreises empfanden führende Philosophen drückend und lähmend, und ein starker Pessimismus bemächtigte sich ihrer. Der Hegelianer Rosenkranz suchte sich 1872 zu trösten: Wir können nicht Zug auf Zug machen; das liegt in der Natur der Sache; wir hatten eine philosophische Epoche, sie ist vorüber. E. Bratuscheck

schrrieb 1868, die deutsche Philosophie gleiche einem Gebäude, das dem Verfall preisgegeben sei, weil der Plan der Gründer einem nachgeborenen Geschlechte entweder unausführbar oder unzweckmäßig erscheine. Männer wie Rosenkranz, Haym, Michelet, Fr. A. Lange, Eduard Zeller setzten ihre Hoffnung auf die Fachwissenschaften: die Wissenschaft habe die Rüstkammern zerstört, sie könnten auch die neuen Waffen schmieden. Und so schloß Zeller die erste Auflage seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“ mit der Aufforderung, die Philosophie müsse zu den neuen Wissenschaften in ein neues engeres Verhältnis treten. Das war 1873. Wundt begann in diesen Jahren jene Studien, welche die Forderung Zellers zur Wirklichkeit erhoben. Aber seine Studentenzeit fiel in die fünfziger Jahre. Von der zünftigen Philosophie hatte er keinerlei Anregung erfahren, und als er 1856 ein Sommersemester in Berlin zubrachte, da konnte ihn ein Trendelenburg nicht locken, weil er sich bereits der Physiologie hingegeben und vorgenommen hatte, diese kostbaren Wochen bei den Meistern Joh. Müller und du Bois-Reymond zu arbeiten, um sich für die Habilitation als Physiologe vorzubereiten.

Zur Philosophie ist Wundt also nicht gelangt, weil ihn eine starke Zeitströmung trug oder ein bedeutender Philosoph, ein packendes System ergriff, sondern aus eigenem, persönlichem Antrieb und aus Anlaß von Nötigungen, die innerhalb seiner Fachwissenschaft entstanden. Von ihr aus hat er sich in alle Gebiete der systematischen Philosophie hineingearbeitet mit jener wissenschaftlichen Strenge, Klarheit und Exaktheit auch im Kleinsten, die das naturwissenschaftliche Experiment verlangt und anerzieht. Die angeborene philosophische Natur aber mußte sich schon bei der ersten Gelegenheit offenbaren, die ihr einen freieren Spielraum zur Entfaltung bot. Das geschah, als sich der junge Fachwissenschaftler in die Grundlagen seiner Wissenschaft zu versenken und über die Grenzfragen zu anderen Wissensgebieten hin

nachzu
grunde
seiner
nach
Nieder
„Die
Wundt
auffass
sucht e
begreif
hypoth
lativen
setzen
letzter
selbst
die ga
mung
einen
sein, a
welche
problem
der at
belebte
meinen
Äthera
organis
schen o
tungen
heitsve
organis
schung
mehr
Letzte
schen o
wand.
bewegu

nachzudenken begann, als er die Besinnung auf das zugrunde liegende Allgemeine mit dem Studium der Geschichte seiner Wandlungen verband. Diese neuen Studien setzten nach erfolgter Habilitation ein und finden einen ersten Niederschlag in der Sommer 1857 abgeschlossenen Schrift „Die Lehre von der Muskelbewegung“ (1858).

Wundt verfiel die Grundlage der mechanischen Naturauffassung. Im Anschluß an die atomistische Hypothese sucht er die innere Konstitution der organisierten Materie zu begreifen. Er bekennt sich zu ihr, weil sie die beste Arbeitshypothese für den Naturforscher sei, der sich über die spekulativen Aporien, welche der Philosoph herausstelle, hinwegsetzen müsse; denn alle seine Erfahrungen beruhten in letzter Instanz auf der Wahrnehmung seiner Sinne, „und selbst da, wo er in theoretische Spekulationen sich verliert, die ganz außerhalb der Sphäre möglicher Sinneswahrnehmung zu liegen scheinen, muß, wenn diese Spekulationen einen Wert haben sollen, eine empirische Basis vorhanden sein, auf der das Gebäude der Theorie sich erhebt und über welche Basis es nicht ausgedehnt werden darf“. Das Eigenproblem der Einleitung ist darum nicht Recht und Unrecht der atomistischen Hypothese, sondern das Verhältnis der belebten und der unbelebten Körper, der Materie im allgemeinen zu der organisierten Materie. Aus Körper- und Ätheratomen sind beide zusammengesetzt, aber in der organischen Individualität sind nicht wie in der anorganischen die letzten Einheiten gleichartige, nach gewissen Richtungen geordnete Atome, sondern zu einem besonderen Einheitsverbände gruppierte Atome, die Zellen. Und das gibt der organischen Naturwissenschaft ein Recht, für ihr Forschungsgebiet die Zelle als das Letzte anzuerkennen, um so mehr als sie ihr auch als das in der Erfahrung gegebene Letzte vorliegt. Der Atomistiker nun durchbricht die zwischen organischer und anorganischer Welt errichtete Scheidewand. Und das von Wundt behandelte Problem der Muskelbewegung lag gerade auf der Grenze der organischen und

der anorganischen Wissenschaft: Nerven- und Muskelphysik konnten erfolgreich vom Standpunkt der anorganischen Physik bearbeitet werden, während die Ernährung und der Stoffwechsel des Muskels, seine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte die Zellentheorie, und damit die organische Physik, nötig machten. An diesem Punkte setzt bereits ein in allem künftigen Philosophieren typischer Gedankengang ein. Wie läßt sich, so lautet die Aporie, die zwischen Atom und Zelle befindliche Lücke ausfüllen? Und für die Untersuchung und Lösung erscheint da durchaus die Annahme statthaft, daß die Gestaltungskräfte, welche die organische Physik annehmen muß, nach anderen als den mechanischen Prinzipien beurteilt werden. Jede Wissenschaft hat ihren besonderen „Standpunkt“, und von diesem aus sind ihre Gesetze und Prinzipien aufzustellen. Aber Wundt sucht über eine Theorie hinauszukommen, welche die Natur in zwei Wirkungssphären verschiedener bewegender Kräfte spaltet, und will die Vorgänge des Zellenlebens in Einklang mit den übrigen Naturerscheinungen bringen, so daß im Grunde jede Kraft nach mechanischen Gesetzen wirksam ist. So führt er die verwickelten und doch einheitlichen Erscheinungen des Zellenlebens auf eine „Resultante der Atomkräfte zurück, welche Resultante an der Zelle in öfterer Wiederholung eine sich analog bleibende Reihe von Vorgängen herbeiführt, jene Reihe von Vorgängen, die wir als Geschichte der Zelle, des Individuums oder der Art bezeichnen“. Es wäre alsdann durch Verbindung von gleichartigen Atomkräften in dem, was man Zelle nennt, ein eigenartiges Neues mit besonderen Wirkungsformen und mit eigener Geschichte entsprungen, zeitlich geurteilt ein Vorgang, der sich unter Bedingungen abgespielt haben muß, wie sie in der heutigen Natur nicht mehr bestehen, auch nicht mehr künstlich erzeugt werden können. Daß es sich alsdann um einen Vorgang schöpferischer Synthese handelt — und zwar im Sinne der damaligen chemischen Synthese, die Wundts Vorbild gewesen sein könnte —, bleibt noch un-

ausges
auf mi
Erleuch
nis. Es
heitlich
Form s
Willens
gonnen
In de
chologi
Wahr
einem
einem
Sche
medizin
neuen
den „E
seit 18
nen un
men, a
stattlic
sich ge
und „5
bis hir
Drob
Lotze
ten sic
den er
der Sin
Beim
Bezieh
1) S
Heidelb
2) Ue
S. 509,
1874, V

ausgesprochen. Diese Erkenntnis blitzt erst ein Jahr später auf mit den typischen Merkmalen der Eingebung und der Erleuchtung und im Ringen um eine psychologische Erkenntnis. Es ist eine weite Wanderung von dieser Annahme „einheitlicher Gestaltungskräfte“ im All bis hin zu der letzten Form seiner monadologischen Lehre von den metaphysischen Willenseinheiten; unverkennbar hat sie jedoch bereits begonnen.

In den nämlichen Jahren beschäftigte sich Wundt mit psychologischen Fragen, vor allem denen der räumlichen Wahrnehmung, und das bewog ihn seit Winter 1858 zu einem gründlichen Studium psychologischer Werke. In einem Vortrage über „Die Geschichte der Theorie des Sehens“, den er am 14. Februar 1859 im naturhistorisch-medizinischen Verein zu Heidelberg hielt¹⁾, trug er seine neuen Gedanken zum ersten Male der Öffentlichkeit vor. In den „Beiträgen zur Theorie der Sinneswahrnehmung“, die seit 1858 in der „Zeitschrift für rationelle Medizin“ erschienen und 1862 in Buchform, sind diese wörtlich aufgenommen, aber beträchtlich erweitert. Deutlich erkennen wir die stattliche Reihe der Philosophen, an denen Wundts Denken sich geschult hatte: Platon, vor allem die Dialoge „Theätet“ und „Timaios“, Aristoteles, Leibniz, Berkeley bis hinauf zu Herbart und dessen Schülern Waitz, Drobisch, zu Beneke, Fechner und Lotze. An Lotze, weit mehr aber, und stets dankbar anerkannt, klärten sich seine Anschauungen im Gegensatz zu Herbart, den er besonders als Vorläufer der psychologischen Theorie der Sinnesanschauung pries²⁾.

Beim Durchdenken der einflußreichsten Theorien über die Beziehung zwischen Gesichtssinn und Raumwahrnehmung

¹⁾ S. Bd. I., 1857—1859, der Abhandl. des naturw.-medizin. Vereins, Heidelberg, 1859, S. 196—198.

²⁾ Ueber Herbart vgl. u. a. Lehrbuch der Physiologie, 2. A. 1868, S. 509, 4. A. 1878, S. 594, Grundzüge der Physiolog. Psychologie, 1. A. 1874, Vorwort: man möge nach den polemischen Ausführungen gegen

traten ihm die in der Raumvorstellung vereinigten anschaulichen und begrifflichen Elemente immer schärfer auseinander, und ohne Zweifel hat dieses erste eindringende philosophische Besinnen die idealistische Seite seiner Erwägungen verstärkt. In der Analyse der Raumvorstellung erschien die volle Komplexität dieses, in der gewöhnlichen Anschauung als Einheit hingenommenen Aktes; von den anschaulichen Sinneselementen hoben sich die begrifflichen wie Lage, Richtung, Dreidimensionalität ab. Keine uns Menschen mögliche räumliche Sinneswahrnehmung kann jedoch ohne die begrifflichen Faktoren zustande kommen. Es muß demnach eine ursprüngliche synthetische Einheit bestehen, deren Elemente nachher begrifflich auseinandergelegt werden können. Erst unsere Analyse der Raumvorstellung führt darauf. In ihr offenbart sich eine Synthese von Sinneswahrnehmung und Vernunftakten, und diese trägt schöpferischen Charakter. Die Möglichkeit solcher Hypothese muß bereits in der organischen Welt zum mindesten angelegt sein; das ist die nächste Folgerung, zu welcher ihn weitere Reflexionen über die Entstehung der Sinneswahrnehmung hinleiten, und so verwebt sich an dieser Stelle die philosophische Spekulation aus Grenzfragen der Physiologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Dabei ordnet sich Wundt selber bereits richtig ein in diejenige große philosophische Strömung, der er als der Größten einer zugerechnet werden sollte, indem er seine „Beiträge“ mit dem bekannten Satze Leibnizens als Motto hinaus sandte: Nichts ist im Verstande, das nicht vorher im Sinne war, ausgenommen der Verstand selbst. Dennoch lag die letzte reinliche philosophische Klärung aller hiermit heraufbeschworenen Probleme in weiter Ferne, einstweilen blieb auch das Bemühen um die restlose Absonderung und Verselbständigung der Psycho-

Herbart „zugleich die Bedeutung bemessen, die ich den psychologischen Arbeiten dieses Philosophen beilege, dem ich nächst Kant in der Ausbildung eigener philosophischer Ansichten am meisten verdanke“; Erlebtes usw. S. 191 ff., 295 f.

logie
den P
wissen
tivism
Syst

Eine
der E
Wahrn
besteht
stellun
Summ
Wahrn
andere
genom
Einzel
eine A
Tätigk
lyse d
zesse
nicht

1) Zu
4. 2. 18
in den
IV f. u.
2. A. 18
Helm
aber be
(sc. log
nament
unbew
zu kenn
wahrne
ihre we
danken
bewußt
Sehen
1910 in

logie im Vordergrunde des Interesses. Allein es kennzeichnet den Philosophen von Natur, daß ihn dennoch die in zäher wissenschaftlicher Kleinarbeit erworbenen und auf intuitivem Wege geschenkten Einsichten zu einer Abrundung im System hindrängten.

Eine Vorstufe zum System bildet die logische Theorie der Entstehung der Wahrnehmungen¹⁾. „Indem die Wahrnehmung in der Ordnung zugehöriger Empfindungen besteht, ist sie eine Synthese von Empfindungen. Die Vorstellung sondert die in der Wahrnehmung zusammengefaßte Summe von Eindrücken in verschiedene Gruppen, indem der Wahrnehmende gewisse Wahrnehmungen auf sich selbst, andere auf bestimmte Objekte bezieht und so in dem Wahrgenommenen die Unterscheidung einer großen Zahl von Einzeldingen ausführt. Die Vorstellung kann man hiernach als eine Analyse der Wahrnehmungen bezeichnen. Diese beiden Tätigkeiten, die Synthese der Empfindungen und die Analyse der Wahrnehmungen, sind offenbar geistige Prozesse, die aber beide das Eigentümliche haben, daß sie nicht während ihres Ablaufs zum Bewußtsein kommen,

¹⁾ Zuerst angedeutet im Vortrage über die Geschichte des Sehens, 4. 2. 1859, und aufgenommen in den „Beiträgen“. Ausführlich alsdann in den „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“, bes. Vorl. IV f. u. XV; Lehrbuch der Physiologie, 1. A. 1865, S. 477 f. (s. Zitat); 2. A. 1868, S. 507—509; hier die Frage der Priorität zwischen ihm und Helmholtz: „Schon bei früheren Forschern, Kepler, Berkeley, bes. aber bei Schopenhauer, finden sich Anklänge an eine solche Auffassung (sc. log. Theorie). Ebenso hat Helmholtz schon vor längerer Zeit namentlich die Gesichtstäuschungen und das stereoskopische Sehen auf unbewußte Analogieschlüsse zurückgeführt. Ohne die Entdeckung zu kennen, die später in den beiden für die Lehre von der Sinneswahrnehmung so epochemachenden Werken des genannten Forschers ihre weitere Ausführung erhalten haben, versuchte ich, von selben Gedanken ausgehend, die psychologische Theorie auf der Grundlage unbewußter logischer Prozesse aufzubauen“. S. Helmholtz, Ueber das Sehen des Menschen, 1855. Zuletzt behandelte Wundt diese Frage 1910 im Aufsatz „Psychologismus und Logizismus“, Kl. I, 563—566.

sondern daß erst ihre Resultate in dieses eintreten. Wenn man sich jedoch diese Prozesse in das Bewußtsein übersetzt denkt, so nehmen sie die Form von Schlüssen an. Man kann sie daher als unbewußte Schlußprozesse bezeichnen.“ Der Wahrnehmungsvorgang ist also ein unbewußtes Schlußverfahren, und der Einwand, logische Prozesse seien nur im Bewußtsein möglich, wird mit „oft behauptet, aber niemals bewiesen“ erledigt.

Von hier überträgt sich nun das Einheitsstreben des philosophischen Denkens auf die Theorie der Empfindung, um sie im Sinne jener Hypothese von einheitlichen Gestaltungskräften im All mit der psychologischen Theorie in Verbindung zu bringen. Auch die Empfindung soll auf einem unbewußten Prozesse beruhen, das Ergebnis eines primitiven unbewußten Urteils sein. Denn die primitivsten Urteile seien jene, welche die einzelnen Merkmale der Empfindung feststellen. Sie erfolgten absolut bewußtlos, und das aus ihnen erhaltene Resultat, die Empfindung selbst, komme erst durch einen Schluß zum Bewußtsein. Diese Urteile und Schlüsse, aus denen Empfindungen entstehen, vollzieht unser Ich demnach nun nicht aus freier Machtvollkommenheit. Es liegt vielmehr im Hintergrunde unseres Seelenlebens eine ganze Welt mit Prozessen, die dem unmittelbaren Einblick des Bewußtseins für immer verschlossen ist. Und in dieser, dem Lichte des Bewußtseins entzogenen Welt begegnen sich geistige und materielle Welt, tragen beide identischen Charakter. Jene primitiven Urteile liegen jenseits des Denkens, weil dies allein in der Tätigkeit des Schließens besteht. Sie können demnach keinen Gedankeninhalt, keinen geistigen Inhalt besitzen, können nicht Erkenntnisurteile sein. Ihre psychologische Existenz ist jedoch gesichert und, da es nur zwei Arten von Existenz gibt: das Denken und das materielle Sein, so kann ihr Inhalt nur auf materielle Vorgänge hinführen, und zwar sind es elektrische, durch eine Bewegung verursachte Nervenvorgänge, aus denen die Empfindung entsteht. Auf der psychologischen Seite entspricht

diesem
und es
einigun
entspre
Schlu
erkenn
die de
die kor
ist die
ähnlich
und de
stimmt
Vorgan

Dam
deckert
die ur
des P
Unter
mittel
durch
Grunds
nur für
gelten
Logik.
lichen
der lo
Zwisch
Sinnes
besteht
„Was
tinuität
lischen
gen“..
nur Fo
I. 200.

Die 1

diesem physikalischen Vorgange die Bewegungsempfindung, und es muß ein Motiv gesucht werden für die innige Vereinigung der von außen erregten Empfindung mit der ihr entsprechenden Bewegungsempfindung. Dieses Motiv ist ein Schluß, nämlich der der Erinnerung und dem Wiedererkennen zugrunde liegende Schluß. Mit der Empfindung, die der äußere Reiz bewirkt, entsteht die Erinnerung an die korrespondierende Bewegungsempfindung, und mit dieser ist die Bewegung, mit der Bewegung die dritte, der ersteren ähnliche Empfindung von selber gegeben. Der physikalische und der psychische Vorgang haben dasselbe Ziel, die bestimmt abgemessene Bewegung, sie sind ein und derselbe Vorgang.

Damit ist, so folgert der junge Philosoph in seiner Entdeckerfreude, im Nachweis, wie die Empfindung entsteht, die uralte metaphysische Hypothese von der Identität des Physischen und Psychischen erhärtet. Seine Untersuchungen haben „zum ersten Male sichere Beweismittel geliefert, durch welche jene Voraussetzung zu einem durch die Erfahrung begründeten, metaphysischen Grundsatz wird“. Das Physische und das Psychische tritt nur für die Methode der Beobachtung auseinander, alsdann gelten dort die Gesetze der Mechanik, hier die Gesetze der Logik. Die physikalische Untersuchung beginnt mit der sinnlichen Seite der Erscheinungen, die psychologische fängt mit der logischen Zergliederung dieses Zusammenhangs an. Zwischen den physischen Vorgängen in den Nerven der Sinnesorgane und dem psychischen Akt der Empfindung besteht kein prinzipieller Gegensatz, es sind identische Akte. „Was uns die psychologische Zergliederung als eine Kontinuität von Schlüssen hinstellt, das ergibt sich der physikalischen Zergliederung als eine Kontinuität von Kraftwirkungen“ ... „Mechanismus und Logik sind identisch. Beide sind nur Formen für einen im Wesen gleichartigen Inhalt“ (Vorl. I. 200. II. 436 f.).

Die logische Theorie regte Wundt 1865 an, innerhalb einer

Naturwissenschaft, der Physik, den Umfang des a priori Evidenten aufzusuchen. Nach seinem Ausscheiden aus dem physiologischen Institute hatte er die logischen Schriften des Aristoteles gelesen und vertiefte sich nun in einem zurückgezogenen Studium in die Geschichte der Physik und Mechanik und der in diese hineinreichenden Philosophie. Am 18. Dezember 1865 sprach er im philosophisch-historischen Verein zu Heidelberg über „Physikalische Axiome, d. h. solche allgemeine Sätze, welche nicht aus anderen Sätzen abgeleitet werden können“, und veröffentlichte im folgenden Jahre „Die Physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip. Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaft“, seine „philosophische Erstlingsschrift“, wie er sie im Vorwort zur 2. Auflage genannt hat, die erst 1910 unter dem Titel „Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre“ erschienen ist. Wundt beschränkt mit diesen Untersuchungen damals insofern unerforschtes Land, als sich die Mathematiker und Physiker jener Jahrzehnte um die philosophische Betrachtung der letzten Voraussetzungen der physikalischen Wissenschaft fast gar nicht bemühten. Die meisten Physiker betrachteten die Axiome als reine, von einander unabhängige Erfahrungssätze, sie stellten als solche die umfassendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung dar, mit denen alle Beobachtung übereinstimme und denen keine widerstreiten dürfe; andere sahen in ihnen lediglich Hypothesen, deren Wert von ihrer Brauchbarkeit abhing. Einigen Sätzen wie dem von Galilei und Laplace verwandten Prinzip der Einfachheit oder dem der Beharrung wurde ohne weitere Prüfung Evidenz a priori beigelegt. Nirgends der Versuch, das logische Fundament der Naturwissenschaften selbständig neu zu untersuchen, und zwar von der Wissenschaft, nicht von spekulativen Philosophie-systemen aus. Das Ergebnis der Erwägungen Wundts war die Aufstellung von sechs physikalischen Axiomen, die das Fundament für das Gebäude der gesamten physikalischen Wissenschaften bilden sollten, erst später erkannte er sie in

ihrer B
der Nat
ursache
ursachen
linie ihr
jeder Ur
gleiche C
Ursache
Sämtl
Kausalg
auch ihr
Zuschau
in der A
tung vor
uns die
daß sie
form si
festgeste
mittelba
Bedingu
a priori
der Axio
Bedingu
eintreter

¹⁾ An
hat Wund
Logik 18
Berücksic
nomische
gefaßt u
Kraft hin
einen Be
berg“, S.
1910 ver
Naturfor
„Handbu
schichtlic

ihrer Beschränkung auf die Mechanik: 1. Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen; 2. jede Bewegungsursache liegt außerhalb des Bewegten; 3. alle Bewegungsursachen wirken in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes; 4. die Wirkung jeder Ursache verharret; 5. jeder Wirkung entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung; 6. jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache¹⁾.

Sämtliche Axiome sind ihm Attribute des physikalischen Kausalgesetzes, und damit a priori. Wie für dieses erfolgt auch ihre Ableitung nach dem Prinzip der „Abstraktion vom Zuschauer“, das uns erst in den Stand setzt, das Geschehen in der Außenwelt nach dem Kausalgesetz auf eine Verkettung von Ursache und Wirkung zurückzuführen. Wir können uns die Axiome in reiner Anschauung vorstellen und finden, daß sie den Gesetzen unserer räumlichen Anschauung konform sind. Damit ist ihre allgemeine Möglichkeit a priori festgestellt. Die Wahrheit eines jeden Axioms leuchtet unmittelbar ein. Da nur die sechs genannten Axiome dieser Bedingung entsprechen, so ist damit auch ihre Notwendigkeit a priori erwiesen. Der Physiker geht also beim Aufsuchen der Axiome experimentell vor, d. h. er sucht die einfachsten Bedingungen herzustellen, unter denen eine Erscheinung eintreten kann. „Axiome a priori zu finden, ist also nur ein

¹⁾ An der Formulierung und Erklärung der physikalischen Axiome hat Wundt zu verschiedensten Zeiten gearbeitet. In der 1. Aufl. der Logik 1880, I. 557 Anm., begründete er die neue Anordnung mit der Berücksichtigung der Axiome der materiellen Substanz und der phoronomischen Axiome. Das erste und zweite Axiom wurden zusammengefaßt und als das sechste der Satz von der Zusammensetzung der Kraft hinzugenommen; vgl. 2. A. 1893, I, S. 620. Dann lieferte er 1886 einen Beitrag zur „Festschrift des histor.-philos. Vereins zu Heidelberg“, S. 87—99 „Ueber die physikalischen Axiome“. In der 2. Aufl. 1910 verwandelten sich die Axiome in „axiomatische Hypothesen der Naturforschung“. Einen Hinweis auf die 1. Auflage gab er in seinem „Handbuch der Medizinischen Physik“, 1867, S. 6 ff. und eine geschichtliche Betrachtung in „Erlebtes und Erkanntes“, 1920, S. 226—234.

Experimentieren mit den eigenen Vorstellungen“ (120). Bei Überprüfung des Axioms z. B., daß jede Bewegungsursache in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes wirke, werde vom Forscher kein anderes räumliches Verhältnis als das Lageverhältnis zweier Punkte vorgestellt. Dieses ist aber ausschließlich durch die Gerade bestimmt, welche beide Punkte verbindet. Bewegt sich der eine Punkt so, daß er die Lage des andern verändert, so kann er nur die Länge der verbindenden Geraden verändern; die Wirkung der Bewegungsursache ist also notwendig eine geradlinige. Auf diese Weise läßt sich jedes der sechs Axiome „aus einer anschaulichen Gewißheit auf Grund des Kausalgesetzes“ ableiten. Mit der Feststellung der logischen Evidenz solcher Axiome, ihrer Zurückführung auf das Kausalgesetz und das Abstraktionsprinzip, begründete er zugleich seine Ansicht, daß die Physik im Begriff stehe, aus einer induktiven zu einer deduktiven Wissenschaft zu werden.

Auch diese Arbeit fand weniger Beachtung, als sie wegen ihrer reichen historischen und erkenntniskritischen Betrachtungen verdiente. Sie zeigt Wundt mit großem Geschick und selbständig sich in naturphilosophischen Problemen bewegen, und die durch sie gewonnene Klärung verrät sich 1868 in der zweiten Auflage seines Lehrbuches der Physiologie. Die logische Theorie der Entstehung räumlicher Wahrnehmungen ist erschüttert. Es heißt jetzt: für die Sinneswahrnehmung habe sich außer der Assoziation der Vorstellungen und, wie uns scheint (!), mehr als diese das Gebiet der logischen Prozesse zur Veranschaulichung der stattgefundenen Vorgänge als nützlich erwiesen (509). Dem unbewußten Analogieschluß wird „nur eine untergeordnete ergänzende Bedeutung“ zugeschrieben. Und in einem besonderen Aufsatze „Über die Entstehung räumlicher Gesichtswahrnehmungen“ aus jener Zeit¹⁾, der die verschiedenen Theorien

¹⁾ Philosophische Monatshefte, 1869; III., S. 225—247. Zitat S. 232.

prüft, er
geeignet,
sichtspun
die unbe
gliedert,
übrigens
sie sich e
jene Kol
gegeben
Er würd
Hypothes
logische
einzige z

Dersell
lage vert
breiteten
Mitte des
Herba
tete sich
wissensch
System
manns
Anhänge
Unbewuß
Prel,
Noiré,
galten d
Unter de
Theorie
Wundt,
Sehakt
„Das Ge
organis
Häcke
1876, un
wohnend

prüft, erklärt er ausdrücklich seine eigene Theorie nur für geeignet, die Sinneswahrnehmung von einem einzigen Gesichtspunkte aus zu beleuchten. „Indem die logische Theorie die unbewußten Vorgänge bei den Wahrnehmungen so zergliedert, als wenn es ein bewußter Akt wäre, wobei sie übrigens die gemachte Fiktion vollständig eingesteht, stellt sie sich etwa auf den Standpunkt eines Naturforschers, dem jene Kolligation unserer Empfindungen als Erscheinungen gegeben wäre und der diese Erscheinungen erklären wollte. Er würde dann das System des Raumes als eine brauchbare Hypothese betrachten, aber er würde, wenigstens auf bloß logische Gründe hin, nicht behaupten können, daß es das einzige zur Erklärung brauchbare System sei“.

Derselbe Standpunkt wird noch 1873 in der dritten Auflage vertreten. Wundt schickt sich an, sich von einer verbreiteten Richtung des philosophischen Denkens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu trennen. Unter dem Einfluß Herbart's, Schellings und Schopenhauers, breitete sich die Lehre vom „Unbewußten“ in der Form wissenschaftlicher Hypothesen wie ganzer Systeme aus. Als System ist am bekanntesten das Werk Ed. von Hartmann's geworden, neben ihm aber stand eine Reihe von Anhängern Schopenhauers, die zum Teil beider Lehre vom Unbewußten zu vereinigen strebten: Frauenstädt, du Prel, M. Venetianer, Joh. Volkelt, Ludwig Noiré, Jul. Bahnsen. Dem unbewußten Seelenleben galten die Forschungen Fechners und Fr. Zöllners. Unter den Naturforschern trat neben Helmholtz für die Theorie unbewußter Schlüsse, und zwar im Anschluß an Wundt, auch A. Classen ein („Das Schlußverfahren des Sehaktes“, Rostock 1863). 1870 erschien Herings Schrift „Das Gedächtnis“, die das Gedächtnis als eine Funktion der organisierten Materie deutete, und seine Hypothese benutzte Häckel in der Schrift „Die Perigenesis der Plastidule“, 1876, um mit Hilfe eines den organischen Molekülen einwohnenden Gedächtnisses die Erscheinungen der Entwick-

lung zu erklären. Von Schlußprozessen des Gehirnmechanismus und den Gehirnhalbkugeln als einem „System allerorts wirksamer Schlußapparate“ sprach Th. Meynert in einem Vortrage „Zur Mechanik des Gehirnbaues“ 1874 auf der Wiesbadener Naturforscherversammlung und stand dabei im Bann Schopenhauerscher Philosophie so gut wie sein Lehrer Rokitansky. Aus dieser machtvollen Bewegung löste sich Wundt nicht nur durch folgerechten Aufbau seiner Aktualitätspsychologie und ihres Bewußtseinsbegriffes, sondern, wie diese geschichtlichen Betrachtungen nachweisen, gebührt der ständigen, nebenhergehenden philosophischen Besinnung ohne Zweifel der Hauptanteil. Als 1878 an Stelle der logischen Theorie eine neue erschien, die der „synthetischen und assoziativen Genese der Vorstellungen“¹⁾, da birgt sich für uns dahinter weit mehr als nur ein bloßer Wandel in einer wissenschaftlichen Theorie. Vielmehr hat sich Wundt inzwischen mit Kant und dem Neukantianismus, dem Empirismus und Realismus sowie dem naturwissenschaftlichen Monismus gründlich auseinandergesetzt, dabei seine Identitätsphilosophie von Grund auf revidiert und die Grundlagen des philosophischen Systems gelegt, für das alles Voraufgehende nichts weiter als Vorbereitung gewesen war, wenngleich sich allerorten auch späterhin in Kraft verbliebene Ansichten aufzeigen lassen.

2. Die Wendung zur systematischen Philosophie 1874—1880²⁾

Schon 1874 bezeugt Wundt, daß er für die Ausbildung eigener philosophischer Ansichten niemanden mehr verdanke als Kant. Und seine bisherigen Schriften, vor allem die

¹⁾ Lehrbuch der Physiologie, 4. A. 1878, S. 593.

²⁾ Für die Klärung dieser Entwicklung sind von der größten Bedeutung die im Großbothener Wundt-Archiv aufbewahrte Handschrift der vierstündigen Logikvorlesung, die Wundt im S.S. 1875 in Zürich hielt, und die deutsche Handschrift eines Beitrages für die Zeitschrift

über
Termin
konnte
einer f
der F
licher
scher
suchun
Müll
Carl
Clas
freilic
Deutu
Idealis
talen
Herm
er hab
ihm d
Angeb
gisier
gerüh
anlage
sich a
desse
dabei
schon

„Mind
1877,
Logik
1880 u
soll u
erweit
1) S
auch
1880;
§ 305

über die physikalischen Axiome, arbeiten mit kantischen Terminis und Grundlehren in vollendeter Sicherheit. Wundt konnte gerade als Naturforscher zum Teil in den Bahnen einer festen Überlieferung weiter gehen. Denn in den Kreisen der Physiker und Physiologen hatte sich ein eigentümlicher Synkretismus von kritischer Philosophie und empirischer Naturwissenschaft ausgebildet. Eine gründliche Untersuchung würde ihn verfolgen durch die Werke von Joh. Müller, Aubert, Gauß, Liebig, Helmholtz, Carl Ludwig, du Bois-Reymond, auch von A. Classen, Rokitansky und Th. Meynert, dabei freilich aufdecken, daß die von Schopenhauer verfochtene Deutung Kants, die Annäherung an den Berkeley'schen Idealismus, das Verständnis für das Wesen der transzendentalen Methode erstickt hatte. Mit der einzigen Ausnahme Hermann Lotzes. Hat von Lotze behauptet werden dürfen, er habe noch so stark in der echten Kanttradition gelebt, daß ihm der Unterschied von Apriorität der Gültigkeit und des Angeborensseins geläufig blieb und er so gegen alle psychologisierende Erkenntnistheorie gefeit war¹⁾, so muß von Wundt gerühmt werden, daß er aus starker philosophischer Naturanlage die Irrwege jenes Synkretismus schließlich umging, sich aus eigener Kraft Bahn zum Kritizismus brach und über dessen von Kant erreichte Erfolge hinausgelangte. Daß er dabei sehr viel Lotze verdankt, dürfte schwer zu leugnen, schon aus der Hochschätzung, die er stets diesem Psycho-

„Mind. A. quarterly Review of Psychology and Philosophy“, II, Nr. 8 1877, S. 493—519: Philosophy in Germany. Sodann die 1. Auflage der Logik in zwei Bänden 1880; die 2. Aufl. der Grundzüge in 2 Bänden 1880 und für die spätere Stellungnahme bes. die Abhandlung „Was soll uns Kant nicht sein?“ Philos. Stud., VII, 1892 S. 1—49, jetzt erweitert Kl. Schriften, I, 1910, S. 146—225.

¹⁾ S. H. Lotze, herausg. von Georg Misch, 1912, S. XVII ff. Hier auch Lotzes Aufsatz: „Die Philosophie in den letzten 40 Jahren“, 1880; über Erkenntnistheorie und Psychologie S. CIX—CXIII; Logik § 305 f., bes. deutlich § 332.

logen und Philosophen bewahrt hat, mit großer Sicherheit zu schließen sein.

Der kantische Kritizismus erschien Wundt als Weiterbildung des Humeschen Skeptizismus und als Versuch, Empirismus und Apriorismus zu vereinigen. Seine dreigeteilte Aufgabe war es, zu ermitteln, was in unserer Erkenntnis subjektiv, was objektiv sei, zu untersuchen, welche Beziehung der subjektiven und der objektiven Elemente der Erkenntnis stattfinden müsse, wenn objektive Gewißheit entstehen soll, und drittens die Grenze zu bestimmen, welche überhaupt unserer Erkenntnis vermöge der Natur der letzteren notwendig gesetzt sei. Dieser Boden der Kritik wird in der Ethik verlassen, führt hier zu einem Widerspruch zwischen dem Menschen als unterstellt der Naturkausalität und als transzendentaler Gegenstand Anfang einer neuen Reihe, und damit zu einem dogmatischen Idealismus. Denn ein und dasselbe Geschehen, das willkürliche Handeln, wird nicht nur verschiedenen Standpunkten der Beurteilung unterworfen, sondern auch solchen, die sich gegenseitig aufheben. „Sehen wir ab von dieser Inkonsequenz,“ führt Wundt in seiner Züricher Logikvorlesung von 1875 aus, „so hat Kant mit großer Schärfe die Aufgabe bezeichnet, die sich unser erkennendes Denken setzen, und den Weg, den es bei ihrer Lösung einschlagen muß, wenn es den Ansprüchen des einseitigen Empirismus und Apriorismus ebenso wohl wie der alle wirkliche Erkenntnis aufhebenden Verneinung des Skeptizismus entgegen will. Unerläßliche Grundlage alles Erkennens ist die Anerkennung, daß bei aller Erfahrung subjektive und objektive Elemente zusammenwirken, und daß wir daher, was der Erfahrung zugrunde liegt, nur durch eine kritische Prüfung dieser Elemente in bezug auf ihren Ursprung und ihre gegenseitige Beziehung entwickeln können. Alle Erkenntnis geht hervor aus der Kritik des Erkennens, d. h. aus der kritischen Untersuchung der sämtlichen Elemente unserer Erkenntnis in bezug auf ihre Herkunft und ihre Berechnung.“

gung.
tischen
blind r
Schritt
hat, ke
denn ü
neue I
Schlag
ihrer
steht v
sie be
gewiss
auf de
Seite.
Kants
fehlen
mange
und e
dasjen
Kant
ung b
talster
lität
altete
begrif
schläg
sam
ebens
der E
sich
welch
dispa
doch
sobal
intell
was

Die Wendung zur systematischen Philosophie

gung. Die Schärfe, mit welcher Kant diese Aufgabe des kritischen Denkens bezeichnet hat, darf uns aber dagegen nicht blind machen, daß Kant selbst zwar einige der wichtigsten Schritte zur Erreichung des von ihm gesteckten Zieles getan hat, keineswegs aber dieses Ziel vollständig erreicht hat, wie denn überhaupt nicht wohl erwartet werden kann, daß eine neue Richtung des philosophischen Denkens mit einem Schlage und überhaupt nur innerhalb einer kurzen Zeit zu ihrer Vollendung gelange. Die kritische Erkenntnistheorie steht vielmehr erst in den Anfängen ihrer Entwicklung, denn sie bedarf mehr als die andern Richtungen der Ausbildung gewisser grundlegender Disziplinen, der Psychologie auf der einen, der Naturphilosophie auf der anderen Seite. Um nur der wesentlichsten Lücke zu gedenken, welche Kants Erkenntniskritik gelassen, so sei hier nur erwähnt, die fehlende Ableitung der Raum- und Zeitanschauung, die mangelhafte Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen und endlich das gänzliche Stillschweigen Kants über alles dasjenige, was er die Materie der Empfindung nennt. Indem Kant Raum und Zeit als fertige Formen unserer Anschauung betrachtet, entgeht ihm vollständig einer der fundamentalsten Punkte der Erkenntnistheorie, die Intellektualität der Anschauung. Indem er ferner einer veralteten Logik und Psychologie folgend, die reinen Verstandesbegriffe in das Schema der sog. Urteilsformen zwängt, zerschlägt er die in sich zusammenhängende Wirksamkeit des Intellekts in einzelne Begriffe, die nun, ebenso wie jene Anschauungsformen, nicht sowohl den Bau der Erkenntnis aufrichten als ihn wie ein fertiges Gerüst in sich aufnehmen und umschließen. Das sinnreiche Hilfsmittel, welches Kant in dem Schema der Zeit findet, um die an sich disparaten Begriffe und Anschauungen zu verbinden, ist doch nur ein Notbehelf, der augenblicklich überflüssig wird, sobald man die in der sinnlichen Anschauung selbst waltende intellektuelle Tätigkeit nur erkannt hat. Die Frage freilich, was denn jene uns von außen gegebene Materie der Empfin-

dung sei, ohne deren Anregung Anschauungsformen und Begriffe nie in uns zur Wirksamkeit gelangen können, hat Kant, wie es scheint, absichtlich unerörtert gelassen. Auch die heutige Erkenntnistheorie vermag freilich eine endgültige Antwort auf diese Frage noch nicht zu geben. Wohl aber hat sie dieselbe mindestens der Untersuchung zugänglich gemacht und insofern sogar den Anfang einer Lösung gefunden, als sie die nämliche intellektuelle Wirksamkeit, die sie in der Raum- und Zeitanschauung gefunden, bis hinein in die Qualität und Intensität der Empfindung verfolgt hat. So muß die kritische Denkrichtung, indem sie von den Ergebnissen der grundlegenden Wissenschaften Gebrauch macht, allerdings heute eine wesentlich andere Gestalt annehmen als zu Kants Zeiten.“

Beim eigenen Suchen nach dieser wesentlich anderen Gestalt warnte ihn der Irrweg der idealistischen Spekulation zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kants Streben nach einer Vereinigung von Empirismus und Apriorismus war nicht vollständig gelungen; empiristische und apriorische Elemente standen als Grundlagen des Erkennens unvermittelt nebeneinander. Nirgends hatte er zeigen können, inwiefern denn der Inhalt der Erfahrung den a priori gegebenen Anschauungsformen und Begriffen, welche den gegebenen Stoff der Erfahrung ordneten, entspräche oder umgekehrt die a priori gegebenen Formen ihm angemessen seien. Die Überwindung dieses Gegensatzes erstrebten die ersten Kantianer im Sinne eines konsequenten Apriorismus. Sobald aber die Spekulation an die Erklärung des realen Zusammenhangs der Dinge ging, öffnete sich ein unerträglicher Zwiespalt, der für Wundt darin bestand, „daß das Erkennen als eine durchaus spekulative, apriorische Tätigkeit angesehen wird, die keiner Hilfe von außen bedarf und daß andererseits doch die Erfahrung als ein objektiv Gegebenes anerkannt wird. Ist man auch bestrebt, dieses Verhältnis durch die Behauptung zu verschieben, daß sich in der Natur die absolute Vernunft nur in ihrer Äußerlichkeit oder in unvollkommener Form dar-

stelle,
sei, die
dabei,
Erfahr
mitzuv

Da
bildun
faßte
er fre
kantis
wartet
Her n
leitend
auch
philol
Bemü
oder v
in Ka
ganze
einsel
Notwe
losopl
ihrer
führe
trat
Psych
von
Wort
Und
„Phy
gesar
Kate
zistis
fend
kriti
daß

stelle, oder daß die Erfahrung mit Widersprüchen behaftet sei, die der Berichtigung im Denken bedürften, es bleibt doch dabei, daß die Realität der Erfahrung verkannt und daß der Erfahrung das Recht, bei der Bildung unserer Erkenntnis mitzuwirken, versagt wird“.

Da Wundt von vornherein die Notwendigkeit einer Fortbildung des durch Kant gewonnenen Standpunktes ins Auge faßte und als unumgänglich notwendig erachtete, begrüßte er freilich alle Untersuchungen, welche der Aufhellung der kantischen Philosophie und ihres Werdeganges dienten, erwartete aber von der neuen durch O. Liebmann und Hermann Cohen eingeleiteten, zur Kantorthodoxie verleitenden Forschung keine Förderung, sondern er sah, wenn auch allzu einseitig, von Anfang an in ihr nur Kantphilologie. Wohl rühmte er im Mind-Aufsatz das eifrige Bemühen Hermann Cohens, überall die scheinbaren oder wirklichen Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich in Kant fänden, zum Verschwinden zu bringen, aber die ganze Richtung des Neukantianismus erschien ihm einseitig und überdies unhistorisch; denn sie verkenne die Notwendigkeit einer fortwährenden Entwicklung in der Philosophie, könne deshalb keine Zukunft haben und werde in ihrer Orthodoxie höchstens zu reaktionären Bestrebungen führen, sich eng an Kant anzuschließen. Eine solche Gefahr trat bereits in Jürgen Bona Meyers Darstellung der Psychologie Kants hervor, da in ihr einer Erneuerung der von Herbart beseitigten Theorie der Seelenvermögen das Wort geredet ward, weil Kant in ihr befangen gewesen sei. Und der Physiologe A. Classen hatte es sogar in seiner „Physiologie des Gesichtssinnes“, 1876, unternommen, die gesamte physiologische Optik in den Schematismus der Kategorien zu bringen. Mit dem neugebildeten Worte „kritizistisch“, so fand Wundt, hätten sich die Neukantianer treffend selbst charakterisiert: „Wer aus der kritischen eine kritizistische Philosophie macht, der deutet eben damit an, daß ihm die erstere zum Dogma wird, und weil er „kriti-

zistisch“ ist, hört er auf kritisch zu sein.“ Als der Neukantianismus mit seiner einflußreichsten Weltanschauungsphilosophie, der Vaihingerschen Als Ob-Philosophie, wieder dort geendet war, wo Kant angefangen hatte, nämlich im Skeptizismus, da mußte es Wundt als vollkommene Unkenntnis seiner Philosophie und der auf ihr begründeten Weltanschauung erscheinen, als von ihm eine Mitarbeit im Sinne jener Ansicht von Wissenschaft und Welt erwartet wurde. Allein die Richtungen des ethischen Idealismus, die sich an Fichte anlehnen, können innerhalb des Neukantianismus dem Systeme Wundts verwandt genannt werden.

Seine Philosophie gewann ihre Form in einer folgerechten Weiterarbeit an den von Kant aufgeworfenen, aber nicht befriedigend gelösten Problemen: 1. Versöhnung von Erfahrung und Denken unter Ausschaltung jeglichen subjektiven Idealismus, den Kants Transzendentalismus in seinen Begriffskonstruktionen nicht immer vermied; sie aber wurde von der wirklichen Erfahrung und von den Ergebnissen der Wissenschaft aus gefordert, um keinem von beiden Gewalt anzutun; 2. Beseitigung des Dinges an sich, und damit des sog. kantischen Dualismus; 3. desgleichen der Kluft zwischen Naturkausalität und Intelligibilität, zwischen ethischen Normen und den sozialen und humanen Belangen, und 4. nicht zum mindesten die Erhebung der Metaphysik zu einer philosophischen Wissenschaft, also die Wiederaufnahme des Zieles, dem Kants Kritik nur propädeutische Dienste hatte leisten sollen. Das bedeutete auf erkenntnistheoretischem Gebiete eine neue Arbeit an der „Materie der Empfindung“, die folgerechte Durchführung der Intellektualität der Anschauung und des kantischen Grundsatzes: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Und in den erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist die entscheidende Stellungnahme mit einer neuen Theorie der Erfahrung gewonnen worden.

Für diese Theorie vereinigte sich in Wundt das Beste von dem, was die große Strömung des Empirismus in der

europ
getrag
Dug
gesetz
des I
C. G
W. S
von
und
alle
der
durch
diese
sophi
Bem
wisse
Sens
den
Wun
von
anzu
sche
Kant
kriti
Aber
dara
sich
zu s
Ers
lose
stel
ein
sein
F
Erf
zig

europäischen Philosophie des 19. Jahrhunderts heraufgetragen hatte. Er hatte sich gründlich mit den Engländern Dugalt Stewart und John Stuart Mill auseinandergesetzt und studierte in diesen Jahren die deutsche Richtung des Empirismus wie des Realismus in den Werken von C. Göring, Ernst Laas, Richard Avenarius, W. Schuppe, R. von Schubert-Soldern, J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischen Realismus und Eugen Dührings Wirklichkeitsphilosophie. Sie alle ging er in seinen Aufsätzen, Vorlesungen und in der 1880 erschienenen Logik mit dem größten Interesse durch, und das mit Recht, denn ohne Zweifel haben diese Philosophen den typischen Ertrag des deutschen philosophischen Denkens jener Epoche aufgebracht, alle in dem Bemühen, das Denken mit den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften in Einklang zu bringen, ohne doch einem Sensualismus zu verfallen, und das hebt sie hoch hinaus über den theoretischen Materialismus der gleichen Zeit. Was Wundt u. a. von ihnen trennte, war sein Unvermögen, den von einigen eingeführten Begriff einer „reinen Erfahrung“ anzuerkennen. Zudem beschränkte er bereits den Weg der kritischen Philosophie mit dem Ziele, sich nicht kritizistisch an Kant zu binden, sondern das methodische Verfahren der kritischen Philosophie zu übernehmen und zu entwickeln. Aber eine bloß kritische Philosophie, eine solche, „die sich darauf beschränkt, die Elemente unseres Wissens mit Rücksicht auf ihren Ursprung und ihren Wahrheitswert kritisch zu sondern, ist an und für sich unmöglich“ (L. III. 679); die Erscheinungen müssen auch gedeutet und in einen lückenlosen Zusammenhang gebracht werden. Diese doppelte Einstellung auf eine kritische Theorie der Erfahrung und auf eine wissenschaftliche Metaphysik, die schon das Hochziel seines Identitätssystems 1863 gewesen war, ist unverkennbar.

Für beides erblickte er verheißungsvolle Ansätze in den Erfahrungswissenschaften. So verzeichnete er in seiner Leipziger Antrittsrede „Über den Einfluß der Philosophie auf die

Erfahrungswissenschaften“, 1876, innerhalb der Erfahrungswissenschaften ein „Gefühl der Verwandtschaft mit der Erkenntnistheorie Kants“, der in ihnen mächtiger fortwirke denn jemals vordem, und zugleich eine Zunahme metaphysischer Versuche; „mitten in den Erfahrungswissenschaften sind die handgreiflichsten Spuren derselben zu finden“. Den Ausgang von den Einzelwissenschaften und den steten Anstieg des philosophierenden Denkens im Einklang mit deren Methoden und Ergebnissen teilte er mit der gesamten Richtung des Empirismus und Realismus, aber dadurch, daß ihn der Kritizismus ständig vor Grenzüberschreitungen in die Lande der spekulativen Metaphysik wie des Sensualismus und des Materialismus auf dem Posten fand, bewahrte er seine eigene, ihn schließlich über Kant hinausführende Wegrichtung. So deckte er schon damals die Tendenz des „landläufigen Empirismus“ auf, der gefürchteten Metaphysik zu verfallen, wie er sie später in unübertroffener Kritik 1902 in seinem Beitrag zur „Kultur der Gegenwart“: „Die Metaphysik in Vergangenheit und Gegenwart“, an der poetisch-mythischen Metaphysik E. Haeckels und an der dialektischen Metaphysik Wilh. Ostwalds aufzeigte. Die Leipziger Rede sah sie darin, daß solcher Empirismus zu den metaphysischen Vorurteilen des gemeinen Bewußtseins zurückkehre und diese mit einigen Widersprüchen bereichere, welche die Wissenschaft in sie hineinbringe. Er glaube also z. B. an die unmittelbare Realität der sinnlichen Wahrnehmung und müsse doch auf der andern Seite zugeben, daß vermöge der Resultate, zu denen Physik und Physiologie gelangt seien, die Dinge in Wirklichkeit nicht so seien, wie sie unsern Sinnen erscheinen. Metaphysik muß die geläuterte und berichtigte Erfahrung, welche die Wissenschaft zustande bringt, mit den logischen Prinzipien zusammenbringen. Alsdann erwirbt sie sich die Berechtigung, den Namen einer wissenschaftlichen Metaphysik zu tragen, und die Anerkennung des Wissenschaftlers; sie ist kritisch.

Auf
erheb
erken
Realis
zu ei
Art, v
nisthe
We
stark
zum
nicht
1874
hieß
Tatbe
ein E
weck
die U
Fund
nächs
un s
ein u
wußt
anneh
mang
wir u
Selbs
fassu
samm
schie
entv
eine
den,
diese
löst,
die M
fache

Auf den nämlichen Standpunkt ist der Realismus zu erheben. Wie Wundt es in seiner bedeutendsten und tiefsten erkenntnistheoretischen Studie „Über naiven und kritischen Realismus“ (1896) formuliert hat, er muß aus einem naiven zu einem kritischen Realismus werden, von der Art, wie wir ihn in der Darstellung der Wundtschen Erkenntnistheorie vorzulegen haben.

Weil also das kritische Bewußtsein damals in Wundt erstarkt war, gelang ihm 1874—1880 ebenfalls die Abgrenzung zum naturwissenschaftlichen Monismus. Hatte er sich nicht in den Schlußsätzen seiner Physiologischen Psychologie 1874 unzweideutig zu ihm bekannt? „So unvermeidlich,“ hieß es hier, „die genetische Auffassung des psychologischen Tatbestandes dahin führt, das menschliche Bewußtsein als ein Entwicklungsprodukt des Naturlaufs anzusehen, so sicher weckt auf der anderen Seite die psychologische Untersuchung die Überzeugung, daß die Selbstauffassung des Menschen das Fundament ist, auf welchem alle Erkenntnis ruht. Das nächste Resultat dieser Selbstauffassung ist dies, daß wir uns als ein einheitliches Wesen empfinden. Nur ein unendlich kleiner Punkt der Welt ist es, den unser Bewußtsein in seinem inneren Sein erfaßt, wir können nicht annehmen, daß die Welt außer uns dieses inneren Seins ermangele. Wollen wir aber dasselbe uns denken, so können wir unmöglich es anders denken als in der Form unserer Selbstauffassung und der auf ihr sich erhebenden Auffassung der Menschheit im ganzen: als einen einheitlichen Zusammenhang, sich gliedernd in selbständige Einheiten verschiedener Ordnung, die sich nach inneren Zwecken entwickeln. So kann der psychologischen Erfahrung nur eine monistische Weltanschauung gerecht werden, die das Individuelle zur Geltung bringt, ohne daß sie dieses in die inhaltsleere Form einer einfachen Monade auflöst, in die erst durch das Wunder übernatürlicher Beihilfe die Mannigfaltigkeit der Dinge hineinkommt. Nicht als einfaches Sein, sondern als geordnete Einheit vieler Elemente

ist die menschliche Seele, was Leibniz sie nannte: ein Spiegel der Welt“. Deswegen feierte ihn auch Karl Grün in seiner „Philosophie der Gegenwart“, 1876, als Vertreter des Prinzips eines „idealistischen Monismus“, und Ernst Haeckel, den Wundt im Mind-Aufsatz den „geistvollsten und kühnsten Vertreter des Darwinismus in Deutschland“ nennt, begrüßte ihn als Mitkämpfer auf gleicher Ebene. Wundt stimmte Haeckel auch ganz und gar darin bei, daß sich der neuere theoretische Materialismus von dem des 18. Jahrhunderts vor allem darin unterscheidet, daß er sich völlig frei von jeglicher sittlich verwerflichen Gesinnungswisheit, ebenso sehr wie von einem groben Sensualismus. Es verbände sich bei ihm eine streng mechanische und atomistische Weltanschauung mit der Vorstellung, daß die Atome innere Zustände besäßen und daß diese inneren Zustände in ihrer Verbindung das ausmachten, was wir psychische Erscheinungen nannten. Solcher Standpunkt werde mit Haeckel in der Tat besser als „Monismus“ bezeichnet. Allein die anschließende Kritik verrät bereits deutlich, daß Wundt auf der anderen Seite steht.

Er tadelt das Überwiegen des materiellen Elements, „insofern man nämlich allerdings die Nötigung anerkennt, die materiellen Erscheinungen aus den atomistischen Voraussetzungen mechanisch zu deduzieren, in bezug auf die psychischen Erscheinungen sich aber lediglich mit der allgemeinen Phrase behilft, daß sie aus den inneren Zuständen der Atome hervorgehen“. Die psychologischen Forschungen Wundts, die bereits, auch nach ihrem geschichtlichen Gang, beschrieben sind, hatten ihn über eine Hypothese von Atomen mit „inneren Zuständen“ hinausgeführt¹⁾, und als

¹⁾ Die Lehre von den „inneren Zuständen“ der letzten Wesenheiten dürfte der Materialismus des 19. Jahrhunderts aus den metaphysischen Betrachtungen der Psychologie Herbart's übernommen und in seiner Weise gedeutet haben; denn Herbart lehnt selber jeden Materialismus (Lehrb. zur Einl. in die Philosophie § 141) entschieden ab. Vgl. Lehrb. zur Psychologie 1816, § 156: „Die Erklärung der Materie beruht ganz

Die
kritis
bare
richti
der S
verha
tion
gung
deute
wort
das
physi
syste
der
aber
Wid
nis
die C
ist d
diese
tiven
fasse
mitb
wir
beru
lung
dere
logis
noch
wiss
Auf
und
Wes
wend
Red
inn
1829

kritischer Erkenntnistheoretiker durchschaute er die unhaltbare Stellung dieses Monismus, der auf eine „kritische Berichtigung der sinnlichen Erfahrung“ verzichtete und auf der Stufe einer rohen sinnlichen Wahrnehmung dann noch verharrte, wenn es galt, die Tätigkeit der Erkenntnisfunktionen in ihrem Ursprung und ihrem Anteil an der Erzeugung der Erfahrung aufzudecken. Die Entwicklungslinie deutet schon das den „Beiträgen“ als Motto vorgesetzte Leibnizwort an, ferner seine Ablehnung eines Materialismus, der das Denken als Eigenschaft des äußeren Materiellen, als physiologische Leistungen bestimmter Organe des Nervensystems, als eine reine Verrichtung des Gehirns erklärte (in der 2. Vorlesung über die Menschen- und Tierseele). Jetzt aber war er sich klar geworden, daß der Materialismus in Widerstreit mit den sichersten Fundamenten der Erkenntniskritik gerate. „Die Tatsachen des Bewußtseins sind die Grundlagen all unseres Wissens. Die äußere Erfahrung ist daher nur eine besondere Domäne der inneren; und führt dieselbe auch zur notwendigen Voraussetzung eines objektiven Seins, so ist doch die Form, in welcher wir dieses auffassen, durch die Eigenschaften des Bewußtseins wesentlich mitbedingt. Die Empfindung ist die subjektive Form, in der wir auf den äußeren Eindruck reagieren; Raum und Zeit beruhen auf subjektiven Gesetzen der Synthese der Vorstellung; die Begriffe der Kausalität und der Substanz endlich, deren wir überall zur Naturerklärung bedürfen, sind psychologischen Ursprungs“ (Grdz. 860). So ward von seiner, hier noch „psychologischen Erkenntnistheorie“ aus der naturwissenschaftliche Monismus überwunden. In der zweiten Auflage der Physiologischen Psychologie, die 1880 gleich-

und gar darauf, daß man zeige, wie den inneren Zuständen der Wesen (den Selbsterhaltungen) gewisse Raumbestimmungen, als notwendige Auffassungsweisen für den Zuschauer, zugehören.“ Aus einer Rede 1823 (Werke I, 506): „Die Materie ist ganz und gar das Resultat innerer Zustände ihrer Elemente“. Allgemeine Metaphysik, II. Teil, 1829, § 272 ff.

zeitig mit der Logik erschien, ist darum nun auch das Bekenntnis zu einer „monistischen Weltansicht“ gestrichen, weil es bei der damals und seitdem populär üblichen Verwendung des Begriffs irreführend sein mußte. Wenn dies gleich ohne Aufgabe des Standpunktes geschah, den er seit Jahren öffentlich vertreten hatte, so erschien es doch als „Umfall“ und trug ihm, selbst verletzende, Beurteilung besonders von seiten Ernst Haeckels und Ludwig Büchners¹⁾ ein. Der Vorwurf erklärt sich uns heute unschwer daraus, daß die philosophische Arbeit, die Wundt seit 1865 geleistet hatte, nirgends vor 1880 geschlossen in ihrer Eigentümlichkeit hervortrat. Sein Name war bekannt und viel genannt als Verfasser eines immer erneut aufgelegten Lehrbuches der Physiologie und als Psychologe, der eigene Wege wies. Erst als der physiologischen, besser der experimentellen Psychologie Bahn gebrochen war, setzte eine allseitige philosophische Klärung ein. Es ist bezeichnend, daß 1878 im Lehrbuch die „logische Theorie“ endgültig verschwindet, während sie noch in der Leipziger Antrittsrede, allerdings vorsichtig eingekleidet, angedeutet wird.

In den Jahren 1874—1880 hat er sich auch erst volle Klarheit verschafft über die Einordnung dessen, was als sein System entstand und Form gewann, in die Reihe der geschichtlich hervorgetretenen Richtungen der Philosophie. An der genannten Stelle (Grdz. II. 2. A. 451 ff.) umreißt er seine Theorie der inneren Erfahrung, die ohne Rücksicht auf metaphysische Anschauung aus der psychologischen Erfahrung selber ihre Gesichtspunkte gewinne, und erkannte bei erkenntnistheoretischer Beleuchtung des psychologischen Problems seine Haltung als die eines kritischen Idealismus, und darum als „Idealrealismus“, dessen Name nur in der ersten Auflage (860) begegnet. „Er hat nicht, wie eine Richtung sich anheischig machte, die den

¹⁾ Das Wesen der Seele, 1893, in „Im Dienste der Wahrheit“, 1900, S. 55—66.

selben Namen führte, aus idealen Prinzipien die Realität spekulativ abzuleiten, sondern, gestützt auf die berichtigten Begriffe der Wissenschaft, das Verhältnis der idealen Prinzipien zu der objektiven Realität nachzuweisen. Da dieses Verhältnis schließlich nur als ein solches der Übereinstimmung gedacht werden kann, wenn eine Erkenntnis der Erfahrung möglich sein soll, so wird freilich auch hier das Resultat erwartet werden können, daß die idealen Prinzipien in der objektiven Realität sich wiederfinden, wie denn schon eine oberflächliche Untersuchung uns lehrt, daß die Grundgesetze des logischen Denkens zugleich Gesetze der Objekte des Denkens sind¹⁾. Aber dieses Resultat muß, wie jedes wissenschaftliche Ergebnis durch die Untersuchung gefunden, es darf nicht vor aller Untersuchung durch täuschende dialektische Kunst erzeugt werden. Was vor aller Untersuchung feststeht, ist nur der Grundsatz, daß die Objekte unseres Denkens diesem konform sein müssen, weil ohne die Gültigkeit dieses Satzes überhaupt nicht begreiflich wäre, wie Erkenntnis entstehen kann. Dieser Grundsatz schließt die Voraussetzung ein, daß eine objektive Realität existiert, welche zwar fortwährend zu unserm Denken in Beziehung tritt, und welche erst dann von uns erkannt sein wird, wenn alle Eigenschaften, die wir ihr beilegen, auf bestimmte Erkenntnisfunktionen zurückgeführt sind, welche aber doch als an sich unabhängig von unserm Denken angenommen werden muß, da trotz vieler Widersprüche, die sich in bezug auf unsere ursprünglichen Annahmen über die Natur der objektiven Dinge herausstellen, sich doch niemals solche Widersprüche ergeben, welche die objektive Existenz derselben aufheben könnten, weshalb eine derartige Annahme als eine völlig grundlose gänzlich außer Betracht bleiben muß“. Mit diesen Sätzen, die zugleich ein Zeugnis für die geläuterte Selbsterkenntnis des Philosophen sind, hat Wundt denjenigen Standpunkt scharf gekennzeichnet, von dem aus

¹⁾ S. Logik, I. A., 1880, I, 82.

sich nun die großen Werke der Logik und Ethik, des Systems und der Metaphysik in den nächsten dreißig Jahren erheben — in Einzelheiten vielfach geändert und vor allem ergänzt, aber niemals wieder grundsätzlich gewandelt. Sein Denken nahm die Richtung, die zuerst Aristoteles allumfassend vorgezeichnet hat und die in Deutschland ihren ersten Gipfel in Leibniz erreicht hatte.

Den äußeren Anlaß für die verstärkte Beschäftigung mit der Philosophie bildete die Übernahme einer philosophischen Professur. Durfte er sich auch für solche in jeder Weise wohl vorbereitet halten, so verwunderte es ihn doch im höchsten Maße, als ihm eines Morgens der Antrag gemacht wurde, nach Zürich überzusiedeln, um das Ordinariat für „induktive Philosophie“ zu übernehmen, das Fr. Albert Lange seit 1870 bekleidet hatte. Lange war, bereits schwer leidend, 1872 zu Michaelis nach Marburg übergesiedelt, wo er 1875 gestorben ist und noch den Anstoß zur sog. „Marburger Schule“ gegeben hat. 1874 trat Wundt die Züricher Professur an und konnte nunmehr, 42 Jahre alt, heiraten. Immerhin ist er noch vier Jahre früher als Immanuel Kant ordentlicher Professor der Philosophie geworden. Ein Jahr darauf wurde er nach Leipzig berufen, deren Universität einer Glanzzeit entgegenging. Die von ihm selbst mitgeteilte Geschichte seiner Berufung nach Leipzig ergänzt humorvoll das Bild von dem Tiefstand der Philosophie an den deutschen Universitäten. Als Heinrich Ahrens im Herbst 1874 gestorben war, der bekannte Rechtsphilosoph der Krauseschen Schule, tauchte der Plan auf, die Professur nach der geisteswissenschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Seite zu teilen. Und zwar betrieb diesen Gedanken nicht die philosophische Fakultät und nicht einmal ein größerer Teil ihrer Mitglieder, sondern der Astrophysiker und Spiritist Friedrich Zoellner. Er ist es auch gewesen, der auf Wundt hingewiesen hat. Da die zweite Professur Max Heinze verliehen wurde, so schrieb ein sich auch journalistisch betätigender philosophi-

scher
Namen
lassen
Philos
eines
Leute,

Zu c
zig ge
letzter
Lieblin
leistun
Sprach
bildet
„histo
aus. D
nicht
schun
oder I
sich g
schen
philos
die P
ren z
seiner

Die
sichts
nach
g ä n
nene
dureh
endli
und
besch

Aufgabe und Gliederung der Philosophie

scher Schriftsteller, der sich die billige Anspielung auf die Namen der beiden neu berufenen Dozenten nicht entgehen lassen wollte, es sei ein auffallendes Zeichen dafür, wie die Philosophie herabgekommen sei, daß man in Leipzig statt eines hervorragenden Philosophen zwei völlig unbekannte Leute, einen Hinz und Kunz, zu Professoren gemacht habe.

Zu den ersten Vorlesungen Wundts in Zürich wie in Leipzig gehörten Logik und Geschichte der Philosophie. Die letztere blieb bis in seine letzten Dozentenjahre hinein eine Lieblingsvorlesung Wundts und war stets eine Meisterleistung in ihrer vollendeten Klarheit nach Inhalt und Sprache. Die Einstellung auf die Geschichte der Probleme bildet ein Kennzeichen alles seines Philosophierens; die „historische Schule“ wirkte sich in ihrer Weise auch in ihm aus. Der tiefere Grund aber war dieser: es ging für Wundt nicht so sehr um die eigentliche geschichtliche Erforschung der Zusammenhänge von philosophischen Systemen oder Problemen und ihren Wandlungen, sondern darum, die sich geschichtlich auswirkenden Tendenzen des philosophischen Geistes zu erfassen und im Sinne dieses Geistes zu philosophieren: nämlich wie die Wissenschaften forschen, so die Philosophie durch sein Individuum hindurch philosophieren zu lassen, selber aber hinter dem schaffenden Geiste mit seinem Ich zurückzutreten.

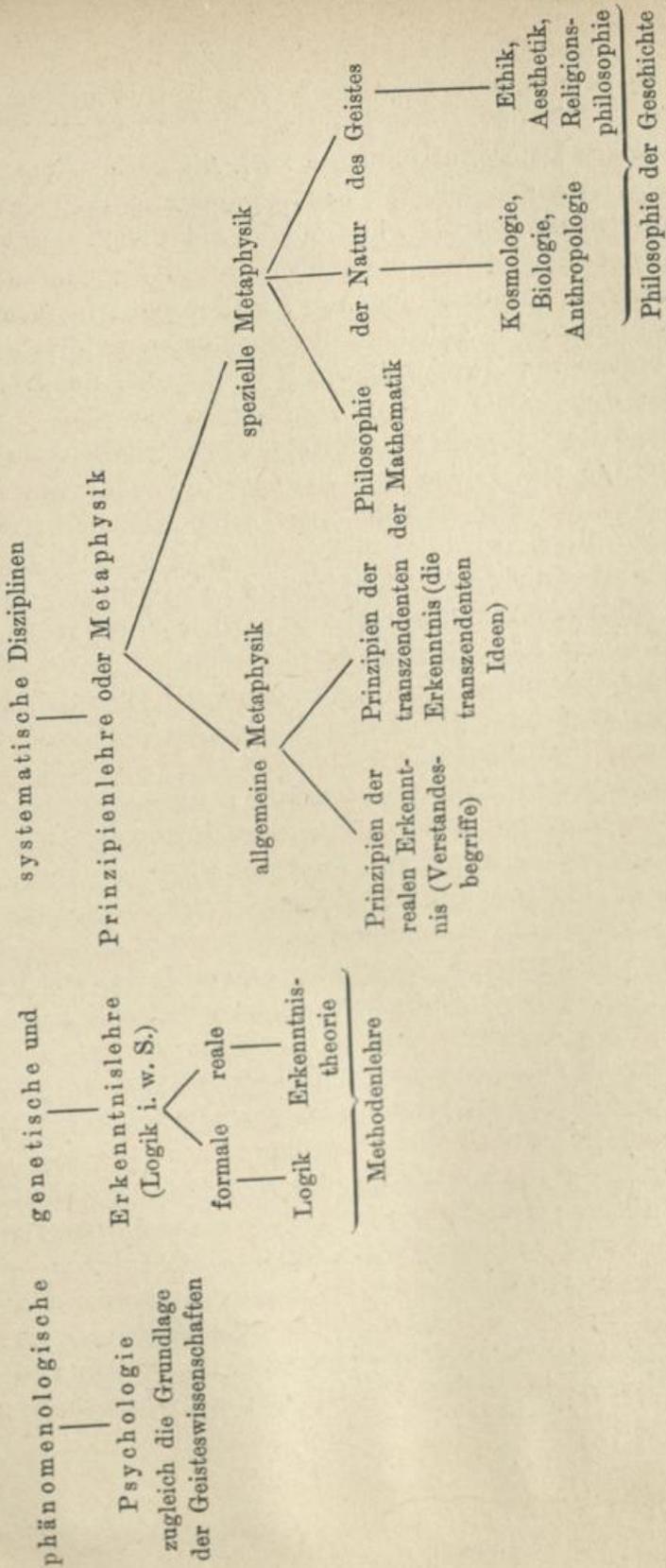
3. Aufgabe und Gliederung der Philosophie

Die Einzelwissenschaften gliedert Wundt nach drei Gesichtspunkten: Gegenstand der Forschung können gewisse, nach übereinstimmenden Merkmalen verbundene Vorgänge bilden oder bestimmte durch Vergleichung gewonnene Begriffe von Gegenständen, von Erzeugnissen, die durch ihre Dauer gegenständlichen Charakter besitzen, oder endlich Wissenschaften können sich mit der Entstehung und Entwicklung von Natur- und Geisteserzeugnissen beschäftigen. Demnach gibt es sowohl in den Natur- wie in

den Geisteswissenschaften je drei Gruppen: eine phänomenologische, eine genetische und eine systematische. Dasselbe gilt für die Philosophie. Da aber sämtliche philosophischen Probleme einen allgemeinen Charakter haben, so kann es hier keine phänomenologische Disziplin geben, die es ja mit Vorgängen, d. h. mit Einzelercheinungen zu tun hat. An diesen Ort rückt nun diejenige Wissenschaft, welche der Erkenntnislehre, d. h. der Logik wie der Erkenntnistheorie, Material zu liefern hat, nämlich die Psychologie. Das entspricht der schon umschriebenen Stellung dieser Wissenschaft als einer empirischen und zugleich philosophischen Disziplin. Zugleich tritt Wundts Philosophie damit in Gegensatz zu derjenigen Lockes und Humes und unter seinen Zeitgenossen etwa zu derjenigen Theodor Lipps'. Denn diesen allen schwebte Psychologie als eine allgemeine Wissenschaft vor, welche die Tatsachen des menschlichen Bewußtseins, diejenigen des Erkennens wie des Handelns analysieren und dadurch die Philosophie ersetzen sollte. Wundt hält die Psychologie in einer beschränkteren Aufgabe zurück; sie steht am Eingang zur Philosophie. Diese selbst zerfällt in zwei Gruppen, von denen die eine das werdende Wissen, die andere das gewordene Wissen umfaßt.

Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft; sie ist Wissenschaftslehre. So lehrte auch Fichte. Aber Wundts Auffassung ist seiner diametral entgegengesetzt. Für Fichte war die Philosophie als Wissenschaftslehre Grundlage aller anderen, und zwar sollte sie den Einzelwissenschaften voraufgehen, jeder einzelnen die Grundbegriffe und Grundsätze fertig überliefern. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten die Einzelwissenschaften diese Art Wissenschaftslehre abgelehnt und durch ihre Forschungsergebnisse alle von oben nach unten bauende Philosophie zersprengt. Das mußte geschehen, weil die logische Bearbeitung der Erfahrung in Philosophie und Wissenschaft auf wesentlich verschiedenen Wegen erfolgt: dort auf dem der rein begrifflichen Abstraktion, hier der einer von der Erfahrung geleiteten wissen-

Einteilung der Philosophie



Geschichte der Philosophie

schaftlichen Determination (S. I. 257). Als nach dem „historischen Gesetz der allmählichen Abzweigung der einzelnen Wissensgebiete aus der Philosophie“ die Erfahrungswissenschaften selbständig wurden, übernahmen sie zunächst die notwendigen Voraussetzungen der Philosophie, mußten aber alsbald diese nach Anleitung der Erfahrungsbedürfnisse für ihre besonderen Zwecke überprüfen und sich damit weiter von der Philosophie entfernen.

Wundt ist selber von den Naturwissenschaften über die Psychologie zur Philosophie gewandelt, er hat von unten nach oben bauen müssen, und so ist seine Wissenschaftslehre das Ergebnis, sie wird das Ziel der Einzelwissenschaften. Damit nimmt er die Ansicht Leibnizens wieder auf, dem die Philosophie scientia universalis war. Gleichzeitig verkündete er mit dieser Bestimmung der philosophischen Aufgabe in den siebziger und achtziger Jahren eine für seine Zeit neue Lösung. Er gab der Philosophie eine neue umfangreiche, vor allem eine eigentümliche und selbständige Aufgabe, die sie zugleich den Einzelwissenschaften verband. Von deren Seite aus glaubten die verschiedenen Forscher, jeder von seiner Fachwissenschaft aus, sich eine Philosophie zimmern zu können, dieser von der Physik und jener von der Chemie, dieser von der Physiologie und jener von der Anthropologie aus. Den Philosophen selber aber schien die alte erhabene Mutter aller Wissenschaften zerschlagen und gleichsam auf die einzelnen Wissenschaften aufgeteilt zu sein: die Psychologie war zu einer empirischen Wissenschaft geworden, die Ethik aufgeteilt an Soziologie, Rechtswissenschaft und Anthropologie, und so war als schimmernder Rest der alten Wehr in der Hand der Philosophen vom Fach nur noch zurückgeblieben einerseits die formale Logik und die Erkenntnistheorie und andererseits die Geschichte der Philosophie. Besonders in den Kreisen der Neukantianer ersetzte aber die abstrakte Erkenntnistheorie die alte Philosophie auch als Wissenschaftslehre insofern, als sie sich „ein gewisses Oberaufsichtsrecht“ insoweit vorbehielt, „als sich etwa die Einzel-

proble
diesem
von V
leichte
ander
einan
bedeu
ersch
in nic
tausen
verba
dem
bleme
Erke
Belan
sophi
We
lehre
Erfal
liche
die e
herst
peinl
ker
Arbe
dara
wie
sche
forsche
setz
im
etwa
ord
von
der
wis

probleme mit allgemeinen logischen Fragen berührten. Auf diesem Boden schien dann ein ungestörtes Zusammengehen von Wissenschaft und Philosophie im allgemeinen um so leichter möglich, je mehr beide äußerlich respektvoll einander begegneten, und je weniger sie sich innerlich umeinander kümmerten“ (Üb. 313 f.). Dieser Lage gegenüber bedeutete das Vorgehen Wundts eine Tat. Denn nunmehr erschien hier eine Philosophie, deren Reichtum an Aufgaben in nichts hinter der alten zurückstand, die ein volles Jahrtausend das höchste Ansehen genossen hatte. Gleichzeitig verband er beide Reihen der Entwicklung miteinander, indem er die Metaphysik einmal aus der Geschichte der Probleme und Wissenschaften, sodann aber auch aus der Erkenntnistheorie herausholte und so in ihr die letzten Belange der Einzelwissenschaften wie der einzelnen philosophischen Disziplinen zusammenlaufen ließ.

Welches ist nun das Verhältnis der neuen Wissenschaftslehre zu den Wissenschaften? Diese haben lediglich die Erfahrung zu bearbeiten, mit dem Ziel, „aus der ursprünglichen Wahrnehmungswelt eine Begriffswelt zu konstruieren, die einen widerspruchslosen Zusammenhang der Erfahrung herstellt“, und sich dabei von philosophischen Vorurteilen peinlich fern zu halten. Es ist aber, so lehrt Wundt mit starker Betonung, für sie schädlich, ja sogar unmöglich, ihre Arbeit ohne Philosophie abzuschließen. Das geht schon daraus hervor, daß die Geschichte der Wissenschaft zeige, wie überall dort, wo Wissenschaften dem Einfluß philosophischer Schulen entzogen waren, alsbald innerhalb der Einzelwissenschaft eine Behandlung philosophischer Probleme einsetzte. Es ist demnach allen Wissenschaften Philosophie immanent. Diese Tatsache darf aber nicht dazu verführen, etwa die Erkenntnistheorie allen Wissenschaften überzuordnen. Wundt wandte sich nicht nur gegen diesen Versuch von seiten des Neukantianismus, sondern auch gegen den der immanenten Philosophie. Denn wohl „bedarf jede Einzelwissenschaft der allgemeinen Denknormen und der Voraus-

setzung gewisser Prinzipien der Erkenntnis. Aber in der wirklichen Entwicklung der Wissenschaften geschieht die Anwendung dieser Normen und Prinzipien überall zunächst ohne eine vorausgehende Prüfung, und ohne daß man sich über ihren Ursprung und ihre Begründung Rechenschaft gibt. Dieses teils instinktive, teils provisorische Verfahren empfängt seine Rechtfertigung daraus, daß eine genaue Rechenschaft über solche Prinzipien überhaupt erst auf Grund bereits gesicherter wissenschaftlicher Resultate möglich ist. So kommt es, daß die wissenschaftliche Erkenntnistheorie nur allmählich und infolge fortwährend hin- und hergehender Bewegungen zwischen spezieller wissenschaftlicher und allgemeiner Untersuchung entstehen kann... Dem entspricht es, daß die Erkenntnistheorie ihre wichtigsten Anregungen wie ihre maßgebenden Gesichtspunkte aus der Arbeit der einzelnen Wissenschaften geschöpft hat und daß sie nur, insoweit sie das tat, ihrerseits wieder fördernd und anregend auf diese zurückzuwirken vermochte“ (Kl. I. 351 f.). Während früher die Philosophie alle Einzelwissenschaften in sich vereinigte, geht sie heute den Einzelwissenschaften nach und sammelt sorgfältig alles das ein, was diese an allgemeinen Erkenntnissen gewonnen haben. Die Philosophie setzt demnach die Ergebnisse der Wissenschaften voraus, aber nicht nur voraus, sondern sie macht sie recht eigentlich zum Gegenstand ihrer selbständigen Forschung, und wie die Ergebnisse, so die Methoden.

Hat nun die Philosophie eine eigene Methode? Da sie selber Wissenschaft ist, so benutzt sie und muß sie benutzen das gesamte Rüstzeug der methodischen Hilfsmittel, deren sich die Einzelwissenschaften bedienen. Das gesamte! — eine bloß kritische Philosophie lehnt Wundt, wie schon gesagt, mit Entschiedenheit ab. Sie ist ihm an und für sich unmöglich, weil alle Kritik zu einer Deutung, einer Interpretation der Erscheinungen übergehen wird; selbst bei Kant fehlt diese Deutung nicht, wie sehr auch in seinen großen Schriften die Gesichtspunkte der Kritik vorwalten. Es gibt

daher
sonder
wissen
der B
Denn
bloßes
wonne
heben:
Wissen
diese
verble
reicht
ist, all
gesam
sche
wider
wonne
mein
Das k
Welta
Geiste
fassen
tut“
schaf
und n
von i
und
nicht
tives,
stim
die k
nisse
hat“
Di
wele
wür

daher für Wundt keine besondere Methode der Philosophie, sondern nur eine eigentümliche Gestaltung der allgemeinen wissenschaftlichen Methoden für die besonderen Aufgaben der Bearbeitung der wissenschaftlichen Ergebnisse. Denn um eine Bearbeitung handelt es sich, nicht um ein bloßes Aneinanderreihen der von der Einzelforschung gewonnenen Ergebnisse, und zwar hat folgende Arbeit anzuhängen: Zunächst werden die gesammelten Ergebnisse der Wissenschaften kritisch gesichtet, darauf werden diese von den zwischen den einzelnen Betrachtungsweisen verbleibenden Widersprüchen gereinigt; denn dazu reicht das, was jeder Wissenschaft an Philosophie immanent ist, allein nicht aus. Nun erst kann das in den Wissenschaften gesammelte Material in eine endgültige systematische Ordnung gebracht werden, und zwar in eine derart widerspruchslose, daß die in den einzelnen Gebieten gewonnenen Ergebnisse zu einer widerspruchslosen allgemeinen Weltanschauung verknüpft werden können. Das bleibt immer das höchste Ziel, „die Gewinnung einer Weltanschauung, die dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des Einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge tut“ (L. III. 678). Dies Bedürfnis kann keine Einzelwissenschaft befriedigen, nur die Philosophie kann es versuchen, und nur ihr kann es — vielleicht — gelingen, jedenfalls wird von ihr eine Lösung, eine Antwort zum mindesten, erwartet und verlangt. Demnach ist, zusammengefaßt, Philosophie nicht ein willkürlicher Gedankenbau, nichts rein Spekulatives, sondern wissenschaftliche Arbeit, und sie ist zu bestimmen als „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“ (S. I. 9).

Die Hoffnung Rudolf Hayms, die Wissenschaften, welche die Rüstkammer der Philosophie zerstört hätten, würden wiederum ihr neue Waffen schmieden, hat sich in

der Philosophie Wundts erfüllt. Es war aber auch diese Lösung, wie wir anerkennen müssen, wenn wir den Gang der philosophischen Entwicklung kulturgeschichtlich betrachten und verstehen wollen, die einzige, welche den unheilvollen Riß zwischen Philosophie und Wissenschaft wieder beseitigen und dabei vor allem das volle Vertrauen der wissenschaftlichen Welt zur Philosophie wieder nach und nach zurückgewinnen konnte. Eine Lösung, die andererseits der Philosophie eine vollkommen selbständige Aufgabe sicherte. Die Wissenschaften werden nicht vergewaltigt, denn sie ist nicht die Grundlage der Wissenschaften, sondern hat diese zur Grundlage, und sie hat nicht neue Wissenschaften zu schaffen, sondern lediglich die vorhandenen zu ordnen. So ist das natürliche Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft wiederhergestellt, das nur infolge von Irrtümern einer kurzen Fehlentwicklung eine Weile getrübt werden konnte, nämlich „das normale Verhältnis wechselseitiger Hilfeleistung“ (S. I. 98), nicht mehr ein äußerliches Nebeneinander, sondern ein innerliches Aufeinanderangewiesensein, und dabei die Philosophie als allgemeine Wissenschaft die abschließende, die das Werk aller Einzelwissenschaften klärt und krönt.

In ihrem letzten Ziel, zu einer widerspruchslosen Weltanschauung zu führen, wird die Philosophie immer im Wettbewerb mit der Religion stehen. Die bisherigen Lösungen des Verhältnisses von Religion und Philosophie zeigen zwei verschiedenartige Stellungnahmen, entweder stehen Glauben und Wissen unausgeglichen nebeneinander: Philosophie ein Werk des menschlichen Verstandes, Religion von Gott offenbarte Wahrheit, oder die Philosophie tritt selber an die Stelle der Religion; sie wird zu einer spekulativen Theologie, zu einer Religionslehre, so in den verschiedensten Ausprägungen bei Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz. Wundt gewinnt auch hier der Philosophie eine eigene Stellung. Sie hat nichts mit einer Religionslehre zu tun oder mit einer spekulativen Theologie; darin ist er ein Nachfolger

Kant
in ein
anscha
benden
schließ
meinsa
Philos
Ideen
mache
einer
Religi
in den
auf di
scher
fühle
Philos
ung m
schaft
teile
sophi
umgr
philos
nend
und g
tun o
bedür

Di
zu
die
fügt,
Wun

Kants. Aber sie anerkennt keine Spaltung des Menschen in einen glaubenden und einen erkennenden. Eine Weltanschauung mag aus verschiedenen, nebeneinander her fließenden Quellen hervorgehen, aber diese Quellen müssen schließlich aus der einheitlichen Menschennatur ihren gemeinsamen Ursprung nehmen. Darum kann nun auch die Philosophie nicht vor den religiösen Vorstellungen und Ideen und den Erscheinungen des religiösen Lebens Halt machen. Sie leiht ihre Hilfe zum Aufbau und zum Ausbau einer Religionswissenschaft, wo sie benötigt wird, und diese Religionswissenschaft tritt mit ihren allgemeinen Problemen in den Kreis der übrigen Einzelwissenschaften ein und bildet auf diese Weise ebenfalls eine der Grundlagen philosophischer Untersuchungen und Abschlüsse. Die religiösen Gefühle und Vorstellungen werden demnach in die, von der Philosophie anzustrebende, widerspruchslöse Weltanschauung mit eingegliedert neben die aus den übrigen Einzelwissenschaften in diese Gesamtanschauung einmündenden Bestandteile des wissenschaftlichen Denkens. Damit hat die Philosophie der Religionswissenschaft gegenüber ihre klar umgrenzte Stellung. Wie sich das religiöse Gemüt zu der philosophischen Weltanschauung stellen will, ob anerkennend oder ablehnend oder weiter bauend, das bleibt ganz und gar ihm überlassen. Die Philosophie hat ihre Arbeit zu tun ohne Rücksicht auf Dogmen und auf religiöse Gemütsbedürfnisse; sie leistet wissenschaftliche Arbeit.

4. Die Erkenntnislehre

a) Logik im engeren Sinne.

Die Erkenntnis hat es mit dem werdenden Wissen zu tun; sie hat die Wege, die zu ihm führen, und die Hilfsmittel, über die das menschliche Denken verfügt, darzustellen. In diesem Sinne ist die Logik für Wundt eine umfassende Wissenschaft, und sein Sprach-

gebrauch wohl nicht unbeeinflusst von dem neukantischer Richtungen. So bezeichnet Paul Natorp die Logik als Denk- und Erkenntnislehre. Wundt bekundet durch seine Bezeichnung schon, daß er den Fortschritt voll erkennt, welchen die Logik seit Kants Tagen, und gerade von Kant am stärksten beeinflußt, gemacht hat. Kant selber, und ebenso Hegel, konnte noch meinen, die von Aristoteles begründete Logik habe seit den Tagen ihres Begründers keine Schritte vorwärts getan, jene Logik, in deren Mittelpunkt die Schlußlehre gerückt war, wohl weil die Voranstellung der Topik, jener Kunstlehre des Disputierens, diese unheilvolle Meinung erweckt hatte. Allein Kant hatte nicht recht gesehen; denn es waren mindestens zwei Neuerungen auf logischem Gebiete vor ihm, die weiter führten. Das war einmal die von Leibniz eingeleitete algebraische Logik, der Versuch einer Symbolik der Schlußoperationen, und zweitens die Erweiterung der Logik der Induktion durch Bacon und vor allem durch Galilei. Dieser forderte die Induktion, um aus dem einzelnen Naturvorgang das Gesetz seines Geschehens zu erschließen, und tat dabei den bedeutsamen weiteren Schritt, den Versuch, das Experiment, als die Probe auf die Annahme, hinzuzufügen, d. h. von der reinen Induktion zu einer Einheit von Deduktion und Induktion, mindestens einem Wechselverhältnis von Erfahrung und Denken — das ist ja das Wesen der experimentellen Methode — überzugehen. Immerhin war die Mehrheit der Logiker bei der Schlußlehre als dem Kernstück stehen geblieben. Auch hier bezeichnet nun Kant insofern die Wendung, als er von der Urteilslehre ausging und an der Schlußlehre als das Wichtigere betonte, daß auch der Schluß nichts anderes sei als ein vermitteltes Urteil über den Zusammenhang von Urteilen. Die „Tafel der Urteile“ zu finden, wird zur wichtigsten Aufgabe.

Mit dem Aufschwung der Einzelwissenschaften stellte sich die Logik mehr und mehr auch auf den Dienst der Wissenschaften ganz neu ein. Aller Fortschritt in den Wissen-

schaften
über die
scher. D
wird zu
die Log
Und es
der all
Neuzeit
den gr
herige
geschic
zelen
licher
wart, g
Inhalts
messen

Er s
und d
tendst
ist, ma
will A
gültig
Darste
bloß f
dageg
des D
schen
Heg
übert
wiss
des D
geger
gabe
kens,
der
wisse

schaften ist ein Fortschritt der Methode. Logische Klarheit über die Methode daher erstes Erfordernis für einen Forscher. Damit rückt die Methodenlehre in den Vordergrund und wird zu einer ersten Angelegenheit der Logik. Hier wurde die Logik J. St. Mills bahnbrechend und wegweisend. Und es war bei dem Vortritt, den die Naturwissenschaften in der allgemeinen Entwicklung der Wissenschaften in der Neuzeit hatten, durchaus begreiflich, daß die induktive Logik den größten Raum beanspruchte. Wundts Logik faßt die bisherige Entwicklung zusammen, und wegen der ausgedehnten geschichtlichen Darstellung der Zusammenhänge der einzelnen Fragen, zudem bei der ausgebreiteten Kenntnis sämtlicher Forschungsgebiete der Fachwissenschaften der Gegenwart, gibt es zurzeit keine Logik, die sich an Reichtum des Inhalts wie Fülle der Gedanken mit derjenigen Wundts messen kann.

Er stellt seine Logik in die Mitte zwischen der formalen und der metaphysischen Logik. Die formale, deren bedeutendste und gelesenste in der Neuzeit diejenige Sigwarts ist, macht die Logik zu einer „Kunstlehre des Denkens“. Sie will Anleitung geben, wie man zu gewissen und allgemeingültigen Sätzen gelangt, begnügt sich demnach mit einer Darstellung der Formen des Denkens und macht bei einer bloß formalen Wahrheit Halt. Die metaphysische Logik will dagegen mit den Formen des Denkens zugleich den Inhalt des Denkens aus sich hervorbringen. In den rationalistischen Systemen von Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel wird dieser Anspruch der Logik auf die Philosophie übertragen. Demgegenüber nennt Wundt seine Logik eine wissenschaftliche. Sie untersucht auch die Formen des Denkens, allein diese Formen können nicht gleichgültig gegen den Denkinhalt sein, und so stellt er ihr drei Aufgaben: eine psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens, eine Untersuchung der Grundlagen und Bedingungen der Erkenntnis und eine Analyse der logischen Methoden wissenschaftlicher Forschung.

Mit der ersten Aufgabe führt Wundt Probleme weiter, die, von Herbart angeregt, dessen Schüler wie Drobisch, Lazarus, Steinthal aufgeworfen hatten. Während diese jedoch, abgesehen von der Assoziationspsychologie und deren psychischem Mechanismus, vor allem die uralten Untersuchungen über Grammatik und Denken aufnahmen, ausgehend von Herbarts Aufsatz „Über Kategorien und Konjunktionen“ 1840, verfolgte Wundt in seinen Untersuchungen der Sprache die psychologische Entwicklung des Denkens. „Was wirklich allem sprechenden Denken gemeinsam ist, das liegt nicht in den grammatischen Formen, sondern lediglich in den logischen Denkgesetzen, die in unendlich mannigfaltige grammatische Formen eingehen können. Die Grammatik ruht also ganz auf dem Boden der Psychologie, und zur Logik verhält sie sich ebenso wie die psychologischen Denkgesetze zu den logischen Normen“ (L. I. 89). Nach eigenem Bekenntnis ist Wundt insonderheit von sprachpsychologischen Betrachtungen aus den logischen Fragen näher getreten und hat darum auch in seiner Logik den Ausgang von der Untersuchung der psychologischen Gesetze der Vorstellungsverbindungen überhaupt und des logischen Denkens insbesondere genommen¹⁾. „Die psychologische Entwicklungsgeschichte des logischen Denkens soll nicht die Logik an die Psychologie ausliefern, sondern sie soll nur die Merkmale zu gewinnen suchen, die jene Sonderstellung des logischen Denkens gegenüber der Gesamtheit der übrigen psychologischen Tatsachen begründen“. Der Verlauf des logischen Denkens muß nämlich einen Teil des Vorstellungsverlaufs ausmachen, und die Vorstellungen müssen auch die ursprünglichen Inhalte des logischen Denkens sein; denn „das logische Denken ist

¹⁾ Außer auf den ersten Band der Logik ist zu verweisen auf den zweiten Band der Völkerpsychologie und auf die Auseinandersetzung mit den ersten Kritikern Sigwart, Rehmke und Th. Lipps in dem Aufsatz „Logische Streitfragen“ in der Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie 1882, VI, Heft 3.

nichts v
die unm
(L. I. 11
stellung
die jense
gesetze d
Inhalt d
Logik b
chisch
der Log
in dem
niswert
rückfüh
die Unt
und psy
Psychol
standte
nisse d
Logik
Gedank
eine m
mäßigk
müsse
das log
vorgeb
Psych
Unters
die Lo
sehr r
Frage
Denke
sich
Sätze
unter
der S
form

nichts von den Erkenntnisfunktionen Verschiedenes, sondern die unmittelbare Wirksamkeit dieser Funktionen selbst“ (L. I. 11 ff.). Der Ausdruck „logisch“ dürfe nicht die Vorstellung erwecken, als wenn es sich um Verhältnisse handle, die jenseits der Grenzen der psychologischen Entwicklungsgesetze des Denkens lägen. „Naturgemäß muß ja der gesamte Inhalt der Denkformen und Denknormen, mit dem sich die Logik beschäftigt, psychologisch vorgebildet sein. Als psychischer Tatbestand tritt er uns zunächst entgegen; und der Logik wird dieser Tatbestand von der Psychologie nur in dem Sinne überantwortet, daß jene ihren realen Erkenntniswert prüfe und auf seine allgemeingültigen Normen zurückführe“ (VPs. II. 245 f.). Darum wendet er sich u. a. gegen die Unterscheidung zwischen logischem oder grammatischem und psychologischem Subjekt und Prädikat. Logisches und Psychologisches bildeten kein Nebeneinander, dessen Bestandteile sich trennen ließen, sondern die logischen Verhältnisse der Satzglieder seien zunächst psychologische: die Logik habe sie nur aus dem psychologischen Verlauf der Gedanken abstrahiert, um sie in ihrer besonderen und auf eine möglichst vollkommene Form zurückgeführten Gesetzmäßigkeit zu untersuchen. Das logische Subjekt eines Satzes müsse darum immer auch das psychologische sein. Ist also das logische Denken und sein gesamter Inhalt psychologisch vorgebildet, so stellt es selber doch nur ein Teilgebiet einer Psychologie des Denkens und der Sprache dar. In der Untersuchung der Satzbildung z. B. haben diese es nicht wie die Logik nur mit den Aussagesätzen zu tun, sondern ebenso sehr mit den anderen Formen, den Gefühls-, Wunsch- und Fragesätzen. Und in diesem Sinne ist das psychologische Denken immer die umfassendere Form. Dennoch vermischen sich beider Aufgaben nicht. Während die Psychologie die Sätze in ihrem natürlichen Vorkommen in der Sprache untersucht, betrachtet die Logik „sie stets in derjenigen in der Sprache möglichen Form, in der nicht nur jede Satzform für sich, sondern auch die verschiedenen Satzformen in

ihrem wechselseitigen Verhältnis einer vergleichenden Betrachtung am zugänglichsten sind“ (VPs. II. 278).

Und keine Psychologie hat es mit logischen Postulaten zu tun; eine jede aber muß die Logik als gesetzgebend über sich anerkennen. Denn die Logik besitzt normativen Charakter. Diesen erwarb sie dadurch, daß sie aus den mannigfaltigen Vorstellungsverbindungen des menschlichen Bewußtseins diejenigen aussonderte, welche für die Entwicklung des Wissens gesetzgebenden Charakter besitzen. Wundt ist demnach der Ansicht, die er gegen Einwände von Th. Lipps bald nach Erscheinen der Logik verfocht, „daß die Naturgesetzlichkeit des Denkens von selbst zu bestimmten Normen führe, die nun als Regeln des richtigen Denkens allen jenen psychologischen Störungen, die das Denken zu einem unrichtigen machen, gegenübertreten“. Einzelne unter den psychologischen Verbindungen des Denkens besitzen Evidenz und Allgemeingültigkeit. Und dadurch wird es überhaupt erst möglich, an das Denken mit der Forderung heranzutreten, es solle den Bedingungen der Evidenz und der Allgemeingültigkeit genügen. „Dasjenige Denken, bei dem dies stattfindet, nennen wir im engeren Sinne ein logisches, und die Bedingungen selbst, denen genügt werden muß, um Evidenz und Allgemeingültigkeit herbeizuführen, bezeichnen wir als die logischen Denkgesetze oder als die Normen des Denkens“ (L. I. 88). Hat nun die Logik über die Normen des Denkens Rechenschaft gegeben, die jeder wissenschaftlichen Erfahrung zugrunde liegen, und diese Normen sodann innerhalb der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen aufgedeckt und kritisch auseinandergelegt, so ist ihre Arbeit getan. In der Methodenlehre vollendet sich also die Logik, und Wundt hat sie in den zwei Bänden des dreibändigen Werkes in monumentaler Form dargestellt. Die Erkenntnistheorie dagegen ist notwendig zur Begründung der Logik.

Ferner bildet es ein charakteristisches Merkmal seiner Logik, daß die Schlußlehre von neuem in ihr Recht eingesetzt worden ist. Nach einer, fast ein volles Jahrhundert

während
gebühren
Schlusse
mehr od
nicht da
unterzue
dern da
und ke
Schluß
Schlusse
jenige d
jeder E
Schluß
schaftlic
Bewertu
hat er
den Ve
tionen
gründli
setzte
Georg
großen
allem
Grund
Boole

b) Er

a) S
kenntn
der Ph
Grund
und E
samm
nen is

währenden, Mißachtung hat Wundt sie wieder an den ihr gebührenden Platz gesetzt. Er hat den Wert des logischen Schlusses geradezu neu erkannt. Dieser liegt nicht in der mehr oder weniger vollkommenen Form des Schlusses, auch nicht darin, daß der Schluß das Mittel ist, Urteile einander unterzuordnen und zu einem neuen Urteile zu gelangen, sondern darin, daß keine wissenschaftliche Begründung und keine wissenschaftliche Beweisführung ohne Schluß möglich ist. Dadurch wird die Bedeutung des Schlusses eine ebenso fundamentale und allseitige wie diejenige des Urteils: das Urteil ist unerläßlicher Bestandteil jeder Erzählung, Beschreibung oder Erklärung, so der Schluß jeder Begründung und Beweisführung, die wissenschaftlichen Charakter tragen soll. Wie Wundt in dieser Bewertung des Schlusses mit Leibniz übereinstimmt, so hat er auch die von diesem gewünschte algebraische Logik, den Versuch, die Urteilsfunktionen und die Schlußoperationen in Symbolen darzustellen, aufgenommen und eine gründlich durchgeführte Symbolik beider gegeben. Damit setzte er eine Arbeit fort, welche u. a. der Engländer George Boole, ein Mathematiker, zuerst 1854 im großen Umfange begonnen hatte, und er erweiterte sie vor allem dadurch, daß er nicht mehr bei der Subsumtion als Grundform des logischen Denkens stehen blieb, wie es Boole getan und alle seine Nachfolger.

b) Erkenntnistheorie oder reale Erkenntnislehre.

a) Sie ist ein Teil der Logik im weiteren Sinne als Erkenntnislehre und zwar deren realer Teil, sie ist ferner ein Teil der Philosophie und kann daher nicht die Philosophie zu ihrer Grundlage haben. Der enge Zusammenhang zwischen Logik und Erkenntnistheorie erklärt sich aus dem innigen Zusammenhang zwischen Denken und Erkennen. Denn Erkennen ist nichts anderes als begründetes Denken. Gilt es

die formalen Bedingungen des Erkennens aufzusuchen, so wird man sich mit den Formen des Denkens und schließlich mit den in diesen Formen sich äußernden Denkgesetzen beschäftigen müssen. Ja von Anbeginn sind Denken und Erkennen fast untrennbar. Im Verhältnis zum Denken ist das Erkennen sogar das Frühere. Es gibt kein Denken, das nicht von Anfang an Erkennen wäre. Das Ursprüngliche ist vielmehr eine Einheit des Denkens und Erkennens, und diese ist zugleich eine Einheit des Denkens und Seins.

Mit der Frage, wie dem Denken sein ursprünglicher Inhalt gegeben werde, beginnt der Streit der verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen. Ist das denkende Ich das Erste und die Welt des Objektiven eine Projektion dieses Ich, das dann auch die objektive Realität der Erscheinungen schafft oder die wirkliche Welt nur zu einem subjektiven Schein macht? Oder ist es ein Urerlebnis, daß es kein Subjekt ohne Objekt, noch Objekt ohne Subjekt gibt? Oder ist schließlich das Objektive das Erste, und es bedarf erst eines besonderen Denkaktes, um alsdann das Subjekt seiner Umwelt gegenüberzustellen?

Wilhelm Wundt wählt einen durchaus eigenartigen Ausgangspunkt. Der wahre Anfang alles Denkens und Erkennens ist ein ideelles „ursprüngliches Vorstellungsobjekt“, ein Objekt, an dem die Denkarbeit noch nicht angesetzt hat, in dem weder die Trennung von Form und Stoff, noch von Objekt und Subjekt, noch der verschiedenen Vorstellungsobjekte und ihrer Eigenschaften von einander vollzogen ist. Dieses ideelle Vorstellungsobjekt ist uns in unmittelbarer Anschauung gegeben. Es gehört der naiven Erkenntnisstufe an, ist ein „vollkommen einheitlicher realer Erkenntnisinhalt“ und als solcher „nur Objekt“, ausgestattet aber mit allen in der Vorstellung enthaltenen Eigenschaften. „Es ist dieselbe Einheit von Denken und Sein, die in der Praxis des Lebens fortan bestehen bleibt, indem auch hier das Denken immer wieder aufgeht in dem Sein, von dem es durch die reflektierende Selbstbesinnung sich sondert“

(S. I. 79
objekt au
die Verb
Bewußts
ginge. E
auf dem
Begriff o
stellungs
tiven Er
Vorstell
ursprüng
liches
was dur
wicklung
begriffli
enthalte
entstehu
von ein
anschau
in un
objekt
keit,
erst her
keit zu
um sie
ziehen,
nicht m
Begehr
Denn e
gegeben
der Re
kommt
ist, die
ihrer v
philoso
Voraus

(S. I. 79 f.). Demnach ist dieses ursprüngliche Vorstellungsobjekt auch nicht Objekt und Subjekt zugleich, als wenn die Verbindung von Subjekt und Objekt eine Urtatsache des Bewußtseins wäre und jeder Erkenntnisentwicklung vorausginge. Es ist nur angeschauter Objekt, und „erst auf dem Wege einer sekundären Unterscheidung hat sich der Begriff des Subjekts und mit ihm die Auffassung des Vorstellungsobjektes als eines gleichzeitig objektiven und subjektiven Erfahrungsinhaltes entwickelt“ (S. I. 89 f., Kl. II. 343 f.). Vorstellung des Gegenstandes und der Gegenstand selber sind ursprünglich eins. Es gibt somit ein ursprünglich einheitliches Vorstellungsobjekt, und alles liegt darin eingebettet, was durch die nachfolgende gedankliche, reflektierende Entwicklung nach und nach ausgelöst wird. So sind schon alle begrifflichen Elemente in dieser unmittelbaren Anschauung enthalten. Man darf darum auch nicht von einer Neuentstehung der begrifflichen Auffassung reden, sondern nur von einer Trennung der begrifflichen Beziehungen von den anschaulichen, an die sie ursprünglich gebunden sind. Das in unmittelbarer Anschauung gegebene ideelle Vorstellungsobjekt ist ein Glied der unmittelbaren Wirklichkeit, in der wir leben und uns bewegen und aus der wir erst heraustreten, sobald wir anfangen, über diese Wirklichkeit zu reflektieren, ihr bestimmte Gedanken zu unterlegen, um sie zu verstehen und zu deuten, oder aus ihr Schlüsse zu ziehen, also uns nicht mehr rein anschauend verhalten, uns nicht mehr dieser Welt einfach hingeben, sondern mit unserm Begehren, Wollen und Denken in sie einzudringen versuchen. Denn entschwindet diese unmittelbare, in reiner Anschauung gegebene Wirklichkeit, so wird aus dem naiven Weltbild das der Reflexion, ein Gedankenwerk. Und diese Gedankenarbeit kommt erst zur Ruhe, wenn es ihr mit ihren Mitteln gelungen ist, die unmittelbare, erlebte, angeschaute Wirklichkeit in ihrer ursprünglichen Einheit wiederherzustellen. Bei aller philosophischen Arbeit am Objekte bleibt es „feste logische Voraussetzung“, daß die ursprüngliche Einheit eine wider-

spruchslose war, daß „jeder Widerspruch an sich nur ein scheinbarer ist, die gegebenen Tatsachen selbst also von vornherein widerspruchslos sein würden, wären sie nicht aus bestimmten Gründen, die unter Umständen zwingender Natur sein mögen, einer einseitigen und darum unvollständigen Betrachtung unterzogen worden“ (Üb. 325).

β) Wie ist dieser Anfang und Ausgangspunkt des Philosophierens zu verstehen? Verrät er etwa einen Psychologismus? ¹⁾ Diese Annahme erscheint erklärlich, wenn — wohl aus der Betonung, daß das primäre Vorstellungsobjekt uns „in unmittelbarer Anschauung“ gegeben sei — geschlossen wird, es sei uns in unmittelbarer psychologischer Erfahrung gegeben. Allein eine derart erschlossene Vermutung, wie die: „damit wäre die unmittelbare psychologische Erfahrung allein die echte wirkliche Erfahrung“, leitet nur über zu einer vollendeten, obgleich ungewollten Subreption, nämlich derjenigen eines „universalen Psychologismus“ ²⁾. Ebenso wenig werden von Wundt der psychologisch-wissenschaftliche Gesichtspunkt und der Standpunkt des praktischen Lebens vermischt, sie bilden vielmehr genau so scharfe Gegensätze wie nur wissenschaftliche und naive Erkenntnisstufe. Und so verbergen sich hinter dem oft gefällten Urteil, die Philosophie Wundts sei psychologistisch eine Fülle grundsätzlicher Irrtümer, zu denen Wundt seit dem ersten Erscheinen der Logik wiederholt und mit aller

¹⁾ Wundt hat in einer gründlichen geschichtlichen und systematischen Untersuchung „Psychologismus und Logizismus“ 1910 selber dazu Stellung genommen, s. Kl. I, 511—634, ferner 1919 im Vorwort zur 4. Auflage des I. Bandes der Logik S. V—X.

²⁾ Willy Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts 1922, S. 110 ff. Der Schlichtung des Psychologismusstreites, die Willy Moog in seiner Schrift „Logik, Psychologie und Psychologismus“, 1920, versucht, würde W. Wundt durchaus zustimmen; auch nach seiner Lehre kann keine Psychologie Bedeutung für die „Logizität“ des Logischen haben, aber sie kann wohl Beziehung zur „Faktizität“ des Logischen besitzen.

Deutlich
bis zulet
Psycholo
Philosop
oder der
die Phil
den Erg
und inse
Wissens
die Gru
Einfluß
logismu
ihn auc
logie se
schaft
selber
bild da
abhäng
einem
Wissen
unterw
allesar
norme
vom I
Eigent
fassen
und e
von I
tunge
psych
aber
sodar
Denk
ein I
Merk
wicht

Deutlichkeit Stellung nahm; er hat dabei seinen Standpunkt bis zuletzt immer klarer herausgearbeitet. Zunächst ist die Psychologie für ihn gar nicht Vorbereitung für die Philosophie, in irgendwelchem, die philosophische Arbeit oder deren Methode und Ziel bestimmenden Sinne. Sondern die Philosophie ist allgemeinste Wissenschaft und geht von den Ergebnissen und Methoden aller Wissenschaften aus, und insofern auch von der Psychologie als einer unter vielen Wissenschaften. Selbst dies, daß sie nach Wundts Ansicht die Grundlage aller Geisteswissenschaften bildet, kann ihren Einfluß auf die Philosophie nicht im Sinne eines Psychologismus verstärken, es müßten alsdann zum wenigsten für ihn auch alle Geisteswissenschaften angewandte Psychologie sein, was seiner Lehre nicht entspricht. Als Wissenschaft aber knüpft die Psychologie so gut wie jede andere selber an das naive Weltbild an, und sie läßt „dieses Weltbild da stehen, wo es steht, es bleibt ihr eine von uns unabhängige Realität, und sie untersucht dann, wie diese zu einem Bewußtseinsinhalt werden kann“ (Üb. 251). Andere Wissenschaften stellen sich andere Aufgaben, wie diese. Dabei unterwirft sie sich, wie alle anderen Wissenschaften, den sie allesamt beherrschenden logischen Denkformen und Denknormen, und das Logische ist wiederum nicht abhängig vom Psychologischen. Wundt untersucht den Ort und die Eigentümlichkeit des logischen Denkens innerhalb des umfassenderen psychologischen Denkens als eine Angelegenheit und ein Interesse der psychologischen Wissenschaft und als von Bedeutung für die Logik vor allem nach zwei Richtungen: einmal für den logischen Denkinhalt, der niemals psychologische Bestandteile wird verleugnen können (nicht aber für die logischen Denkformen und Denknormen), und sodann für die Untersuchung der Motive, welche das logische Denken aus dem psychologischen abheben und es eben als ein logisches charakterisieren. Die Motive liegen in den Merkmalen der Spontaneität und der Evidenz und, als dem wichtigeren, in dem der Allgemeingültigkeit. Diese wird sub-

ektiv als auf der unmittelbaren Evidenz ruhend gedeutet, aber objektiv erklärt sie sich als ein rein Logisches, dem Denken als solchem Immanentes, und muß daher auch allem Psychologisch-wissenschaftlichen voraufgehen. Und dieses logische Denken ist auch insofern rein, als es nicht den Denkobjekten selber immanent ist, sondern die Denkfunktionen sind „die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Denkobjekte auffinden, sie sind nicht diese Beziehungen selber“ (L. I. 89). So ist auch die Frage nach dem Ursprung der logischen Axiome eine rein erkenntnistheoretische Untersuchung und keine psychologische, wie Wundt schon 1882 Joh. Rehmke gegenüber festgestellt hat, als er u. a. sich scharf gegen den Mißbrauch der Psychologie in der „landläufigen Erkenntnistheorie“ wandte¹⁾.

Die Unterstellung eines Psychologismus muß die Philosophie Wundts in die Nähe eines subjektivistischen Empirismus bringen, wohin sie auf keinen Fall gehört und gegen welchen Wundt andernfalls einen zwar mit Absicht geführten, aber vergeblichen Kampf geführt hätte. Uns aber nötigt die Neigung neuerer aprioristischer Systeme — von der jüngsten Phänomenologie nicht zu reden —, sie so zu deuten, zu einer genaueren Abgrenzung des erkenntnistheoretischen und allgemein des philosophischen Standpunktes, den Wundt seit den siebziger Jahren eingenommen und seitdem bis zum letzten Werke hin ständig deutlicher herausgestellt hat. Das dient zugleich der Klärung der philosophischen Gesamtansicht in einem entscheidenden Punkte, nämlich die rechte Einstellung zum Verständnis ihrer Darstellung nach ihren methodischen Eigenarten zu gewinnen. Dabei verlangt es historische Betrachtung wie der hier einzuhaltende Standpunkt einer immanenten Kritik, daß die Begriffe in der Bedeutung verwandt und durchgedacht werden, wie sie der Philosoph anwendet, und daß sie nicht anderen Systemen entnommen werden, um von deren Sprachgebrauch aus Urteile zu erschleichen, ein müheloses, aber ein unwissenschaft-

¹⁾ Göttinger Gel. Anzeigen vom 21. Juni, 1882, S. 769 ff.

liches Vo
scher Wi
Wundt
Richtung
nalismus,
lation un
wandt. I
apriorisc
keit vom
physisch
scher Pr
zeugung
kritik m
aufgeräu
Standpu
höheren
nicht zu
sche un
und ble
Arbeit a
Hinsich
bezeichn
standen
wird, p
ist wie
Gewalt
Apriori
mehr
suchun
vor alle
auf de
praktis
nicht
stellun
schen
Logise

liches Vorgehen, geurteilt von den Anforderungen historischer Wissenschaft aus.

Wundt faßt das Apriori nicht auf im Sinne neukantischer Richtungen; Apriorismus ist für ihn eine Richtung des Rationalismus, und zwar dessen naive Form. Apriorische Spekulation und transzendente Metaphysik sind ihm nah verwandt. Innerhalb einer Erkenntnistheorie führen derartige apriorische Elemente deswegen mit zwingender Notwendigkeit vom rechten Wege ab, und verleiten zur Aufnahme metaphysischer Betrachtungen für die Lösung erkenntnistheoretischer Probleme (Kl. I. 321 f.). Es ist nun nach der Überzeugung Wundts ein Verdienst Kants, durch seine Vernunftkritik mit der transzendenten Metaphysik ein für allemal aufgeräumt zu haben, und zwar dadurch, daß er die Standpunkte des Apriorismus und des Empirismus zu einer höheren Synthese zu vereinigen suchte. Doch ist Kant damit nicht zum Ende gekommen. Unausgeglichen stehen apriorische und empirische Elemente oft nebeneinander. Aber es ist und bleibt eigentlicher und positiver Kritizismus, diese Arbeit an jener Synthese, und die kritische Methode in dieser Hinsicht ein Vorbild Wundts. Das kantische Apriori nun bezeichnet Wundt als subjektiv. Das heißt nicht, wie es verstanden und zur Begründung des Psychologismus benutzt wird, psychologisch-subjektiv. Das Psychologisch-subjektive ist wie das psychologische Subjekt selbst Ergebnis eines Gewaltaktes wissenschaftlichen Erkennens. Sondern das Apriori ist subjektiv im Sinne eines Subjekts, das weit mehr ist als jenes, welches die Psychologie in ihrer Untersuchung der Bewußtseinstatsachen feststellen kann. Es ist vor allem jenes transpsychologische Subjekt, das auf der Stufe des naiven Weltbildes steht und in seinem praktischen Verhalten jederzeit in den vorwissenschaftlichen, nicht durch Reflexion zergliederten ursprünglichen Vorstellungsobjekten lebt, in dem also außer dem Psychologischen und manchem anderen vor allen Dingen auch das Logische ruht, schon weil dieses erst wissenschaft-

liche psychologische Betrachtungen möglich macht. Und so sagt Wundt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Die einzige Apriorität, die überhaupt möglich ist, ist die eines ursprünglich Gegebenen (Üb. 272). Apriori = ursprünglich gegeben.

Wundts System ist so wenig psychologistisch, daß es bestrebt ist, in Kants Erkenntniskritik den „latenten Psychologismus“ aufzudecken, um ihn völlig zu überwinden¹⁾. Er findet Kants Schilderung des Erkenntnisprozesses durchaus psychologisch orientiert: „Zuerst müssen überhaupt Empfindungen im Bewußtsein vorhanden sein. Mögen sie auch empirisch und zufällig sein, so ist es doch notwendig, daß sie als irgendeine Mannigfaltigkeit existieren, wenn die weiteren Erkenntnisakte möglich sein sollen; demnach setzen diese eine „Synopsis des Mannigfaltigen“ a priori voraus. Daran schließt sich dann erst eine ebenso notwendige „Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft“; endlich aber faßt der Verstand diese Synthesis in der „Einheit der Apperzeption“ zusammen. Zu dem überlieferten Schema der drei Vermögen Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand tritt hier nur noch das Postulat, daß die Betätigungen dieser drei Vermögen in der angegebenen Stufenfolge notwendige Grundlagen eines jeden Erkenntnisvorganges seien. Auch dies ist zunächst eine empirische Bedingung unseres Bewußtseins. Zu einem erkenntnistheoretischen Prinzip wird diese psychologische Bedingung erst dadurch, daß Kant sie umkehrt. Wie die von dem Verstand ausgeführte Auffassung des Mannigfaltigen der Erfahrung in Begriffen nicht möglich sein würde ohne den Stoff der Empfindungen und ihre Synthese in den Formen der Anschauung, so setzen diese samt den Empfindungen, an die sie im Bewußtsein gebunden sind, auch die Einheit der Apperzeption voraus. Hier vollzieht sich aber zugleich der entscheidende Übergang aus dem Empirischen in das Apriorische.

¹⁾ Üb. 224 f., 228, 237 ff., 271, 273.

Solange
unseres S
empirisch
weiterhin
selbst, un
jeder m
wird zur
apriorisc
hinübert
dieser l
Ausdruc
Denkfun
„Sinnlic
als For
der „Un

Die U
ausgegl
dadurch
all da
ließ, we
hatte, s
um ei
Erke
daß ih
ersten
weisen
dies al
ihm se
das w
punkt
logiste

Wun
das D
und, i
beans
aus p

Solange die Apperzeption in einem bloßen Bewußtsein unseres Selbst besteht, ist sie mit diesem wandelbar und also empirisch. Nun aber erhebt sich dieses Selbstbewußtsein weiterhin zum Bewußtsein einer dauernden Identität mit sich selbst, und damit wird es zu einem Postulat, das die Grenzen jeder möglichen Erfahrung überschreitet. Die empirische wird zur „transzendentalen Apperzeption, die, indem sie die apriorische Einheit des Selbstbewußtseins auf die Gegenstände hinüberträgt, diesen eine objektive Realität sichert“. Und dieser latente Psychologismus kommt ferner darin zum Ausdruck, daß Kant Raum und Zeit eine eigene, von den Denkfunktionen verschiedene Apriorität, nämlich die der „Sinnlichkeit“, zuschreibt und daß er Raum und Zeit trennt als Formen des „äußeren“ bez. des „inneren“ Sinnes nach der „Unterscheidung einer obsolet gewordenen Psychologie“.

Die Überwindung des Kantischen, nach seinem Urteil un- ausgeglichenen, kritischen Standpunktes erfolgte einmal dadurch, daß Wundt seine Aktualitätspsychologie überall da zugrunde legte und die Fragezusammenhänge klären ließ, wo Kant sich der alten Vermögenspsychologie bedient hatte, aber im eminenten Sinne gerade durch sein Bemühen um eine psychologie- und metaphysikfreie Erkenntnistheorie. Er hat nicht verhindern können, daß ihm aus seinem Hauptforschungsgebiete immer die ersten Bilder, Analogien, wissenschaftlichen Betrachtungsweisen und Ergebnisse, auch methodische Gesichtspunkte, dies alles auch am leichtesten, zuflossen, allein jenes Ziel ist ihm seit den siebziger Jahren nimmer mehr entglitten. Und das wird deutlicher noch hervortreten, wenn sein Standpunkt im Vergleich mit dem eines anerkannten Antipsychologen wie demjenigen Lotzes umrissen wird.

Wundt ist der Überzeugung, daß die Untersuchungen über das Denken als psychischen Vorgang den Logiker angehen, und, in dem bereits erwähnten Umfange, für ihn Interesse beanspruchen müssen. Lotze bezweifelte, daß die Logik aus psychologischen Untersuchungen des Denkens wesent-

lichen Nutzen ziehen könne¹⁾. „Die Bedeutung der logischen Formen besteht in dem Sinne der Verknüpfungen, in welche wir den Inhalt unserer Vorstellungswelt bringen sollen; in dem also, was das Denken aussagt oder befiehlt, nachdem oder indem es in uns zustande kommt, aber nicht in dem, was als erzeugende Bedingung seiner eignen Wirklichkeit hinter ihm liegt“. Er räumt allerdings ein, daß die Notwendigkeit, mit welcher im allgemeinen das Denken jene Regeln seines Verfahrens unwissentlich befolgt, die eine spätere Reflexion als bewußte Grundsätze ausspricht, eine unvermeidliche Folge der Natur des Geistes sein müsse, deren Erforschung der Psychologie zufalle. Das ist aber nichts anderes, als wenn Wundt lehrt, daß der logische Trieb des Denkens doch in der Natur des Denkens seine Quelle haben müsse (L. I. 88), und er ist mit dem Antipsychologen darin einig, daß es selbst bei vollständiger Kenntnis der psychologischen Zusammenhänge eine Täuschung wäre, wie Lotze sagt, „wenn wir darum besser über die Wahrheit unserer logischen Grundsätze urteilen zu können glaubten; wäre doch ihre Gültigkeit vielmehr die Voraussetzung für die Möglichkeit der Untersuchung gewesen, durch die wir diese ihre psychologische Entstehungsgeschichte zustande gebracht hätten“.

Nun lehnt aber Wundt weiter eine Erkenntnistheorie ab, die sich zur absoluten Beherrscherin der Wissenschaften aufwerfen will, ebenso eine Wissenschaftsphilosophie, welche alle Wissenschaften aus sich entlassen will, und fordert das normale Verhältnis steter Wechselwirkung. Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie zeigt, daß sie alle wesentlichen Fortschritte den Einzelwissenschaften schuldet und daß diese ihre Fortschritte der Hingabe an ihre reinen Fachaufgaben verdanken bei einem unbewußten Gebrauch oder einer gewollt vorläufigen Anwendung der Prinzipien der Logik wie der Erkenntnistheorie. Dasselbe gilt für

¹⁾ Logik § 332.

die Psyche gegenüb
empirisc
Begriffe
Erkennt
Erkennt
wenn s
Charakt
zu sein

Die
element
der Erk
wissens
bewahr
wie der
kunft
unserer
ihre
der Zü
Philoso
innerha
evoluti
innerh
stimme
nicht i
der G
aus e
Zusan
seins
seins.
Denke
niema
Annal
die ob

¹⁾ V

die Psychologie als Wissenschaft, wie er gleichfalls Rehmke gegenüber betont hat. „Die Psychologie sieht sich, wie jede empirische Wissenschaft, genötigt, mit gewissen allgemeinen Begriffen zu operieren, deren eingehendere Prüfung sie der Erkenntnistheorie überlassen muß. Aber Psychologie und Erkenntnistheorie müssen ihr Geschäft schlecht verstehen, wenn sie aufhören, jenes sozusagen provisorischen Charakters der empirischen Fundamentalbegriffe eingedenk zu sein“¹⁾.

Die Berechtigung und die Gültigkeit der Erkenntnis-elemente zu prüfen und abzugrenzen, das ist eine Aufgabe der Erkenntnistheorie, und zwar stets in Verbindung mit der wissenschaftlichen Arbeit und als deren Fortsetzung. Dabei bewahrt sich die Erkenntnislehre Wundts in dem formalen wie dem realen Teile ihr Interesse für die Frage der „Herkunft“. „Kritische Untersuchung der sämtlichen Elemente unserer Erkenntnis in bezug auf ihre Herkunft und ihre Berechtigung“ bildete ihm schon auf der Stufe der Züricher Logikvorlesung das große Thema kritischer Philosophie. Diese Untersuchungen der „Herkunft“ sind innerhalb der Erkenntnislehre als genetische, nicht als evolutionistische, aufzufassen, d. h. sie gehen auf den Ort innerhalb des menschlichen Denkens und die diesen Ort bestimmenden psychologischen wie logischen Motive, also nicht in dem Sinne, daß es sich um Hypothesen über den in der Geschichte der Lebewesen zu vermutenden Ursprung aus etwas handelte, sondern in demjenigen eines inneren Zusammenhangs in der unaufhebbaren Einheit des Bewußtseins als eines transpsychologischen Bewußtseins. Darum spricht Wundt wohl davon, daß das logische Denken im psychologischen „vorgebildet“ sein müsse, aber niemals im Sinne einer Evolutionshypothese noch in der Annahme, es sei darin begründet, gar so, daß schließlich die objektive systematische Gültigkeit in einer Wirklichkeit

¹⁾ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie VI, a. a. O. S. 343.

„begründet“ wäre. Es handelt sich nur um „eine nützliche Vorbereitung zu dem eigentlichen Thema der Logik“ (Kl. I. 602).

Über den Wert solcher Herkunft-Untersuchungen werden die Logiker und Erkenntnistheoretiker freilich geteilter Meinung bleiben; daß sie aber die erkenntnistheoretische wie die logische Aufgabe nicht zu verwirren brauchen, dafür ist gerade die Philosophie Wundts ein Beispiel ersten Ranges, zugleich aber unseres Erachtens dafür, daß sie diese Aufgaben mannigfach klären und vertiefen helfen, besonders durch die immer wieder gestellte Frage nach den Motiven, eine Besonderheit der Wundtschen philosophischen Methode überhaupt. Psychologie und Erkenntnistheorie haben verschiedene Aufgaben, doch die letztere kann niemals gegen die Motive gleichgültig sein, durch welche die Psychologie zu ihren Abstraktionen geführt wird, dasselbe gilt für diejenigen, welche in allen anderen Wissenschaften zu den hier erfolgenden Abstraktionen nötigen.

So steht im Beginne der Erkenntnistheorie eine eingehende Untersuchung, warum und wie die Reflexion angetrieben wird, das ursprüngliche Vorstellungsobjekt in das vorgestellte Objekt und das vorstellende Subjekt zu zerlegen. Das Denken wird erst dann selbständig, wenn sich der Vorgang, der Akt des Erkennens von dem Objekt, auf das es bezogen wird, geschieden hat. Die psychologischen Motive dafür ergeben sich aus den Konflikten, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten erheben, wenn z. B. die Reflexion infolge einer Sinnestäuschung angeregt wird, nach anfänglichem Staunen und Sichverwundern eine Erklärung zu suchen, oder wenn die Gedächtnis- und die Phantasietätigkeit die Reflexion herausfordern, das Gedächtnis- und das Phantasiebild mit ihrem Urbild zu vergleichen. Unserm geistigen Leben eignet von Anfang an eine Doppelnatur, die Natur des Leidens und der Tätigkeit, es ist einem Zusammenhang hingegeben und greift doch selbständig in diese ein. Das letzte und entscheidende Motiv aber, aus dem

sich die
nens ers
her. Der
Gebunde
Beziehun
unserer
bewußts
sein setz
Konstan
funktion
Diese k
mit den
dungen
Willens
einzelne
begleite
sität e
energie
wecker
und F
was s
tümlic
von v
gestell
schwi
p u n k
Die
Auffa
die P
sehen
sophi
Erg
Sie
punk
auch
dige

sich die Entstehung jener reflektierenden Form des Erkennens erst völlig erklären läßt, kommt von der Willensseite her. Der Wille muß die Fähigkeit erhalten, „trotz seiner Gebundenheit an die Vorstellung zum Mittelpunkt aller der Beziehungen zu werden, durch welche die Mannigfaltigkeit unserer inneren Erlebnisse sich zur Einheit des Selbstbewußtseins zusammenschließt“ (S. I. 88). Das Selbstbewußtsein setzt eine Konstanz im Bewußtsein voraus, und diese Konstanz bilden die sinnlichen Unterlagen der Willensfunktionen, insbesondere sind das Spannungsempfindungen. Diese bilden einen Zusammenhang qualitativ verwandter, mit dem Merkmal der Beharrlichkeit ausgestatteter Empfindungen, die immer gegenwärtig sind und die äußeren Willenshandlungen sowie die Richtung des Willens auf die einzelnen Sinnesgebiete bei der sinnlichen Aufmerksamkeit begleiten. Zugleich geben sie wegen ihrer abgestuften Intensität ein unmittelbares Maß für die jedesmalige Willensenergie ab. Ausführungen wie diese Motivuntersuchung erwecken den Anschein einer Vermengung von Psychologie und Erkenntnistheorie. Sie sind aber davon weit entfernt, was sich noch deutlicher ergibt, wenn eine weitere Eigentümlichkeit der philosophischen Methode Wundts von vornherein beachtet und bei Beurteilung der jeweils angestellten Betrachtungen nicht aus dem Bewußtsein entschwindet, das ist die „Gesichtspunkt“- oder „Standpunktlehre“.

Diese Lehre Wundts ist die unvermeidliche Folge seiner Auffassung von Philosophie als Wissenschaftslehre, wonach die Philosophie in den Einzelwissenschaften ihre Grundlage sehen muß, nicht umgekehrt diese in jener, und „die Philosophie nirgends in einen Widerspruch mit den gesicherten Ergebnissen der Einzelforschung geraten darf“ (Kl. I. 262). Sie hat also die verschiedenen wissenschaftlichen „Standpunkte“ zu kennen, zu beachten, abzuwägen und vor allem auch in ihrer ganzen Tragweite und all ihren Folgen zu würdigen und ernsthaft zu erproben. Darum wird es in hohem

Maße typisch für alles Wundtsche Philosophieren, daß es „zunächst“ sich auf diesen oder den „Standpunkt“ stellt und so zu den letzten im engeren Sinne philosophischen Lösungen stufenförmig vorschreitet. Aber nicht anders innerhalb der Wissenschaften. Er fordert, daß jede ihren Standpunkt einhalte, verweist demnach z. B. die Biologie in ihre Schranken als Naturwissenschaft, und zeigt ihr, wie das einmal ihr besonderer Wert sei und sodann wie dadurch die übrigen Wissenschaften der Natur sich vorteilhaft entwickelt hätten (Üb. 87). Oder an anderen für diesen methodischen Gang typischen Stellen, die sich ungezählt in seinen Schriften finden: Er unterscheidet die völkerpsychologische Behandlung des geistigen Lebens von der philosophischen, aber jene habe voraufzugehen, weil sie bemüht ist, das geschichtliche Leben „zunächst“ in seinem tatsächlichen Werden zu verstehen. Oder: Geschichtsphilosophie wird eine Teleologie der Geschichte sein; es muß ihr aber, wie im Grunde jeder Teleologie, die kausale Betrachtung voraufgehen, die von Zwecken und Werten „zunächst“ ganz absieht; und die „nächste“ Vorbereitung wird in diesem Zusammenhange die psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit (El. 515 f.). Diese Methode dringt in Wundts Schriften vor seit Erscheinen der Logik, und wirkt sich darum zum ersten Male stark aus in der zweiten Auflage der „Grundzüge der Physiologischen Psychologie“ 1880¹⁾, wo er es unternimmt, die erkenntnistheoretischen, rein psychologischen und psychophysischen „Standpunkte“ voneinander abzugrenzen und besonders einen „transitorischen“ Gebrauch von Begriffen und Prinzipien aufzuhellen.

Von Schuppe ist Wundt wegen dieser Haltung der Vorwurf eines Dualismus gemacht worden, von anderer Seite der eines „Pluralismus“, weil er ja neben der philosophischen Erkenntnistheorie und deren Erkenntnisentwicklung noch allen denen Rechnung tragen wolle, die in den positiven

¹⁾ Vgl. a. a. O. II. 2. A. S. 459, 3. A. S. 549, 4. A. S. 644 f.

Wissen
nun w
kennt

Wisse
wöhnlic
„sonder
letztere
zipien u
schaften
mungsw
der Er
Versuch
Sinne,
Begriff
zu gew
Sinne
welche
gesamt
gleiche
lismus
Rede s
der Ge
holte l

Noch
lichen
der p
Arbeit
und z
ersten
des „
zweite
„erste
objekt
vom

²⁾ F

Wissenschaften geltend gemacht würden. Wie stehen denn nun wissenschaftliche Erkenntnis und erkenntnistheoretische zueinander?

Wissenschaftliches Erkennen ist einmal kein vom gewöhnlichen Erkennen wesensverschiedener Prozeß, „sondern es besteht überall nur in der Vervollkommnung des letzteren unter der planmäßigen Anwendung logischer Prinzipien und technischer Hilfsmittel“ (Kl. I. 312). Alle Wissenschaften gehen zudem von der ursprünglichen Wahrnehmungswelt aus, um einen widerspruchslosen Zusammenhang der Erfahrung herzustellen; sie machen den bescheidenen Versuch einer Nachbildung der Wirklichkeit, nicht in dem Sinne, einen zweiten Gegenstand zu erzeugen, sondern: „der Begriff der objektiven Wirklichkeit, den die Wissenschaft zu gewinnen sucht, kann immer nur eine Nachbildung in dem Sinne sein, daß bei ihm alle die Forderungen erfüllt sind, welche die Regel des widerspruchslosen Zusammenhangs der gesamten Erfahrungsinhalte an unsere beziehende und vergleichende Denktätigkeit stellt“ (Kl. I. 283). Von einem Dualismus oder einer Verdoppelung kann ebenfalls nur so die Rede sein, „als wenn man die analytische Formel, in welcher der Geometer das Gesetz einer Kurve entwickelt, eine wiederholte Konstruktion der Kurve selbst nennen wollte“.

Noch deutlicher wird die Eigentümlichkeit wissenschaftlichen Erkennens in dem erfaßt, was Wundt als „Gegenstand“ der positiven Wissenschaften bezeichnet und wie er die Arbeit an ihm schildert¹⁾. Dieser Gegenstand existiert, und zwar unabhängig vom Subjekt. Das beweist erstens die Arbeit aller Wissenschaften an der Beseitigung des „subjektiven Scheins“ aus den Objektsvorstellungen; zweitens bestehen für diese Annahme zwei Rechtsgründe: „erstens die Tatsache, daß das ursprüngliche Vorstellungsobjekt zweifellos in der Wahrnehmung als ein unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt existierendes gegeben ist, und

¹⁾ Kl. I. 278—280, 285 f, 302.

zweitens die allgemeine Regel der positiven Erkenntnistheorie, daß Tatsachen der Erfahrung nur insoweit negiert oder auf subjektive Vorstellungselemente bezogen werden dürfen, als sich dafür innerhalb des Zusammenhangs der Erfahrung selbst positive Gründe ergeben“. Drittens stützt diese Annahme der Weg, den die Geschichte der neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie unverkennbar zurückgelegt hat, und deren Ergebnis. Sie hat den in der naiven Erfahrung gegebenen Tatbestand zunächst als Wirklichkeit angenommen und ihn dann allmählich nach den aus der vergleichenden Analyse der einzelnen Erfahrungen sich ergebenden Forderungen berichtigt, und am Ende ist „die schon in der naiven Erfahrung vorhandene objektive Realität der Naturgegenstände bei allem sonstigen Wandel der Anschauungen bestehen geblieben“.

Der Gegenstand ist ein durch mannigfache Denkopoperationen gewonnener logischer Begriff, gewonnen durch Abzug aller der Elemente, die sich durch die allmähliche Korrektur der wissenschaftlichen Forschung als subjektiv herausgestellt haben.

Nach Beseitigung der als subjektiv erkannten Elemente sind die zurückgebliebenen Bestandteile vollständig logisch zu ordnen. Das ist eine unendliche Aufgabe, und als solche erkennbar an den hypothetischen Hilfsbegriffen, die stets durch bessere und zweckmäßigere ersetzt gedacht werden können.

Der Gegenstand positiver Wissenschaften ist absolut verschieden von seiner Wahrnehmung, die ein unmittelbar gegebener psychologischer Vorgang ist, und diese unmittelbar im Bewußtsein enthaltene subjektive Vorstellung hat nur die Bedeutung eines Zeichens, das auf jenen logisch konstruierten Begriff hinweist; sie kann gelegentlich für den Denkgebrauch ihn darum auch vertreten, kann aber niemals für ein einfaches Ebenbild des Begriffs gelten.

Alles wissenschaftliche Erkennen hat sich freizuhalten von „metaphysischen Ornamenten“ (Vps. I. 9), dasselbe gilt von der Erkenntnistheorie i. e. S., bis sie in die Prinzipienlehre

hinüber
 kenntnis
 nen nur
 Art nach
 umfassende
 Zusammen
 worben
 schafter
 hang g
 sich al
 alle ein
 erfolgt
 ziel de
 lingt,
 schen,
 der vo
 sonder
 hat de
 Gesich
 bis zu
 Die
 Philos
 den m
 Philo
 schob
 sch a
 lich i
 schaf
 Erke
 stadi
 auf
 stel
 mals
 Bild
 sehe
 mein

hinüberleitet. Es ist demnach der Unterbau der realen Erkenntnislehre verglichen mit dem wissenschaftlichen Erkennen nun als ein philosophisches kein anderes der Art nach, sondern ein höheres in dem Sinne der höheren, umfassenderen Zielsetzung, nämlich den widerspruchslosen Zusammenhang aller innerhalb der Einzelwissenschaften erworbenen und bereits hier mit den Mitteln der Einzelwissenschaften in einen möglichst widerspruchslosen Zusammenhang gebrachten Erkenntnisse herzustellen. In ihr vereinigen sich alle verschiedenen Stufen und Standpunkte zu dem sie alle einenden, dem philosophischen. Diese Vereinigung aber erfolgt um so restloser, vor allem um so dienlicher dem Hochziel der Wahrheit, als es der realen Erkenntnislehre gelingt, die Stufen wissenschaftlichen Erkennens zu beherrschen, ihre Eigentümlichkeiten zu verstehen und sie somit in der von ihr vertretenen höheren Stufe sich im Dienste der besonderen Aufgabe voll auswirken zu lassen. Und eben darum hat der Erkenntnistheoretiker jeweils die Standpunkte und Gesichtspunkte der Einzelwissenschaften aufzunehmen und bis zum Ende zuvor zu überdenken.

Die Erhebung der Erkenntnistheorie zu einem Teile der Philosophie, die von John Lockes Untersuchungen über den menschlichen Verstand ausgeht, hat das Verhältnis der Philosophie zu den Erkenntnisproblemen grundsätzlich verschoben, und zwar zugunsten des Primats der wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn die Philosophie ist freilich im allgemeinsten Sinne genommen die älteste Wissenschaft, „doch nicht in der Bedeutung, die bei dem Begriff des Erkennens in Frage kommt. Die Philosophie im Anfangsstadium wissenschaftlicher Entwicklung ist die Pfadfinderin auf dem Weg der Erkenntnis, nicht die Vollbringerin. Sie stellt die künftigen Probleme ans Licht, doch sie löst sie niemals endgültig, weil sie selbst nur ein zusammenfassendes Bild der jeweiligen Stufe der Wissenschaft ihrer Zeit, gesehen von einem bestimmten, wiederum nur in der allgemeinen Zeitlage gegebenen Augenpunkte aus, ist. Daher sich

das von ihr entworfene Gesamtbild in dem Maße wieder in eine Mehrheit einzelner Bilder gliedert, je reicher die Erkenntnis geworden ist“ (Kl. I. 632). Heute hält Wundt alle Welt für darin einig, daß die Wissenschaft berufen sei, Erkenntnis zu vermitteln, soweit diese überhaupt möglich ist. „Die Hallen der Erkenntnis selbst, der kritisch geprüften und dann fort und fort an der Hand der Erfahrung und durch die Vervollkommnung der Hilfsmittel des Denkens geläuterten, erschließt erst die Wissenschaft“. Und die Aufgabe der neuen Erkenntniswissenschaft ist nun keine andere als die einer „idealen Rekonstruktion der Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnis“ an der Hand der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaften und ihrer besonderen Gesichtspunkte sowie des in der Gegenwart jeweils erreichten Standpunktes.

γ) Wie aber steht es da nun mit dem Ausgangspunkte aller Wissenschaften und Philosophie? Mit dem allerersten Beginn wissenschaftlicher Einstellung heben Subjekt und Objekt an auseinanderzutreten. Im letzten Grunde bleibt es, wenngleich, wie wir sahen, die Frage nach psychologischen Motiven für unser Verlangen nach einem Begreifen solchen Aktes nicht völlig aussichtslos erscheint, ein „Gewaltakt unseres abstrahierenden Denkens“. Also eine psychologische Erklärung reicht doch in keiner Weise aus. Wir bewegen uns auf einem anderen Gebiete als dem psychologischer Wissenschaft, wenn wir diesen Akt verstehen sollen. Es zeigt sich jedoch, daß das Denken unfähig ist, eine von ihm selber nicht erschaffene, sondern ihm von Anbeginn gegebene Einheit aufzuheben; „das Wirkliche ist und bleibt immer Subjekt und Objekt, Denkendes und Gedachtes zugleich“. Das wahre Erkenntnisobjekt ist also dasjenige Vorstellungsobjekt, welches die Eigenschaft, Vorstellung und Objekt zu sein, untrennbar in sich vereinigt. Dennoch können sich im einzelnen Falle Motive ergeben, so daß von solchem Vorstellungsobjekte eine Seite beseitigt und nur diejenige, Vorstellung zu sein, beibehalten wird. Diese Nötigung entsteht schon

im vor
und Er
scheider
zeigt, d
mehr M
Objekt
bestand
dafür a
wachun
hat „al
objektiv
Existen
(S. I. 9

Insof
ihre Vo
fang au
Ausgar
mus. V
Wertsc
die Er
der Er
sequen
griffe
schen
von E
allgem
Erken
zu, da
knüpft
Hilfsb
risch
liche
die un
Konst
welt
Mit de

in vorwissenschaftlichen Denken da, wo sich die Phantasie- und Erinnerungsbilder von den realen Vorstellungsobjekten scheiden. Die wissenschaftliche Analyse setzt dann, wie gezeigt, die Trennung fort, und deckt an den Objekten immer mehr Merkmale auf, die der Vorstellung und nicht dem Objekt angehören. Diese Verneinung des ursprünglichen Tatbestandes ist aber nur dann berechtigt, wenn positive Gründe dafür anzugeben sind. Darum wird eine sorgfältige Überwachung seitens der Erkenntniswissenschaft erforderlich. Sie hat „als ihre wahre und allein lösbare Aufgabe anzusehen, objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist“ (S. I. 91).

Insofern alle Erkenntnis mit der Überzeugung beginnt, ihre Vorstellungen seien real gültig, steht sie in ihrem Anfang auf dem Standpunkte des naiven Realismus. Dieser Ausgangspunkt ist aber bereits nicht mehr der des Empirismus. Was beider Verwandtschaft ausmacht, das ist die hohe Wertschätzung der Erfahrung. Doch der Empirismus „will die Erkenntnis grundsätzlich auf den unmittelbaren Inhalt der Erfahrung beschränken; er lehnt darum, wenn er konsequent ist, alle Hilfsbegriffe ab, die nicht etwa, wie die Begriffe von Raum, Zeit, Zahl und Bewegung oder die empirischen Gattungsbegriffe, nur gewisse Formen oder Merkmale von Erfahrung zusammenfassen. Der Realismus denkt im allgemeinen anders. Obgleich auch ihm der Inhalt unseres Erkennens nur in der Erfahrung gegeben ist, so gibt er doch zu, daß die durch die Erfahrung geforderte logische Verknüpfung der einzelnen Erfahrungsinhalte möglicherweise Hilfsbegriffe nötig macht, die selber durchaus nicht empirisch nachgewiesen werden können“, z. B. Atome und ähnliche hypothetische Hilfsgrößen. „Als Realismus gilt daher die unverfälschte, durch keinerlei Vorurteile und willkürliche Konstruktionen getrübe Erkenntnis der in der Erfahrungswelt enthaltenen konkreten Wirklichkeit“ (Kl. I. 262—4). Mit dem Realismus fordert Wundt, daß sich das Denken, um

eine sichere Grundlage zu gewinnen, auf die Stufe des ursprünglichen Erkennens, auf die durch keinerlei Reflexion veränderte Auffassung der Dinge, zurückversetze. Das erscheint leicht und unbedenklich: sich in das Bewußtsein eines von keiner Philosophie angekränkelten Menschen zu versetzen; man zieht sich gleichsam auf sein Bewußtsein zurück, wie es war und wie es ist, wenn man nicht philosophiert oder wissenschaftliche Forschung treibt. Vor dieser Methode der Selbstbesinnung warnt Wundt auf das entschiedenste, weil nichts schwieriger sei, als verlorene Naivität wiederzugewinnen, und die Einbildung, diesen naiven Zustand wiedererlangt zu haben, müsse zu den größten Irrtümern verleiten, und alsdann sei der Weg zur höheren Stufe, die vom naiven Realismus aus erstrebt werden sollte, nämlich zum kritischen Realismus, versperrt. Auch die Psychologie lehnt er als Hilfsmittel eher ab, als daß er sie besonders heranzöge, und das entspricht ganz und gar seiner völligen Ablehnung der psychologischen Methode der Selbstbeobachtung. Heißt es einmal (Kl. I. 267), die Psychologie (mit dem Zusatz, wenigstens nicht jede beliebige Psychologie) sei nicht das geeignete Hilfsmittel, „zu den glücklichen Urzuständen einer absolut voraussetzungslosen Naivität zurückzuführen“, so wird immerhin an anderer Stelle (S. I. 79) angemerkt, „psychologische Vergegenwärtigung“ des von jeder Reflexion noch unberührt gebliebenen Denkens lehre, unsere Vorstellungen seien ursprünglich selbst die Objekte. Allein hier wie dort wird auf die Geschichte der Anfänge wissenschaftlicher Weltanschauung hingewiesen als geradezu das Hilfsmittel, und dasjenige, welches Wundt selber unermüdlich als Korrektiv der Anschauung in allen seinen Schriften verwendet: Geschichte der Wissenschaften und Geschichte der Philosophie; diese aber hat die größere Bedeutung, weil „sich das ganze wissenschaftliche Bewußtsein in den philosophischen Anschauungen spiegelt“¹⁾. Und

¹⁾ Über den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften, 1876, S. 26.

wie we
antiken
für sein
andere
Tendenz
diesem
treten z
je objek
Geschic
herausz
Ran k
trachtu
denen
müll
historia
kundta

Wen
Wissen
können
stände
Auffas
allem:
und d
offenb
Ansta
zieher
kens,
Grunc
mal l
nur a
so so
Mau
und
gesch
zur M
ein K

wie wenige hat Wundt die Geschichte der neueren und der antiken Philosophie souverän beherrscht, ohne sie gewaltsam für seine Zwecke auszudeuten. Er hat nicht, wie so manche andere Philosophen, den Trieb, geschweige denn eine Tendenz, sein System irgendwo vorgebildet, schon von diesem oder jenem gelehrt oder wenigstens als Vorstufe vertreten zu sehen. Sein System ruht vielmehr um so sicherer, je objektiver es gelingen möchte, den Verlauf der bisherigen Geschichte und die in ihr hervorgetretenen Tendenzen rein herauszufinden. In diesem Sinne ist Wundt ein Historiker Rankeschen Geistes und stehen seine geschichtlichen Betrachtungen, vor allem der Methode nach, in einer Linie mit denen eines Trendelenburg, Eucken, Teichmüller, Dilthey, in denen sich ebenfalls dieser Sinn historischer Treue und eines Strebens nach „Objektivität“ kundtat.

Wenn wir auch die allerersten Anfangszustände der Wissenschaften und der Philosophie nicht mehr fassen können, so spiegeln sich uns doch in den erreichbaren Zuständen Anschauungen, die im Verhältnis zu unserer eigenen Auffassungsweise ursprünglich und naiv sind. Und vor allem: Die Übergänge von der naiven zur kritischen Stufe und die Motive, welche diese Übergänge bewirkt haben, offenbart die Wissenschaftsgeschichte durchaus zuverlässig. Anstatt darum sich auf sein eigenes Bewußtsein zurückziehen, soll der Philosoph die Arbeit des menschlichen Denkens, die ihm die Wissenschaft zur Verfügung stellt, zur Grundlage der Selbstbesinnung machen. Wundt meint einmal launig: wenn man denn nun einmal die meisten Dinge nur aus einer gewissen Ferne in Augenschein nehmen könne, so solle der gewählte Standpunkt lieber die Vogel- als die Maulwurfsperspektive sein. Jedem, der Wundtsche Schriften und Aufsätze zur Philosophie gelesen hat, werden die reichen geschichtlichen Betrachtungen aufgefallen sein. Sie gehören zur Methode des Wundtschen Philosophierens, und zwar als ein Kernstück der Methode. Und nicht anders steht es mit den

reichen völkerpsychologischen Betrachtungen, vor allem in der Ethik. Da die Geschichte uns die Anfangszustände des menschlichen Denkens und Forschens wie menschlicher Sitte, nicht erhellen kann, so soll hier die Völkerpsychologie einsetzen und unsere Einsicht bis in die möglichst frühen Anfänge zurück ausdehnen.

So bemüht sich Wundt, den naiven Standpunkt jenseits von spekulativer wie romantischer Philosophie herzustellen, und es ist gerade dafür bezeichnend, daß er auch der psychologischen Selbstbesinnung eine minimale Bedeutung zumißt. Dennoch wird man von einem Intuitionismus reden dürfen, da mit den von Wundt herangezogenen wissenschaftlichen Hilfsmitteln der Ausgangspunkt seiner Philosophie restlos nicht erschlossen werden kann. Es ruht ein Intuitionismus im Grunde seines Philosophierens, der aber geleitet wird durch einen offenen, nüchternen, sicherlich niemals schwärmerischen Blick auf das volle, lebendige Geschehen im unreflektiert gelebten Leben, durch forschungsgemäße Versenkung in die geschichtlich hervorgetretenen Typen und Manifestationen menschlichen Ringens um reflektierte Welterkenntnis und außerdem im Philosophen Wundt durch die Erfahrungen als wissenschaftlich experimentierender Psychologe. So offenbart der Ausgang, was Kennzeichen allen Denkens bleibt von der realen Erkenntnislehre an bis hinauf zu den letzten Fragen der Metaphysik: einen wissenschaftlich überwachten, d. h. einen ständig durch die Tatsachen der wissenschaftlichen Erkenntnis gezügelten Intuitionismus.

δ) Die Aufgabe der erkenntnistheoretischen Untersuchungen wurde es, die Entwicklung des ursprünglichen naiven Realismus zum kritischen darzustellen oder richtiger umgekehrt, die Brücke aufzufinden oder selber zu schlagen, die von der Stufe der reflektierenden Erkenntnis zur naiven zurückführe, zur Einheit des ursprünglichen Vorstellungsobjektes. Und wenn wir auch im voraus wissen, daß eine völlige Umkehr schwerlich möglich sein wird, so verwirft

doch
von v
Vorste
stände
liche
gelan
punkt
mittel
Eigen
auch
Die
Denk
Erk
Wahr
nis.
begin
objek
Meth
inner
Ver
und
hang
disch
beso
Wahr
dara
dene
verh
erke
Arb
weis
grei
ein
Ein
die
Wa

doch Wundt jede philosophische Weltansicht, welche darum von vornherein die Brücke abbricht, welche etwa Objekt und Vorstellung als ursprünglich auseinanderfallende Gegenstände der Erkenntnis hinstellt. Denn alsdann ist die Möglichkeit, jemals zu einer Einheit von Denken und Sein zu gelangen, von Anfang an ausgeschlossen. Den Ausgangspunkt hat demnach das Vorstellungsobjekt in seiner unmittelbaren Anschaulichkeit zu bilden, daher „mit allen Eigenschaften, die ihm unmittelbar zukommen, insbesondere auch mit der Eigenschaft, reales Objekt zu sein“ (S. I. 96).

Die Art und der Umfang, wie nun an diesem realen Objekt Denkfunktionen zur Anwendung gelangen, nötigen, drei Erkenntnisstufen zu unterscheiden, die Stufen der Wahrnehmungs-, der Verstandes- und der Vernunftkenntnis. Auf der Stufe der Wahrnehmungserkenntnis beginnen die Umformungen der ursprünglichen Vorstellungsobjekte, aber sie vollziehen sich ohne die Hilfsmittel und Methoden wissenschaftlicher Begriffsbildung, vielmehr schon innerhalb der Wahrnehmungsvorgänge selber. Durch die Verstandeserkenntnis werden Verbesserungen und Ergänzungen an dem Inhalt und dem Zusammenhang der Vorstellungen vorgenommen; es setzt eine methodische logische Analyse ein, nötigenfalls unterstützt durch besondere Hilfsmittel der Beobachtung und der Analyse der Wahrnehmung. Die Vernunftkenntnis endlich geht darauf aus, „die sämtlichen einzelnen Zusammenhänge, zu denen die Verstandeserkenntnis gelangt ist, in ein Ganzes zu verbinden, also aus den einzelnen Bruchstücken der Weltkenntnis, die Wahrnehmung und Verstand in vereinigter Arbeit geschaffen haben, eine dem Einzelnen seine Stelle anweisende Weltanschauung herzustellen“ (S. I. 97). Wundt grenzt diese drei Stufen der Erkenntnis wohl auch so gegeneinander ab, daß sie den Stufen des praktischen Lebens, der Einzelwissenschaften und der Philosophie entsprechen. Allein die Unterschiede sind überaus fließende. Es handelt sich bei Wahrnehmung, Verstand und Vernunft auch nicht um Funk-

tionen, die auf besonderen Geistesvermögen beruhen, sondern in allen kommt die nämliche einheitliche Geistestätigkeit zur Wirkung. Die einzelnen Erkenntnisstufen lassen sich darum auch in der Wirklichkeit nicht scharf sondern, ebenso wenig wie sich praktisches Leben, Wissenschaft und Philosophie voneinander restlos abgrenzen lassen: Die Wissenschaft verwertet die Erfahrungen der Praxis; das praktische Leben nützt die Errungenschaften der Wissenschaft. Die Einzelwissenschaften münden in die Philosophie ein, und die Philosophie greift ergänzend, ja selbst berichtigend in die Arbeit der besonderen Wissenschaften ein. Somit ist die Unterscheidung der drei Erkenntnisstufen hauptsächlich aus methodischen Gründen gefordert, daneben offenbart sich freilich doch in ihnen zugleich ein genetisches Verhältnis, das von der Entwicklung der Erkenntnis im Einzelleben wie in der Geistesgeschichte bestätigt wird.

Zu welcher ersten Umformung der einheitlichen Vorstellungsobjekte führt die Wahrnehmungserkenntnis? Der Gesamthalt unserer sinnlichen Wahrnehmung ist uns als ein Mannigfaltiges gegeben, an dem wir zweierlei unterscheiden, einen Stoff, der geordnet wird, das sind die Empfindungen, und eine Form, welche die Art und Weise darstellt, wie die Empfindungen geordnet sind. Diese allgemeine Ordnung der Empfindungen erfolgt in den Formen des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit sind die formalen Bestandteile der Wahrnehmung. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, hat es einer Synthese der Empfindungen zu einem räumlich-zeitlichen Wahrnehmungsinhalt und einer Analyse dieses Inhalts in einzelne Gegenstände bedurft, also einer logischen Zergliederung des Wahrnehmungsinhaltes, und dadurch ist die Wahrnehmung selbst, welche das Erste bildet, auseinandergetreten. Sie ist durchsetzt mit Bestandteilen, die nicht in ihr selber liegen: es gibt in keiner Wahrnehmung die reine, ohne Empfindung gedachte Form des Raumes und der Zeit, die reinen, nicht geordneten Empfindungen oder gar die Prozesse der Synthese und der

Anal
Erken
länge,
rung
selb
gende
gleich
dung
und Z
Wech
setzer
nicht
gen“
der
Empf
die V
entsp
Raur
Rund
ande
von
dem
setzt
ande
von
und
Begr
gelie
ihn
A
ten:
una
und
erfo
Em
grü

Analyse. Dennoch wäre dieser Urakt, gewissermaßen, der Erkenntnis unbegreiflich, wenn es uns nicht wenigstens gelänge, die Beweggründe aufzufinden, welche zur Zergliederung des Wahrnehmungsinhaltes führen und die in diesem selbst gelegen sein müssen. Solche Motive, und zwar zwingender Natur, weisen nun Psychologie und Erkenntnistheorie gleicherweise auf. Die Psychologie kommt zur Unterscheidung der formalen Seite unserer Wahrnehmung in Raum und Zeit durch die Beobachtung, daß diese „immer gewisse Wechselbeziehungen verschiedener Vorstellungen voraussetzen und sich nur mit der Art dieser Wechselbeziehungen, nicht aber mit den sonstigen Eigenschaften der Vorstellungen“ verändern. Psychologisch sind Raum und Zeit Formen der Ordnung unserer Empfindungen, die aber nicht den Empfindungen an sich zukommen, sondern immer erst durch die Wechselbeziehung von Empfindungen und einem dieser entsprechenden assoziativen Prozeß zustande kommen. Der Raum kommt nicht dem Blau und Rot, dem Eckigen und Runden an sich zu, die Zeit nicht dem Schmerz oder einem andern Gefühlsverlauf an sich. — Die Erkenntnistheorie geht von lediglich logischen Gesichtspunkten aus, und zwar von dem allgemeinen Begriff des Mannigfaltigen. Dieser Begriff setzt einerseits eine Mehrheit einzelner Elemente voraus, andererseits Beziehungen zwischen diesen Elementen. Und von hier aus gelangt sie zur Unterscheidung von Stoffen und den Formen des Raumes und der Zeit. Diese logischen Begriffe sind freilich erst durch den Wahrnehmungsinhalt geliefert (nicht erzeugt!), sie werden dann aber unschwer auf ihn selbst angewandt.

Alle Raum- und Zeitformen haben zwei Grundeigenschaften: 1. Bei allem Wechsel der Wahrnehmung beharren sie unabhängig von dem wechselnden Stoff der Empfindung, und, verändert sich eine Raumform oder eine Zeitform, dann erfolgt notwendig gleichzeitig eine Veränderung an dem Empfindungsmaterial. Eine Kugel kann ihre rote Farbe in grün verwandeln, davon werden ihre geometrischen Eigen-

schaften nicht im geringsten getroffen; ändert sich aber ihre Gestalt, etwa in die ovale Form, so müssen entweder vorhandene Empfindungen verschwinden oder neue entstehen. Nicht anders verhält es sich mit der Zeit: in ein und demselben Zeitverlaufe, etwa desselben Nachmittags, können inhaltlich ganz verschiedene Ereignisse vorkommen; denken wir uns aber den Zeitverlauf selber geändert, etwa statt nachmittags den 2. Juni, denselben Nachmittag des nächsten Jahres, so müssen wir uns unweigerlich auch die Eigenschaften des Geschehens neu denken, selbst wenn dieses Geschehen seiner allgemeinen Art nach dasselbe wäre, also etwa an beiden Tagen ein Trabrennen. In zwei Zeiten kann nicht dasselbe Geschehen ablaufen. Wundt nennt diese Grundeigenschaft die der „unabhängigen Variation“. Die zweite Grundeigenschaft ist diejenige der Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der Raum- und Zeitformen. Sie folgt aus der ersteren. Denn erst nachdem die Unabhängigkeit dieser Formen von den Empfindungsinhalten logisch aufgedeckt war, konnte man sich Raum und Zeit als gleichgültig ihrem Inhalte gegenüber vorstellen, so daß man ihnen gedanklich einen überall gleichartigen Inhalt unterlegen konnte. Diese von jedem besonderen Empfindungsinhalt losgelöste Raum- und Zeitform ist die sogenannte Raum- und Zeitanschauung.

Auch Kant nannte Raum und Zeit Anschauungsformen, und ihm stimmt Wundt zu. Allein Kant sprach Raum und Zeit gleichzeitig ihre begriffliche Natur ab, und dies hält Wundt für falsch. Kant lehrte, ein Begriff habe als eine Allgemeinvorstellung seine Gegenstände unter sich, der Raum als Anschauung hätte alle einzelnen Räume in sich, und desgleichen die Zeit. Raum und Zeit könnten deswegen nicht Begriffe sein. Wundt kommt auf anderem Wege zu seinem Ergebnis. Im Begriff, im Wort, ist stets eine Vorstellung verkörpert, allein nicht jede Vorstellung sucht ein Wort zu ihrem Ausdruck. Damit das Eintreten kann, müssen zuvor zwei logische Bedingungen erfüllt sein: a) die Vorstellung

muß s
durch
stant
muß vo
in ande
wecke,
Geltung
gültigk
schafte
erfülle
nung,
lei nie
niemal
griff i
schon
uns i
gleich
ten B
zweite
Begr
einer
ersche
erblic
angeh
selber
lassen
sind
geg
Natur
kenn
alle
inhal
nicht
gege
Mi
in w

muß sich von dem übrigen Inhalte unseres Bewußtseins durch bestimmte, der Bezeichnung fähige und konstant wiederkehrende Merkmale unterscheiden, und b) es muß vorausgesetzt werden können, daß das bezeichnete Wort in anderen Menschen annähernd dieselben Vorstellungen erwecke, daß also die Vorstellung selbst eine allgemeinere Geltung besitze. Demnach sind Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit, sofern sie als Postulate gedacht werden, die Eigenschaften der Begriffe. Diese Postulate aller Begriffsbildung erfüllen auch Raum und Zeit. Will man daher die Bezeichnung „Anschauungsformen“ bestehen lassen, so darf zweierlei nicht vergessen werden, daß einmal reine Anschauung niemals eine Vorstellung sein kann, sondern selbst ein Begriff ist, der vollkommen abstrakt ist, und daher nur im schon genannten Sinne angewandt werden darf, wonach wir uns in Raum und Zeit einen beliebigen, übrigens völlig gleichartigen Inhalt vorstellen können, etwas, das bei abstrakten Begriffen wie Tugend, Tier usw. ausgeschlossen ist, und zweitens daß Raum und Zeit Begriffe sind. Auch der Begriff der „Apriorität“ des Raumes und der Zeit bedarf einer Berichtigung: die Kantische Bezeichnung der Apriorität erscheint nur dann berechtigt, wenn sie in der Tatsache erblickt wird, daß Raum und Zeit jeder Wahrnehmung angehören, daß Raum und Zeit überall kongruent mit sich selber sind und daß sich keine Empfindungsinhalte denken lassen, die nicht räumlich und zeitlich geordnet wären. Damit sind Raum und Zeit nun auch in aller Erfahrung objektiv gegeben, und es ist ein besonderes Verdienst der neueren Naturwissenschaft und der in ihr sich entwickelnden Erkenntnistheorie, daß sie diese Tatsache erhärtet haben; denn alle Versuche, „die zur Subjektivierung des Empfindungsinhaltes genötigt haben, konnten den Anschauungsformen nichts anhaben“ (Kl. I. 303), mußten sie vielmehr als objektiv gegeben anerkennen.

Mit Raum und Zeit und der räumlichen Bewegung, in welcher sich Zeit und Raum durchdringen, derart durch-

dringen, daß die Objektivierung des Zeitbegriffes erst in der räumlichen Bewegung begründet wird, sind bereits die Möglichkeiten zur Bildung mathematischer Grundbegriffe gegeben. Das Hauptergebnis der Wahrnehmungserkenntnis aber bildet es, daß ihre Analyse ergibt, dem erkennenden Subjekt sind Objekte von räumlich-zeitlicher Form gegeben, Objekte, die als tatsächlich gegeben notwendig hingenommen werden müssen. Ihre Herübernahme in das Subjekt, womit die Objekte sich in Projektionen des Subjekts verwandeln würden, kann nur durch eine völlig unbegründete Beseitigung konstant gegebener Merkmale erfolgen. Allein mit dieser Analyse ist nun doch jene anschauliche Erkenntnis aufgehoben, in welcher das ursprüngliche Vorstellungsobjekt gegeben war. Wir sind zu Objekten gelangt, denen der Empfindungsinhalt mangelt, für die als einzige Eigenschaften Raumformen und Zeitbestimmungen übrig geblieben sind, und solche Objekte können in keiner Anschauung gegeben sein, sie können nur begrifflich festgehalten werden und nur mittelst stellvertretender Vorstellungen. Das unmittelbare Anschauen wird durch die Forderung des konstanten Beharrens aufgehoben und durch Worte und Symbole ersetzt. Objekt ist fortan nicht mehr das anschaulich gegebene Vorstellungsobjekt, sondern was sich begriffsmäßig bestimmen läßt. Die unmittelbare Erkenntnis wird auf die Stufe der mittelbaren gehoben, auf die Stufe der Verstandeserkenntnis.

Der Verstand ist „die Eigenschaft, die Gegenstände und ihre Beziehungen durch Begriffe zu denken“ (S. I. 140), und so beginnt auf dieser Stufe eine „Korrektur des ursprünglichen Vorstellungsinhaltes durch Begriffe“. Hier erheben sich alle diejenigen Probleme, welche die Einzelwissenschaften aufwerfen. Das Erste bildet die Sonderung des Gefühls- und Vorstellungsinhaltes der Wahrnehmung voneinander, und damit die Scheidung der „inneren“ und der „äußeren“ Erfahrung. Von diesen ist die innere Anschauung rein anschaulich, die äußere rein begrifflich.

Der
hört
den M
ansch
Erken
in de
Und
bieten
Ansch
schaff
unter
unerl
erken
Hypo
seines
lichke
Arbei
und
endlic
wird
Hilfs
Denk
mess
schen
sie z
Abbi
wese
werd
erke
Hyp
und
wod
schr
Erk
lose
und

Der subjektive Standpunkt der inneren Erfahrung gehört der Psychologie an, der objektive der äußeren, den Naturwissenschaften. Zur Bearbeitung des subjektiv-anschaulichen und des objektiv-begrifflichen Gebietes der Erkenntnis bedient sich der Verstand der Denkgesetze, in denen sich von Anfang an sein Wesen betätigt. Und die Anwendung dieser Denkgesetze auf beiden Gebieten der Erkenntnis ist darum möglich, weil sie sowohl Anschauungsgesetze wie Begriffsgesetze sind. Neben ihnen schafft sich der Verstand Hilfsmittel für die Erkenntnis, unter denen die Hypothese das wichtigste ist; sie ist „ein unerläßliches ergänzendes Hilfsmittel aller Verstandeserkenntnis“. Der logische Grund für die Notwendigkeit der Hypothese ergibt sich daraus, daß der Verstand auf Grund seines Wesens, d. h. der Denkgesetze, eine mögliche Wirklichkeit zu umfassen vermag. Und so vollzieht sich seine Arbeit zwischen zwei Grenzbegriffen: dem des Wirklichen und dem des Möglichen, zwischen einem intensiv Unendlichen und einem extensiv Unendlichen. Und dadurch wird die Hypothese zu jenem unerläßlichen ergänzenden Hilfsmittel. Unter den möglichen Begriffsbildungen muß das Denken eine herausheben, um an ihr die Wirklichkeit zu messen. Und je nach dem Ergebnis der Vergleichung zwischen der Hypothese und der Wirklichkeit ergibt es sich, ob sie zur Deutung der Wirklichkeit brauchbar ist oder nur als Abbild eines zwar denkbaren, jedoch der Erfahrung in wesentlichen Zügen widerstreitenden Begriffs verworfen werden muß. Darum hat nun aber auch die Verstandeserkenntnis die Verpflichtung, diese nicht zu vermeidende Hypothesenbildung in eine bestimmte Richtung zu weisen, und das geschieht durch zwei einander ergänzende Postulate, wodurch eine willkürliche Hypothesenbildung richtig beschränkt wird. Das erste Postulat lautet: unser empirisches Erkennen handelt unter der Forderung eines widerspruchlosen Zusammenhangs des gesamten Erfahrungsinhalts und wird darum so lange zu berichtigenden Hypothesen-

bildungen angetrieben, als diese Forderung nur unvollständig erfüllt ist. Und das zweite Postulat: Ergänzungen und Berichtigungen des unmittelbaren Erfahrungsinhaltes durch hinzugefügte Hypothesen sind immer nur insoweit gerechtfertigt, als sich bestimmte Gründe dazu in den vorliegenden Widersprüchen der Wahrnehmung aufweisen lassen (S. I. 151).

Diese Grundsätze sind deswegen allgemeingültige Forderungen, weil sie in den Grundtatsachen unseres Erkennens fest wurzeln und weil sie sich auf die allgemeinen Denkgesetze selbst zurückführen lassen. Es ist nichts anderes als der Satz vom Grunde, der als allgemeines Erkenntnisprinzip von ungeheurer Wichtigkeit wird. Der Satz vom Grunde geht nicht wie der Satz der Identität oder des ausgeschlossenen Dritten nur auf die Vergleichung einzelner Vorstellungen, A ist A , oder A entweder B oder non B ; der Satz vom Grunde geht immer auf einen Zusammenhang von Gegenständen. Und in der Verstandeserkenntnis wird dieses Denkgesetz zu einem „Prinzip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhaltes, sowohl der gegebenen wie der etwa in zukünftiger Erfahrung möglichen“. Das heißt negativ ausgedrückt, es wird zu einem „Prinzip der widerspruchslosen Verknüpfung des Gegebenen“. Gewiß hat auch auf der Stufe der Wahrnehmungserkenntnis der Satz vom Grunde uns schon geleitet, aber erst innerhalb der Verstandeserkenntnis erlangt er die universelle Bedeutung eines obersten Erkenntnisprinzips, und zwar darum, weil hier die Fähigkeit gewonnen ist, die in der Wahrnehmung vorhandenen Widersprüche durch Begriffe auszugleichen, welche absichtlich im Interesse des widerspruchsfreien Denkens gebildet sind.

Drei Probleme sind es, welche eine begriffliche Bearbeitung im Sinne solcher widerspruchsfreien Verbindung herausfordern (S. I. 161 f.): 1. die Untersuchung der Erkenntnisformen, welche nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens möglich sind; dieser Aufgabe entspricht die

Mathe
Bearbei
Herstell
tiven, m
der Na
gesamte
zum Zw
matisch
anschau

Von
wissens
schafter
ergänze
Begriff
lich, gl
treffen
stellen
listisch
gegolte
Denkg
entwic
komme
griffss
erken
keit w
eine
reale
gewec
Grund
Zusan
nisse
und e
Erken
einhei
Aber
wisse

Mathematik als allgemeine Formwissenschaft; 2. die Bearbeitung der objektiven Vorstellungen zum Zweck der Herstellung eines widerspruchsfreien Systems der objektiven, mittelbaren oder begrifflichen Erkenntnis, die Aufgabe der Naturwissenschaft, und 3. die Bearbeitung des gesamten Inhalts der äußeren wie inneren Wahrnehmung zum Zweck der Herstellung einer widerspruchsfreien systematischen Verbindung der subjektiven, unmittelbaren oder anschaulichen Erkenntnis, als Aufgabe der Psychologie.

Von diesen drei Grundwissenschaften tritt die Formwissenschaft der Mathematik den beiden realen Wissenschaften der Naturwissenschaft und Psychologie helfend und ergänzend zur Seite. Ergänzend dadurch, daß sie ideale Begriffssysteme entwirft, die, nach den Denkgesetzen möglich, gleichwohl in der wirklichen Erfahrung nicht anzutreffen sind. Diese idealen transzendenten Begriffssysteme stellen nun ein philosophisches Problem, das in den rationalistischen Systemen geradezu als das einzige philosophische gegolten hat: wenn der menschliche Geist, auf Grund der Denkgesetze, solche idealen Systeme möglicher Realitäten entwickeln kann, die in keiner wirklichen Erfahrung vorkommen, inwieweit darf man da diese transzendenten Begriffssysteme benutzen, um die Systeme der Erfahrungserkenntnis zu ergänzen? Diese logisch gebotene Möglichkeit wird auf jeden Fall von dem Bedürfnis nach einer idealen Ergänzung ergriffen, da es durch die reale Erkenntnis in Naturwissenschaft und Psychologie wohl geweckt, aber nicht befriedigt werden kann. Der Satz vom Grunde als allgemeines Erkenntnisprinzip drängt zu einer Zusammenfassung aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu einer Totalität aller möglichen äußeren Erfahrung, und ebenso zu einer Zusammenfassung aller psychologischen Erkenntnisse zur Idee einer anschaulichen Bewußtseinseinheit, welche alle subjektiven Wahrnehmungen enthält. Aber dabei beruhigt sich unser Geist nicht. Sind auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis die mittelbare objektive und

die unmittelbare subjektive Erkenntnis, die eine als begriffliche, die andere als anschauliche auseinandergetreten, so ist doch das Bewußtsein erhalten geblieben, daß beide nicht einen verschiedenen Inhalt haben, sondern nur je eine verschiedene Art der Bearbeitung eines und desselben, uns zunächst in der unmittelbaren Wahrnehmung anschaulich gebotenen, Inhalts sind. Deswegen steigt die Idee einer Einheit beider Erkenntnisssysteme auf.

Die drei Fragen nach der Totalität der objektiven Erkenntnis, nach der Einheit der subjektiven Erkenntnis und nach der Einheit beider Erkenntnisssysteme überschreiten keineswegs die Grenzen der Erkenntnis; sie bleiben echte Aufgaben einer metaphysikfreien Erkenntniswissenschaft. Unsere Erkenntnis kann mit ihren Mitteln und unter ihren Gesetzen durchaus die Möglichkeit bejahen oder verneinen. Freilich überschreiten diese Aufgaben den Aufgabenkreis der Vernunftserkenntnis. Die Funktionen des Verstandes können den gesamten Wahrnehmungsinhalt ordnen; sie können die Tatsachen der Wahrnehmung aus ihrem empirisch gegebenen Zusammenhang erklären, vermögen jedoch nicht, sie im Interesse eines Einheitsbedürfnisses unserer Vernunft zu ergänzen. Denn die Aufgabe des Verstandes bleibt immer, den Zusammenhang der Welt zu begreifen; ihn zu ergründen ist Aufgabe der Vernunft. Etwas ist vom Verstande begriffen, wenn es in allen seinen Bestandteilen in eine vollständige Verbindung gebracht ist. Im Ergründen gehe ich über das Gegebene hinaus. Ich suche es unter Gesichtspunkten zusammenzufassen, die selber nicht gegeben sind, die ich vielmehr den Tatsachen der Erfahrung und den aus ihr gebildeten Begriffen ergänzend hinzufüge. Bediente sich die Vernunftserkenntnis der Hypothesen, so die Vernunftserkenntnis der Ideen als ergänzender Gesichtspunkte.

Die Vernunftserkenntnis sucht demnach das Gegebene zu ergründen, und dabei wird es unvermeidlich, über das Gegebene hinauszugehen. Wundt faßt die Vernunft im

engeren
immerw
Denkens
Verbind
Sie wir
Einheits
Einheit
sich im
liche A
Geburts
kenntni
Denn d
Möglich
rungsin
nunftid
Zeit un
ersten
der Ma
zendent
lernen.
licher E
Formen
der Er
Fortsch
im For
von A
ihren
griffe
struier
mit H
einer
In d
immer
Inhalt
sophis
ihr W

engeren Sinne auf als das Streben zur Einheit; sie ist „eine immerwährend ins Unendliche strebende Betätigung unseres Denkens“, „ihr immanent ist der Trieb der unbegrenzten Verbindung des Gegebenen mit seinen Voraussetzungen“. Sie wird zum Organ des den Menschen einwohnenden Einheitsbedürfnisses, das zur Herstellung dieser inneren Einheit über alle Grenzen des Verstandes hinausgeht und sich im Metaphysischen Bausteine sucht, um eine einheitliche Anschauung von Welt und Leben zu gewinnen. Der Geburtsmoment der Vernunft ist recht eigentlich die Erkenntnis der Allgemeingültigkeit des Satzes vom Grunde. Denn dies Prinzip ist zugleich das einzige Gesetz, das die Möglichkeit in sich schließt, über einen gegebenen Erfahrungsinhalt hinauszugehen. Für die Entwicklung der Vernunftideen gewähren nun die Anschauungsformen Raum und Zeit und die aus ihnen hervorgegangenen Denkformen die ersten Anhaltspunkte. Es ist demnach vor allem das Beispiel der Mathematik, an dem wir die beiden Arten des Transzendenten, des Real- und Imaginär-Transzendenten, kennen lernen. Im Real-Transzendenten vollzieht sich nur ein unendlicher Fortschritt im Denken, ohne daß dabei die begrifflichen Formen verändert werden, welche innerhalb des Fortschritts der Erfahrung zur Anwendung gelangten, der unendliche Fortschritt ist rein quantitativ. Zu einem qualitativen wird er im Fortgang der imaginären Transzendenz; denn hier treten von Anfang an neue Begriffsbildungen auf, die sich in ihren qualitativen Eigenschaften von denen der realen Begriffe unterscheiden. Mit Hilfe des Real-Transzendenten konstruieren wir eine nicht gegebene Wirklichkeit, mit Hilfe des Imaginär-Transzendenten gelangen wir zu einer bloßen Denkmöglichkeit (S. I. 179).

In der Mathematik bezieht sich der Fortschritt im Denken immer nur auf die Formen des Denkens, niemals auf den Inhalt des Geschehens. Hat nun die Transzendenz auf philosophischem Gebiete die gleiche formale Geltung oder reicht ihr Wert hier weiter? Bei der Behandlung der philosophi-

schen Transzendenz zeigt sich die Fruchtbarkeit der Unterscheidung des Real-Transzendenten und des Imaginär-Transzendenten. Ergänzungen der Wirklichkeit im Sinne der realen Transzendenz werden durchaus selbst eine reale Bedeutung besitzen: so nicht nur Raum und Zeit, die als Formbegriffe mit zur Mathematik gehören, sondern auch nicht zur Mathematik gehörende Begriffe wie etwa derjenige der Kausalität. Anders steht es mit dem Imaginär-Transzendenten: innerhalb der Mathematik hat es seinen hohen Wert, indem es ermöglicht, zu einer tieferen und abstrakteren Auffassung zu gelangen: so ist z. B. durch die Untersuchung über die imaginären Zahlen die Erkenntnis des Wesens der negativen Zahlen erheblich gefördert worden. Doch außerhalb der Mathematik ist die imaginäre oder qualitative Transzendenz von geringstem Wert. Sie verleitet zu reinen Begriffsdichtungen, zu Phantasiebauten, an denen die Geschichte der Philosophie seit den kosmologischen Spekulationen der alten Ionischen Schule bis zur Potenzenlehre Schellings und darüber hinaus reich ist. Auf ihr ruht die spekulative Metaphysik, der Kant ein Ende bereiten sollte. So ist ihr Wert höchstens ein negativer insofern, als sie uns darüber belehrt, welche Wege das menschliche Denken überhaupt einschlagen kann, um dem Einheitsbedürfnisse der Vernunft zu genügen.

Durch diese Ergänzung des Transzendenten innerhalb der Vernunftkenntnis schützt Wundt die Philosophie und die Metaphysik im besonderen vor dem Vorwurf, unfruchtbare Spielerei, wissenschaftliche Halbarbeit zu sein. Sie gehen im Gegenteil auch dann, wenn sie ihre letzte Arbeit angreifen, das in der Erfahrung Gegebene zu ergänzen, wissenschaftlich vor. Die Metaphysik hat es ebenso wenig wie die Mathematik bloß mit dem Imaginären zu tun, Metaphysik beschäftigt sich „in erster Linie und vorzugsweise mit dem Realen“, und sie hat alle Willensenergie eines Denkers aufzubieten, um sich vor dem Verfallen in willkürliche Phantasien zu hüten.

Hier
beantw
ebenso
besitze
Vernun
Inha
kenntn
sind: s
Reakti
bloß fo
voraus
Verbin
umsch
kretes
Drei
Transz
psych
ist wie
Idee e
absolu
beiden
endlic
Die
sprün
stufen
real
Wisse
soph
Denk-
geneti
selber
aufwe
Erfah
schlie
ist, n
tion.

Hierauf läßt sich auch die Frage, von der wir ausgingen, beantworten, ob die philosophischen Transzendenzbegriffe ebenso wie diejenigen der Mathematik nur formale Geltung besitzen. Nein; der Fortschritt ins Transzendente, zu dem die Vernunft ihrem Wesen nach genötigt ist, bezieht sich auf den Inhalt wie auf die Form der Erfahrung. Es gibt Erkenntnisinhalte, welche durch die Erkenntnisform bedingt sind: so sind das Beharrungsgesetz und der Satz, daß die Reaktion der Aktion gleich sei, allgemeingültig und nicht von bloß formaler Bedeutung, weil sie ein Substrat der Bewegung voraussetzen. Sodann wird ja von der Metaphysik die logische Verbindung der ganzen Erfahrung erwartet, und damit umschließt sie sowohl den abstrakten Inhalt wie die konkretesten Elemente der Wirklichkeit.

Drei Probleme sind es, mit denen sich die philosophische Transzendenz zu befassen hat: das kosmologische, das psychologische und das ontologische. Bei jedem dieser drei ist wiederum ein Fortschritt in doppelter Weise statthaft: zur Idee einer unendlichen Totalität und zur Idee einer letzten absoluten Einheit. Und diese entsprechen vollkommen den beiden mathematischen Unendlichkeitsbegriffen, dem Unendlich-Großen und dem Unendlich-Kleinen.

Die Darlegung der besonderen Umformungen des ursprünglichen Vorstellungsobjektes auf den drei Erkenntnisstufen bildete die Aufgabe der Untersuchungen einer realen Erkenntnislehre; sie hatte das werdende Wissen darzustellen, sie ist darum genetische Philosophie. Wie sich vom Einfachen anfangend immer reichere Denk- und Erkenntnisformen entwickeln, das will Wundt genetisch untersuchen. Und die Entwicklung, das Werden, selber zeigt jener Tatbestand, daß sich ein Fortschritt darin aufweisen läßt, wie sich das Denken von der unmittelbaren Erfahrung ausgehend immer höhere Bahnen schafft und schließlich zum Transzendenten aufsteigt. Dieser Fortschritt ist, näher bezeichnet, eine wachsende Zunahme der Abstraktion. Das abstrahierende Denken löst sich immer mehr von

den Formen der Anschauung; das Denken geht vom Konkreten zunehmend zum Abstrakten über. Der Fortschritt im Erkennen ist demnach eine unaufhörliche Differenzierung der ursprünglich einheitlichen Anschauung. Dabei nicht eine Neuschöpfung, sondern nur eine Trennung der Begriffe aus der einheitlichen Anschauung und Entwurf eines widerspruchsfreien Begriffssystems. Auf dem ideellen Ausgangspunkte liegen alle Bedingungen in Einem umschlossen; der Charakter ihrer Entwicklung ist daher gleich dem einer Auswicklung des im Ausgangspunkte verbundenen einheitlich Gegebenen.

5. Metaphysik oder Prinzipienlehre

a) Allgemeine Metaphysik

Für seinen Bericht über den Stand der Philosophie in Deutschland, den er 1877 für die Zeitschrift „Mind“ verfaßte, stellte Wundt an Hand des Deutschen Universitätskalenders fest, wie sich die philosophischen Vorlesungen an sämtlichen deutschen Universitäten, also einschließlich derjenigen Österreichs und der Schweiz sowie Dorpats, auf die einzelnen Disziplinen verteilten. In den sechs Semestern W. S. 1874/75 bis S. S. 1877 hatten 216 Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, 131 über Logik, 120 über Psychologie, aber nur 39 über Metaphysik und gar nur 32 über Ethik stattgefunden. Und Wundt konnte erläuternd hinzusetzen: die Vorlesungen über Metaphysik seien mehr Vorlesungen gegen die Metaphysik als über sie; die früher herrschende Metaphysik werde in der Reihenfolge der aufeinanderfolgenden verschiedenen Systeme kritisch behandelt. Die deutsche Philosophiegeschichte kann innerhalb der protestantischen Welt während jener Jahrzehnte wohl manches Werk nennen, das tief in die Metaphysik hinabführte, selbst wenn es sich dagegen lebhaft wehrte, aber unter solchen, die weiterführten und sich frei als Metaphysik bekannten, wird die 1879 erschienene Metaphysik Lotzes wie ein einsam ragendes Merkmal da-

stehen
Beken
Volk
physi
„Syst
dem
wend
lich a
Bewe
darau
1892)
schaf
lässig
diszip

Ke

lehrt

zu ge

der

„psy

logie

gen

ung

„die

Bew

bung

stru

der

ist:

idee

schö

Dies

alle

phy

phy

1)

Kl. I

Pete

stehen. Erst in den neunziger Jahren beginnt sich das offene Bekenntnis zur Metaphysik wieder hervorzuwagen. Joh. Volkelt behandelte 1884 vorsichtig die Frage „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“, dann aber ist es Wundts „System der Philosophie“ gewesen, das 1889 erschien und in dem Sinne eine Tat genannt werden muß, als es die Notwendigkeit der Metaphysik, und zugleich einer wissenschaftlich allseitig fundierten, anerkannte und selber einen klaren Beweis dafür lieferte. Friedrich Paulsen hat sich darauf in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (1. Aufl. 1892) im Anschluß an Wilhelm Wundt gleichfalls zur wissenschaftlichen Metaphysik bekannt und der so lange vernachlässigten und zu Unrecht bekämpften philosophischen Hauptdisziplin zu Ansehen und Geltung verholfen.

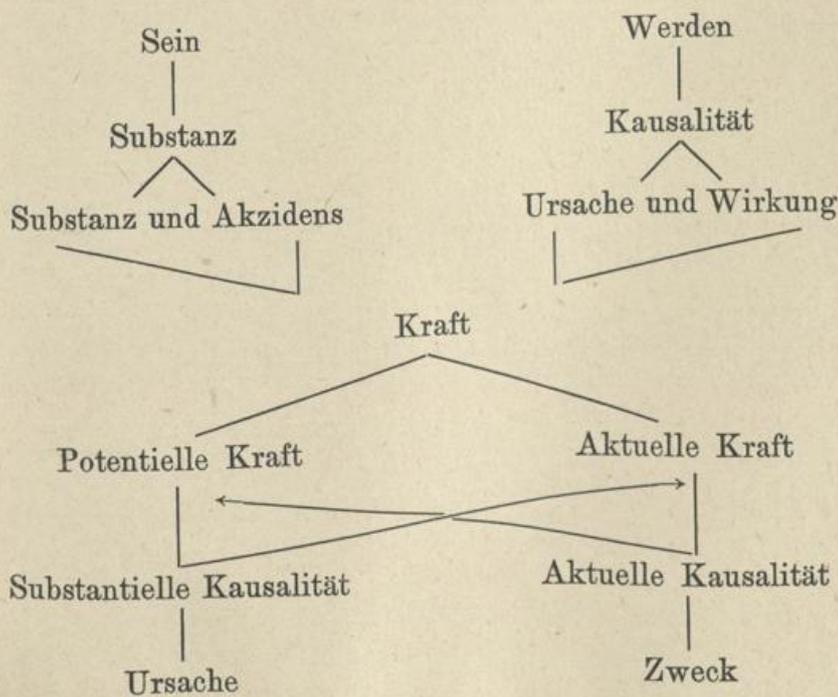
Keine Wissenschaft kann ohne Metaphysik auskommen, so lehrt Wundt. Und das hat selbst von derjenigen Wissenschaft zu gelten, die im höchsten Maße von Metaphysik frei ist, von der Psychologie. Es gehört freilich zu der von Wundt „psycho-logisch“ genannten Begriffsbestimmung der Psychologie u. a. auch, daß sie keine metaphysischen Voraussetzungen mache und deswegen mit jeder metaphysischen Anschauung vereinbar wäre, allein sie muß doch solche ausnehmen, „die selbst die Erfahrung negieren, indem sie behaupten, die Bewußtseinsvorgänge seien nichts Wirkliches, sondern Trübungen und Täuschungen irgend einer metaphysisch zu konstruierenden Wirklichkeit“¹⁾. So entsteht die eine Aufgabe der Metaphysik inmitten der positiven Wissenschaften, das ist: der Versuch, von den metaphysisch gewonnenen Einheitsideen aus, wiederum die Wirklichkeit und die aus dieser geschöpften Begriffe der positiven Wissenschaft zu begreifen. Diese Anwendung auf das empirische Wissen hatte Kant allein beibehalten, damit aber an die Stelle der alten Metaphysik die Erkenntnistheorie gesetzt, und so behielt die Metaphysik, deren Namen er nicht fallen ließ, eine höchst be-

¹⁾ Die Definition der Psychologie, Philos. Studien 1896, S. 22 f; Kl. II. 133.

scheidene Stellung: „Aus einer alles beherrschenden Prinzipienlehre wurde sie zu einem Übergangsgebiet zwischen der Erkenntnistheorie, die nunmehr selbst die Rolle einer solchen Prinzipienlehre übernommen hatte, und den Erfahrungswissenschaften“, ja sie wurde noch dadurch bescheidener, daß sich Kants Metaphysik der Natur „auf wenige allgemeine Gesetze der Mechanik und der mechanischen Physik zurückzog, indes sich seine „Metaphysik der Sitten“ in ihrem Inhalt schließlich nur wenig über einen kurzen Abriß der alten Moral- und Naturrechtsphilosophie erhob“ (S. I. 200). Kant gegenüber strebte Wundt eine grundsätzlich andere Lösung an. Er nahm die ältere und zwar primäre Aufgabe der Metaphysik wieder in ihrem vollen Umfange auf, nämlich die, „eine transzendente Ergänzung der Wirklichkeit zu versuchen, die im Sinne der in der positiven Wissenschaft beginnenden Vorbereitung weiter zu führen ein Gebot des wissenschaftlichen Denkens ist“. Mit dieser Bestimmung der Aufgabe ist die spekulative Metaphysik abgelehnt, d. h. der Versuch, von den metaphysischen Ideen aus jene Wirklichkeit rückwärts zu entwerfen. „Es gibt kein deduktives Verfahren, das sich anheischig machen könnte, nun auch aus den transzenten Ideen wiederum die Wirklichkeit zu erklären. Was sollte auch eine solche Umkehrung, wenn sie überhaupt möglich wäre, bezwecken? Sie müßte immer wieder in die Bahnen der empirischen Verknüpfung der Tatsachen einlenken und könnte zu diesem Zweck selbstverständlich auch der empirischen Data nicht entbehren, deren Aufsuchung die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften und nicht der Metaphysik ist“ (S. I. 204). In diesem Sinne entwarf Wundt seine Metaphysik als Prinzipienlehre und zwar auf idealistischer Grundlage.

Die „allgemeine Metaphysik“ stellt die Prinzipien der realen und die der transzenten Erkenntnis fest, d. h. die Verstandesbegriffe und die Ideen. Die Verstandesbegriffe — das Wort nicht im Sinne Kants genommen — zerfallen in zwei Gruppen: in die reinen Formbegriffe und die

reinen Wirklichkeitsbegriffe. Diese Unterscheidung schließt sich an den in allen Erfahrungswissenschaften auftretenden Gegensatz des Formalen und des Realen oder ihrer Parallelbegriffe des Möglichen und des Wirklichen an. Was nach den formalen Gesetzen konstruiert werden kann, das deckt sich überall mit dem für unser Denken Möglichen, und das Wirkliche ist überall an die in der Erfahrung gegebenen Verbindungen von Stoff und Form gebunden. Die reinen Formbegriffe sind: Einheit und Mannigfaltigkeit, Quantität und Qualität, Zahl und Funktion. Unter ihnen dient vor allem der Funktionsbegriff bereits auch zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Denn die Funktionsformen stetig veränderlicher Größen und ihrer Veränderungen lassen sich überall in der Erfahrung auf die kausale Verknüpfung der Erscheinungen anwenden. Und somit bildet der Funktionsbegriff die unmittelbare Vorstufe zu den reinen Wirklichkeitsbegriffen (S. I. 230—3):



Für die Ordnung nach systematischen Gesichtspunkten sind Sein und Werden die allgemeinsten Stammbegriffe, „aus denen sich in der Substanz und Kausalität erst inhaltvollere Gestaltungen entwickeln. Während Sein und Werden volle Gegensätze bilden, hat sich in der Substanz das Sein mit dem Werden, in der Kausalität das Werden mit dem Sein verbunden. Die Substanz ist das Seiende, das als der Grund alles Werdens gedacht wird; die Kausalität setzt die einzelnen Gestaltungen des Werdens zueinander in Beziehungen, indem sie jedes Werden von einem andern abhängig macht und so schließlich alles Werden und Geschehen als ein einziges zusammenhängendes Sein auffaßt. Darum tritt nun jeder dieser Begriffe wieder in je zwei Wechselbegriffe auseinander: die Substanz spaltet sich in die eigentliche Substanz und in das Akzidens als die wechselnde Form, in welcher die an sich beharrende Substanz erscheinen kann; die Kausalität in Ursache und Wirkung als die beiden Glieder, die zur Herstellung der wirklichen Kausalität erforderlich sind. Diese beiden Begriffspaare sind es dann, die in dem allgemeinen Begriff der Kraft zusammengefaßt werden. Denn diese gilt einerseits als die substantielle Ursache alles Geschehens, andererseits aber als die zur Wirklichkeit gewordene, in Wirkung umgesetzte Ursache. Diese beiden Seiten des Kraftbegriffes scheiden sich in den Wechselbegriffen der potentiellen und der aktuellen Kraft, von denen der erstere die in der Substanz vorrätig gedachte, aber noch nicht zur Wirkung gelangte Kausalität, der zweite eben diese in Wirkung übergegangene oder übergehende bezeichnet“. Die neueren Versuche auf naturwissenschaftlichem Gebiete, den Begriff der Kraft durch den der Energie zu ersetzen, enthüllen den Gegensatz zwischen zwei Kausalbegriffen, dem der substantiellen und dem der aktuellen Kausalität, den psychologische und logische Betrachtungen verschärfen. „Nach dem substantiellen Kausalbegriff wird alles kausale Geschehen als Handlung einer beharrenden Substanz angesehen. Nach dem

aktu
not
ter
dem
Wor
dure
bede
Folg
es s
nach
von
wie
scho
zwa
aber
sehe
ist o
U
wen
in b
rühl
brin
Ehr
wan
nach
Nat
die
vor
sch
imn
wul
tele
ges
neu
mu
abe

aktuellen Kausalbegriff besteht alle Kausalität in der als notwendig gedachten Verbindung bestimmter Ereignisse... Die substantielle Kausalität führt zu dem Begriff der Ursache in der engeren Bedeutung des Wortes, in welcher dieses lediglich ein Bedingtsein der Folge durch einen an und für sich unbekannt bleibenden Grund bedeutet, eine Bestimmung des Grundes mit Hilfe der als Folge gegebenen Tatsachen aber ausschließt. Anders verhält es sich mit der aktuellen Kausalität. Indem sie Ereignisse nach dem Prinzip von Grund und Folge verbindet, ist hier von vornherein ein Prinzip der Wechselbestimmung gegeben, wie denn auch das logische Prinzip des Grundes ein solches schon in sich schließt. Nach diesem Prinzip muß nämlich zwar jede Folge als zugehörig zu ihrem Grunde, umgekehrt aber auch der Grund als zugehörig zu seiner Folge angesehen werden. Die so entstehende Umkehrung der Kausalität ist das Prinzip des Zwecks.“

Unter diesen Wirklichkeitsbegriffen charakterisiert die Anwendung und Deutung des Zwecks die Philosophie Wundts in besonderem Maße. Denn durch die Aufnahme des Zwecks rückt er sichtbar ab von allen mechanischen Theorien und bringt mit Leibniz und Lotze die Teleologie erneut zu Ehren, erhebt sie zu einer wissenschaftlich-philosophisch einwandfreien Lehre, welche der Kausalbetrachtung in nichts nachsteht. Es verschwindet alles, was die phantasievolle Naturteleologie des 18. Jahrhunderts ersann, wonach etwa die gesamte Natur nach Analogie menschlicher Zweckvorstellungen handelnd vorgestellt wurde. Den mythologischen Zweckbegriff lehnt Wundt ebenso energisch ab wie den immanenten des Aristoteles, wonach die Natur unbewußt nach den in ihr liegenden Zwecken handeln soll. Diese teleologischen Naturanschauungen sind durch das Kausalgesetz seit den Tagen Descartes' gestürzt. Auch die neuere teleologische Auffassung findet nicht seine Zustimmung, wonach der Zweck zwar in der Welt keine Stelle finde, aber unentbehrlich sei, um die ursprünglichen, unserer

wissenschaftlichen Erklärung sich entziehende Weltordnung zu begreifen. Allen diesen Theorien gegenüber erhebt Wundt den Zweck zu einem realen Erkenntnisprinzip, da er sonst nirgends eine Berechtigung hätte. Als subjektives Erkenntnisprinzip ist der Zweck mit der Kausalität aus verschiedenen Betrachtungsweisen eines und desselben Vorgangs entstanden. Ich kann die Bewegung der Hand als die Ursache, das Ergreifen der Feder als die Wirkung betrachten, aber ebenso gut die Bewegung der Hand als das Mittel und die hervorgebrachte Veränderung, das Ergreifen der Feder, als den Zweck. Der ganze Unterschied ist der, daß beim Kausalverhältnis, auch subjektiv, in unserer Vorstellung die Ursache der Wirkung vorangeht, während beim Zweckverhältnis die Vorstellung des Zwecks früher ist als diejenige des Mittels. Existiert aber ein Erfolg, den ich herbeiführen will, nur in meiner Vorstellung und entsteht nun die Frage, welche Bedingungen geschaffen werden müssen, um diese Vorstellung zu verwirklichen, oder welche in der Wirklichkeit gegebenen Tatsachen entsprechen meiner Vorstellung, die unabhängig von mir entstanden ist, alsdann stehe ich vor einer praktischen Forderung: es werden bestimmte Mittel gefordert, um den in der Vorstellung vorhandenen Zweck zu realisieren, und dadurch werden meine Willenshandlungen beeinflußt, oder im zweiten Falle, ich muß die Wirklichkeit nach den in mir gelegenen Zweckvorstellungen beurteilen, es seien Vorstellungen intellektueller, ästhetischer oder ethischer Art. Damit gewinnt der Zweck eine objektive Bedeutung. Denn meine Willenshandlungen sind dahin gerichtet, die ihnen vorangegangenen subjektiven Zweckvorstellungen objektiv zu realisieren. Und ganz besonders in den Willenserscheinungen erlangt der Zweck eine objektive Bedeutung: denn hier wird die Zweckvorstellung selbst wirklich zur Ursache. Nach dieser bedeutungsvollen Ausbildung der Lehre vom objektiven Zweck wird der Zweck von Wundt in der gleichen exakten wissenschaftlichen Weise logisch begründet und angewandt wie das Kausal-

prinzi
Grund
prinzi
Grund
Grund
prinzi
Zweck
In
wend
wie
und
det
sch
Denk
sch
seiti
wird
Entw
phys
lich,
Ent
kom
wiel
nied
von
prin
die
taus
geis
Enc
ents
ind
nis
sein
noc
Wi

prinzip. Beide sind daher auch dem logischen Satze vom Grunde untergeordnet: das Kausalprinzip wie das Zweckprinzip entspringen aus der Anwendung des Satzes vom Grunde auf die Erfahrung. Beim Kausalprinzip wird der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung; beim Zweckprinzip wird der Grund zum Mittel und die Folge zum Zweck.

Indem Wundt nun das Zweckprinzip auf die Natur anwendet, gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung, findet er die Brücke zwischen Natur und Geist und deckt eine Einheit des Entwicklungsganges auf, begründet einen Monismus der Weltentwicklung und schließlich der Weltanschauung, wie ihn kein Denker seit Aristoteles' Tagen mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit gleich exakt und allseitig begründet hat; die Darstellung der Naturphilosophie wird ihn aufzeigen. Dieser Monismus macht die organische Entwicklung zur Vorstufe der geistigen; denn jene schafft die physische Grundlage für die geistige, allein das ist nur möglich, weil die letzten Triebkräfte, aus denen die organische Entwicklung hervorging, selbst geistige Kräfte sind. Darum kommt es wiederum zu einer Rückwirkung der geistigen Entwicklung auf ihre physische Grundlage. Und von seinen niedersten bis zu den höchsten Stufen ist das geistige Leben von Zweckgesetzen beherrscht. Diese Anwendung des Zweckprinzips auf das geistige Leben führt zu einer Betrachtung, die ins Unabsehbare hinausblickt. Die tausend und aber-tausend Quellen der Vervielfältigung und des Wachstums geistiger Kraft lassen auf eine Entwicklung schließen, deren Ende und deren Ausgang sich uns völlig entziehen. Und so entsteht hier ein Widerspruch zwischen den Schranken des individuellen Daseins und dem unendlichen Ziel. Im Verhältnis zu diesem führt das individuell beschränkte geistige Dasein ein Eintagsleben, ist nur ein Pünktchen im Weltall und noch weniger. Es klafft ein den Menschen beunruhigender Widerspruch zwischen dem idealen Ziel und der realen end-

lichen Beschränktheit des geistigen Lebens. Dazu gesellen sich andere Welträtsel, an erster Stelle dasjenige des Ursprungs des geistigen Lebens. Mag das erste lebende und mit dem Leben, den Anfang des Geistigen bergende Protoplasma einem allmählichen Prozeß chemischer Synthese seine Geburt verdanken, wie konnte dieses Wesen zugleich zum Träger eines zwecksetzenden Willens werden? Auf jeden Fall wird die in den Wissenschaften vorgenommene und aus den Wissenschaften übernommene Spaltung von Natur und Geist auf der Stufe der höheren metaphysischen Betrachtung unhaltbar. Denn diese muß geltend machen, daß die Spaltung nichts weiter als „ein Erzeugnis abstrahierender Unterscheidung war, das bei dem Rückgang zur Wirklichkeit der Dinge immer wieder der Einheit der Erkenntnisobjekte Platz macht“ (S. I. 338). Wir werden genötigt, um das letzte Ziel aller Philosophie zu erreichen, nämlich die noch zurückgebliebenen Widersprüche aufzuheben und über ihnen eine geschlossene, Gemüt und Verstand befriedigende Weltanschauung zu errichten, den empirischen Tatbestand durch transzendente Voraussetzungen zu ergänzen, und das sind die transzendenten Ideen, und zwar gliedert Wundt diese, in Übereinstimmung mit der Geschichte des metaphysischen Denkens der europäischen Welt, in drei Gruppen: die der kosmologischen, der psychologischen und der ontologischen Ideen.

Zu den kosmologischen Ideen gehören die beiden quantitativ kosmologischen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, und die beiden qualitativ kosmologischen der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Kausalität. Für Kant hatten sich bei deren kritischer Untersuchung Antinomien der Vernunft ergeben: die These, wonach die Welt einen Anfang in der Zeit hat und dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen ist, sollte sich ebenso gut beweisen lassen wie die Antithesis, wonach die Welt keinen Anfang und keine Grenze im Raume hat, sondern sowohl in Ansehung der Zeit wie des Raumes unendlich ist. Für Wundt löst sich

die A
endlic
endlic
keit,
voller
Unen
gered
erreic
stand
einer
redet
von
dage
qua
ganz
daru
schli
Beid
Stre
Al
Welt
im S
Kau
Ima
logis
denz
die
Erf
auf
ont
Erf
D
Ide
des
sich
psy

die Antinomie auf. Es handelt sich in beiden Fällen um Unendlichkeit, aber um zwei verschiedene Formen der Unendlichkeitsideen: einmal um die unvollendbare Unendlichkeit, das ist das Infinite, und das andere Mal um die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite. Von vollendeter Unendlichkeit würde z. B. in der Ahnenreihe eines Menschen geredet werden dürfen; der erste Mensch ist gewiß nicht zu erreichen, allein doch ein empirisch vorstellbarer Gegenstand, dagegen sind die Vorstellungen eines Zeitanfangs und einer Raumgrenze für uns absolut unvollziehbar. Demnach redet die Kantische Antithesis von einem Unvollendbaren, von der Idee der Welt als einer Idee unendlicher Totalität, dagegen die Thesis von dieser Welt als der Idee einer quantitativen Synthesis des Mannigfaltigen, die nie ganz zu vollenden ist, also von einem Transfiniten. Es liegt darum nicht so, wie Kant meinte, daß beide Beweisführungen schließlich unrecht haben, sondern so, daß beide recht haben. Beide Beweise liegen in Wahrheit gar nicht miteinander im Streit; es ist ein „bloßes Scheingefecht“.

Alle kosmologischen Ideen gehen auf den Kosmos, das Weltganze. Die quantitative Idee des Raumes und der Zeit im Sinne der Idee des Real-Transzendenten, Materie und Kausalität, die qualitativen Ideen, im Sinne der Idee des Imaginär-Transzendenten. Die psychologischen wie die ontologischen Ideen gehören gänzlich der imaginären Transzendenz an. Denn handelt es sich bei Raum und Zeit immer um die Anwendung der Unendlichkeitsidee auf die Form der Erfahrung, so bei der unbegrenzten Materie und der unauflösbaren Kausalität wie bei den psychologischen und ontologischen Ideen um Anwendung auf den Inhalt der Erfahrung.

Das transzendente Problem der Psychologie ist die Idee der Seele. Bei der überall festzustellenden Verbindung des geistigen Lebens mit Vorgängen der äußeren Natur läßt sich eine Einwirkung der kosmologischen Ideen auf die psychologischen nicht ausschließen. Die Frage nach dem

Wesen der Seele ist die Frage nach dem letzten Grund, der das Vorhandensein der kausal verknüpften seelischen Erlebnisse begreiflich macht. Der Individualismus sucht diesen letzten Grund in einer individuellen Einheit, der Universalismus in einer universellen Einheit. In der metaphysischen Erwägung des Problems der Einzelseele verwirft Wundt von neuem den substantiellen Begriff der Seele zugunsten des aktuellen, und zwar deswegen, weil wir nur so der Bedeutung der Willens- wie der Vorstellungsseite gerecht werden können. Die verschiedenen Seiten des wirklichen Geschehens sind demnach weder Vorstellung noch Tätigkeit oder Leiden, sondern „vorstellendes Tun und Leiden“. „Damit wird das Vorstellen zu einem Geschehen, das wir zugleich als unser Tun und Leiden auffassen.“ Unter allen Bestandteilen aber unserer eigenen inneren Erfahrung teilen wir die Tätigkeit unserm Ich unmittelbarer zu als das Leiden, und diese Quelle unseres Tuns wie unseres Leidens, die für sich betrachtete eigene Tätigkeit, nennen wir unser Ich. „Dieses Ich, isoliert gedacht von unsern Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wille. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein Eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen“ (S. I. 375). Wird nun in den Willenshandlungen auf die Willenstätigkeit selbst zurückgegangen, so gelangt man zur reinen Willenstätigkeit oder zur reinen Apperzeption. Diese wird freilich in keiner Erfahrung anzutreffen sein, aber sie muß als die letzte, nicht weiter zurückzufolgende Bedingung jeder Erfahrung angesehen werden. Und diese reine Apperzeption setzt Wundt dem gleich, was Kant die „transzendente Apperzeption“ genannt hat. Der Endpunkt des individuellen psychologischen Regressus ist demnach der reine Wille, und zwar als immerwährende Tätigkeit; kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Vernunftidee, der reine Wille als transzendenter Seelenbegriff der letzte Grund der Einheit aller geistigen Vorgänge im metaphysischen Verstande.

Als
Wollen
Trans
darste
zugeh
allein
Bedin
werde
indivi
Tota
Wund
will
und r
Gesam
wolle
mäch
schei
einer
wille
mens
Wille
in d
verei
verso
Vern
tisc
gesch
Im C
die
Rich
Au
keit,
könn
rung
rel
such

Als ein Imaginär-Transzendentes besitzt das transzendente Wollen die allgemeinen Eigenschaften alles Imaginär-Transzendenten, daß es eine an sich unendliche Einheit darstellt, über die darum das Denken immerwährend hinauszu-gehen strebt. Das transzendente Wollen bliebe für sich allein immer inhaltslos. Es setzt Bedingungen außer sich, Bedingungen, die wiederum als Willenstätigkeiten gedacht werden können, und so wird die Vernunft von der Idee der individuellen Seeleneinheit zu der Idee einer geistigen Totalität geführt. Und diese geistige Gesamtheit deutet Wundt als eine Willensgemeinschaft, als einen Gesamtwillen, in dem der Wille des Einzelnen eingeschlossen ist und mit dem er in ständiger Wechselwirkung steht. Dieser Gesamtwille besitzt nicht weniger Realität als das Einzelwollen, ja in allen seinen Wirkungen ist er unvergleichlich mächtiger als der Individualwille. In der Erfahrung erscheinen uns alle Gestaltungen des Gesamtwillens als Stufen einer Reihe. Der Anfangspunkt wäre hier der Individualwille in seiner isolierten Form, der Endpunkt alsdann ein menschlicher Gesamtwille, der über alle beschränkteren Willenssphären hinausreichte und schließlich die Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigte. Anfang und Endpunkt dieser Reihe haben jedoch verschiedene Bedeutung: der Anfang die einer theoretischen Vernunftidee, der Endpunkt verwandelt sich in ein praktisches Ideal: der Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte wird das Ideal der Humanität entwickeln. Im Gegensatz zu einer theoretischen Vernunftidee erhebt sich die Humanitätsidee zu einem Ideal, d. h. zu einer höchsten Richtschnur unseres Handelns.

Auch dieses Ideal dient der Ergänzung der Wirklichkeit, und zwar ist es ein relativ Unendliches, denn wir können es denken als in der Zukunft in möglichster Annäherung erreichbar. Das ist zugleich der Geburtsmoment der religiösen Idee. Für das sittliche Ideal der Humanität suchen wir nach einem unendlichen Grunde, und das be-

deutet es, wenn wir Gott als den Grund der sittlichen Weltordnung denken. Demnach rühmt Wundt es an Kant, daß er die sittliche Weltordnung als den einzig wirklichen Beweis für das Dasein Gottes hingestellt habe, und findet darin eine „unvergängliche Wahrheit“. Gott wird aber über die Bedeutung einer „übersittlichen Idee“ hinaus zu einem Übergeistigen, und die Gottesidee erscheint damit der Natur gegenüber als ein absolut Transzendentes, als die transzendente Einheit von Natur und Geist. In Gott ruht demnach die Einheit des Seins, und somit stehen wir vor dem Reiche der ontologischen Ideen.

Die Lösung des ontologischen Problems bedeutet die metaphysische Begründung der Frage nach dem Wesen des Seienden. Unter Ablehnung des Materialismus entscheidet Wundt sich für den geistigen Charakter des Seienden. Aber welche Seite des Geistigen charakterisiert den letzten Zusammenhang des Seienden? Das kann nach den Ausführungen über die psychologischen Ideen nur das reine Wollen sein. Das eigenste Sein des einzelnen Subjekts ist das Wollen, und so sind nach Wundt auch die letzten Einheiten des geistigen Geschehens und der Naturkausalität, metaphysisch genommen, Willenseinheiten. Es wäre falsch, für diese Willenseinheiten von Leibniz den Begriff der Monade zu übernehmen. Denn die Monade ist eine tätige Substanz, ebenso haben es Herbart und Lotze gelehrt. Die Substanz aber ist der volle Gegensatz zum tätigen Willen: dort immerwährendes Beharren, hier unablässiges Werden und Geschehen. Es ist darum auch für Wundt die Tätigkeit der Substanz keine wirkliche Tätigkeit, sondern nur eine Veränderung äußerer Beziehungen. Eine beharrende Substanz ist ihrem Prinzip nach ein absolut untätiges, dagegen der Wille ein absolut tätiges Prinzip. Deswegen sind nun auch jene metaphysischen Willenseinheiten, die der ontologische Fortschritt ins Unendliche fordert, nicht tätige Substanzen, sondern „substanzerzeugende Tätigkeiten“ (S. I. 419).

Die
für di
jeden,
eintrit
ausdrü
wickel
Willen
zusam
gebra
nach
Den b
Zusan
Will
lich e
aufzu
Bezei
sind
sich
diese
wußts
psych
genan
nur
(Üb.
sie si
Werd
dung
zeuge
Lebe
kräft
beste
Bew
ein o
Natu
Maß
scha

Die von Wundt gewählte Bezeichnung „Willenseinheiten“ für diese letzten ontologischen Einheiten kann, ja sie muß jeden, der nicht in eine besondere Untersuchung darüber eintritt, was er letzten Endes mit diesen Willenseinheiten ausdrücken will, zu der irrigen Annahme verleiten, alles entwickle sich aus dem Willen, alles sei Resultante aus dem Willen. Für Wundt ist aber mit der Wahl des Willens in dem zusammengesetzten Begriff Willenseinheit nur zum Ausdruck gebracht, daß das Hauptgeschehen in diesen Einheiten nach Analogie des bewußten Willens erfolgt. Den bewußten Willen aber finden wir einzig und allein in Zusammenhang mit Vorstellung und Gefühl, und der reine Wille ist, wie nicht genug eingeschärft werden kann, lediglich eine Abstraktion. Nicht anders ist nun die letzte Einheit aufzufassen. Richtiger wäre es, wenn Wundt dafür etwa die Bezeichnung „Tateinheit“ gewählt hätte. Diese Tateinheiten sind die letzten, vom Denken erreichbaren Teile, aus denen sich das Bewußtsein erst bildet. Demnach liegen diese Einheiten vor dem, was psychologisch als Bewußtsein bezeichnet wird, auch vor dem, was im Sinne der psychologischen Wissenschaft „einfache Willenshandlung“ genannt wird, und so lassen sich die letzten Willenseinheiten nur als „an sich bewußtlose Formen des Tuns“ denken (Üb. 356). Ihren Inhalt schaffen diese Formen selber; denn sie sind in steter Tätigkeit, nimmer ruhend, im unablässigen Werden begriffen und gehen daher unaufhörlich Verbindungen miteinander ein, greifen ineinander über und erzeugen dabei sowohl die Seite des menschlichen bewußten Lebens wie diejenige der Naturerscheinungen. In den Naturkräften erfassen wir Objektivierungen dieses Tuns, und somit besteht eine nirgends unterbrochene Kette von der Natur zum Bewußtsein hinüber. Es muß daher auch auf der Naturseite ein qualitatives Sein angenommen werden. Und wenn die Naturwissenschaft dem widerstrebt und nur quantitative Maßstäbe anlegen will, so ist das ihr Recht als Einzelwissenschaft, die Metaphysik aber hat die Naturwissenschaft dar-

über zu belehren, daß sie sich einer Abstraktion bedient hat, die für die Deutung der Wirklichkeit an sich nicht zur unübersteigbaren Schranke werden darf. Natur und Geist sind Bestandteile einer einzigen Geistesentwicklung.

Die größte Schwierigkeit, die letzten Willenseinheiten uns begrifflich zu deuten, besteht darin, daß wir uns tätige Kräfte denken sollen, ohne sie an ein von aller Veränderung unabhängiges Substrat zu binden (S. I. 420 ff.). Hier scheint der Monadenbegriff überlegen zu sein; denn er läßt die Einheit selbst neben der wechselnden Tätigkeit als die Substanz dieser Tätigkeit bestehen. Aber gerade darin erblickt Wundt einen ontologischen Fehler. Wir übertragen auf die letzten Einheiten unsere dinglichen Vorstellungen und suchen doch nach jenen letzten Einheiten, durch die unsere Vorstellung von Dingen erst möglich werden soll. Das heißt den Fehler begehen, den Prinzipien des Geschehens Eigenschaften beizulegen, die erst als die Folge dieses Geschehens möglich sind. Daß andererseits eine bleibende Willenstätigkeit nicht an ein Substrat gebunden ist, das lehrt die eigene Willenstätigkeit. Denn hier vermittelt der stetige Zusammenhang der einzelnen Tätigkeiten selber die Beziehungen auf eine bleibende Willenseinheit. Und nach Analogie dieses Erlebens sind auch die letzten ontologischen Willenseinheiten zu denken. Sie sind Komponenten, die sich infolge ihrer rastlosen Tätigkeit unaufhörlich zu Resultanten zusammenschließen, welche einen ununterbrochenen Zusammenhang aller Tätigkeiten bilden und eben in diesem stetigen Zusammenhang durch ihn auch zu bleibenden Willenseinheiten werden, damit also uns die Vorstellung von Dingen überhaupt erst ermöglichen. Verglichen mit den Leibnizschen Monaden als tätigen Substanzen, bedeutet demnach die Lehre Wundts von den letzten ontologischen Einheiten den Versuch, die in diesem älteren Monadenbegriff gefaßte Dualität von Substanz und Aktus aufzulösen und auf die absolut letzte

Mon
einzig
lich. V
physis
übrig
und L

Jed
natur
selbst
schaft
Jahre
auch
änder
arbeit
freilie
beweg
keit d
Beweg
auf d
einer
später
als sic
Mecha
Unter
zu fin
stärks
dynam
diese
nahe
logie
ung l
mit v
einigu

Monas zurückzukommen, und das kann alsdann freilich einzig und allein die Tätigkeit sein, ein Zweites ist unmöglich. Wer daher den gedanklichen Fortschritt auf letzte metaphysische Einheiten überhaupt billigt, für den bleibt nur übrig, sich für die Entscheidung der Leibniz, Herbart und Lotze zu erklären oder für diejenige Wundts.

b) Philosophie der Natur.

Jede Naturphilosophie ist abhängig von dem Stande der naturwissenschaftlichen Forschung ihrer Zeit. Es ist darum selbstverständlich, daß der starke Wandel der naturwissenschaftlichen Theorien seit den fünfziger und sechziger Jahren, in denen das philosophische Denken Wundts anhub, auch auf seine naturphilosophischen Anschauungen verändernd einwirken mußte. Wundt ist in seinen Erstlingsarbeiten Anhänger der mechanistischen Naturerklärung; freilich verrät bereits die Schrift „Die Lehre von der Muskelbewegung“ (1858), daß der junge Forscher die Unzulänglichkeit der Anwendung einer analytischen Mechanik auf die Bewegungserscheinungen am Muskelgewebe und von da aus auf das Organische überhaupt erkannte und darum nach einer vermittelnden Theorie suchte, die allerdings — wie er es später mehr in die Erwägungen jener Zeit hineingelegt hat, als sie selber es andeuten — in die Richtung einer Art vitaler Mechanik weist. Jedenfalls ist diese Wendung in seiner Untersuchung der physikalischen Axiome aber noch nicht zu finden, sondern erst vollzogen, als deren zweite Auflage in stärkster Veränderung 1910 erschien und den Einfluß der dynamischen Naturanschauung aufzeigte. Vorbereitet war diese Entwicklung seit der dritten Auflage des Systems; die nahe Beziehung zwischen der Aktualitätstheorie in Psychologie und Metaphysik und der dynamischen Naturanschauung liegt ja auf der Hand. Dennoch ist Wundt keineswegs mit vollen Segeln umgeschwenkt, sondern versucht eine Vereinigung beider Betrachtungsweisen; als philosophischer

Kritiker steht er über beiden und gibt jeder, was ihr zukommt. Auch darin offenbart sich die geniale Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit dieses Denkers, der in das achte Jahrzehnt seines Lebens hineingeschritten war, und, ganz im Gegensatz zu Kant, bis zum letzten Tage imstande blieb, Anregungen aus Philosophie und Wissenschaft aufzunehmen und überlegen frei zu verarbeiten. Als einer der Ersten hat er sich philosophisch mit dem Lorentz-Einsteinschen Relativitätsprinzip auseinandergesetzt, hat 1910 kritisch die neuesten Richtungen der deutschen Philosophie, vor allem den Phänomenologismus, 1911 den amerikanisch-englischen Pragmatismus und noch im letzten Bande der Völkerpsychologie 1920 die neukantische idealistische Rechtsphilosophie dargestellt und geprüft. Die Weite der Betrachtung erstaunt nicht weniger als die Fülle der Gesichtspunkte, die der nimmermüde Forscher wie aus einem unerschöpflichen Borne heranzutragen vermag.

Die dynamische Naturanschauung setzt an die Stelle der Begriffe von Masse und Zentralkraft elektrische und magnetische Pole und Spannungen, Wirbel und Wellen. Wundt hält aber an dem Postulat der alten Mechanik fest, daß alle Vorgänge in der Natur letzten Endes als Bewegungsvorgänge zu deuten seien, ebensowenig läßt er die Begriffe der Masse und der Materie fallen. W. Ostwald hat versucht, an die Stelle der mechanischen Naturanschauung die energetische zu setzen und die Welt der Natur wie die des Geistes aus einem einzigen Prinzip, dem Energieprinzip, zu erklären. Aber Wundt findet, es sei unmöglich, in der Naturwissenschaft den Begriff der Substanz zu beseitigen. Ob die Naturwissenschaft von Bewegung oder von Energie spricht, beide müssen irgendwo im Raume ihren Sitz haben, und „nichts anderes als dieser Sitz der Kraft oder der Energie ist eben die Substanz“. Der allgemeine Substanzbegriff liefert aber der Naturwissenschaft ihren Grundbegriff, die Materie, und zwar dadurch, daß wir den Substanzbegriff auf äußere Gegenstände anwenden. Dabei

darf niemals vergessen werden, daß von keiner Hypothese über die Materie mehr als eine begriffliche Auffassung erwartet werden kann. „Die Materie ist ein Begriff, und keine Vorstellung.“ Sie gehört in eine Begriffsklasse mit Raum, Zeit und Bewegung, und als solch abstrakter Begriff kann die Materie auch nur in Symbolen gedacht werden, in anschaulichen Bildern, und weiter wird die Forderung nach Anschaulichkeit der Naturerklärung nicht gelangen.

Die Grundeigenschaften der Materie sind räumliche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, und auf ihnen beruhen die kausalen Beziehungen der Objekte, deswegen ist auch das Problem der Naturkausalität engstens mit dem der Materie verbunden. Alle Beziehungen innerhalb der Materie gehen auf Bewegungen zurück, eine Grundlehre seit Galileis Tagen, an der Wundt festhält, wenn er auch der Ansicht zuneigt, daß die gegenwärtige mechanische Atomistik durch eine elektrische Atomistik ersetzt werden könne. Die Lehre nun von der wirklichen Bewegung nach ihren kausalen Beziehungen entwirft die Dynamik, der empirische Teil der Mechanik. Für sie stellt Wundt vier dynamische Prinzipien auf: das der Trägheit, der Zentralkraft, der Gegenwirkung und der Kraftverbindung. Von diesen sind die drei ersteren ohne weiteres der mechanischen Theorie zuzuweisen, mit dem vierten findet Wundt den Übergang zum Prinzip der Erhaltung der Energie. Denn das Prinzip der Kräfteverbindung sagt aus: der nach einer gegebenen Zeit eingetretene Enderfolg ist demjenigen gleich, der eingetreten sein würde, wenn jede Kraft einzeln eine gleich große Zeit eingewirkt hätte. Damit ist zugleich gesagt, daß die Wirkung der einzelnen Kräfte eines Systems in der Gesamtwirkung erhalten bleibe, und so leitet dieses Prinzip der Mechanik über auf das physikalische der Erhaltung der Energie: die Summe der aktuellen und der potentiellen Energie bleibt konstant innerhalb eines Systems mechanischer Kräfte, das in sich geschlossen ist. Und unter dieser Voraussetzung eines in sich geschlossenen, von außen nicht

beeinflußten Systems treibt nun dieses Prinzip über die Erfahrung hinaus.

In der Erfahrung ist uns nirgends ein System gegeben, das diese Forderung vollkommen verwirklichte. Demnach ist die Forderung dieses Prinzips erst im System der Systeme, das ist im Weltall, erfüllt; erst in der Anwendung auf das Universum, auf den Kosmos, erlangt es seine volle Gültigkeit. Das Konstanzprinzip als Gesetz genommen besitzt überempirischen Charakter: es erfordert den Begriff des Universums als des einzig in sich geschlossenen Systems in Wechselwirkung stehender materieller Massen; das Universum als eine unendliche Synthese. Jedes Einzelne muß darum stets in Beziehung zum Ganzen stehen und so auch betrachtet werden. Durch die Nötigung zu dieser Annahme ermöglicht das Energiegesetz zugleich die Lösung der kosmologischen Probleme. Und diese besitzen eine hervorragend philosophische Bedeutung, weil sie die gesamte Anschauung der Welt beeinflussen.

Allein auf welchem Wege gelangen wir dahin, die Naturkausalität als objektive Realität, die Natur als eine reale Einheit zu begreifen? Offenbar genügt die Voraussetzung eines gleichartigen Substrats, die Annahme des Prinzips der Materie, keineswegs; denn das Prinzip der Materie und alle aus ihm abgeleiteten Prinzipien tragen logischen Charakter. Sie können uns alle insgesamt wohl die Gleichförmigkeit unserer logischen Weltbetrachtung sichern, aber nicht im allermindesten uns die Gewähr dafür geben, daß die Natur in allen ihren Teilen auch objektiv ein Ganzes bildet. Wir können mit ihrer Hilfe annehmen, daß es eine unendliche Menge von sich durchkreuzenden Kausalreihen gibt, aber niemals können sie die kosmische Einheit aller dieser unendlichen Reihen ausreichend beweisen. Die Vorstellung des Kosmos verlangt, daß alle seine einzelnen Teile auch in jedem Augenblick zu einem Ganzen verbunden sind. „Diese Bedingung ist aber nur dann verwirklicht, wenn alle Teile einem durch das

Ganze realisierten objektiven Zweck untergeordnet werden können“ (S. II. 62f.). Zu der Einheit der allgemeinen Naturgesetze muß noch die Einheit der Naturobjekte hinzukommen, d. h. neben der Naturkausalität muß die objektive Zweckbetrachtung zu ihrem Rechte gelangen.

Ist die Welt ewig, wie es Aristoteles lehrte, oder bewegt sich alle Weltentwicklung unaufhörlich zwischen Perioden der Entstehung und des Untergangs hin und her, wie es Heraklit der Dunkle gemeint hat? Wundt, in jüngeren Jahren schon Anhänger der Clausius-Thomson'schen Entropielehre¹⁾ oder des sog. Carnot'schen Prinzips, entscheidet sich für die Ansicht Heraklits, und damit stellt sich unvermeidlich der Zweckbegriff ein: das Prinzip der Entwicklung hat notwendig einen teleologischen Inhalt, und ebenso muß jede einzelne Entwicklungsreihe eine Zweckreihe bilden, die sich wieder in begrenztere Zweckverbindungen gliedern läßt. Alle Zweckbetrachtung führt auf Willenshandlungen, und damit auf die geistige Seite des Geschehens, daher die Gefahr entsteht, im Sinne einer rein subjektiven Teleologie die Naturobjekte mit immanenten Zweckmotiven auszustatten. Wir sind aber nur dort berechtigt, zwecktätige Lebenskräfte vorzusetzen, wo die beobachteten Gegenstände in demselben Sinne und Umfange Willenstriebe voraussetzen wie unsere eigenen zwecktätigen Handlungen. „Wo die Erscheinungen keine geistige Seite bieten, da hat jene Erklärung ihr Recht verwirkt“, also in der Mechanik und Dynamik. Die Naturphilosophie aber darf bei aller Beschränkung auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung, niemals der geistigen Seite des Geschehens von sich aus die Wirklichkeit absprechen, niemals kann sie die geistige Seite verneinen. Ja sie würde sich selbst mit solcher Verneinung aufheben; denn alle Erkenntnis des äußeren Weltzusammenhangs entspricht

¹⁾ Vorlesungen usw. 1863. II. S. 425—442, s. m. Schrift: Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts, 1908, S. 5.

dem denkenden Subjekte. Bleibt nur das Recht und die Gültigkeit der allgemeinen Prinzipien der Naturkausalität gewahrt, dann kann in der Naturphilosophie für alle diejenigen Bestandteile innerhalb aller organischen Entwicklungsvorgänge, welche der Beobachtung eine geistige Seite bieten, das Prinzip der objektiven Zweckbestimmung zugelassen werden. So erhebt sich allerdings ein Gegensatz zwischen der physikalischen Welt, deren Kräfte dem Kausalgesetz unterstehen und nicht inneren Zwecken, und der Welt der organischen Wesen. Aber beide Welten umfängt das Weltall, als der allgemeine Zusammenhang der kosmischen Vorgänge überhaupt, und diese kosmischen Vorgänge erscheinen einer umfassenden Entwicklung anzugehören, von der jede Sonderentwicklung ein untergeordneter Teil ist, so daß sich folgende Ansicht ergibt: „ein von seiner Naturseite aus völlig nach dem Prinzip der Naturkausalität bestimmter Zusammenhang ist zugleich ein objektiv zweckmäßiger, insofern die ihn begleitenden oder aus ihm hervorgehenden Entwicklungen von Zweckbestimmungen erfüllt sind“ (S. II. 73).

Die Natur erscheint nunmehr als das Hilfsmittel zur Entstehung geistiger Zwecke. Sie ist nicht bloß Material zur Verwirklichung geistiger Zwecke, sondern gleichzeitig Hilfsmittel zu ihrer Entstehung, d. h. die Natur ist Zweckobjekt und Zweckbedingung. Sie ist unserm Handeln, unserer Beeinflussung unterworfen und darum Zweckobjekt, dieselbe Natur ist jedoch als kosmische Einheit unserm Einfluß entzogen, und so müssen wir sie überall praktisch als die Bedingung ansehen, unter der ein zwecktätiges Handeln möglich wird. Wir müssen die Zwecke als gegeben hinnehmen. Wer sich nicht vor einer Vermengung dieser beiden Betrachtungsweisen, nach der die Natur einmal Objekt und dann wieder Bedingung ist, hütet, der verfällt in den Standpunkt der anthropozentrischen Teleologie, etwa christlicher Färbung: ein außerhalb der Natur stehender Schöpfergott habe in weiser Voraussicht alle

Dinge zweckmäßig eingerichtet, dadurch, daß er diese zum menschlichen Nutzen bestimmte. Und wo ein Naturerzeugnis wie eine Giftpflanze oder ein Naturvorgang, etwa Erdbeben, unnütz oder schädlich wurden, so sollten diese Dinge ein Zweckmaterial des Schöpfers sein, um dadurch mittelbar dem Menschen die Allmacht der göttlichen Vorsehung vor Augen zu stellen. Mit solcher Zwecklehre hat diejenige Wundts nichts gemein. Er lehnt sie ebenso entschieden ab wie den Hylozoismus, die Allbeseelungslehre, die Lehre von einer Weltseele oder einem Stufenreich planetarischer Geister. Diese Übertragung des Lebensbegriffes mit all seinen Merkmalen auf das Weltganze ist ihm nichts weiter als ein phantastischer Traum, weil keine Brücke aus der Empirie, vor allem aus den empirisch nachweisbaren Vorstellungen und Willenstrieben zu einer Weltseele oder einem Geisterreich hinüberleiten, wie es F e c h n e r ersann.

Wie ist das Leben im Weltall philosophisch zu begreifen und einzuordnen? Wundt findet eine Lösung wiederum vom Standpunkte des Entwicklungsprinzips aus. Die Verwendung dieses Prinzips scheidet ja die neueste Philosophie nahezu am schärfsten von derjenigen des Mittelalters. Dieser schienen die Gattungen und Arten das Dauernde zu sein, derart, daß das Einzelne ihnen gegenüber zum Ungewissen, zum Problematischen wurde. Heute ist die Lehre von einer absoluten Konstanz der Arten fast allgemein aufgegeben. Und wie im Weltall ist die Annahme einer Stabilität zu einer bloß relativen geworden, gültig allein für eine gegebene Entwicklungsstufe und innerhalb derjenigen Grenze, welche das Entwicklungsprinzip aufstellt. Damit reiht sich das organische Leben in den Entwicklungsgang des Kosmos ein. Wie dieser ist es entstanden und wird vergehen, um wieder zu entstehen und zu vergehen, im ewigen Kreislauf des Werdens. Es gab eine Zeit erhöhter Temperatur auf der Erde, die organisches Leben ausschloß, und die Erde wird sich einem Zustande sehr erniedrigter Temperatur entgegen entwickeln, bei dem die Fortdauer des Lebens unmöglich ist. Das Leben

muß einmal entstanden sein, d. h. es muß vordem nicht gewesen sein. Wir sind aber nicht imstande, irgendwie zu beobachten, wie Leben anders entsteht als durch Fortpflanzung. Eine Urzeugung ist heute in hohem Maße unwahrscheinlich. Und wo eine künstliche Synthese organischer Verbindungen gelungen ist, da erfolgte sie unter Bedingungen, die in der freien Natur nicht mehr vorkommen; es ist Laboratoriumsarbeit mit Hilfe von Glühhitze. Immerhin legen diese Versuche die Vermutung nahe, die erste Entstehung einfacher Lebensformen sei ein sehr allmählicher, in verschiedenen Stufen sich vollziehender Prozeß chemischer Synthese zu einer Zeit, wo unsere Erde als ein Feuerball im Weltall kreiste.

Nach dem Aufhören der Urzeugung hat die Fortpflanzung allein das Leben weitergeleitet. Die organische Welt kam in den Stand, sich durch fortwährende Aufnahme von Stoffen und Kräften aus der organischen Natur und durch die Fortpflanzung ihrer Art selber zu erhalten. Das wichtigste Moment in der weiteren Entwicklung, in welcher es zur Spaltung in Tier- und Pflanzenreich kam, ist das Auftreten der geschlechtlichen Zeugung. Das neue Wesen wird zu Lebensäußerungen befähigt, deren seine Erzeuger entbehrten; zugleich stellen die geschlechtlich organisierten Individuen die erste Form der Arbeitsteilung dar, welche über das Einzelwesen hinausführt, und so wird die geschlechtliche Zeugung zu einem der wichtigsten Vorgänge für die Vervollkommnung der organischen Welt. Wie erfolgte diese Vervollkommnung?

Charles Darwin hat sein Prinzip der „natürlichen Zuchtwahl“, das er später im Anschluß an Herbert Spencer lieber als das des „Überlebens des Passendsten“ bezeichnen wollte, auf zwei andere Prinzipien gestützt: auf das der Vererbung und das der Anpassungsfähigkeit. Wundt erhebt gegen beide die größten Bedenken. Das Ausleseprinzip kann höchstens den Wert eines Hilfsmoments der Artentwicklung besitzen, es kann niemals deren letzte Bedingung sein; denn es vermag nie zu erklären, von welchen Bedin-

gungen denn die erste Entstehung der Eigenschaften abhängt, welche sich im Kampfe ums Dasein nachher nützlich erweisen. Vor allem hält Wundt auch die starke und fast alleinige Hervorkehrung der äußeren Ursachen der Veränderung in der organischen Welt (durch Darwin und vor ihm durch Lamarck), also der Lebenseinflüsse der Umgebung, Luft und Licht, Klima und Ernährung, für einseitig. Alle Lebensvorgänge beruhen auf einer fortwährenden Wechselwirkung innerer und äußerer Bedingungen, und demnach kann sich auch die Entstehung der Lebensformen dieser allgemeinen Regel nicht entziehen. Überall, schon bei der Entstehung der ersten Lebensformen, spielen vielmehr Triebphänomene, einfachste Willenshandlungen im Sinne Wundts, mit. Die Organismen lassen auch nicht nur einen chemischen Zusammenhang ihrer Teile erkennen, eine durch das Nervensystem vermittelte Einheit des zusammengesetzten Organismus, sondern in den Endwirkungen dieses chemischen Zusammenhangs tritt uns der psychologische Zusammenhang innerhalb des Organismus entgegen: er ist von einem einheitlichen Willen beherrscht. Alle Funktionen des Organismus stehen in seinem Dienst. Somit gehen den zur Einheit sich zusammenschließenden physiologischen Vorgängen innerhalb der animalischen Lebenssphäre die psychologischen parallel, als das Ergebnis eines psychischen Zusammenschlusses der Funktionen innerhalb dieser bestimmten Lebenssphäre. Solches Auftreten einfachster Willensvorgänge erklärt die organische Variabilität, ermöglicht das Verständnis der entwickelteren Willensformen und überhaupt der ganzen Entwicklung. Denn die Annahme solcher Willensvorgänge fordert gleichfalls das Prinzip der Heterogonie der Zwecke, und diese Heterogonie der Zwecke ist der stärkste Antreiber der weiteren Entwicklung. Nun wird auch begreiflich, wie sich auf den vollkommneren Stufen der organischen Entwicklung der Wille selbst als Beherrscher des lebenden Körpers entdecken kann. Der Wille hat von Anfang an solche Herrschaft ausgeübt; er hat sich da-

durch in dem Körper, den er zu einer funktionellen Einheit zusammenfaßt, das Hilfsmittel zur Verwirklichung seiner Zwecke geschaffen und dann durch die Veränderungen, die jede Zweckvorstellung zurückläßt, das Substrat seiner eigenen Weiterentwicklung geschaffen.

Bestimmte Beobachtungen am lebenden Organismus führen zu Problemen geisteswissenschaftlicher Natur hinüber. Wir beobachten nämlich nicht nur Willensvorgänge, sondern auch Selbstregulierungen, so bei der Atmung, Herzbewegung, und vor allem eine Mechanisierung der Lebensvorgänge, die sich aus der Tendenz der Willenshandlungen erklärt, automatisch, mechanisch zu werden. Bewußte Willensvorgänge werden zu automatischen Bewegungen zurückgebildet. Diese Eigentümlichkeit der Willensvorgänge hat eine doppelte Folge: einmal wird der physiologische Organismus durch die Umwandlung von Willenshandlungen in automatische Bewegungen bereichert, sodann aber werden gleichzeitig dem psychischen Leben ihm ursprünglich zugehörige Bestandteile entzogen. Das Bewußtsein wird wünschenswert entlastet, eine Menge untergeordneter Lebensverrichtungen vollziehen sich automatisch, aber es ist doch auch dem Willen die unmittelbare Herrschaft über die ihm einstmals unterworfenen Organe genommen. Diese psychologische Tatsache enthält ein philosophisches Problem: wie können überhaupt psychische Bedingungen in ihren physischen Wirkungen völlig aufgehen? Der Materialismus antwortet: das psychische Geschehen ist nichts anderes als eine Eigenschaft der materiellen Substanzelemente, so Voigt, Büchner, Moleschott, Haeckel; der spirituelle Vitalismus hält das psychische Geschehen selbst für das ursprünglich Reale. Die Dualisten spalten die Wirklichkeit in ein materielles und ein geistiges Sein, können aber damit ebensowenig eine widerspruchslöse Lösung geben. Nach den beiden erstgenannten Theorien bleibt es unbegreiflich, wie und warum dort das Physische, hier das Psychische seine Eigenart einbüßen soll, und nach

der
solche
können
schen
beson
molog
bedin
Hilfs
die
seelis
sich
haben
schen
mach
Körp
und
Phi

Be
Rech
Frag
geiste
Unter
psych
Wirk
und
hund
versu
Wille
bewu
Sch
Mens

1) V
mann

der dualistischen Theorie ebenso unverständlich, daß zwei solche grundverschiedenen Substanzen aufeinander wirken können. Somit stehen wir vor einem metaphysisch-psychologischen Problem. Wir stehen an der Pforte eines Teiles der besonderen Metaphysik: der Philosophie des Geistes. Die Kosmologie ließ uns die Natur als Zweckobjekt und als Zweckbedingung, als Material zur Verwirklichung sowohl wie als Hilfsmittel zur Entstehung geistiger Zwecke erkennen, und die Biologie den lebenden Körper als das Substrat aller seelischen Tätigkeiten und zugleich als das Werkzeug, das sich die seelischen Tätigkeiten für ihre Zwecke geschaffen haben. Welches ist nun das Verhältnis, in welchem die seelischen Vorgänge, die den Inhalt des Einzelbewußtseins ausmachen, zu der physischen Organisation dieses lebenden Körpers stehen? Die Probleme Geist und Natur, Individuum und Gesamtgeist bilden demnach die Grundprobleme der Philosophie des Geistes.

e) Philosophie des Geistes

Bevor die Philosophie des Geistes in die Gebiete der Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik und Religion einmündet, hat sie Fragen zu klären, welche die allgemeinen Grundlagen aller geistesphilosophischen Betrachtungen aufzustellen haben. Unter diesen steht das Rätsel der Erfahrungstatsache voran: psychische Bedingungen gehen völlig in ihren physischen Wirkungen auf, das Geistige verschwindet im Natürlichen und wandelt sich um zum Natürlichen. Im neunzehnten Jahrhundert haben Schopenhauer und von Hartmann versucht, dieses Rätsel zu lösen, der erstere durch seine Willentheorie, der letztere durch seine Lehre vom Unbewußten¹⁾. Nach dem metaphysischen Voluntarismus Schopenhauers ist der Wille das „Radikale des Menschen“, das Ewige und Unzerstörbare im Menschen; ein

¹⁾ Vgl. Joh. Volkelt, Schopenhauer, 5. A.; Otto Braun, Hartmann, 1909.

Wille, der mit Erkennen, Vernunft und Motiven nichts zu tun hat; er ist nichts anderes als „Wille zum Leben“, Sucht nach Dasein, Lebenshunger, blinder, unermüdlicher Drang und Trieb. Die unorganische Natur, Tier- und Pflanzenreich sind ebenso Erscheinungen dieses Willens wie die Welt des Menschen. Die große Verschiedenheit der menschlichen und außermenschlichen Welt ist nicht Unterschied im Wesen des Erscheinenden, sondern nur im Grad des Erscheinenden. Durch alle Erscheinungen im Weltall wogt ein und derselbe blinde Drang zum Dasein, und so gibt es nirgends eine starre unbeseelte Natur, die dem menschlichen Innern fremd gegenüberstünde. Damit gehört Schopenhauers Willenslehre, wie Volkelt richtig darlegt, in die Reihe der Weltbeseelungslehren. Anders von Hartmann. Ihm sind Natur und Geist „Erscheinungssphären aus der gemeinsamen metaphysischen Wurzel der Welt“, das ist aus der unbewußten immateriellen Tätigkeit. Die Natur ist nicht Produkt des Geistes noch der Geist Erzeugnis der Natur, sondern beide, Dasein wie Bewußtsein, haben dieselbe Wurzel. Somit lehnt Hartmann sowohl den psychologischen Parallelismus ab wie die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem; seine Hypothese des absolut Unbewußten vermittelt zwischen diesen beiden Theorien.

Wundt beschreitet einen andern Weg, um das Verhältnis von Natur und Geist, Leib und Seele, Dasein und Bewußtsein zu begreifen. Er ist vor allem ein Gegner aller Hypothesen vom „Unbewußten“. Metaphysisch erblickt er darin einen Rückfall in den Spinozismus, eine Überspannung des psychophysischen Parallelismus: die Reihenfolge und die Verknüpfung der Vorstellungen ein und dieselbe wie die Reihe und Verknüpfung der Dinge. Wo die Psychologie vom Unbewußten redet, da sagt sie nichts weiter als: gewisse seelische Vorgänge haben aufgehört, sie können sich aber möglicherweise in einem späteren Zeitpunkt in ähnlicher Form wiederholen. Und das ist nichts anderes als eine bild-

liche
drück
wußts
einer
treten
Unbew
und v
was
wird
der S
ren d
aber
Tätig
wirke
inner
ist jed
oder
von a
tische
die E
dern
keit d
laune
Jed
muß
die f
zung
unser
dem,
weite
von
welch
des g
„Wis
für o
Subs

liche Ausdrucksweise, genau so wie die verwandten Ausdrücke: eine Vorstellung versinke unter die Schwelle des Bewußtseins oder steige über die Schwelle. Das Bewußtsein wird einer Schaubühne verglichen, auf der die Vorstellungen auftreten und die sie wiederum verlassen. Die Philosophen des Unbewußten nehmen nun das Bild für die Wirklichkeit selbst und verwenden eine Hauptarbeit darauf, herauszubekommen, was hinter den Kulissen vorgeht. Ihre Betrachtungsweise wird nur möglich, weil sie gleichzeitig eine Substantialität der Seele lehren, Vorstellungen und Willensakte als *b e h a r r e n d e* Substanzen auffassen. Für die Aktualitätstheorie aber sind alle Bewußtseinsakte Tätigkeiten, und wenn die Tätigkeit aufhört, endet auch der Bewußtseinsakt. Freilich wirken diese Tätigkeiten, auch nachdem sie aufgehört haben, innerhalb der Vorbedingungen unseres Seelenlebens nach, es ist jedoch unzulässig, diese Nachwirkungen als Vorstellungen oder als Willenshandlungen zu bezeichnen. Am wenigsten von allen kann der Weltwille *S c h o p e n h a u e r s* einer kritischen Metaphysik genügen; denn er ist kein Ergebnis eines die *E r f a h r u n g* ergänzenden Fortschritts im Denken, sondern nur „eine geistreiche Analogie zwischen der Wirklichkeit der Natur und des Willens“, die mit viel Phantasie und launenhaften Winkelzügen ausgestattet ist (S. I. 385).

Jede Theorie über das Verhältnis von Natur und Geist muß von der Erfahrung ausgehen und nach den Postulaten, die für alle Hypothesen gelten, die metaphysischen Ergänzungen vornehmen. Den Ausgangspunkt müssen wir in unsern unmittelbaren Erlebnissen nehmen, demnach von dem, was *B e w u ß t s e i n* ist. *B e w u ß t s e i n* aber ist nichts weiter als ein abstrakter Begriff, ein Hinweis auf das Dasein von geistigen Tatsachen, „ein Gesamtausdruck für irgendwelche geistigen Tatsachen“, „immer nur die Tatsächlichkeit des geistigen Geschehens selbst“, also ist *B e w u ß t s e i n* kein „Wissen um“ das geistige Geschehen, auch keine Bezeichnung für objektives Wissen, denn alsdann gelangten wir zu einer Substantialisierung, das Wissen müßte in einem dauernden

Sein bestehen. Bewußtsein ist ebensowenig = Selbstbewußtsein, sondern eben jene „Tatsächlichkeit des geistigen Geschehens selbst“. Es fragt sich nur, was denn unter „Geist“ zu verstehen sei? Zum Reiche des Geistes rechnet Wundt sämtliche Tatsachen, „die unserer eigenen inneren Erfahrung angehören oder durch objektive Merkmale auf Vorgänge hinweisen, die dem Inhalt dieser Erfahrung gleichen“. Daraus folgt nun aber, daß der Begriff des Bewußtseins verwandelt werden muß, um den wesentlichen Inhalt des Geistigen zu bestimmen. Ich darf, und zwar auf Grund objektiver Merkmale, nur da einen geistigen Inhalt voraussetzen, wo diese objektiven Merkmale „als Handlungen eines dem unsern ähnlichen, wenn auch dem Grade nach noch so sehr verschiedenen Bewußtseins gedeutet werden müssen“ (S. II. 136). Die Begriffe Geist und Bewußtsein gehören eng zusammen. „Alles Geistige ist bewußte geistige Wirklichkeit“.

Da der Zusatz „bewußt“ nur besagt, daß geistige Tatsachen da sind, so erhebt sich die weitere Frage, wie denn dieses Dasein geistiger Tatsachen beschaffen sei, weil ihnen ja durch den Zusatz bewußt keine weitere Bestimmung widerfährt als eben die ihrer Existenz. An dieser Stelle greift Wundt auf ähnliche Gedankengänge zurück, wie sie Leibniz in seiner Psychologie und Monadenlehre entwickelte. Zwei völlig zusammenfallende Inhalte unseres Bewußtseins besitzen darum keineswegs denselben Grad der Bewußtheit. Klarheitsgrade sind eine unmittelbar in der Erfahrung gegebene Tatsache, auf die sich nur hinweisen, die sich aber ebensowenig definieren läßt wie die Qualität oder die Intensität der Empfindung, die auch unmittelbar gegeben und festzustellen, aber nicht weiter zu definieren sind. In der Psychologie zeigt vor allem die Lehre von der Aufmerksamkeit, wie verschiedene Klarheitsgrade unmittelbar erlebt und als gegeben hingenommen werden müssen. Die Metaphysik übernimmt nun diesen Klarheitsbegriff als einen Hilfsbegriff, um ihrer Aufgabe entsprechend den empirischen Zusammen-

hang
erlang
Zeugn
liegen
daß p
wir a
derter
Beoba
Die
vorwi
auf
wird:
Töne
Klang
bewuß
sie al
Denn
schaft
Klang
Aufm
bewuß
in etw
Die
Ansch
griff
geisti
schie
Begrif
Grenz
der i
ander
Wund
oder
Wa
Es ist
Gesch

hang der seelischen Tatsachen zu ergänzen, und dadurch erlangt er eine absolute Bedeutung. Überall, wo mittelbare Zeugnisse für das Vorhandensein psychischer Elemente vorliegen oder wo es besondere Einflüsse wahrscheinlich machen, daß psychische Elemente verdunkelt sind, überall dort dürfen wir annehmen, daß psychische Elemente in so stark vermindertem Klarheitsgrade vorhanden sind, daß sie sich unserer Beobachtung entziehen.

Dieser Schluß ist wiederum keine voreilige Analogie, keine vorwitzige spekulative Behauptung, sondern ein Schluß, der auf Grund von Erfahrungstatsachen notwendig wird: die Obertöne eines Klanges z. B., die selber nicht als Töne zu erkennen sind, äußern dennoch einen Einfluß auf die Klangfarbe. Und diese Tatsache einflußreicher, nur dunkel bewußter Elemente beweist zugleich, daß wir berechtigt sind, sie als wirklich bewußt, d. h. als ein Geistiges, anzusprechen. Denn wie könnte ein völlig unbewußter, also keine Eigenschaften des Bewußten, des Geistigen besitzender Oberton die Klangfarbe beeinflussen? Wie könnte unter dem Einfluß der Aufmerksamkeit ein solcher unbewußter Ton in einen klar bewußten übergehen? Etwas, das unwirkliches Geistiges ist, in etwas wirksam Geistiges?

Die Begriffe des Bewußtseins und der Klarheit führen zur Anschauung einer Stufenfolge des Geistigen. Denn der Begriff des Bewußtseins selbst besteht in der Kontinuität der geistigen Vorgänge, und diese sind ihrerseits in den verschiedensten Graden bewußt. Das ergibt nach oben hin den Begriff des absolut klaren Bewußtseins, nach unten hin den Grenzbegriff eines „momentanen Bewußtseins“, in welchem der innere Zusammenhang des geistigen Geschehens mit anderen Vorgängen völlig aufgehört hat. Und dafür wählt Wundt mit Leibniz die Bezeichnung des „verschwindenden oder unveränderlich kleinen Bewußtseinsgrades“.

Was wäre nach dieser Lehre für Wundt das „Unbewußte“? Es ist nichts anderes als Bezeichnung für das bloß materielle Geschehen, ein Geschehen, das sich inhaltlich von allen be-

wußten Vorgängen unterscheidet; und als das schlechthin Materielle ist es der Gegensatz zum Geistigen. Aber blieben wir bei diesem Gegensatz stehen, müßten wir ihn als unüberbrückbar hinnehmen, so teilten wir den Standpunkt des Dualismus. Die Wirklichkeit wäre gespalten in Materie und Geist. Und jene Tatsache, von der wir ausgingen, daß sich Psychisches in Physisches verwandelt, wäre ein in unerhellbares Dunkel gehülltes Rätsel. Aber schon die Erkenntnistheorie hat darüber belehrt, daß die Gegenüberstellung äußerer Objekte und innerer Vorgänge nur eine begriffliche ist, daß es sich dabei nur um verschiedene Gesichtspunkte unserer Betrachtung des Wirklichen handelt. Der begrifflich aufgestellte Gegensatz von Natur und Geist fällt innerhalb einer Metaphysik des Geistes fort. Diese übernimmt zudem die Ergebnisse der Naturphilosophie, u. a. deren Begriff der Materie. Nun verlangt aber „die ständige Entwicklung des geistigen Lebens, wie sie uns empirisch in den Unterschieden der Bewußtseinsgrade entgegentritt, daß schon in den letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie die Anlagen der geistigen Entwicklung gegeben seien“. Von einem geistigen Geschehen kann jedoch nur dann geredet werden, wenn es unmittelbar in der inneren Erfahrung oder mittelbar in seinen äußeren Wirkungen für uns nachweisbar ist, daher wird durch diese Betrachtung zugleich die Voraussetzung gefordert, „daß sich der Geist aus der Natur entwickelt“. Die Natur ist „Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes“ (S. II. 146 f.).

Die gesamte naturphilosophische Betrachtungsweise war, wie stets betont wurde, eine gewollt und berechtigt einseitige; sie setzte sich die besondere Aufgabe, die äußere Erfahrung zu untersuchen, unter gewolltem Absehen von allem Geistigen. Und dieses Absehen vom Geistigen ließ sich nicht durchführen. Es wurde unmöglich, als in der Kosmologie die Idee der Einheit auftrat und nun die Idee der Entwicklung notwendig wurde, welche der gesamte Verlauf des kosmischen Geschehens in seinem Auf und Ab, Vergehen

und E
begriff
die L
Voraus
den I
kung
Rätse
Rätse
Das C
auszu
Körpe
Schöp
in ihr
nach:
kein
brüch
heit
geis
dem

Das
quent
kreter
einhei
wickl
man
dieser
falls
blinde
Diese
soll v
Ersch
„als
hang
der V
sogar

und Entstehen forderte. Damit stellte sich auch der Zweckbegriff innerhalb der Naturphilosophie ein. Ebenfalls wurden die Lebensformen in ihrem gesamten Umfange nur unter der Voraussetzung verständlich, „daß die in ihnen sich entfaltenden höchsten Formen der Naturkausalität zugleich Wirkungen geistiger Kräfte seien“. Und so löst sich nun das Rätsel, das am Anfang der Geistesmetaphysik steht: das Rätsel vom Verhältnis der Natur und des Geistes zueinander. Das Geistige ist die höchste Entwicklungsform und der vorauszusetzende Zweck des organischen Lebens, der lebende Körper, das Werkzeug zur Verwirklichung aller geistigen Schöpfungen und die Natur Vorstufe des Geistes und darum in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes. Demnach: keine Mechanisierung des Geistigen, keine Allbeseelung der Natur, kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern: eine einheitliche, überall ineinander eingreifende geistige Entwicklung, alles Tätigkeit, alles dem Geistigen dienende Aktualität.

Das ist gegenüber Ed. von Hartmann ein konsequenter, dazu, mit ihm zu reden, auch ein wahrhaft „konkreter Monismus“. Dabei hebt sich diese auf tätigen Willenseinheiten ruhende, überall ineinandergreifende geistige Entwicklung grundsätzlich ab von dem Unbewußten von Hartmanns mit seiner „Lebensgier und Kraftknauserie“, von diesem „das Nichtmehrwollen wollenden Willen“ und ebenfalls von dem alogischen Willensprinzip, dem vernunftlosen, blinden Drange der Schopenhauerschen Metaphysik. Dieser Wille, dem an sich eine intelligenzlose Natur eignet, soll uns dennoch die geordnete Erfahrungswelt als seine Erscheinung verständlich machen. Er muß demnach so tun, „als ob er vernünftig wäre, als ob Logik, Zusammenhang, Gesetz zu seinem Wesen gehörten. Unvermerkt gibt der Wille seine irrationale Natur auf und wirkt wie ein sogar mehr als leidlich vernünftiges Wesen“¹⁾. Somit muß

¹⁾ Joh. Volkelt, a. a. O., S. 165.

Schopenhauer seinen Willen einen Sündenfall tun lassen; er fällt ab von seiner irrationalen Natur und entläßt eine Fülle des Vernünftigen aus sich. Für Wundt ist mit der Annahme letzter tätiger Willenseinheiten das Vernünftige miteingesenkt in jede Einheit, und die Stufenfolge der Tätigkeiten ist die von dem unendlich kleinen Bewußtseinsgrad bis zum absolut klaren Bewußtsein, und in diesem Sinne vom bloß Materiellen bis zu den höchsten Geistes-schöpfungen, und zugleich alle Entwicklung eine geistige, reine Aktualität.

Natur und Geist sind keine Gegensätze, sie sind nur Stufen einer und derselben durchgehenden Entwicklung. Welches ist da das erste Glied innerhalb dieser Entwicklung, welches der Geistesseite im engeren Sinne zuzuzählen wäre? Dieses erste Glied, das aus dem Reiche der Natur in das des Geistes hinüberführt, bildet die individuelle Seele, als „die unmittelbare Einheit der Zustände eines Einzelbewußtseins“. Und wir wissen, daß es der Wille ist, welcher dem gesamten Inhalt des seelischen Geschehens den Zusammenhang verleiht, der jene nicht erschlossene, sondern unmittelbar erlebte Einheit schafft. Und als solche Einheit ist jede individuelle Seele selbständig, aber als Teil eines geistigen Universums immer nur relativ selbständig. Der Wille bewirkt wohl den Zusammenschluß der Einzelvorgänge im individuellen Bewußtsein, alles jedoch, was sich der Wille zum Objekt seiner Tätigkeit macht, ist ein fließender Besitz, den das Einzelbewußtsein nur in Augenblicken festhalten kann. Und so tritt es in Wechselwirkung mit anderen. Ferner ist jedes Einzelbewußtsein an einen physischen Träger gebunden, und die Psychologie belehrt uns darüber, daß zum Verständnis dieses Zusammenhanges das Prinzip des psychophysischen Parallelismus aufgestellt werden mußte. Das war eine bildliche Bezeichnung, entnommen der Planimetrie, und dieses Bild sollte in anschaulicher Form sagen: „Ähnlich wie zwei parallele Linien ins Unendliche in ihrem Verlaufe einander entsprechen, sich aber niemals schneiden,

so la
sie b
leiten
weise
runge
zip d
der K
natur
weise
dieses
ein p
daß
Spino
An
physi
die p
desse
analo
müss
dieser
schein
liches
strats
reich
nann
Wun
Körp
ist de
Gesch
objek
geben
gibt
gebun
wickl
besti
sch

so lassen sich nicht direkt die seelischen Vorgänge aus den sie begleitenden physiologischen oder diese aus jenen ableiten, sondern man kann — empirisch — immer nur nachweisen, daß gewisse Veränderungen hier, gewissen Veränderungen dort entsprechen“. So drückt dieses empirische Prinzip das aus, was jeder zugeben muß, der sich auf den Boden der Einheitlichkeit aller Erfahrung stellt, daß nämlich die naturwissenschaftliche und die psychologische Betrachtungsweise sich ergänzende Standpunkte bilden. Auch fordert dieses Prinzip der Psychologie ja nur, daß jedem psychischen ein physischer Vorgang entspreche, nicht aber umgekehrt, daß jedem physischen ein psychischer entspricht wie im Spinozismus.

Anders wird nun die Betrachtung dieses Prinzips im metaphysischen Gebrauch. Für sie sind, wie wir gesehen haben, die physischen Vorgänge Objektivierungen eines Geschehens, dessen wirkliches Sein unserm eigenen geistigen Leben analog ist. Die seelischen Leistungen des lebenden Körpers müssen danach Ergebnisse von Bedingungen sein, welche diesen seelischen Leistungen gleichartig sind. Und so erscheint nunmehr der ganze lebende Körper als ein „einheitliches Substrat des geistigen Lebens“. Kein Teil dieses Substrats ohne irgend einen psychischen Wert! An dieser Stelle reicht Wundt, den man den Aristoteles der Neuzeit genannt hat, dem größten Platonschüler die Hand; denn auch Wundt nennt jetzt die Seele eine „Entelechie des lebenden Körpers“, d. h. umschrieben in unsere Sprache: „die Seele ist der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußeren Beobachtung als das objektive zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers gegeben ist. Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe. Es gibt kein Leben, das nicht an psychische Vorgänge gebunden wäre, die mindestens in den Anfängen seiner Entwicklung nachweisbar die Zweckrichtung der Organisation bestimmt haben; und es gibt kein geistiges Geschehen, das nicht als objektives Substrat eine Organi-

sation fordert, welche eine Wechselwirkung des individuellen Bewußtseins mit der Außenwelt und eine Ansammlung der aus dieser Wechselwirkung hervorgegangenen Erfolge zu bleibendem Gebrauche möglich macht. Beide Seiten der Wechselbeziehung greifen unablässig ineinander ein und fördern sich gegenseitig: die physische Seite des Lebens vervollkommnet sich, indem sie als Substrat eines zweckbewußten Willens dient; die geistige Seite des Lebens wird reicher und mannigfaltiger, indem ihre physischen Werkzeuge fortan den ihnen gestellten Zwecken sich anpassen“ (S. II. 182 f.).

Den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens beschafft die individuelle Seele nicht lediglich aus eigenem Besitz. Nirgends finden wir solche Entelechien, solche Einzelpersönlichkeiten isoliert, vielmehr unterliegen sie überall einem doppelten Einflusse. Zunächst stehen sie unter dem Einfluß der Naturbedingungen, die hemmend oder fördernd auf sie einwirken. Sodann tritt der Individualwille in Wechselbeziehung mit anderen gleich ihm selbstbewußten Persönlichkeiten, und aus der sich so erhebenden Wechselwirkung gleichgearteter Einzelwillen entsteht der „Gesamtwille“. Wie ist solcher Gesamtwille beschaffen? Gibt es überhaupt einen Gesamtgeist? Wenn ja, gibt es einen Gesamtwillen, der ein völlig eigenartiges, selbstbewußtes Gebilde ist, das seinerseits den es bildenden Faktoren, den es konstruierenden Einzelwillen als ein selbständiges Ganzes gegenübertritt? Dieser uralte Streit zwischen Universalismus und Individualismus wurde lebhaft entfacht, als Wundts Ethik 1886 erschienen war, und zwar durch eine Rezension, die Hugo Sommer im 59. Bande der „Preußischen Jahrbücher“ veröffentlichte. Im gleichen Bande erfolgte Wundts Antwort, zugleich eine Replik Sommers, deren keineswegs immer geziemende Sprache, deren Behauptung, die Entgegnung Wundts beweise nur die völlige Ohnmacht des Evolutionismus, eine schneidige Gegenschrift Wundts unter dem Titel „Zur Moral der literarischen Kritik“ hervor-

rief
Verfe
beson
metaph
Wund
lung.
des I
Apoth
zeige
Gesel
den I
Form
Verh
Tore
Ästhe
dana
vom
Der
Geme
spr
und
Indiv
Geme
sind
mitge
über
zusta
rager
geisti
der
nur
Unter
psych
in di
)
Fehde

rief¹⁾. Hugo Sommer, ein Schüler Lotzes, strenger Verfechter des Individualismus und Oberamtsrichter, griff besonders den Gesamtwillen an, bezeichnete ihn als eine metaphysische Behauptung und selbst nach Erscheinen der Wundtschen Streitschrift erneut als reine Phantasievorstellung. Solche Geistesrichtung führe zu einer Geringschätzung des Individuallebens einerseits und andererseits zu einer Apotheose des Entwicklungsgedankens. Die Beobachtung zeige nur für sich seiende Wesen, keinen Gesamtwillen. Die Gesellschaft führe kein eigenes Leben, sondern lebe nur in den Individuen; das Gesamtleben sei vielmehr eine besondere Form des Individuallebens. Somit steht der Kampf um das Verhältnis von Individualwille und Gesamtwille vor dem Tore der Ethik, der Rechtsphilosophie, der Religion und Ästhetik gleichermaßen; wie hier die Entscheidung fällt, danach gestaltet sich wesentlich die Ethik, die Anschauung vom Recht usw.

Der Individualist leugnet keineswegs immer die geistige Gemeinschaft, aber er beruft sich darauf, daß es ursprünglich nur ein individuelles Geistiges gegeben habe, und die Gemeinschaft sei erst dadurch entstanden, daß die Individuen diese Isolierung aufhoben. Die Erzeugnisse der Gemeinschaft wie Sprache, Sitte, religiöse Anschauungen sind Schöpfungen von Einzelnen; einer hat es dem andern mitgeteilt, der eine sich vieles vom andern angeeignet und übernommen, aber eine gemeinsame Schöpfung ist nicht zustande gekommen; das sei bei der Annahme einer übertragenden und einzigartigen Bedeutung des individuellen geistigen Lebens überhaupt nicht möglich. Dagegen verweist der Universalist auf die geschichtliche Erfahrung, die uns nur die Gemeinschaft der Einzelnen zeigt. Und zur weiteren Unterstützung führt Wundt das schwere Geschütz der völkerpsychologischen Forschung auf. Gerade je weiter wir uns in die Anfänge zurückversetzen, sind Sprache, Sitte, Recht,

¹⁾ Max Schneidewin, Die Wundt-Sommersche wissenschaftliche Fehde über die sittliche Pointe des Lebens.

Mythus, Kunst, religiöse Anschauung um so weniger als Erfindungen Einzelner zu denken. Sie sind Erzeugnisse, an denen nicht nur viele beteiligt sind, sondern derartige, daß sie gar nicht zustande kommen konnten ohne die Bedingungen einer, jedes individuelle Leben umfassenden, Gemeinschaft. Vor allem muß jeder Individualismus scheitern, wenn er das Wesen des Rechts begreiflich machen will. Denn dann muß er immer der öffentlichen Gewalt tatsächlich Rechte einräumen, die das Gebot der bloßen Schutzpflicht der Individuen weit überschreiten. Und die Entstehung der Sprache bleibt ebenfalls unverstänlich aus der Tätigkeit von einfach zu addierenden Einzelwillen. Dem Individualismus gegenüber kann aber von universalistischer Seite aus nie genug entgegengehalten werden, daß der Universalismus wohl dem Einzelwillen, der Individualismus dagegen nie dem Gesamtwillen gerecht werden kann¹⁾. So muß auch der Universalismus einmal schon von dem Einzelwillen ausgehen als der zunächst in der unmittelbaren Wahrnehmung gegebenen Tatsache, um dabei nachzuweisen, wie sich aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, welchen er unterworfen ist, Motive und Formen des Handelns entwickeln, die über das individuelle Bewußtsein hinausragen und auf einen Gesamtwillen hinweisen, dessen Träger die Einzelnen sind und in dessen umfassendere Zwecke ihre individuellen Lebensaufgaben eingeschlossen sind.

Das Verständnis des Verhältnisses von Individualwille und Gesamtwille vermitteln die beiden Begriffe des Organismus und der Persönlichkeit. Denn in ihnen spiegelt sich das Verhältnis des Einfachen zum Zusammengesetzten, des Einzelnen zum Ganzen wieder. Ein Organismus besteht aus Teilen, die, selber einfachere Einheiten von ähnlichen Eigenschaften, zugleich dienende Glieder oder Organe des Ganzen sind. Und der, im Vergleich mit dem des Organismus, beträchtlich engere Begriff der Persönlichkeit setzt

¹⁾ Wilh. Wundt, Preuß. Jahrbücher a. a. O., S. 371; Vps. I, 18 ff.

gleichfalls die Einheit vieler an sich selbständiger Handlungen, Vorstellungen und Gefühle zu einem selbstbewußten Ganzen voraus. Wie der Teil im Verhältnis zur organischen Einheit, die einzelne Handlung im Verhältnis zur Persönlichkeit nur relativ selbständig ist, so sind wiederum jeder Organismus und jede Persönlichkeit innerhalb des Gesamtgeschehens von relativer Selbständigkeit. Es entwickelt sich vielmehr eine Stufenreihe immer selbständigerer, vor allem wahlfähigerer organischer Einheiten vom Pflanzenreich über das Tierreich bis hinauf zu den ungemein vielgestaltigen Formen der menschlichen Gemeinschaft. Mögen diese von einem Zentral- oder Gesamtwillen bestimmte und zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschlossene Elemente sein und von welcher Art und von welchem Umfang und Gewicht sie wollen, immer und überall besteht dennoch eine notwendige Übereinstimmung des kollektiven und des individuellen menschlichen Organismus in den Gefühlen, Trieben und Vorstellungen, welche für die Handlungen sowohl des Individualwillens wie des Gesamtwillens bestimmend sind. Damit ist die Behauptung des Individualismus, der Universalismus, vor allem in seiner evolutionistischen Form, bedingte notgedrungen eine Geringschätzung des Individuallebens, vollkommen entkräftet, zum mindesten in derjenigen Lehre, die Wundt entwickelt hat.

Für unsern Philosophen bedeutet zunächst keine Gesamtheit etwas ohne die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt. Alles geistige Leben, das sich in der Gesamtheit regt, verdankt also den Strebungen Einzelner seinen Ursprung. Alle Beweggründe des Handelns einer Gesamtheit müssen in den ihr angehörigen Einzelnen vorgebildet sein. Alle Zwecke, die sich in ihr entwickeln, sind gleichzeitig Zwecke der Gesamtheit und der Einzelnen, ja der Einzelne ist „der einzige Erzeuger neuer Kräfte auch des Gesamtlebens, demnach müssen sämtliche Gemeinschaftszwecke vorher bloß individuelle gewesen sein“. Daraus folgt nun keineswegs, und das ist der Grundirrtum der individualistischen Auffassung, ein

Übergewicht oder gar die einzigartige Stellung des Individuums. Denn warum sind die Zwecke der Gesamtheit zugleich individuelle? Nur „weil der Einzelne mit allen seinen geistigen Kräften inmitten des Zusammenhangs der Wirkungen steht, welche die Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gliederungen auf ihn ausübt“ (S. II. 197). Und weil beide auf das engste miteinander verbunden sind, darum allein können sich rein individuelle Bedürfnisse mit Hilfe kollektiver Organisationen betätigen. Und eben deshalb können Zwecke, die sich nur die Gemeinschaft stellen kann, in individuelle Strebungen übergehen, und wiederum erst dadurch erlangen beide Seiten ihren höchsten Wert: im ersten Vorgang werden anfänglich egoistische Strebungen in die Sphäre selbstlosen Handelns gehoben, durch den zweiten werden Zwecke, die ursprünglich der individuellen Neigung fremd waren, zu den eigenen Lebensinteressen der Einzelnen.

Im Anfang der Entwicklung sehen wir den Einzelnen in weit höherem Maße durch die Gemeinschaft bestimmt als diese durch die Einzelnen. Und doch geht der Einfluß des Einzelnen nicht verloren: einmal weil auch hier alle Strebungen im Einzelnen entspringen, welche auf Abänderung der gemeinsamen Anschauungen und Willensrichtungen gehen, und außerdem bleibt es jedem Einzelnen unbenommen, sich innerhalb der Gemeinschaft zu begrenzteren Verbänden zusammenzuschließen. Auf allen Stufen aber besitzt der Gesamtwille, von seiner überlegenen Dauer abgesehen, besonders noch diese Überlegenheit allen Einzelpersonen gegenüber: als Gesamtorganismus ist er unpersönlich, und als unpersönliches Wesen, individuell genommen, ist die Gemeinschaft als Gesamtwille dazu berufen, den Streit individueller Interessengegensätze zu schlichten. Dabei untersteht der Gesamtwille bestimmt geregelten Normen, an die sein Handeln gebunden ist. Und wo wir solche, nach Normen handelnden, Gesamtpersönlichkeiten vorfinden, da erhebt sich über die Naturgemeinschaft die Kulturgemeinschaft.

Erst in der Kulturgemeinschaft erlangt jener engere Begriff der Gesamtpersönlichkeit seine volle und eigenartige Bedeutung: die unbedingte Autonomie seiner Willensäußerungen, Selbständigkeit nach außen und die Unterordnung aller Endzwecke unter die erstrebten Gemeinschaftszwecke.

Wundt lehrt damit keinen Gesamtgeist oder Gesamtwillen außerhalb der Einzelnen wie ein mystisches Wesen, sondern in allen seinen Ordnungen und Formen bekundet sich nichts weiter als jene feststellbare und nicht wegzuleugnende Wirklichkeit und Tatsache, daß „der Einzelne tatsächlich nicht früher ist als die Gemeinschaft, sondern daß er als selbstbewußte geistige Persönlichkeit nur mit und in dieser möglich ist“ (S. II. 189). Die Wirklichkeit dieses Gesamtlebens ist damit ebenso sicher begründet und gleich ursprünglich wie die des Einzellebens, nur ist das Gesamtleben dauernder und umfassender als das Einzelleben und besitzt daher größeren objektiven und allgemeingültigeren Wert. Aus diesem Grunde haben auch die Philosophen aller Zeiten die Pflichten gegen die Gesamtheit höher gestellt als gegen den Einzelnen.

Mit diesen Ausführungen der Geistesmetaphysik sind für Ethik und Rechtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie die allen gemeinsamen Grundlagen gelegt, über denen sich die Prinzipien und die Lehre von der Entfaltung dieser Prinzipien innerhalb der Lebensgebiete erheben kann. Wundt hat von allen diesen Gebieten abschließend nur die Ethik dargestellt, seine Andeutungen für die übrigen Bezirke des Lebens, von denen die Beiträge zur Philosophie der Geschichte und der Religion die größte Bedeutung für den Abschluß seines philosophischen Denkens besitzen, bedeuten nur Umrisse, die zeigen, wie sich der Philosoph diese eingereicht dachte in das Stufenreich der Entfaltung geistiger Kräfte von der Wissenschaft der Mechanik an hindurch bis zur Ästhetik.

6. Ethik und Religionsphilosophie

Im ethischen System offenbart sich die menschliche Persönlichkeit eines Denkers am deutlichsten, auch in ihrem überindividuellen Wert für die Gemeinschaft, in der er lebte und aus deren geistigem Besitz heraus er lebte und schuf. Durch die Ethik eines Philosophen enthüllt sich rückhaltlos, ob und in welchem Grad dieser Mensch dazu berufen war, Stimme der höchsten Werte seiner Gemeinschaft zu sein. Es ist demnach eine Selbstverständlichkeit, daß nur derjenige, welcher innerhalb einer Volksgemeinschaft wurzelt, Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns aufstellen kann, die den innersten Regungen des sich in sich selber fortentwickelnden Volksgeistes entspringen und seine Verbindung mit dem Menschheitsgeiste berühren. Nach Hegel hat kein deutscher Philosoph derart aus den Quellen unseres Volksgeistes geschöpft wie Wilhelm Wundt. Da er gleichzeitig, ähnlich wie Hegel, der auch in die Geschichte aller Zeiten einzudringen und im Werden der Geschichte den Weltprozeß der Religion und der Sittlichkeit zu verstehen suchte, aber ungleich weiter greifend, das gesamte Werden der Völker und ihrer geistigen Güter zu umspannen und zu deuten bemüht war, wie es noch keiner vor ihm vermocht hat, so steht das philosophische Denken und Forschen Wundts allezeit in der innigsten Fühlung mit den Menschheitszielen. Das gibt seiner Ethik diejenige Stellung, welche sie über alle Versuche hinaushebt, die bislang unternommen worden sind. Die Vorläufer Wundts wie überhaupt als Philosophen, so auch als Ethiker, sind Platon, Leibniz und Hegel, aber so, daß in Wilhelm Wundt eine volle Stufe vorwärts erreicht ist, wie sich denn überhaupt, bei manchem Anklang an frühere Denker, das Werk Wundts auf allen Gebieten als durchaus selbständig erweist, vor allem bei tieferem Eindringen die reine Originalität in ihrer ganzen Kraft bewundern läßt und nirgends eine Art Synthese, eine geschickte aus-

gleichende Vereinigung dieser oder jener früheren Anschauungen, darstellt.

Die Mittelfrage der Ethik des Altertums lautete: Was macht den einzelnen Menschen wahrhaft glücklich? Und da in der Tugend die wahre Eudämonie erblickt ward, so ist die antike Ethik zumeist individuelle Tugendlehre, damit aber keineswegs ohne weiteres individualistische Moral, lehrt doch Platon wie Aristoteles, daß die Zwecke des staatlichen Lebens an und für sich denen des Einzelnebens überlegen sind. Erst die christliche Ethik zieht sich, als echte religiöse Ethik, von den Beziehungen auf die bürgerliche Gesellschaft auf die Persönlichkeit des Einzelnen zurück, um dessen Heil es geht, und sie fordert den Glaubensgehorsam, den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, und wird daher in erster Linie zu einer Pflichtenlehre. In der Neuzeit durchkreuzen sich mannigfaltige Bemühungen, beide zu verbinden, und bei aller Verschiedenheit — sind doch die Gegensätze der Weltanschauungen auf ethischem Gebiete immer am schärfsten — herrscht darin Übereinstimmung, daß man den beglückenden Erfolg will, und zwar für die individuelle Sittlichkeit. „Sittliches Handeln bedeutet ihr, das Glück anderer fördern“, und so ist sie in ihren verbreitetsten Richtungen Güterlehre. Zwei deutsche Philosophen durchbrechen diese Entwicklung, entscheidend für ihre Nachfolger, zuerst Kant; er nimmt den harten Pflichtbegriff der christlichen Ethik auf und stellt ein reines Pflichtgebot auf; sodann Hegel, der auf die Gemeinschaft zurückgeht. Allein im Unterschied zur antiken Ethik wird ihm die Aufgabe der Ethik nicht, einen individuellen Tugend- und Glückseligkeitsbegriff aufzustellen, sondern vielmehr dies: die objektiven und allgemeingültigen sittlichen Zwecke festzustellen. Von hier nimmt Wundt seinen Ausgang.

a) Die Entwicklung des Sittlichen

Die erste Grundlage aller Ethik bildet das Ergebnis der geistesphilosophischen Betrachtungen über den Gesamt-

willen. Es gibt einen Gesamtgeist, einen Gesamtwillen als überindividuelle Einheit. Die Wirklichkeit dieses Gesamtlebens ist ebenso sicher begründet und ebenso ursprünglich, wie die des Einzellebens, nur ist dieses Gesamtleben dauernder als das Einzelleben; es besitzt daher größere Objektivität und Allgemeingültigkeit, und sein Verhältnis zum Einzelwillen liegt in der Formel beschlossen: „Der Einzelne ist tatsächlich nicht früher als die Gemeinschaft, er ist vielmehr als selbstbewußte geistige Persönlichkeit nur mit und in dieser möglich.“ Und weiter lehrte die Geistesphilosophie, daß sich alles Geistige aus der Natur in einer Selbstentwicklung des Geistes, bis hinauf zu den höchsten Geistschöpfungen, entwickle, daß alles im Grunde werdende, dem Geistigen dienende reine Aktualität sei. An dieses Geschehen ist auch das Sittliche gebunden. „Die sittliche Weltordnung ist selbst eine ewig werdende, nie vollendete“ (Eth. I. 5). Alles Einzelne ist darum *sub specie aeternitatis* zu betrachten, aber nicht wie für Spinoza unter einer gegebenen Unendlichkeit, sondern unter einer werdenden, die wir nicht unmittelbar im Begriffe erfassen können, sondern nur als eine unendliche Aufgabe, deren Teile wir erkennen, indem wir sie lösen (Eth. I. 286).

Weil somit das Sittliche in die geschichtliche Entwicklung eingereiht ist, wird es unmöglich, in der Ethik mit der Aufstellung von Normen zu beginnen oder von einem allgemeinen obersten Prinzip auszugehen. Das würde genau so unfruchtbar werden wie eine Psychologie, die mit Untersuchungen über das Wesen der Seele anfangen wollte und damit nur zu einer imaginären Psychologie mit unwirklichen Assoziationen und Reflexionen werden könnte. Bevor sich ethische Normen hinstellen lassen, müssen diese zuvor aufgesucht werden. Deswegen wird es die erste Aufgabe der Ethik, die *Tatsachen des sittlichen Lebens* zu untersuchen; denn in ihnen sind die allgemeinsten Grundlagen für die Erkenntnis der Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns gegeben. Nur aus diesen Tatsachen sind die Zwecke zu er-

sch
falls
bilde
zipie
ruhe
Hau
Staa
In
Meth
ange
kom
Unte
nom
gesc
die
wird
Ent
die
inne
desv
Ethi
aus
lativ
glei
Hau
thoc
reie
Cha
Ver
Ide
und
doc
pun
han
Eth
im

schließen, auf welche diese Entwicklung ausgeht, und ebenfalls die Motive, unter welchen sie erfolgt. Und das Letzte bildet es, die Entstehung und den Zusammenhang der Prinzipien aufzusuchen, auf denen unsere sittlichen Werturteile ruhen, sowie die Anwendung dieser Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens: auf Familie, Recht, Staat, Gesellschaft.

In diesem Vorgehen verbindet Wundt die empirische Methode mit der spekulativen. Die empirische wird reich angewandt und, wo nur möglich, muß sie zuerst zu Worte kommen. Sie bringt auf dem Wege der anthropologischen Untersuchungen — diese Bezeichnung im weitesten Sinne genommen, in welchem sie Völkerpsychologie, Ur- und Kulturgeschichte mitumschließt — ein reiches Material herbei, um die ethischen Prinzipien aufzusuchen und abzuleiten. Dabei wird es von hohem heuristischem Wert, die geschichtliche Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen zu betrachten, die wissenschaftliche Reflexion über die sittlichen Begriffe innerhalb der ethischen Systeme der Philosophie. Vor allem deswegen, weil kein Teil der Philosophie so stark wie die Ethik im allgemeinen Denken einer Zeit ruht und unmittelbar aus dem sittlichen Bewußtsein einer Zeit schöpft. Die spekulative Methode erblickt in den sittlichen Ideen einen stets gleich bleibenden festen Bestandteil des Menschen, und ihre Hauptaufgabe besteht in einer Selbstbesinnung; diese Methode gelangt dort zu ihrem Rechte, wo es nun gilt, im Bereich der sittlichen Welt Prinzipien aufzufinden, welche den Charakter eines Postulats besitzen. Obwohl Wundt die nahe Verwandtschaft seiner Ethik mit derjenigen des spekulativen Idealismus der Fichte und Hegel, Schleiermacher und Krause erkannte und offen aussprach, so nennt er sie doch bei der entscheidenden Wichtigkeit ihres Ausgangspunktes eine „Ethik der Tatsachen“. Und er behandelte in der, seit der vierten Auflage (1912) dreibändigen, Ethik im ersten Bande die Tatsachen des sittlichen Lebens, im zweiten die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen

und im dritten die Prinzipien und ihre Anwendung auf die Lebensgebiete.

Um die Anfänge des sittlichen Bewußtseins zu verstehen, wirft Wundt einen vergleichenden Blick auf die Tierwelt. Da nämlich die einfachsten Gefühle und Triebe beim Tiere wie beim Menschen die gleichen sind, so ist anzunehmen, daß wir in gewissen Erscheinungen des sozialen Lebens der Tiere die Vorstufe derjenigen Seite des sittlichen Lebens finden, welche wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. So suchte schon Ch. Darwin im vierten Kapitel seiner Schrift „Über die Abstammung des Menschen“ die Grundlage für die moralischen Eigenschaften in den sozialen Instinkten, welche die Tiere dahinführen, Vergnügen an der Genossenschaft zu finden und verschiedene Dienste für sie zu verrichten. Der unbefriedigte Instinkt werde zu immer häufigeren Akten solchen moralischen Handelns aufgefordert, durch die Gewohnheit diese gekräftigt, bis dann schließlich mit der Entwicklung der Sprache die Fähigkeit erworben werde, die Wünsche der Gemeinschaft auszudrücken, um so das Wohl aller am besten zu fördern. Doch Wundt warnt, in seinem Skeptizismus der bisherigen Tierpsychologie gegenüber, davor, in den Instinkten und ihren Erfolgen mehr als *Analoga* menschlicher Sitte zu sehen. Instinkt und Sitte böten nicht mehr als gewisse Vergleichspunkte. Denn alles weist auf andere Wurzeln der Sitte hin. Der Mensch hat in dem freieren Spielraum seines Willens und in der umfassenderen Voraussicht, die sich über alle Zeiten erstreckt, einen ungeheuren Vorsprung dem Tiere gegenüber. Und erst durch die Entwicklung des Willens und der intellektuellen Kräfte konnte die Sitte entstehen. „Die Gewohnheit hat der Mensch mit dem Tiere gemeinsam, die Sitte dagegen ist menschliches Vorrecht“. Und so muß die geistige Stufe der Tiere als eine nicht sittliche bezeichnet werden.

Anders würde Sittliches aus Nichtsittlichem entstehen. Allein ist das nicht auf manchen Lebensgebieten, z. B. denen

der Nahrung, Wohnung und Kleidung der Fall? „Im Anfang der Entwicklung steht hier der von allen sittlichen Motiven entblößte tierische Trieb, am Ende die völlige Durchdringung der tierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen“; und ist nicht in der Entwicklung der Ehe das nämliche festzustellen, da sie sicher nicht primär sittlichen Motiven entspringt, sondern unter Einwirkung der verschiedensten Motive erst versittlicht worden ist?!) Solcher Schluß ist voreilig und nimmt die Folge einer verwickelten Entwicklung als Zweck ohne sorgfältige Erhellung aller einwirkenden Mächte. In allen diesen und ähnlichen Fällen verhält es sich so, daß an die rein tierischen Triebe religiöse, ästhetische, dann auch ethische Motive geknüpft werden, während die sittliche Bedeutung erst erkannt werden konnte, als sie klar vor dem intellektuellen Bewußtsein heraustretet. Und da erst begann die rückwirkende Kraft vom Sittlichen her. Nirgends finden wir die sittlichen Gefühle unvermischt als Hebel der Entwicklung. Wo aber das Sittliche sich Einfluß erworben hat, dort ist wohl sein Machtbereich erweitert, aber, wie im angezogenen Falle, ist das Tierische in seiner Sphäre geblieben, versittlicht, aber nicht sittlich geworden. Sittliches kann nur aus Sittlichem hervorgehen, und so hieß es in der ersten Auflage: „Der Egoismus kann so wenig den Gemein-sinn gebären wie der Haß die Liebe“ (194).

Eine wichtige Quelle der sittlichen Anschauungen ist die Sprache. Doch liefert sie in dem Wortschatze der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äußeren Spuren der gewaltigen Entwicklung, welche das sittliche Bewußtsein selber zurückgelegt hat. Immerhin läßt sich aber erkennen, daß die sittlichen Vorstellungen die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind und daß diejenige der sittlichen Anschauungen vor sich gegangen ist wie der Begriffswandel der Bestandteile des ethischen Wortschatzes. Insofern sind die Sprachformen die äußeren Zeichen für die sittlichen Vorstellungen.

!) Eth. I. 159 f, 207, 217.

Diese selbst packen wir erst in zwei anderen Quellen: in den religiösen Anschauungen und in den durch Sitte und Recht geregelten sozialen Erscheinungen. Die religiösen Anschauungen verraten uns die inneren Motive des sittlichen Strebens, die sozialen Erscheinungen seine äußeren Zwecke.

Die ersten religiösen Anschauungen treffen wir überall in einem mythologischen Gewande. Und der Mythos enthält ursprünglich alles in ungeschiedener Einheit: Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit. Die religiösen Elemente des Mythos aber enthalten wiederum die sittlichen in sich, und erst wenn das mythische Zeitalter seinem Ende entgegengeht, lösen sich die sittlichen Elemente los, um einer, von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Regelung durch Sitte und Recht überlassen zu werden. Während uns heute Sitte und Religion als zwei getrennte Gebiete des Lebens erscheinen, liegt also ursprünglich die Sitte in den religiösen Vorstellungen umschlossen und tritt in ihnen vor allem als Kultus handlung hervor, der eine verpflichtende Kraft inneohnt. So erweisen sich noch unter uns lebendige Sitten vielfach als Überlebense der einstiger Kultformen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden sind, z. B. die Trauerkleidung, die ursprünglich als Schutz gegen Dämonen diente. Auf den gesamten Gang der sittlichen Entwicklung gesehen, kann man daher von einer „Selbsterziehung des Menschen“ aus dem Naturzustand heraus zu gesitteten Lebensverhältnissen reden. Die sittliche Welt ist „ein aus einer Fülle geistiger Motive geschaffenes Selbsterzeugnis der Menschheit“¹⁾.

Den Naturzustand bezeichnet Wundt seit der dritten Auflage seiner Ethik als das „vorsittliche“ Stadium und findet, während er früher nur drei Stadien unterschied, daß jede sittliche Entwicklung, die von uns hinreichend vollständig übersehen werden kann, sich in vier Stadien vollzieht. Im ersten, dem vorsittlichen Stadium, ist der Ver-

¹⁾ Eth. I. 114; Kl. I. 137.

gleich mit der Tierwelt zulässig. Der Mensch lebt in Horden, in denen er Schutz und Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse findet. Er fühlt sich an den Genossen der gleichen Horde eng gebunden, während er dem Stammesfremden widerstrebt und ihn beargwöhnt. Aber seine Sympathiegefühle für die Stammesgenossen werden von ungebändigter Selbstsucht überwuchert. Gleichzeitig ist dieses Stadium ein vorreligiöses. Der Dämonenglaube bewirkt die Affekte der Furcht und des Schreckens, jedoch noch keine religiösen Ehrfurchtsgefühle. „Mythologische Anfänge ohne religiöse Bestandteile, soziale Verbindungen ohne die Wirksamkeit irgendwelcher merklicher ethischer Motive kennzeichnen dieses erste vorsittliche Stadium“ (Eth. I. 283). Erst auf der zweiten Stufe erwachen mit dem Wachstum des Stammesgefühls in gemeinsamer Tätigkeit und in der Abwehr fremder Gewalt primitive sittliche Motive. Erste religiöse Gefühle ringen sich aus dem Dämonenglauben los, und mit der Steigerung der religiösen Gefühle geht eine zunehmende Veredelung der immerhin noch recht rohen sozialen Triebe Hand in Hand. Den Wendepunkt bezeichnet der Götterkult, „bei dem zum ersten Male Motive wirksam werden, die auf die in Sitte und Brauch verborgenen sittlichen Regungen herüberwirken. Anders als der Dämon wird der Gott gefürchtet. Wie er allmählich menschlicher Zaubergewalt sich entziehend, nur nach eigenem Ermessen dem Sterblichen Hilfe gewährt oder ihn seinen Zorn fühlen läßt, so bildet sich in stetigem Fortschritt die Vorstellung eines höchsten Richteramts, das besonders in die Hand des obersten der Götter gelegt ist. So willkürlich in vielem auch noch das Walten dieses Gottes bleiben mag, im ganzen setzt sich doch die Anschauung durch, daß er das Gute will und das Böse bestraft“. Wohl ist die darüber entscheidende Norm aus dem subjektiven Gefühl des Einzelnen auf die Gottheit hinübergewandert, aber sie ward damit zu einer über den Menschen stehenden, zu einer allgebietenden Norm als Ausfluß göttlichen Willens. „Damit wirkt dann dieses Bewußtsein zu-

gleich läuternd auf das erwachende sittliche Gefühl selbst zurück. Die instinktiven Neigungs- und Furchtaffekte werden zu Geboten der Liebe gegen den Nächsten, der Ehrfurcht vor dem Alter, der Hingabe an die durch Kultus und Sitte enger verbundene Gemeinschaft. Den Frevler gegen das zum religiösen Gebot gewordene Sittengebot erreicht die göttliche Strafe mit allen den Übeln, mit denen dereinst der noch jenseits von Gut und Böse waltende Dämonenzauber den Menschen getroffen. Nicht minder aber zieht die Gottheit der boshaften Nachstellung wie dem blinden Wüten des Mordes Schranken, indem sie das Gastrecht heiligt und selbst den Mörder, der in ihrem Tempel Zuflucht sucht, in ihren Schutz nimmt“ (Vps. VI. 533 f.). Nun erst setzt die Trennung des religiösen und sittlichen Gebietes ein, und sie erfordern gesonderte Betätigung. Daher nennt Wundt dieses dritte Stadium das der Sonderung der sittlichen Anschauungen. Das vierte Stadium wird durch den Wandel der religiösen Ideen eingeleitet. Der Mensch beginnt über die gemeinsamen Eigenschaften und Zwecke der menschlichen Natur zu sinnen, und sein Sinnen legt er nieder in Sprichwort und Dichtung; schließlich hat diese Entwicklung in der philosophischen Ethik ihren Höhepunkt erreicht. Der Einfluß der Religion und der Philosophie wirkt zusammen auf das sittliche Leben ein und sucht ihm eine humane Tendenz zu geben, in der zuletzt alle nationalen Anschauungen verwischt werden sollen.

Diese Entwicklung ist nur zu verstehen, weil wie das Geistige überhaupt, so auch das Sittliche seinem Wesen nach Willensentwicklung ist. Die Bereicherung an sittlichen Motiven und Zwecken geht also Hand in Hand mit der Entfaltung des Willens. Auf der Stufe des reinen Trieblebens dient z. B. die Kleidung lediglich der Befriedigung tierischer Triebe, ohne daß sich irgendwelche sittlichen Motive dabei feststellen ließen. Dann werden zuerst religiöse Motive daran geknüpft: im Bestreben, den Körper zu schmücken, indem man Ohren und Nase durchbohrt und mit Schmuck

behäng
trachte
Schäde
Wunsc
einand
sodann
geht vo
der dir
Mensch
das Sc
längst
liche
wicklu
Weise
dung.
künstl
bald
Stand
gleich
alleder
liche
solche
Verhä
drung
kannt
aus d
vom
Leben
stamm
Hord
ihrer
hervo
mün
Sitt
Die
einer

behängt, den Körper bemalt oder tätowiert, verwegene Haartrachten wählt, die Zähne abschleift und zuspitzt, den Schädel oder die Füße verunstaltet, vermengt sich mit dem Wunsch, selber hervorzutreten, ursprünglich und kaum voneinander zu trennen, der Wunsch, den Göttern zu gefallen; sodann entwickeln sich ästhetische Motive: der Schmuck geht vom Körper auf das Kleid über und schließlich wandert der direkte Körperschmuck vom Mann auf die Frau und vom Menschen auf die Umgebung über, an der sich der Sinn für das Schöne nun mehr und mehr betätigt; dabei sind bereits längst mit der Betonung sozialer Unterschiede einfachere sittliche Motive hervorgetreten. „So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Kultur. Indem die Kleidung... bald den Körperformen sich anschmiegt, bald diese künstlich verändert, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsklassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der sozialen Unterschiede strebt, prägt sich in alledem ebenso sehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus“ (Eth. I. 159). In einer solchen Entwicklung von einem rein tierischen Trieb bis zu Verhältnissen, die völlig von sittlichen Anschauungen durchdrungen sind, offenbart sich uns die Herrschaft des bekannten Prinzips der Heterogenie der Zwecke. Und allein aus dem Walten dieses Prinzips wird die ganze Entwicklung vom Triebleben und vom Mythos bis zum selbständigen Lebensgebiet der Sittlichkeit begreiflich. „Dem Mythos entstammt die Religion, den Bedürfnissen und Trieben der zur Horde Vereinigten die Sitte, und aus Sitte und Religion in ihrer Wechselwirkung wächst schließlich die Sittlichkeit hervor... Und so ist die reife Sittlichkeit das mündig gewordene Kind von Religion und Sitte“ (Eth. I. 285 f.).

Diese Entwicklung legt die Frage nahe, ob sich nicht auf einer noch späteren Stufe des sittlichen Lebens die Sittlich-

keit völlig von ihrer religiösen Wurzel loslösen könne¹⁾). Und dieser Gedanke wird durch die philosophischen Begründungen der Ethik genährt, welche von den religiösen Elementen ganz absehen und die Ethik aus eigener Wurzel entwerfen. Aber er bleibt für Wundt doch nur eine „unmittelbar nahegelegte Vermutung“, die eine eindeutige Entscheidung nicht gestattet. Die durch die Völkerpsychologie gewonnene Einsicht hat sie eher unwahrscheinlicher werden lassen. Nicht anders steht es mit der von Philosophen entworfenen Theorie, die Religion sei nur eine spezifische Form der Moral oder ein aus den Tatsachen der Sittlichkeit abzuleitendes Postulat. „Dieser Beweis wäre nur dann erbracht, wenn in der wirklichen Entwicklung der Religion, nicht bloß in ihrer philosophischen Deutung, eine Stufe aufzufinden wäre, auf der tatsächlich Moral und Religion in dem ganzen Umfang ihrer Betätigungen zusammenfallen. Unter den vorhandenen Religionen gibt es aber eine solche Stufe nicht, und die Annahme, daß sie dereinst einmal erreicht werde, bleibt daher eine philosophische Hypothese, die, so bedeutsam in ihr der allmählich innerhalb der religiösen Ideen herangereifte Gedanke einer allgemeinen sittlichen Weltordnung zum Ausdruck kommt, doch für den Begriff der Religion selbst nicht maßgebend sein kann, da dieser Begriff, wie jeder andere, nur der Gesamtheit der Tatsachen, auf die er sich bezieht, entnommen werden kann, nicht einer einzelnen Reihe von Erscheinungen“.

Aber noch einen anderen Gedanken weckt die Tatsache der Loslösung der Sittlichkeit von ihrer ursprünglichen religiösen Grundlage: dieser Vorgang wäre unmöglich gewesen, ohne daß auch andere Motive bestehen, die eine Entwicklung sittlicher Ideen verursachen. „Es gibt nur ein Gebiet, das sich mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens messen kann; dies sind diejenigen Erscheinungen der Sitte, die in den sozialen Bedingungen des menschlichen Da-

¹⁾ Eth. 1. A. 87 f; 4. A. 105—108.

seins
welche
sitzt,
durch
Welt
der G
gen M
gebild
religi
wirku
wand
um d
erheb
Hand
in ih
Gebie
fühle
ander
dürfe
daß
We r
derer

Wo
dem
allg
Oder
müß
höch
mit
schie
man
Entw

seins wurzeln“. Und es bezeichnet die ungeheure Bedeutung, welche für Wundt die Idee der Gemeinschaft besitzt, daß er mit dem Zustande, wo sie ihre Geltung voll durchzusetzen vermag, die Trennung der sittlichen Welt von der religiösen anheben läßt. „Ist die Idee der Gemeinschaft samt dem ihr zugehörigen Gefühl der tätigen Mitarbeit des Einzelnen an ihren Werken voll ausgebildet, so löst sich nunmehr die sittliche Idee von den religiösen Triebkräften, unter deren unentbehrlicher Mitwirkung sie entstanden war. Das der Wirklichkeit zugewandte sittliche Ideal wird erhaben und umfassend genug, um das menschliche Gemüt zu den höchsten Zwecken zu erheben, die menschlichem, also auch sittlichem Streben und Handeln erreichbar sind. So gewinnt die Moral ihr eigenstes, in ihrem ganzen Umfang von der Religion unabhängiges Gebiet, auf dem sie souverän die primitiven ethischen Gefühle zu den höchsten sittlichen Normen erhebt, ohne dazu anderer Mittel als eben der sittlichen Ideen selbst zu bedürfen“ (Vps. VI. 537). Zugleich beweist diese Entwicklung, daß die sittlichen Ideen einen selbständigen Wert haben, unabhängig von den religiösen Motiven, unter deren Mitwirkung sie entstanden sind.

b) Das sittliche Bewußtsein und seine Normen.

Wo bleiben im Wandel der sittlichen Vorstellungen unter dem Einflusse der Naturumgebung und der Kultur die allgemeingültigen Elemente des Sittlichen? Oder gibt es keine? Das wäre der Fall, wenn wir annehmen müßten, die Elemente der Sittlichkeit auf der letzten und höchsten Entwicklungsstufe seien die maßgebenden und damit von alleingültiger Bedeutung. Aber wie trotz aller Verschiedenheit das Denken des Mannes mit dem des Kindes mannigfach verbunden ist, so gibt es auch in aller geistigen Entwicklung eine bestimmte Kontinuität der Gefühle

und Vorstellungen. Demnach auch Allgemeingültiges. Zunächst sind allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gewisse formale Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen gemeinsam. Einmal prägt sich das Sittliche stets in Gegensätzen aus, an die überall die Urteile der Billigung und der Mißbilligung geknüpft sind, und zweitens gewährt das sittlich erstrebenswerte Gut dauernde Befriedigung, im religiösen Urteil sogar zeitlich unbegrenzte, ewige; es hat absolute Dauer. Und diese formalen Eigenschaften weisen auf inhaltliche hin. Denn Billigung und Mißbilligung sind immer bedingt durch den Inhalt wertvoller Handlungen, und die Dauer entspringt doch einer eigentümlichen Natur des Sittlichen. Suchen wir aber nach dem spezifischen Inhalt des Sittlichen, so kann er nur in dem liegen, das nicht die spezifischen äußeren Bedingungen der Natur und der Kultur voraussetzt, sondern nur in der „überall gleichen Natur des Menschen“, mit anderen Worten: den spezifischen Inhalt des Sittlichen müssen gewisse psychologische Elemente bilden (Eth. I. 279 ff.). Zwei große Erscheinungsgebiete waren die hauptsächlichsten Grundlagen des sittlichen Lebens: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben. Diesen beiden entsprechen zwei seelische Grundmotive, die von allgemeingültiger Natur sind, weil sie im menschlichen Bewußtsein konstant wirksam sind, nämlich die Ehrfurchtsgefühle und die Neigungsgefühle. „Beide beziehen sich ursprünglich auf verschiedene Objekte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf jenen beruht zunächst das religiöse, auf diesen das soziale Leben des Menschen.“ In der ferneren Entwicklung aber treten sie in Verbindung miteinander, und durch ihre Wechselwirkung verstärkt sich ihr Einfluß derart, daß auf der Betätigung dieser beiden Grundtriebe der menschlichen Natur die Entwicklung der Sittlichkeit ruht.

Erst am Schluß einer Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen kann

auch
den m
dann
stim
flexio
aus o
Anal
zip,
ordn
lung
welch
über
entsc
Gesam
lung
gülti
hier
das
Gesam
nisse
als u
als s
So
son
sch
Que
Einz
nis“
an j
in
daru
spri
cher
und

religiösen Vorstellungen und Gefühle²⁾. Demnach bedeutet die Entwicklung des Sittlichen in jener innigen Wechselwirkung mit dem Religiösen wie dem Sozialen nicht ein „Entspringen aus“, sondern ein Sichentfalten, Erstarren und Selbständigwerden mit Hilfe jener Wechselwirkung. Es bleibt dieses sittliche Bewußtsein auch die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen; und die Ethik der Tatsachen setzt es als ihre erste und vornehmste Aufgabe, dieses in seiner Eigentümlichkeit und seiner vielgestaltigen Entfaltung in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in der Sitte darzustellen. Und zu ihrer engeren Aufgabe schreitet sie während der Untersuchung der Tatsachen und ganz besonders in der theoretischen Darstellung jedesmal dort vor, wo es sich um die Frage handelt, wie denn das sittliche Bewußtsein dahin gelange, unabhängig von fremdartigen Bestandteilen, den Willen zu bestimmen. Und das ist immer dann der Fall, wenn der Schwerpunkt der sittlichen Wertschätzung in die Gesinnung verlegt wird.

Mit dem allgemeingültigen Prinzip der Ethik eröffnet sich nunmehr auch das Verständnis für die Ethik als eine Normwissenschaft (Eth. I. 5 ff.). Das Merkmal der Unveränderlichkeit ist es ja nicht, welches den Charakter der eigentlichen Normwissenschaft bedingt, sondern dies: „daß die Tatsachen einer Wertschätzung unterliegen und einer Stufenreihe von Wertgraden sich einordnen“, daß wir Werte unterscheiden nach dem, was der Norm gemäß ist und was ihr zuwider ist, und daß sich unter dem Begriff der Norm das Sein in ein Sollen verwandelt. Dieses Sollen aber, welches das Seiende durchdringt und zum Müssen und Sollen umwandelt, entspringt den überindividuellen Einheiten, den Gemeinschaftsformen, in denen und aus denen der Mensch von Ursprung an lebt. Die Norm aber tritt auf mit dem Charakter des Befehls, und dieser Befehl wendet sich an den menschlichen Willen. Der Wille muß demnach

²⁾ Eth. I. A. 38, 87. 4. A. I. 46 f.

gehör
Dasei
setzun
nicht
Gotth
der e
schen
Wa h
Befeh
sonde
Wille
der V
Vors
urtei
steh
Nu
Nor
verse
ein
sphä
Kam
ordn
lung
gung
Erle
über
ents
ist h
lung
D
Ent
gen
unt
sitt
lich
rig

auch der Begriff des Sittlichen festgestellt werden, den manche ethische Systeme an die Spitze stellen. Denn nur dann wird auch die Gefahr vermieden, daß sich in die Bestimmung dieses Begriffes rein persönlich bedingte Reflexionen des Philosophen hineinschleichen; denn er ist jetzt aus der Analyse der Tatsachen selbst gewonnen. Und diese Analyse führt zu einem allgemeingültigen Prinzip, dem sich sämtliche sittlichen Zwecke und Motive unterordnen lassen: „Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnungen und Handlungen“ (Eth. III. 126). Dieses ethische Prinzip ist allgemeingültig, es gilt auf allen Stufen der Entwicklung. Nirgends ist hier das Prinzip selbst ein anderes, sondern was anders ist, das ist nur der Inhalt der dem Einzelwillen übergeordneten Gesamtwillen. Und aus der Verschiebung dieses Verhältnisses erklärt es sich zur Genüge, warum einer Stufe selbst als unsittlich erscheinen kann, was einer vorangegangenen als sittlich galt.

So gibt es ein sittliches Bewußtsein als besondere ursprüngliche Anlage des Menschen¹⁾. Tief im eigenen Gemüt des Menschen liegt die Quelle der sittlichen Normen. Aber es ist kein Erzeugnis des Einzelbewußtseins, sondern ein „überindividuelles Erzeugnis“; denn es ist „von Anfang an und nach jeder Richtung an jene überindividuellen Willenseinheiten gebunden, die uns in der menschlichen Gemeinschaft entgegentreten“. Und darum konnte Wundt, wie er von einem Völkerbewußtsein spricht, auch von einem „sittlichen Völkerbewußtsein“ sprechen, als dem Entstehungsort der sittlichen Vorstellungen und Normen, wie von jenem als dem Mutterschoße der

¹⁾ Zum Folg. Vps. VI. 534; Eth. I. 17, 100 ff; Ueb. 372.

gehoren können, d. h. er muß Freiheit besitzen. Das Dasein eines freien menschlichen Willens ist die Voraussetzung aller Werturteile. Und solcher freie Wille besteht, nicht als metaphysisches Vermögen, mit dem womöglich eine Gottheit den Menschen ausgestattet hat, sondern lediglich in der empirisch gegebenen Fähigkeit einer Wahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen. Und nur der Wahl gegenüber hat die Norm den wahren Charakter eines Befehls. Die Norm beurteilt nicht bereits gegebene Tatsachen, sondern die Hervorbringung zukünftiger. Sie gibt dem Willen eine Regel, eine Vorschrift für die bevorstehende, der Wahl noch unterliegende Tat, und damit zugleich eine Vorschrift, um auch bereits geschehene Handlungen zu beurteilen, indem der Mensch das Geschehene mit dem Bevorstehenden zusammenhalten und an der Norm prüfen kann.

Nun läßt sich auch die Geburtsstunde sittlicher Normen feststellen. Sie liegt da, wo der Einzelwille sich verschiedenen Willenssphären unterordnen kann, und nun ein Kampf der Motive aus diesen verschiedenen Willenssphären entsteht, der Kampf der Wahl, und in diesem Kampfe ringt sich allmählich immer mehr bewußt eine Rangordnung der Motive heraus. Unsere Gefühle und Vorstellungen verbinden sich immer fester mit Affekten der Billigung und Mißbilligung; dadurch werden bestimmte seelische Erlebnisse vor andern bevorzugt und gehen diesen gegenüber in imperative Motive über, und dies ist der Ort, wo das entsteht, was man Gewissen nennt. Denn das Gewissen ist kein dem Menschen eingeborener Maßstab für seine Handlungen, sondern ein Produkt der Entwicklung.

Das Gewissen ist unter die frühesten Erzeugnisse nach der Entstehung der ersten sittlichen Normen anzusetzen, noch genauer nach der ersten Unterordnung des eigenen Willens unter einen Gesamtwillen oder nachdem der Mensch das vor-sittliche Stadium verließ und das Vorland des ersten sittlichen Stadiums betrat. Hier liegt zugleich eines der schwierigsten Probleme aller Ethik: wie ist das Wunder zu erklären,

daß aus einem Vorsittlichen das Sittliche hervorgehen konnte, da doch nur Sittliches aus Sittlichem entspringen kann? Wie konnte zum ersten Male jener Kampf der Motive auftreten, der die erste sittliche Norm erzeugte? Oder wie vollzog der Mensch den Übergang zur Kultur dadurch, daß er mit seiner Selbstsucht und seinem starken Selbstgefühl brach und einen Gesamtwillen als herrschendes Prinzip seiner Lebensordnung anerkannte? Aus der Sitte allein konnte dieser Schritt nicht getan werden, wenn sich auch hier die Neigungsgefühle von Anfang an betätigt haben; sondern da griff aus den mythologischen Vorstellungen von gefahrdrohenden Mächten her das erste religiöse Gefühl, das der Ehrfurcht, gleichsam katalytisch ein. Dieses Gefühl übertrug sich auf den Mitmenschen und auf die Gemeinschaft, auf Horde und Stamm. Wie sich der primitive Mensch in Ehrfurcht der Gottheit unterordnete, so nunmehr auch Menschen, die durch Ansehen und Macht unter den Stammesgenossen hervorragten. Und aus der Verschmelzung der Neigungs- und der Ehrfurchtsgefühle entstand das Gefühl der Verpflichtung und der Hingabe an einen übergeordneten Willen, und in diesem Gefühl wurzelt das Prinzip aller Sittlichkeit. Das Gefühl der Hingabe ist samt denjenigen der Zugehörigkeit des Menschen zum Menschen und der Neigung ganz so allgemein menschlich wie die egoistischen Triebe des Handelns, und hält mit jenen beiden die gesamte sittliche Entwicklung von der Pflicht des Zentralaustraliers gegen seine Horde bis zu Kants kategorischem Imperativ zusammen (Kl. I. 136).

Diese völkerpsychologische Erkenntnis befestigt den universalistischen Charakter der Ethik. Die sittliche Welt ist gekennzeichnet durch die Geltung überindividueller Einheiten; ihr Bau das Fortschreiten der Überordnung dieser Einheiten über das individuelle Wollen. „Im menschlichen Bewußtsein vollendet sich die Stufenreihe der Entwicklungen individueller Willenseinheiten in der Verbindung einzelner Willenstriebe, Motive genannt, zu einer einheitlichen Resul-

tante
zweck
Überg
zuglei
entwic
und m
wir d
Grund
von c
indivi
gegen
physi

Ebe
einträ
auf d
als A
sind
der E
Stam
Halbl
den
beson
gebil
seiner
stehen
halten
Richt
mit d
gen I
fasse
zu je
Leber
doel
Hilf
der
blieb

tante, der Willensentscheidung, mit dem ihr folgenden zwecktätigen Handeln. Aus diesem unmittelbar erlebten Übergang des Einzelwollens in eine Willensresultante, die zugleich ein individuelles Bild der universellen Willensentwicklung ist, entspringt das Freiheitsbewußtsein und mit ihm jene Welt überindividueller Willensformen, die wir die sittliche Welt nennen. Denn dies ist im letzten Grunde das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der sittlichen von der sogenannten natürlichen Welt, daß in ihr überindividuelle Willenseinheiten dem individuellen Willen entgegentreten“ (Üb. 370). Und so reichen sich Geistesmetaphysik und Völkerpsychologie hier die Hand.

Ebenfalls vermitteln Völkerkunde und Völkerpsychologie einträchtig uns die sittlichen Grundnormen, die auf den niedersten, unserer Forschung zugänglichen Stufen als Äußerungen des sittlichen Bewußtseins erscheinen. Es sind drei Grundnormen, „die, über weit entlegene Gebiete der Erde verbreitet, von der primitiven Horde an bis in die Stammes- und politischen Verfassungen der Natur- und Halbkulturvölker ihre Geltung bewahren: erstens, man soll den älteren, erfahreneren Männern des Stammes und insbesondere, wo sich eine anerkannte Häuptlingsschaft ausgebildet hat, den Häuptlingen gehorchen; zweitens, man soll seinen Genossen hilfreich sein und ihnen in der Not beistehen; drittens, man soll an der überkommenen Sitte festhalten. Das sind Normen, die bereits deutlich die allgemeinen Richtungen der sittlichen Entwicklung bezeichnen. Wohl sind mit der Steigerung der physischen und vor allem der geistigen Kulturwerte die sittlichen Forderungen höhere und umfassendere, und die inneren Gewissensantriebe, die, heute wie zu jeder Zeit, im Kampf mit widerstrebenden Affekten das Leben des Menschen regeln, im einzelnen andere geworden, doch in den allgemeinen Motiven der Ehrfurcht, der Hilfsbereitschaft und der Treue gegenüber der überlieferten Sitte sind sie die gleichen geblieben“ (Üb. 384).

Wundt sucht nun diejenigen Normen aufzustellen, welche auf unserer Entwicklungsstufe als Vorschriften maßgebend sein sollen, denen jeder folgen sollte, zu deren Befolgung er aber nicht gezwungen werden kann. Darin unterscheiden sich ja die sittlichen Normen von den Rechtsnormen, hinter denen ein Zwang steht. Den Rechtsnormen gegenüber sind die ethischen Pflichtnormen, und als solche stellt Wundt je zwei auf für die Lebensgebiete des Individuums, der Gesellschaft und der Menschheit; auf jedem Gebiete umfaßt die erstere die subjektive, die andere die objektive Pflicht. Die beiden individuellen Normen lauten:

Denke und handle so, daß dir niemals die Achtung vor dir selber verloren gehe!

Erfülle die Pflichten, die du dir und andern gegenüber auf dich genommen hast!

Das sind die Pflichten der Selbstachtung und der Pflichttreue.

Die sozialen Normen sind:

Achte deinen Nächsten wie dich selbst!

Diene der Gemeinschaft, der du angehörst!

Das sind die Pflichten der Achtung des Nebenmenschen und des Gemeinsinnes.

Die höchsten Leistungen der Pflichttreue und des Gemeinsinnes reichen immer über den unmittelbaren Pflichtenkreis hinaus, dem sie angehören, und werden zu humanen Tugenden. In den Taten der Pflichttreue, der Nächstenhilfe und des Gemeinsinnes ergreift das sittliche Subjekt unmittelbar das Gefühl, daß es mit der endlichen Pflicht, die es leistet, an einer unendlichen Aufgabe teilnimmt, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste soziale Interesse verschwinden. Diesem Gefühle entsprechen die beiden humanen Normen:

Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals!

Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast!

Die
h
Diese
geistige
ausges
Handel
und im
Wertsc
Zwecke
lung un
eigentü
Sodann
des St
Zweck
Willen
Grundl
Geistes
schließ
Verwir
sittlich
Human
inhalte
Verhät
schaft
Seite,
wirkli
D. h.
sie be

e) Di

Die
kann
samm

1) W
Schrif

Das sind die Pflichten der Demut und der Selbsthingabe.

Diese Normen gelten für alle Lebensgebiete, die einen geistigen Lebensinhalt zu erzeugen vermögen; keines ist ausgeschlossen, vor allem nicht die Einzelpersönlichkeit. Den Handelnden selber ausschließen, wäre an sich widersinnig und im Widerspruch mit unserer tatsächlichen sittlichen Wertschätzung. Der Einzelne stellt sich selbständig sittliche Zwecke, und sein Besitz, sein Beruf, seine bürgerliche Stellung und die geistige Bildung, die er erworben hat, sind ihm eigentümliche Hilfsmittel, diese Zwecke zu verwirklichen. Sodann entfalten sich die Normen innerhalb der Gesellschaft, des Staates und zuletzt der Menschheit. Denn der letzte Zweck der sittlichen Entwicklung ist, eine allgemeine Willensgemeinschaft der Menschheit hinzustellen als die Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte, um geistige Güter hervorzubringen. Daher ist schließlich objektiv sittlich das, was dazu dient, die Verwirklichung der Humanitätsidee zu fördern, unsittlich, was in seinen fortgesetzt gedachten Folgen das Humanitätsideal aufhebt. Wo demnach zwei geistige Lebensinhalte miteinander im Streite liegen, da entscheidet das Verhältnis beider zu dem letzten Zweck der sittlichen Gemeinschaft der Menschheit, und das Recht liegt auf derjenigen Seite, deren Forderungen in ihren letzten Folgen der Verwirklichung des Humanitätsideals am nächsten kommen. D. h. die humanen Normen haben unter allen den Vorrang, sie beherrschen die ganze Ethik.

e) Die Einheit von Sittlichkeit und Religion¹⁾.

Die ideale allgemeine Willensgemeinschaft der Menschheit kann wohl als der letzte Zweck des uns gegebenen Zusammenhangs der Weltordnung betrachtet werden, aber

¹⁾ Wundt hat keine Religionsphilosophie verfaßt, aber durch seine Schriften verstreut eine solche Fülle, für Religionspsychologie wie

nicht als ihr absolut letzter Zweck. Die sittliche Welt bleibt stets die sinnliche Welt, der Schauplatz menschlicher Affekte und Triebe. Die Ethik kann darum am Schlusse ihrer Betrachtungen, an der Grenze, wo das sinnliche Wirken innerhalb der empirischen Welt sein Ende findet, nicht Halt machen; sondern „erst der Ausblick auf die Zugehörigkeit des Einzelnen wie der Gemeinschaft und ihrer Schöpfungen zu einem absoluten, die Wirklichkeit des Empirischen und Relativen einschließenden Sein gibt den Normen, die das sittliche Leben aus sich erzeugt hat, ihren letzten Halt in der, im sittlichen Leben und seiner Geschichte nur bruchstückweise zur Entfaltung gelangenden, Idee des Unendlichen“. Wir müssen die uns erkennbaren sittlichen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung denken, das Menschheitsideal als eine beschränkte Folge aus einem ihm adäquaten, aber unbeschränkten absoluten Weltgrunde. Damit verwandelt sich das ethische Problem in das religiöse. Denn „Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen“ (Vps. VI. 522). Darum erhebt sich in der religiösen Betrachtung die Forderung, daß alle geistigen Schöpfungen absolut unzerstörbaren Wert besitzen.

Religionsphilosophie gleich wertvoller Ergebnisse hinterlassen, daß sein Werk noch auf lange hinaus ein starker Anreger sein wird. Da die Religion für Wundt ein völkerpsychologisches und kein individualpsychologisches Problem ist (Vps. VI. 513, 519. Eth. I. 46), so finden sich die Forschungen zur Entwicklung der Religion in den Bänden IV—VI der Vps. und Eth. I. Die religionsphilosophischen Gedankengänge eröffnete der wundervolle „Epilog zum kosmologischen Problem“. Kl. I. 132—145, der Vorläufer der beiden Schlußkapitel in „Sinnl. und Übersinnl. Welt“; ferner enthielt das „System der Philosophie“ auch eine kurze philosophische Betrachtung der Religion, S. II. 240—251.

So sp
Entwickl
geschehe
einander
einzigem
eine selt
den Fest
zeugn
die Re
Die Lös
darin, d
Die der
setzende
zunächs
Mensch
hat nun
Kraft e
mancher
sprüngle
zu den
einem d
geschich
meta p
keinen
ohne d
einer
Wert
als ein
der Win
entspru
einen r
der G
versch
zu erze
Demnac
hinnige

So spielen ebenfalls auf der höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung, wie es im gesamten Ablauf der Entwicklung geschehen war, sittliche und religiöse Motive weiterhin ineinander, ja die sittlichen Motive haben sich schließlich zum einzigen Inhalt des religiösen Ideals erhoben. Das ergibt eine seltsame Verschlingung, die zu der paradox erscheinenden Feststellung nötigt: „Die Sittlichkeit ist ein Erzeugnis der Religion, aber nicht minder ist die Religion ein Erzeugnis der Sittlichkeit. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt eben darin, daß die Wurzeln beider ursprünglich getrennt sind. Die der Religion ist die freilich nur langsam sich durchsetzende Idee des Übersinnlichen, die der Sittlichkeit liegt zunächst ganz in den sinnlichen Affekten, von denen der Mensch in seinem Wollen und Handeln bewegt wird. Darum hat nun aber auch die Religion selbst als im Leben wirksame Kraft eine doppelte Wurzel: jene metaphysische, die, in mancherlei phantastischen Verhüllungen verborgen, ihr ursprünglich zugehört; und diese ethische, durch die sie sich zu den großen historischen Religionen entfaltet hat und zu einem der mächtigsten Faktoren der menschlichen Geistesgeschichte geworden ist... Die Religion ist eine metaphysisch-ethische Schöpfung. Man kann keinen dieser beiden Bestandteile aus ihr herauslösen, ohne das Ganze zu zerstören. Die Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt empfängt ihren religiösen Wert erst dadurch, daß diese übersinnliche zugleich als eine ideale sittliche Welt gedacht wird; und die der Wirklichkeit zugewandten, aus widerstreitenden Affekten entsprungenen Motive des Handelns gewinnen ihrerseits einen religiösen Wert erst im Hinblick auf ein jenseits der Grenzen der sinnlichen Welt liegendes Ideal. So verschmelzen denn beide Wertgefühle miteinander, um das zu erzeugen, was wir das religiöse Gefühl nennen. Demnach ist dieses kein einfaches Gefühl, kein „schlecht-hinniges Abhängigkeitsgefühl“, wie es Schleiermacher

nannte, sondern eine Resultante aus den Gefühlen, die der zunächst dunkel geahnten Idee des Übersinnlichen und den ganz anders gearteten Gefühlen entstammen, die in dem wirklichen Leben und den es beherrschenden Affekten, oder die, wenn wir die Vorstellungsgrundlage dieser Gefühle bezeichnen wollen, in der Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen zu der Gemeinschaft, in der er lebt, ihre Quelle haben“ (Vps. VI. 535—7).

In dem auf unserer Kulturstufe erreichten Stadium sind die Gebiete der Religion und der Sittlichkeit auseinandergetreten und selbständig geworden. Damit hat aber der versittlichende Einfluß der Religion nicht sein Ende erreicht, er kann sich vielmehr erst jetzt in seiner spezifischen Kraft Geltung verschaffen, in seinem eigenen Werte wachsen und ergänzend und wertsteigernd auf das Gebiet des Sittlichen zurückwirken. In der Religion lebt das Bewußtsein einer übersinnlichen und darum übersittlichen Welt. Als übersittlich erfaßte sich das religiöse Bewußtsein dadurch, daß es sich unter dem Einfluß sittlicher Motive aller mythologischen Bestandteile entäußerte, alle Versinnlichungen abstreifte. Übersittlich ist die Religion aber im Verhältnis zum Sittlichen vor allen Dingen darum, „weil das Sittliche, so sehr es im Einzelleben wie in Gemeinschaft und Geschichte einen überragenden Wert besitzt, doch nur einen Teil des Reiches geistiger Güter ausmacht, auf deren Erzeugung menschliches Streben gerichtet ist, und die, weil dieses Streben über jede erreichte Grenze hinausgeht, nur in der Forderung einer unbegrenzten Totalität der geistigen Welt Ruhe findet. Mag das Leben des Einzelnen untergehen, und mag selbst dem Leben der Gemeinschaft, der er angehört, und mit ihm der irdischen Menschheit durch die physischen und kosmischen Bedingungen ein notwendiges Ziel gesetzt sein, die geistigen Werte als solche müssen wir uns ebenso unvergänglich und in unaufhörlich strebender Fortentwicklung denken, wie wir uns das Weltganze unvergänglich, nicht, wie es in dem das Unendliche in sinnliche Bilder bannenden

Mythu

Laune e

Mit d

Ring zw

diese e

lichen C

Grundla

höchste

das Ka

drückt:

uns un

geistige

sehen F

als die

endlich

endlich

schöpfe

einer u

sich di

schöpfe

nicht d

stehend

den En

Denken

sung i

grunde

so daß

entw

abschli

Die

wertvo

eudämi

äußere

ist, als

¹⁾ Kl.

Mythus geschieht, als das Erzeugnis der vorübergehenden Laune eines außerweltlichen Schöpfers denken¹⁾).

Mit diesem Ausblick in ein Unendliches schließt sich der Ring zwischen Religion und allgemeiner Metaphysik, indem diese eine metaphysische Gesamtauffassung des menschlichen Geisteslebens gewonnen hat und darbietet. Denn die Grundlage dieser Erhebung zum Unendlichen liegt in zwei höchsten Tatsachen der Sinnenwelt, die Wundt, gleichzeitig das Kantische Wort berichtigend und ergänzend, so ausdrückt: „das in Zeit und Raum unendliche Universum außer uns und das einer intensiven Unendlichkeit zustrebende geistige Wirken in uns“. Die Betrachtungen zum kosmologischen Problem erwiesen die transzendente Einheit des Seins als die unentbehrliche Ergänzung der ihr immanenten unendlichen Vielheit, und ihm „fügt nun die intensive Unendlichkeit des geistigen Kosmos noch die, an die unbegrenzte schöpferische Kraft des geistigen Lebens gebundene, Idee einer unendlichen Totalität geistiger Werte hinzu, die, weil sich die sie schaffenden Kräfte in einer unendlichen Reihe schöpferischer Akte betätigen, nur als Totalität des Werdens, nicht des ruhenden Seins gedacht werden kann. Der so entstehende an sich widerspruchsvolle Gedanke einer nie endenden Entwicklung, die doch zugleich als vollendet in unserm Denken vorausgenommen wird, findet schließlich seine Lösung in dem Begriff eines letzten transzendenten Weltgrundes, der als solcher eins ist mit dem letzten Weltzweck, so daß eben dadurch in ihm der Begriff der Weltentwicklung zur Einheit einer Totalität sich abschließt“.

Die neue Verbindung von Religion und Sittlichkeit ist wertvoller, weil sie nicht mehr durch egoistische und eudämonistische Motive getrübt wird; sie wird aber trotz äußerer Trennung beider Lebensgebiete, die jetzt eingetreten ist, als Einheit empfunden, weil beide in der Einheit der

¹⁾ Kl. I. 138; auch zum Folg. vgl. S. 138 ff.

menschlichen Persönlichkeit miteinander verbunden sind. Nicht als ob religiös und sittlich zusammenfielen. „Kann doch ebensogut eine irreligiöse Persönlichkeit sittlich hoch stehen, wie es umgekehrt unsittliche Menschen genug gibt, die in hohem Grade religiös gestimmt sind. Die Behauptung, beides müsse vereint sein, beruht auf einer frommen Fiktion, die vor der Beobachtung nicht standhält. Wohl aber ist es wahr, daß die religiöse wie die sittliche Anlage jedem überhaupt normal veranlagten Menschen eigen ist, und daß daher zur vollen Ausbildung der Persönlichkeit beide Seiten, die religiöse und die sittliche, zusammengehören. Und wo das geschieht, da wirken sie dann allerdings in solcher Verbindung wieder aufeinander. Das sittliche Streben wird von religiöser Stimmung getragen, und die religiöse Stimmung wird durch das sittliche Wollen und Handeln gehoben“.

Diese Wechselwirkung bestätigt aber ferner, daß die ursprünglichen religiösen Regungen, ebenso wie die ursprünglichen sittlichen, einen unintellektuellen Charakter tragen. „Der Ursprungsquell aller Religionen“ ist der religiöse Affekt; er wird Ausdruck der Erregungen des Gemüts und steckt dem Wollen seine Ziele, „ehe noch diese Ziele selbst sich zu klaren Vorstellungen verdichtet haben. So werden denn vor allem Sittlichkeit und Religion unmittelbar nicht aus dem Gefühl, sondern aus dem Affekt geboren, und sie streben, wie alle Affekte, sich in Ausdrucksbewegungen zu entladen: die sittliche Gesinnung in der sittlichen Tat, die religiöse Stimmung in der religiösen Kulthandlung... Das sittliche Leben gehört der umgebenden Welt an. In sie greift die sittliche Tat helfend, fördernd und, wo sie das höchste leistet, umgestaltend ein. Das religiöse Gefühl dagegen strebt hinüber in die übersinnliche Welt, die diese sinnliche als einen ihrer Teilinhalte umschließt. Indem nun die religiöse eine ganz und gar ideale Welt ist, kann die religiöse Handlung die Objekte, auf die sie sich richtet, nur in der Phantasie erzeugen. In der Kulthandlung gestaltet sie aber diese Welt religiöser

Phanta
lich zu
von der
Affekt
Wirklic
dem M
Kultha
die Ste
stellver
fühl“. S
religiös
an, im
jeden r
gänglic
kenn
gefaßt
der ch
Darste
im Pro
freie
spruch
gründe
kenntn
fähigk
gönne
Glei
der Bl
damit
insbes
lichen
des I
hinge
wird
hängi
dieses
Mense

Phantasiegebilde mehr und mehr um, sie erhebt sie allmählich zu Idealen, und läutert so die religiösen Affekte selbst, von denen die Kulthandlungen ausgehen... Wie der sittliche Affekt mit Tathandlungen abschließt, die unmittelbar in die Wirklichkeit eingreifen, so erschöpft sich der religiöse in dem Maße, als sich die Lebensgebiete scheiden, in der reinen Kulthandlung, die kein anderes Ziel als den Ausdruck und die Steigerung des Affektes selbst hat, und schließlich in dem stellvertretend für die Handlung eintretenden religiösen Gefühl. So ist die Kulthandlung das, was innerhalb eines jeden religiösen Kultus wirklich symbolisch ist; sie ist von Anfang an, im zeitlichen Ablauf der Entwicklung wie innerhalb einer jeden religiösen Gemeinschaft, den größten Wandlungen zugänglich. Das bildet ihren größten Unterschied zum Bekenntnis, das man fälschlich ebenfalls als „Symbol“ aufgefaßt hat. Und so erblickt Wundt das Ziel der Entwicklung der christlichen Kirchen in der klaren und schlackenfreien Darstellung desjenigen Glaubensprinzips, das von Anfang an im Protestantismus schlummerte, das der konfessionsfreien Kirche. „In diesem Begriff liegt kein Widerspruch. Denn nicht das Bekenntnis, sondern der Kultus begründet das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft. Das Bekenntnis aber erstarrt, der Kultus mit der Entwicklungsfähigkeit seiner den verschiedensten Überzeugungen Raum gönnenden Symbole erhält lebendig“ (Vps. VI. 549).

Gleichzeitig aber wendet sich auf dem religiösen Gebiete der Blick von der Kultur als der „Trägerin der geistigen und damit der spezifisch menschlichen Güter überhaupt und insbesondere auch der wertvollsten unter ihnen, der sittlichen“, ab und trifft auf die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen, des endlichen, an unendliche Aufgaben hingeebenen Ich zu dem Unendlichen. Der Einzelne wird übermocht von einem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, und gesteigert zum religiösen Affekt, verharret dieses nicht in seinen eigenen Schwingungen, sondern der Mensch gelangt zur Tat. Das Gefühl der Abhängigkeit vom

Unendlichen tritt zurück vor der Tat der Erhebung zum Unendlichen, vor der Erlösung, d. h. der Überwindung des Leidens durch die Tat. Und so kleidet der Philosoph die höchste allgemeinmenschliche Norm, die zugleich die sittlichen Normen, von den Strahlen der Religion überflutet, in sich aufnimmt, in diese Sätze (Üb. 423):

„Mensch, erlöse dich selbst! Löse dich aus den Fesseln der Selbstsucht, diene der Pflicht, die du auf dich genommen, nicht mit Widerstreben, sondern aus freier Neigung, und gib, wo es not tut, dein eigenes Leben hin für die ideale Aufgabe, die dir das Leben gestellt hat.“

7. Philosophie der Geschichte und das letzte Ziel aller Philosophie

Die Philosophie der Geschichte ist ein Sondergebiet der Geistesphilosophie und der Geschichte zugeordnet wie Ethik und Rechtsphilosophie der Sittengeschichte und der Rechtswissenschaft. Aber die letzten Probleme der Geschichtsphilosophie hängen so eng mit anthropologischen und durch diese wieder mit biologischen und kosmologischen Fragen zusammen, „daß sich in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit noch einmal die Gesamtheit der systematischen Gebiete der Philosophie zu einer genetischen Betrachtung zusammenfindet“, und als das dritte genetische Gebiet, neben der Erkenntnislehre und der Geschichte der Philosophie, sucht sie „eine historische Gesamtanschauung des geistigen Lebens der Menschheit zu gewinnen und mit der durch die sonstigen Hilfsmittel der Philosophie begründeten allgemeinen Weltanschauung in Beziehung zu bringen“¹⁾. Hilfswissenschaften der Geschichtsphilosophie sind an erster Stelle die Geschichtswissenschaft, sodann die Soziologie und vor allem die Völkerpsychologie. Den Inhalt der Geschichtsphilosophie bildet die Vergangenheit mensch-

¹⁾ S. Einl. 84; S. I. 24; L. III. 369; vgl. ob. S. 129, die Einteilung der Philosophie.

licher Erlebnisse, nicht der Einzelnen, sondern der Völker, und sie kann keinen andern Inhalt haben; Aufgaben der Prophetie kommen ihr nicht zu. Sie hat sich den Tatsachen der Vergangenheit zuzuwenden und diese zu deuten, und ist zum Scheitern verurteilt, wie die älteren Versuche von Augustin bis auf Hegel lehren, wenn sie das Tatsachenmaterial vergewaltigen wollte und sich einen andern Inhalt als den der geschichtlichen Erfahrung wählte.

Wie bereits für die Geschichtswissenschaft, so wird die Völkerpsychologie auch für die Geschichtsphilosophie zu der Grundwissenschaft. Denn insofern sie die Aufgabe hat, aus den Anfängen der geistigen Entwicklung und aus den frühesten und einfachsten Gestaltungen der Lebensbedingungen heraus das geistige Wesen des Menschen zu erkennen, schafft sie damit auch die Grundvoraussetzungen des geschichtlichen Lebens. Der Geschichtswissenschaft gegenüber, die dem Singulären und Konkreten ebenso wie dem Allgemeinen zugewandt ist, besitzt sie die stärkere Richtung auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes, die sich durch alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchsetzt, und sucht am Schlusse, nachdem sie sämtliche Gebiete durchwandert hat, eine psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu geben. Diese ist selber keine philosophische Weltanschauung, aber sie mündet in sie ein, „indem sie die wesentlichen Bausteine zu ihrer Begründung enthält, die, soweit der heutige Zustand der Wissenschaft zuläßt, dem Ziel der widerspruchlosen Übereinstimmung der Kausalerklärung und der sie ergänzenden und vollendenden idealen Forderungen zu genügen sucht“ (Vps. X. 213). Das aber leistet sie dadurch, daß sie „in die in der Geschichte selbst sich offenbarende Gesetzmäßigkeit“ hineinzublicken und zu einer „Entwicklungsgeschichte des Völkerbewußtseins“ zu gelangen sucht. Mit ihrer kausalen Betrachtung des geschichtlichen Lebens, seiner Motive und Wandlungen, wird sie zur nächsten Vorbereitung der Geschichtsphilosophie;

denn diese ist notwendig Teleologie der Geschichte und ihr Beruf, „das geschichtliche Leben unter dem Gesichtspunkte der in ihm zur Verwirklichung gelangenden Zwecke und der auf den verschiedenen Stufen der geschichtlichen Kultur geschaffenen Werte zu betrachten“ (El. 515).

Jede philosophische Betrachtung der Geschichte, ja die geschichtliche selbst, würde ihren Wert verlieren, wenn sich nicht folgende Gesetzmäßigkeit aufweisen ließe: alle Rassen und Völker der Erde gehören zu einer und derselben Gattung, und die Einheit bilden die allgemeinen menschlichen Anlagen und die im Sinne dieser gleichförmig erfolgende geistige Entwicklung selbst. Darum ist auch gegen Windelband und Rickert als falsch zu betonen, im singulären Charakter alles Geschehens das entscheidende Merkmal geschichtlichen Lebens zu erblicken. „In Wahrheit ist das geschichtliche Leben nach seinen allgemeinsten Erscheinungen betrachtet ebenso gut generell und singulär zugleich wie das Geschehen in der Natur. Es gibt nichts, was sich nicht einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterordnet, es gibt aber ebenso wenig irgend etwas, das nicht durch seine besonderen Bedingungen eine spezifische Färbung erhielte. Hierin liegt die große Bedeutung, die schon auf der primitiven Stufe der Kultur der allgemeinen Übereinstimmung der menschlichen Kulturanlagen und ihrer allgemeinen Betätigung nach gewissen, auf dieser Stufe bereits festgelegten Richtungen zukommt: so in der Allgemeinheit der ursprünglichen Monogamie, so in der Verbreitung des Zauber- und Dämonenglaubens, so in den Grundformen der Kunst, so endlich in der inneren Verbindung aller dieser Lebensformen“ (Vps. X. 107). Diese Idee der Einheit des Menschengeschlechts, Grundvoraussetzung jeder Geschichtsphilosophie, wurzelt in Anthropologie und Völkerpsychologie, nicht in der Geschichte selbst. Innerhalb der Geschichtswissenschaft dagegen ist es die Universalgeschichte, welche vorbereitende Dienste geleistet hat und noch zu leisten sucht, indem sie alle bedeutsameren, die Menschheit angehen-

den Dir
der Bez
Eigense
wicklun
Träger
geist
Kräfte
men da
philoso
Kräfte
Genau
als ein
„alles
Norme
das Si
ebenso
im Sin
Wirkli
und v
nungs
salität
schlec
nisse.
dieser
der „I
sie in
stand
wickl
Wech
Fakt
zustär
einan
einen
stehen
empir
werte

den Dinge darstellen will und sich dabei die „Untersuchung der Beziehungen der allgemeinen natürlichen und geistigen Eigenschaften des Menschen zu einer geschichtlichen Entwicklung“ als Problem setzt (L. III. 369).

Träger des geschichtlichen Lebens ist die innere geistige Seite des Menschen, auf ihr sind die treibenden Kräfte der Entwicklung vorhanden; seelische Motive bestimmen das Geschehen, und in diesem Sinne ist Geschichtsphilosophie angewandte Psychologie. Die geistigen Kräfte sind ferner dem wirklichen Geschehen immanent. Genau so wie Wundt es in der Ethik ablehnte, das Sittliche als ein transzendentes Erlebnis der Seele darzustellen — „alles sittliche Handeln, und demnach auch die sittlichen Normen als solche, gehört der sinnlichen Wirklichkeit an; das Sittliche lebt in der Menschenwelt“ (Vps. X. 422) —, ebenso lehnt er Ideen in der Geschichte als ideale Mächte im Sinne platonischer Ideen ab, die in einer jenseits der Wirklichkeit der Dinge liegenden Welt ihren Ursprung haben und von außen her als gestaltende Kräfte auf die Erscheinungswelt einwirken. Einer derartigen transzendenten Kausalität gegenüber bemerkt er: „Das Reich der Geschichte ist schlechterdings nur die Wirklichkeit menschlicher Erlebnisse. Die historische Interpretation kann daher nur aus dieser Wirklichkeit selbst schöpfen“, und eine Interpretation der „Ideen“ nur diese doppelte Aufgabe haben: „Erstens wird sie in der klaren Vergewärtigung des geistigen Zustandes bestehen, von dem die betrachtete geschichtliche Entwicklung getragen ist; und zweitens wird sie sich auf die Wechselwirkungen beziehen, in denen die mannigfachen Faktoren dieses geistigen Zustandes, wie Sitten- und Rechtszustände, Kunst- und Literaturströmungen, teils untereinander, teils aber mit den materiellen Zuständen auf der einen und den politischen Vorgängen auf der anderen Seite stehen. In diesem Sinne betrachtet, in dem die Geschichte als empirische Wissenschaft allein den Begriff der „Ideen“ verwerten kann, besteht demnach eine solche Interpretation der

Ideen lediglich in einer möglichst umfassenden Berücksichtigung des Prinzips der geistigen Umgebung, und ihre Aufgaben fallen so im wesentlichen mit denen der Kulturgeschichte zusammen“ (L. III. 388).

Liegt also in der Blickrichtung aller Geschichtsphilosophie in erster Linie das Allgemeinmenschliche und das Kulturelle, so bedarf es einer Erinnerung an die Stellung, welche Wundt dem Einzelnen, insonderheit dem führenden Geiste, dem „Helden“, innerhalb des geschichtlichen Geschehens gibt, um dem Einwand der Unterschätzung dieses Faktors zu begegnen. Im Gegensatz zum einseitigen Universalismus, für den das Individuum unbewußter Träger und Organ des Gesamtwillens ist als der einzigen objektiven ethischen Macht, kennt Wundt die bewußte und beabsichtigte Rückwirkung des Individualwillens auf die Gemeinschaft und ihre „ungeheure Bedeutung“ in den führenden Geistern. Das individuelle Bewußtsein nährt sich zunächst ganz und gar aus den in der Gesamtheit angehäuften Schätzen geistiger Güter, doch in deren Verarbeitung und Bearbeitung entwickelt es aktuelle Kraft individuellen Gepräges. Dem Gesamtwillen gegenüber besitzt der Individualwille die Fähigkeit energischerer und selbstbewußterer Konzentration, eine Fähigkeit, welche der Gesamtwille nur vom Individualwillen her erlangt, „durch einzelne, die Willensrichtung ihrer Zeit und Umgebung in sich sammelnde Individuen“, die führenden Geister; denn das sind die, „die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer bewußt werden, diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben, aus eigenem Vermögen deren Richtung zu ändern“. Und so ist es die aktuelle Wirksamkeit solcher Geister, aus der die bedeutsamen Neugestaltungen des Lebens entspringen (Eth. III. 37 f.).

Überhaupt nennt Wundt den Individualwillen „überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes“. Auch in einer geistigen Gemeinschaft können immer nur dieselben seelischen Kräfte wirksam sein wie in den sie zusammensetzenden

Indivi
inhalte
hinzufü
wirkun
das Ve
erzeug
Träger
hat au
eigenti
und di
zwar
grupp
philos
der
das d
und
Die
schick
geis
Probl
Wech
Analy
Bedir
Prinz
Unter
einle
gen i
indiv
dem
unter
bloß
von
mit
ph y
besti
vier

Individuen; die Gemeinschaft kann zu den Bewußtseinsinhalten ihrer Mitglieder keine neuen seelischen Elemente hinzufügen; wohl aber durch die Verbindung und Wechselwirkung dieser neue geistige Schöpfungen eigentümlichen, das Vermögen des Einzelnen weit übersteigenden Charakters erzeugen (Vps. I. 25). Immer doch wird das Individuum der Träger der, in allen tätigen, seelischen Energien bleiben. Es hat auf Grund der von außen empfangenen Anregungen eine eigentümliche Entwicklung, dadurch entstehen neue Kräfte, und diese wirken wiederum auf die geistige Umgebung, und zwar verändernd, zurück. So bildet die erste Problemgruppe, welche zum eigentlichen Inhalt der Geschichtsphilosophie gehört, die allgemeinen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung, schlechthin das der Wechselbestimmung von Individuum und Umgebung.

Die Umgebung wird fast nur — in den unmittelbaren geschichtlichen Wirkungen, die sie ausübt, ausschließlich — als geistige Umgebung aufgefaßt, und darum führt jenes Problem auf eine psychologische Analyse jener Wechselbestimmung von Individuum und Umgebung. Diese Analyse aber ergibt für die Betrachtung der allgemeinen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung dieselben Prinzipien, welche jeder einzelnen geisteswissenschaftlichen Untersuchung als Maximen zugrunde liegen. „Denn es ist einleuchtend, daß geistige Vorgänge und geistige Schöpfungen irgend welcher Art in den geistigen Eigenschaften des individuellen Menschen ihre letzte Wurzel haben und daher dem Prinzip der subjektiven Beurteilung unterworfen sind, daß dann aber weiterhin der einzelne nicht bloß aus sich selbst begriffen werden kann, sondern zunächst von seiner geistigen Umgebung und dann zusammen mit dieser von den Bedingungen seiner eigenen physischen Natur und seiner Naturumgebung bestimmt ist“ (L. III. 395). Inmitten der Vorbereitungen zur vierten Auflage des dritten Bandes der Logik ist Wundt

verschieden. Aber diese lassen erkennen, daß er jenen drei Prinzipien ein viertes, das gerade für die geschichtsphilosophischen Erörterungen von entscheidender Bedeutung ist, sehr wahrscheinlich auch an dieser Stelle angefügt hätte, nämlich das Prinzip der Gemeinschaft (L. III. 45 ff.). Denn es erfüllt voll und ganz die Anforderungen, welche nach dem im letzten Jahrzehnt strenger durchgeführten Unterschied von Gesetz und Prinzip, an das letztere gestellt werden: grundlegend zu sein und für den Gesamthalt der betreffenden Erfahrung nicht hinweg zu denken. Wundt hat seine geschichtsphilosophischen Gedanken an niemand stärker geprüft und zu niemand häufiger abgegrenzt als zu Hegel, in dem er neben Herder seinen bedeutendsten Vorgänger erkannte. Mit ihm war er darin einig, daß die geistigen Gemeinschaftsschöpfungen nicht schlechthin individuellen Ursprungs, gar individuelle Erfindungen sein könnten, wie es die Aufklärung des 18. Jahrhunderts gelehrt hatte, aber gerade in seinem Begriff der Gemeinschaft trennte er sich entscheidend von Hegel. Wundt kennt keinen verborgenen Plan der Weltgeschichte, keine „List der Vernunft“, sondern nur das, was die Zergliederung der geschichtlichen Wirklichkeit selbst ergibt, und das bedeutet für den Begriff der Gemeinschaft und der Gemeinschaftserzeugnisse, daß sie ursprünglich an die in den Individuen gegebenen seelischen Elemente gebunden sind, demnach auch der individual- wie völkerpsychologischen Analyse in wissenschaftlicher metaphysikfreier kausaler Untersuchung zugänglich sind.

Das zweite Problem der Geschichtsphilosophie führt auf die allgemeinen Gesetze, die in der geschichtlichen Entwicklung zum Ausdruck gelangen. Auch hier unterscheidet Wundt zwischen Gesetzen und Prinzipien der Entwicklung und findet, da die Geschichte eine Art angewandter Psychologie ist, daß ihre allgemeinsten Prinzipien und Gesetze keine anderen als die der Psychologie selbst sein können. So entsprechen die historischen Prinzipien den all-

gemein
sind d
wendu
diesem
und st
auf: d
und d
logisc
„Maxi
müsse
krete
gunge
den R

Die
nächs
aus
fertig
Motiv
haupt
letzte
Ersch
werde
über
unter
für d
punk
nur
zipie
Entw
das
lich-
zeitli
Doch
Bezi
mäß
hang

gemeingültigen Motiven des menschlichen Handelns und sind darum „psychologische Prinzipien in historischer Anwendung“ (L. III. 427 ff.). Statt von Prinzipien spricht er in diesem Zusammenhang auch von Beziehungsgesetzen und stellt entsprechend den psychologischen Prinzipien drei auf: das Gesetz der historischen Resultanten, der Relationen und der Kontraste. Sie sind allgemeingültig wie die psychologischen Prinzipien, auf denen sie sich gründen, und somit „Maximen, die sämtlich nebeneinander angewandt werden müssen, an deren Hand dann aber jeder geschichtliche konkrete Zusammenhang auf seine psychologischen Bedingungen zurückgeführt werden kann“. Anders steht es mit den Entwicklungsgesetzen (L. III. 397 ff.).

Diese besitzen nur hypothetische Geltung. Sie werden zunächst als empirische Gesetze aufgestellt und erst nachher aus bestimmten psychologischen Erwägungen zu rechtfertigen gesucht, zudem gehen außer den psychologischen Motiven andere entgegengesetzter Natur in sie ein. Überhaupt kann von historischen Gesetzen in der Bedeutung letzter Verallgemeinerungen, aus denen die geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar abzuleiten wären, nicht geredet werden, weil „die Natur der geschichtlichen Vorgänge“ darüber belehrt, daß das historische Geschehen sich niemals unter gleichen Bedingungen wiederholen wird. Das macht für die Geschichtswissenschaft letzte axiomatische Ausgangspunkte unmöglich. Die historischen Gesetze können darum nur „Anwendung der allgemeinen psychologischen Prinzipien auf die besonderen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung“ sein. Und diese Anwendung wird möglich, weil das geschichtliche Geschehen Regelmäßigkeiten des räumlich-zeitlichen Verhaltens darbietet, zugleich aber auch rein zeitliche Gesetze, weil alles Geschehen in der Zeit verläuft. Doch alle diese Entwicklungsgesetze enthalten keine kausale Beziehung, sondern „nur eine Aussage über einen regelmäßigen äußeren, in der Anschauung gegebenen Zusammenhang von Erscheinungen“.

Mit Schärfe wendet sich Wundt gegen die in den letzten fünfzig Jahren beliebten Versuche, die Entwicklung des Menschegeistes innerhalb der Geschichte in Parallele mit derjenigen des Kindes, oder diejenige des Kulturkindes wenigstens in Beziehung zu der des primitiven Menschen zu setzen, ein Verhältnis, wie das in der Naturgeschichte vermutete zwischen Ontogenie und Phylogenie ausfindig zu machen¹⁾. Als Analogiepunkte findet er nur die vagen Begriffe des Tiefer- und Höherstehens. „Die Vergleichung selbst müßte aber vor allem an den verglichenen Gegenständen durchführbar sein, wenn sie haltbar sein sollte. Hier scheidet jedoch die Parallele vollständig, und das um so mehr, je komplizierter die geistigen Erzeugnisse sind. So sind allenfalls noch das konkrete Denken, der einfache Satzbau, das Überwiegen gegenständlicher Begriffe Züge, die in der Sprache des Kindes an die der primitiven Völker erinnern können. Schon in der Kunst erinnern höchstens die mehr in die Bilderschrift hinüberreichenden als der eigentlichen Kunst angehörenden mnemonischen Zeichnungen der Wilden an die Leistungen des Kindes. Zwischen der spielenden Phantasie des letzteren und den mythologischen und religiösen Vorstellungen niederer Stufen vollends liegt eine Kluft, gegenüber der selbst der Notbehelf oberflächlichster Ähnlichkeit versagt. Braucht man sich doch nur der ungeheuren Macht zu erinnern, die im Glauben des primitiven Wilden die bei dem Kind ganz fehlenden sexuellen Triebe

¹⁾ Wundt hat sich mit diesem Problem an verschiedenen Stellen auseinandergesetzt, besonders Vps. III. 99 ff, 179 ff; in seinem Beitrag zur Joh. Volckelt-Festschrift 1918: „Die Zeichnungen des Kindes und die zeichnende Kunst der Naturvölker“; s. Pr. 189—217; ferner L. III. 411 f (cit.). Er verwies dieses Problem an eine neu zu begründende „Allgemeine vergleichende Seelenwissenschaft“, welche die Entwicklungsgeschichte der Seele bei Tieren, Kindern und Völkern darstelle, und gab außer dem angeführten selber noch zwei weitere Beiträge mit Betrachtungen über den Einzelnen und sein Verhältnis zur Volksgemeinschaft, vgl. R. 36—65; Vps. I. 18 ff.; Pr. 53—87.

gewin
völlig
sale d
mensch
als vo
Ske
gese
zeitalt
runge
mater
tung
herein
und d
rückt,
absich
Wege
nichts
Auf v
schrit
religi
ihrer
dürfte
Frage
gewon
deswe
Böse
vid u
Einze
Guter
daher
Lust
mitte
jeden
lende
stärk
Gefü

gewinnen, oder der Rolle, die von frühe an die dem Kinde völlig fernliegenden Vorstellungen des Todes und der Schicksale der Toten spielen, um hier jeden Versuch, den Naturmenschen aus dem Kulturkind heraus verstehen zu wollen, als von Grund aus verfehlt abzuweisen“.

Skeptisch verhält er sich zu den Fortschritts-gesetzen, in denen sich der Glaube des Aufklärungszeitalters fortgepflanzt hat, daß die Menschheit trotz Störungen und Unterbrechungen immer vollkommeneren Stufen materieller und geistiger Kultur entgegengehe. Diese Betrachtung ist völlig abzuweisen, wenn die Geschichte von vornherein unter den Gesichtspunkt des Fortschritts gestellt wird und die Geschichtsphilosophie in den Dienst der Prophetie rückt, um etwa hinter die von Gott mit der Menschheit beabsichtigten Pläne zu kommen und aus der Vergangenheit Wege in die Zukunft zu weisen. Oder es verrät sich darin nichts anderes als ein „vulgärer Optimismus“, der trotz allem Auf und Ab der Kulturentwicklung dennoch einen Fortschritt der Menschheit in intellektueller, moralischer und religiöser Beziehung und eine allgemeine Vergrößerung ihrer Glücksgüter sieht. Bei Vergleichen zweier Zeitalter dürften Gewinn und Verlust sich die Wage halten; und die Fragen gar, ob die Menschen besser und ob sie glücklicher geworden sind, sind vollends nicht zu entscheiden. Vor allem deswegen nicht, weil es sich bei Glück und Unglück, Gut und Böse um Bewertungen handelt, die untrennbar an die individuelle Lebensführung gebunden sind, daher mit dem Einzelnen entstehen und verschwinden. „Eine Addition des Guten und Bösen, der Glücks- und Unglücksgefühle würde daher, auch wenn sie möglich wäre, keinen Sinn haben. Denn Lust und Unlust des Einzelnen sind, sofern sie nicht unmittelbar zur Anregung von Mitgefühlen Anlaß geben, für jeden andern nicht existierende Größen. Ja für den Fühlenden selbst macht der Verlauf der Zeit die im Moment am stärksten das Bewußtsein gefangen nehmenden sinnlichen Gefühle zu gleichgültigen Erinnerungen. Wie läßt sich bei

einer solchen Summe völlig auseinander liegender, beziehungsloser Werte von einer „Bilanz“ von Glück und Unglück reden?“ (S. II. 217).

Nicht minder haben die Versuche Herders, Hegels, Comtes und Spencers versagt, weil sie in ihren Fortschrittsgesetzen stets einen anderen Faktor der Entwicklung für sich heraushoben: die allgemeinen ethischen Anlagen der menschlichen Natur, die staatlichen Verhältnisse oder die intellektuellen Leistungen, dazu jedesmal von einem anderen ethischen Standpunkte aus. Werden aber von vornherein ethische Forderungen in diese Gesetze hineingetragen, so werden sie von einem „universellen Zweckbegriff“ geleitet, der jede historische Forschung überschreitet (L. III. 417 f.).

Auch die Frage des Fortschritts in der Geschichte muß in engster Anlehnung an die Wirklichkeit des vergangenen geschichtlichen Geschehens beantwortet werden und die Antwort aus ihr selber gewonnen sein. Alsdann „besteht der Fortschritt der Geschichte nur in der zunehmenden Verwicklung des geschichtlichen Lebens, dessen einzelne Bestandteile gleichwohl auf jeder Stufe durch den im letzten Grunde einheitlichen Charakter des menschlichen Geistes zusammengehalten werden“ (S. II. 222). Doch außer dieser allgemeinen Feststellung wird noch eine Bewertung in Form einer geschichtlichen, also das Sittliche und dessen Beurteilungsweise miteinschließenden, Wertbeurteilung möglich. Alle Fortschrittsgesetze sind untrennbar an das psychologische Prinzip des Wachstums psychischer Energie bzw. des Wachstums geistiger Werte gebunden. Denn daß sich ein Wachstum geistiger Werte ganz allgemein von der einfachsten Sinneswahrnehmung an bis zu den verwickeltsten intellektuellen Prozessen hinauf feststellen läßt, gibt erst der geschichtlichen Entwicklung ihren teleologischen Charakter. Ja im Begriff der wertschaffenden Kausalität erhalten wir erst den endgültigen Begriff der Kultur (Vps. X. 202). Und so hat die Geschichtsphilosophie noch ein drittes

Probl
auf di
werde
lung
(L. III

Die
mensch
auf Z
auf d
übertr
lichen
dieser
nicht
rische
Zust
lichte
um d
kann
men
Der G
mit e
dadu
den
faßt
der v
bilde
auch
im g
trach
Auff
ange
von
Entw
dent
sind
Ent

Problem zu lösen, mit dem dann die abschließende Antwort auf die Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte erteilt werden kann: die der geschichtlichen Entwicklung zu entnehmenden immanenten Zwecke (L. III. 439 ff.).

Die geschichtlichen Vorgänge entspringen unmittelbar aus menschlichen Handlungen, und da alles menschliche Wollen auf Zwecke gerichtet ist, so wird es zulässig, ja erforderlich, auf die Geschichte den Begriff objektiver Zwecke zu übertragen, die als kausal wirksame Motive in die geschichtlichen Vorgänge eingreifen. Keine Geschichtsphilosophie hat diesen teleologischen Charakter verleugnen können, selbst nicht die materialistische. Immer werden bestimmte historische Tatsachen höher bewertet als andere, ein erreichter Zustand daraufhin untersucht, welche Zwecke er verwirklichte, welchen zukünftigen Zwecken er diene, ja falls es sich um den der Gegenwart handelt, welchen er dienstbar werden kann, und so muß stets auch ein relativ letztes Ziel angenommen werden, dem alle geschichtliche Entwicklung zusteuert. Der Gedanke einer Entwicklung ist selber nur in Verbindung mit einem Wachstum geistiger Werte verständlich, weil erst dadurch die Idee einer in sich zusammenhängenden streng gesetzmäßigen Entwicklung gefaßt werden kann, wie sie seit Herder und Hegel eines der wichtigsten Ergebnisse der neueren Geschichtsphilosophie bildet. Dazu haben Herder, Fichte und Hegel bereits auch versucht, den gesamten Inhalt der geistigen Kräfte im geschichtlichen Geschehen unter der philosophischen Betrachtung zusammenzufassen, also der einseitig politischen Auffassung Kants gegenüber eine universelle Auffassung angestrebt. Diese muß ihnen gegenüber sich aber freimachen von der Bevorzugung irgend eines einzelnen Faktors der Entwicklung und außerdem von abstrakten und transzendenten Ideen. Die Kräfte der geschichtlichen Entwicklung sind dieser selbst immanent, sie „bestehen in den konkreten Entwicklungen der Geschichte, in denen jede Entwicklung

aus anderen Erscheinungen mit Notwendigkeit hervorgeht“. Andernfalls wäre die geschichtliche Entwicklung bloßes Mittel für außer ihr liegende Absichten und besäße keinen in ihr selber ruhenden Wert.

Bei der Voraussetzung der Immanenz der geschichtlichen Kräfte und bei der Ausdehnung auf die Gesamtheit aller für die menschliche Entwicklung wertvollen Kulturelemente erlangt der Zweckbegriff in der Geschichte folgenden doppelten Inhalt: 1. jede geschichtliche Erscheinung trägt ihren Wert in sich selber. Jedes Volk, jeder Staat, die Kultur jeder Geschichtsperiode ist um ihrer selbst willen da. Jeder geschichtliche Inhalt ist zunächst Selbstzweck und ohne Rücksicht auf andere Zeiten und Völker zu schätzen. Nur dadurch behält die Geschichte realen Wert, den sie verlieren müßte, falls jede Erscheinung fernerer Zwecken als bloßes Mittel diene und so notgedrungen der Zweck der Geschichte überhaupt jenseits aller Geschichte läge oder zum mindesten jenseits derjenigen, die als die bisher vergangene allein den Inhalt der Geschichte ausmacht. Und 2. jeder geschichtliche Zustand ist Ergebnis einer Entwicklung, aber wiederum Grundlage einer aus ihm hervorgehenden Entwicklung, und so ist es unvermeidlich, „daß wir die nämliche Anschauung auch auf das Verhältnis der Gegenwart zur Zukunft übertragen, indem wir in demselben Sinne, in dem uns die vorangegangene geschichtliche Entwicklung als ein Mittel zur Erreichung des gegenwärtigen Zustandes gilt, so auch uns selbst und unsere ganze Kultur als eine Vorstufe aller der Entwicklungen betrachten, die nach uns kommen. In der Tat ist das die Anschauung, von der die praktische Wirksamkeit des Menschen in Staat und Gesellschaft überall durchdrungen ist. Wir betrachten es als unser Recht, die Güter der Kultur zu genießen; aber wir sehen es auch für unsere Pflicht an, diese Güter für kommende Geschlechter zu bewahren und zu mehren.“

Nun läßt sich auch die Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte beantworten. Sie fällt mit der anderen

zusam
Kultur
der In
nicht“,
wie ihr
Damit
keit od
gesagt.
schen
die An
digen
können
scheinl
weisen
ziehun
samter
sind zu
gar ei
Beweg
nach d
eine a
Rückg
tinuitä
dem g
Gesetz
Auf C
führt
der E
getrag
Fort
so seh
der G
zeln
ihnen
wird
lich

zusammen, „ob die Errungenschaften der vorangegangenen Kulturstufen eine fortwirkende Kraft bewahren und ob daher der Inhalt der geschichtlichen Erwerbungen zunimmt oder nicht“, und diese muß für alle Gebiete des geistigen Lebens wie ihrer materiellen Bedingungen im ganzen bejaht werden. Damit ist jedoch über die Zunahme der individuellen Sittlichkeit oder Intellektualität sowie der Glücksgefühle nichts ausgesagt. Diese bleibt an die individuellen Anlagen des Menschen gebunden und wäre nur festzustellen, wenn sich auch die Anlagen wesentlich geändert hätten. Die dafür zuständigen Wissenschaften der Anthropologie und Vorgeschichte können eine nachweisbare Vervollkommnung nicht wahrscheinlich machen, um so weniger als sich vermutlich nachweisen ließe, daß sich die Menschheit in physischer Beziehung eher verschlechtert als verbessert hat. Aber die gesamten für uns zu überblickenden geschichtlichen Zeiträume sind zu klein, um diese Frage endgültig zu beantworten und gar einen pessimistischen Schluß zu gestatten. Rückläufige Bewegungen sind ohne Zweifel vorhanden, aber nicht selten nach dem historischen Gesetz der Kontraste Bedingungen für eine auf sie folgende Entwicklung. Die Tatsache solchen Rückganges ebenso wie die der Unterbrechungen der Kontinuität, die unsere historische Erfahrung bezeugt, nehmen dem geschichtlichen Fortschritt freilich die Bedeutung eines Gesetzes und verleihen ihr dafür die eines Postulates. Auf Grundlage der geschichtlichen Erfahrung gewonnen führt diese Forderung wieder über die möglichen Grenzen der Erfahrung hinaus, indem sie an die Zukunft herangetragen wird. Das Postulat des geschichtlichen Fortschritts weist auf ein zukünftiges Ideal hin, nicht so sehr als notwendige Folgerung aus dem bisherigen Ablauf der Geschichte wie vielmehr als eine Forderung, der die Einzelnen und die Gemeinschaften nachkommen sollen, um dem ihnen gewordenen geschichtlichen Beruf zu genügen. So wird der letzte Zweckbegriff der geschichtlichen Entwicklung eine moralische Idee. Für

jedes Volk wie für jeden Angehörigen eines Volkes verbindet sich mit diesem Beruf die moralische Pflicht, ihn mit den ihnen gewordenen Kräften als einen Dienst an der Menschheit auszuführen. „Auf historischem Gebiete schließt diese Idee eines letzten moralischen Zwecks zwei spezielle Forderungen ein: erstens die, daß alle rückläufigen Entwicklungen immer wieder Vorbereitungen seien zu einem kommenden Fortschritt, zu dem sie nach dem Gesetz der historischen Kontraste möglicherweise selbst die Bedingungen enthalten können; und zweitens die, daß die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung eine immer allgemeinere werde, so daß schließlich auch die Gesamtheit der geschichtslosen Völker jenem moralischen Zweck der Geschichte dienstbar sei“.

Inmitten der Untersuchungen zur Psychologie und Philosophie der Kultur erhebt sich auch die große Frage nach dem letzten Ziele aller Philosophie¹⁾. Wundt erblickt es in der Richtung der, vor ihm bereits von Leibniz und von Hegel, vor allem in seiner Philosophie des Geistes, erstrebten Ordnung der wissenschaftlichen und philosophischen Probleme: die von den Wissenschaften geübte kausale Betrachtung und Erklärung der Dinge muß die Grundlage und weiterhin die „kritische Begleiterin“ der philosophischen Weltbetrachtung bilden. Und das war ja für ihn die eigentliche Aufgabe der Philosophie: die Entwicklung der aus der kausalen Welterklärung gewonnenen Ideen einerseits und die sinngemäße, den Abschluß zur Einheit bewirkende Ergänzung dieser Ideen durch ihre Weiterführung ins Transzendente andererseits; sie gilt es in ihrem umfassendsten Sinne zu denken. Vorläufer dieser umfassenden Aufgabe sieht Wundt in der Rechtsphilosophie Hegels, in der materialistischen Naturphilosophie und den Ansätzen zur Geschichtsphilosophie seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Und diese Aufgabe der Zukunft wäre lösbar, „wenn ein Zu-

¹⁾ S. Vps. IX. 130, 138; X. 208, 210 f., 213.

stand d
die Prin
Welter
mittelte
Punkte
Ansch
sche A
ihre Pr
löst, di
Welt
religiös
schau
sophisc
bilden
ihren
sophie,
d. h. be
anerk
meine
gion d
letzten
Beide
idee. ,
als V
unen
ung u
das ph
nung
damit
schöpf
Vollen
mytho
geistig
ihrer 2

¹⁾ V

stand der Wissenschaft erreicht wäre, in welchem die durch die Prinzipien der Einzelwissenschaft entstandene kausale Welterklärung und die durch die Philosophie vermittelte ideale Weltanschauung in allen wesentlichen Punkten zusammenfielen“. Alsdann wäre die Einheit von Anschauung und Begriff erwiesen; die metaphysische Aufgabe der Philosophie, ihre wesentlichste und alle ihre Probleme letzten Endes bestimmende, wäre somit gelöst, die philosophische Weltanschauung gerundet.

Weltanschauung vermittelt auch die Religion, und die religiöse Einheitsidee fordert ebenfalls die Einheit von Anschauung und Begriff¹⁾. Darin fallen demnach die philosophische und die religiöse Einheitsidee zusammen und bilden nun beide eine höhere Einheit: die Philosophie findet ihren Abschluß in der Religion, die Religion in der Philosophie, allein nur insofern, als beide adäquate Größen sind, d. h. beide als notwendige Erzeugnisse menschlichen Denkens anerkannt werden. Die Philosophie ist alsdann der allgemeine Ertrag der menschlichen Geisteskultur und die Religion der in der Kultur nie erreichbare Abschluß zu einer letzten, alle Werte der Kultur in sich schließenden Einheit. Beide sind die einander ergänzenden Seiten jener Einheitsidee. „Die Religion ist die Idee dieser Einheit als Wirklichkeit, die Philosophie ist sie als unendliche Aufgabe. Das Verhältnis von Anschauung und Begriff ist jedoch für beide insofern das gleiche, als das philosophische Denken so wenig wie die religiöse Gesinnung jemals der Anschauung entbehren kann, ohne daß damit der Wert beider für den Menschen verschwände. Nur schöpft die Religion diesen Wert aus der in fortschreitender Vollendung die idealen geistigen Werte widerspiegelnden mythologischen Phantasie, die Philosophie sucht sie aus den geistigen Werten zu erschließen, die ihr die gesamte Kultur ihrer Zeit bietet. Da nun aber die Phantasie als freie Tätigkeit

¹⁾ Vps. X. 200 f.

Das System der Philosophie

des Geistes dem erkennenden Denken als der an die Kultur und ihre Erzeugnisse gebundenen Tätigkeit gegenübersteht, so bleibt da, wo die Philosophie in den Aufgaben, die ihr das wirkliche Leben stellt, zu Ende ist, die Religion als Letztes übrig, das als solches zugleich die letzte Aufgabe der Philosophie selbst ist“.



W ill
Sys
Rud o
Zell
Linie
er hat
diese
und i
aus. I
Neben
fluß u
von J
von F
Felde
induk
Progr
neun
einen
hinter
sophi
aber
lich w
Zeit
thode
Maßs
daß
ergän
liche

S c h l u ß b e t r a c h t u n g

1. Die wissenschaftliche Philosophie Wundts und ihre Auseinandersetzung mit den Tendenzen der Epoche

Wilhelm Wundt hat den Aufbau seines philosophischen Systems in Jahrzehnten begonnen, in denen Männer wie Rudolf Haym, Rosenkranz, Michelet, Eduard Zeller, Fr. A. Lange die Philosophie auf der ganzen Linie in einen schweren Existenzkampf verwickelt sahen, und er hat den Bau von der Seite aus unternommen, auf welche diese ihre Hoffnung auf Wiederherstellung der Philosophie und ihres Ansehens gesetzt hatten: von den Wissenschaften aus. Bereits die erste Ausgabe der Logik wies diesen Weg. Neben derjenigen Sigwarts, die sie schließlich an Einfluß und Verbreitung überboten hat, gelang es ihr, die zuerst von Justus Liebig den Naturforschern empfohlene, auch von Helmholtz verwertete Logik J. St. Mills aus dem Felde zu schlagen und so die Herrschaft der einseitigen induktiven Logik zu beenden. Das in der Logik aufgestellte Programm einer wissenschaftlichen Philosophie führte er neun Jahre später im System der Philosophie aus und umriß einen Aufgabenkreis, der an Reichtum und Bedeutung nicht hinter demjenigen zur Zeit des höchsten Glanzes der Philosophie zurücktrat, idealistischen Spekulationen gegenüber aber „positiv“ und „exakt“, mit einem Worte wissenschaftlich war, und insofern einer der bedeutendsten Tendenzen der Zeit Genüge tat. Aufsteigend von den Erlebnissen und Methoden der Wissenschaften, gewann sie Betrachtungsweisen, Maßstäbe und Ergebnisse durchaus eigentümlicher Art, so daß sie ihrerseits wieder in die Wissenschaften beratend, ergänzend, ja verbessernd, eingreifen und sich so das natürliche Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie entwickeln

S c h l u ß b e t r a c h t u n g

konnte, nämlich das „normale Verhältnis wechselseitiger Hilfeleistung“.

Die Aufgabe dieser wissenschaftlichen Philosophie wird dann völlig mißverstanden, wenn ihr der Vorwurf gemacht wird, sie wolle die Arbeit der Wissenschaften „noch einmal leisten“, etwas, das ihr mißlingen muß, da für die Aufgaben einer Einzelwissenschaft nichts besser ausgerüstet ist als eben diese Wissenschaft selber, was keiner weiteren Begründung bedarf. Nichts widerspricht aber auch mehr eindeutigen Sätzen des Wundtschen Systems sowie seinem Inhalte insgesamt. Das Hochziel der Philosophie war von der ersten Auflage der Logik an immer „die Gewinnung einer Weltanschauung, die dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des Einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge tut“ (L. III. 678). Philosophie ist Weltanschauungslehre, nicht Wissenschaftslehre in jenem oder einem anderen engeren Sinne. Es liegt vielmehr so: als Wissenschaftler ergreift Wundt das drängende unermüdliche Forschen aller Wissenschaften als Ausdruck eines allgemeinemenschlichen Sehns nach Erfassung der uns umgebenden Wirklichkeit. Dieses Sehnen stellt sich als metaphysisches dar. Denn bei der philosophischen Arbeit an den Ergebnissen der Wissenschaften treten in ihnen allen metaphysische Minima zutage. Und so entsteht inmitten der Wissenschaften selbst die Forderung nach einer wissenschaftlichen Metaphysik, und auch diese muß mit denselben Mitteln und Methoden, fern vager Spekulation und willkürlicher Gedankensystematik, ausgeführt werden, in derselben, alles Philosophieren Wundts charakterisierenden Art, wie sie Rudolf Eisler treffend geschildert hat, daß nicht so sehr das Individuum philosophiert, „als die Wissenschaft selbst, die durch das Medium eines scharfen und gründlichen, überaus besonnenen Denkers über sich selbst reflektiert“¹⁾. Das reife und gedankenschöne Alterswerk „Die sinnliche und

¹⁾ Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie, 1899. S. 14.

übers
den A
Einzel
Lande
für W
hier a
die Sc
damit
durch
Wei
Verlan
Welte
Philos
wisse
aber,
Wirk
zuneh
eine
vor r
sie n
bleib
ung v
sich
nicht
im A
s ä m
Wun
Wiss
hinat
Ost
bear
punk
Lins
Wiss
ung
dige

übersinnliche Welt“ zeichnet mit unübertrefflicher Plastik den Aufstieg des Denkens vom naiven Weltbilde und aus den Einzelwissenschaften in die Regionen der Metaphysik, deren Lande dennoch völlig vertraut bleiben. Denn Metaphysik ist für Wundt Aufstieg zur höchsten Höhe des Denkens, um von hier aus im Sonnenlichte klarster Erkenntnis den Reiz und die Schönheit des denkbar weitesten Horizontes zu genießen, damit des Forschers letzte Sehnsüchte schweigen, soweit sie durch Erkennen gestillt werden können.

Weil auf dem Grunde der Wissenschaften metaphysisches Verlangen des menschlichen Herzens nach Bezwingung der Weltenrätsel um uns und in uns treibt, darum hat also der Philosoph die Ergebnisse und Methoden dieses Mühens wissenschaftlicher Forschung aufzunehmen, um so mehr aber, weil es der Wissenschaften Eigentümlichkeit ist, Wirklichkeitsforschung mit den exaktesten Methoden vorzunehmen, die jeweils gewonnen werden konnten; nur noch eine verstärkte Verpflichtung für den Philosophen, sich zuvor mit dieser Arbeit auseinanderzusetzen. Aber nicht, um sie noch einmal zu leisten. Das Hochziel aller Philosophie bleibt es, eine Verstand und Gemüt befriedigende Anschauung von Mensch und Welt zu gewinnen, und diesem Ziel hat sich alle Wissenschaft einzuordnen, sie bildet nicht mehr und nicht minder als eine Stufe, die erste und gewichtigste Stufe im Aufriß des Systems. Dabei liegt schon im Übergreifen auf sämtliche Wissenschaften ein Gewinn, der das System Wundts über alle gleichzeitigen Versuche, von einer einzelnen Wissenschaft aus wagemutig alles Seiende zu begreifen, hoch hinaushebt, so über diejenigen Ernst Machs, Wilhelm Ostwalds u. a. Nur wenn alle von Einzelwissenschaften bearbeiteten Ausschnitte des Wirklichen, wenn alle „Standpunkte“ aufgenommen und wie in dem Brennpunkte einer Linse zu einem Lichtquell gesammelt sind, kann der von den Wissenschaften einzeln gelieferte Beitrag zur Weltanschauung nun auch philosophisch mit der Aussicht auf ein befriedigendes Ganzes voll ausgewertet werden. Und eben diese

sammelnde, vereinende Tätigkeit, die sich alles wissenschaftliche Forschen und Sehnen unterwirft, ist die eigentümlich philosophische. Der Philosoph stößt vor aus jenem metaphysischen Einheitsstreben des menschlichen Bewußtseins, das zu allen Zeiten die Geburtsstätte der Philosophie gewesen ist, und das gibt ihm den Wissenschaften gegenüber eine Überlegenheit, die keine einzelne von sich aus je besitzen wird. Auf das System Wilhelm Wundts angewandt zeigt sie sich in nichts besser als darin, wie es ihm gelingt, die große Wandlung innerhalb der Naturwissenschaften der letzten Jahrzehnte zu verstehen, die doch nichts Geringeres bedeutet, als den Bruch mit Grundlagen, die den letzten zwei bis drei Jahrhunderten als gesichert galten¹⁾.

Die Erschütterung und schließlich der Zusammenbruch der alten Atom- und Molekulartheorie infolge der Untersuchungen Ramsays, Mendelejeffs, Max Plancks, Curies, Rutherfords, Niels Bohrs, jüngst die Entdeckung des Überganges von Quecksilber in Gold durch Miethe und andere Chemiker, die zur Annahme eines einzigen Urstoffes, mithin der Einheit der Natur, nötigen und so der Richtung des faustischen Forschens in der Naturwissenschaft zum Rechte verhelfen, konnte nur ein philosophisches System in Mitleidenschaft ziehen, das wie ältere materialistische oder idealistische Systeme, einseitig von bestimmten naturwissenschaftlichen Hypothesen aus sein Weltbild entworfen hätte. Wundts System ist so wenig selbst an die klassische Galilei-Newtonsche Mechanik und Physik gebunden, daß auch die Durchbrechung ihres großen Prinzips von der Stetigkeit in der Natur ohne Schwierigkeit von

¹⁾ Zuerst in der 2. Auflage der „Essays“ 1906 als Anhang zu einem 1875 zum ersten Male veröffentlichten Aufsätze über „Die Theorie der Materie“: S. 83—103; sodann 1914 in der Schrift „Sinnliche und Übersinnliche Welt“ S. 42—52, 280 ff.; und Logik 4. Aufl. 1920, II. S. 310 bis 313, 475—481. Zitate s. L. II. 480 f. u. Üb. 282 f. Vgl. Aug. Kirschmann „Wundt und die Relativität“ in den „Beiträgen zur Philos. d. deutschen Idealismus“, 1922, S. 58—73.

der m
kann.
Elemen
station
überfü
Satz v
ersche
Herrs
sich a
schen
Elektr
ierlich
vorgä
aus ih
das in
ter N
ung u
abstra
verbu
relativ
er sic
theori
der S
und d
seiner
Elem
wo si
treter
wiede
sch
Sta
beide
ordn
unter
ande
zurü

der metaphysischen Höhe des Systemes aus begriffen werden kann. Nach der Quantentheorie Plancks besitzen die Elementarprozesse, die das Atom aus einem, der nach Planck stationären oder „gequantelten“ Zustände in einen anderen überführen, einen sprunghaften Charakter, womit der alte Satz von der Stetigkeit des Geschehens in der Natur hinfällig erscheint und ein neues Prinzip, das der Diskontinuität, zur Herrschaft gelangt. Die gequantelten Atomzustände, wie sie sich am deutlichsten und zugleich typisch an den physikalischen Schwingungserscheinungen, etwa in den Licht- und Elektronenschwingungen, aufzeigen lassen, sind diskontinuierliche, und in ihnen sollen die objektivgültigen Naturvorgänge erblickt werden, die stetigen gehen alsdann erst aus ihnen hervor. In dieser Theorie erkennt der Philosoph das in allen naturwissenschaftlichen Theorien mit immanenter Notwendigkeit vorhandene Nebeneinander von Anschauung und Denken, wie es sich im unaufhebbaren Gebrauch abstrakt logischer und empirischer Begriffe und im damit verbundenen unvermeidlichen Nebeneinander absoluter und relativer Maße und Werte offenbaren wird. Vergegenwärtigt er sich die Beziehungen, in denen die moderne Quantentheorie zur klassischen Physik steht, so „ist hier das Prinzip der Stetigkeit eng an die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gebunden, während der Schwingungsvorgang in seiner unmittelbaren Zerlegung in quantitativ bestimmbare Elemente das Substrat ist, auf dem die Vorgänge auch da, wo sie in der Erscheinung uns als stetige Größen entgegen treten, aufgebaut sind. Indem so diese Gegensätze doch wiederum in der allgemeinen Einheit des Geschehens zusammenhängen und nur durch den Standpunkt geschieden sind, von dem aus in beiden Fällen dieses in seinem eigenen Wesen erfaßt wird, ordnen sie sich einander ergänzenden Begriffsbildungen unter, deren eine auf die abstrakten Anschauungsformen, die andere auf die konkreten Inhalte der Naturerscheinungen zurückgeht. Dabei folgen dann die Prinzipien der klassischen

Mechanik und Physik dem gleichen Zug abstrakt mathematischer Betrachtungen, wie er uns in der allgemeinen Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens in den rein mathematischen Theorien begegnet, wogegen der darauf folgende neuere Aufbau der physikalischen Anschauungen unmittelbar in die konkrete Wirklichkeit der Naturvorgänge herabsteigt, um ihr die zusammenfassenden Prinzipien zu entnehmen, die über die Fülle der Erscheinungen Rechenschaft geben sollen. In diesem Sinne stehen daher das allgemeine Relativitätsprinzip und die universelle Anwendung der Quantentheorie, so verschiedene Gestaltungen sie an sich besitzen, logisch auf gleichem Boden: sie sind Äußerungen der gleichen Tendenz der Vertiefung in die Einzelercheinungen, wie sie in der Naturwissenschaft nicht anders als in sonstigen Gebieten den Geist der neuen Zeit kennzeichnen“.

Und was für die Einordnung in die Logik der Wissenschaften gilt, das gilt nicht minder für die philosophische; auch das metaphysische Denken Wundts umspannt die neuere Relativitätstheorie und zeigt sie dort, wo sie über das Reich der wirklichen Bewegung und ihrer Messung hinaus zu Spekulationen über Raum und Zeit hinleitet, in ihrer Beziehung zu dem Unendlichkeitsproblem der realen Erkenntnislehre und der allgemeinen Metaphysik. Denn die große Bedeutung des Prinzips der Relativität für die gesamte Naturanschauung beruht „lediglich auf dem schon in dem einfachen Prinzip der Bewegung enthaltenen Satze, daß es empirisch keine absolute, das heißt keine notwendig auf ein einziges im Raume festliegendes Koordinatensystem zu beziehende Bewegung gibt, und daß wir daher, um die Gesetze der Bewegung auf feste Maßbeziehungen ihrer räumlichen und zeitlichen Faktoren zurückzuführen, jeweils irgendein an sich relatives Bezugssystem zugrunde legen müssen, das wir in dem gegebenen Zusammenhang als ein absolutes betrachten, wobei jedoch jederzeit die Möglichkeit der Transformation in ein anderes System vorbehalten bleibt.

Dies
einer
endlic
fahru
das U
die be
nach
absolu
das re
Unive
aber
Natur
die d
werde
rung
jener

Som
eine r
den A
Aufsä
stürze
ansch
wider
Wisse
und
über
erhab
für d
in ih
regte
selbe
neue
Das i
hau
das
in di

Dies setzt aber zugleich als Grundbegriff stets die Existenz einer absoluten Bewegung voraus, die nur, weil sie eine unendliche Aufgabe in sich schließt, außerhalb möglicher Erfahrung liegt. Hier mündet daher das Relativitätsprinzip in das Unendlichkeitsproblem ein, und dementsprechend kehren die beiden Richtungen des letzteren auch bei ihm wieder. Wie nach der Richtung des unendlich Kleinen das relative das absolute Atom voraussetzt, so nach der des unendlich Großen das relative ein absolutes Bezugssystem der Bewegungen im Universum, beide als in der Wirklichkeit nie erreichbare, aber für die Feststellung aller Gesetzmäßigkeiten in der Natur unentbehrliche Grenzbegriffe. Es kehrt eben darin nur die doppelte Seite des Unendlichkeitsbegriffes wieder: die werdende und unvollendbare, in der sich überall die Erfahrung bewegt, und die vollendete, die als ideales Postulat zu jener hinzugedacht werden muß“.

Somit wird vom Boden der Wundtschen Philosophie aus eine naturwissenschaftliche oder andere Entdeckung niemals den Anlaß zu erregten, in der Mehrzahl feuilletonistischen Aufsätzen und Schriften geben, in denen es von grundstürzenden, nicht nur das Weltbild, sondern auch die Weltanschauung umwirbelnden Ausblicken, Erfindungen usw. widerhallt, sondern vor diesem Systeme bewahren die Wissenschaften, in ihrem Fortgange selbst zu noch schöneren und bedeutungsvolleren Entdeckungen und Aufschlüssen über den Bau der Natur wie die Struktur des Geistes, ihre erhabene und stolze Ruhe, und sie werden von ihm aus weder für den Tagesbedarf an Sensation ausgebeutet werden, noch in ihrem eigenen Entwicklungsgange, wie so manchen erregten Naturen einer allzu sehr erregbaren, weil außer sich selber befindlichen Epoche, als sprunghaft und immer von neuem vor schwindelnden Ausblicken gestellt erscheinen. Das ist die Folge des Ausgangs von den Wissenschaften überhaupt und nicht von einer einzelnen oder einem Teile, daher das wissenschaftliche Denken als solches in dieses System einging, und die Folge der Anerkennung

der Metaphysik als Wissenschaft und aller wissenschaftlichen Arbeit als Dienst an der letzten, der metaphysischen Aufgabe des menschlichen Geistes.

Gleichzeitig ist in diese Philosophie die Richtung des 19. Jahrhunderts auf geschichtliche Betrachtung der Entwicklung der Wissenschaften, der Philosophie und ihrer Probleme eingegangen, wie sie unter den philosophischen Schulen besonders diejenige Trendelenburgs, und von ihr ausgehend oder doch angeregt Teichmüller, Siebeck, Eucken und Dilthey gepflegt haben, neben den großen Historikern der Philosophie vom Fach. Ihr Streben nach höchster wissenschaftlicher Objektivität, das unter den gleichzeitigen Vertretern der politischen Geschichtsschreibung in Ranke bis zu einer „Universalität des Mitempfindens“ gesteigert war, beseelte auch Wundt und spricht aus den überaus reichen Betrachtungen aus der Geschichte der Wissenschaften und der philosophischen Systeme innerhalb seiner Schriften. Und so ist er für den künftigen wie den derzeitigen Historiker der Philosophie, und nicht für diesen allein ein Muster, dem nachzustreben Gewinn ist.

Die Richtung auf das geschichtliche Werden ist Nachwirkung der romantischen Epoche, in ihr liegen auch die Wurzeln der Völkerpsychologie. Daneben hatte keiner mehr als Hegel den Blick auf die Entwicklung des Geistes in Natur und Weltgeschehen gelenkt, und so ist auch der Entwicklungsgedanke keineswegs erst durch die Evolutionstheorie Darwins in Deutschland zu einer das 19. Jahrhundert beherrschenden Tendenz geworden; diese Theorie hat ihr lediglich die bevorzugte Richtung auf das Biologische und Anthropologische verliehen. Wilhelm Wundt hat die Verbindung mit dieser Tendenz bewußt über die völkerpsychologischen Arbeiten von Lazarus und Steinthal gefunden, und die begeisterte Aufnahme dieser Betrachtungen in den Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele in den sechziger Jahren verrät auch eine starke innere Beziehung des Denkers zu dieser Zeitströmung. Ein Begriff wie Gesamt-

geist,
begriff
wicklu
ren in
gewan
allein
Begriff
finden
schaft
sind a
wissen
dem
schein
darin
Zeit,
physi
aber
probt

In d
theo
lungs
Wund
Verge
bereit
entsp
kanti
sche
die E
stellt
alte
her,
deutl
Schr
zu G

geist, der auf den jungen Hegel zurückgeht, und Lieblingsbegriffe der Romantik wie das Unendliche, Fortschritt, Entwicklung, Volksgeist, Volksseele, Gesamtpersönlichkeit kehren in der Philosophie Wundts wieder. Aber wie sehr gewandelt! Wohl wird der Ausdruck Gesamtgeist verwendet, allein es ist schon bezeichnend, daß die rein romantischen Begriffe wie „Allgeist“ und „Allwesen“ dort keinen Platz finden. Zu ihnen aber verhält sich Gesamtgeist wie Wissenschaft zu Religion, wie Philosophie zu Mystik. Und ebenso sind alle jene anderen Begriffe in die kühlere Sphäre der wissenschaftlichen Betrachtungsweise überführt. Erst nachdem sie alle diese Kühlvorrichtungen passiert haben, erscheinen sie im metaphysischen Gebrauche wieder. Denn darin teilt Wundt den Standpunkt der Naturforscher seiner Zeit, daß sie alle eine bodenlose oder scholastische Metaphysik verwerfen; ins Bodenlose oder Scholastische würde aber jede sich verirren, die nicht mit wissenschaftlich erprobten und abgeklärten Begriffen spekulierte.

In der Romantik liegt auch die Wurzel der Aktualitätstheorie der Psychologie. Aktualitätstheorie und Entwicklungsgedanke aber sind in dem philosophischen Systeme Wundts vereinigt, um das gesamte Werden, Entstehen und Vergehen zu erklären. Bezeichnend für diese Verbindung ist bereits die Anordnung der ontologischen Ideen und der ihr entsprechende Aufriß der Natur- und Geistesmetaphysik. Die kantische Ordnung wandte sich typisch gegen die Wolffsche Metaphysik, als sie in der Kritik der reinen Vernunft die Psychologie vor die Kosmologie rückte¹⁾. Wundt aber stellt unter dem Einfluß des Entwicklungsgedankens die alte Reihenfolge Kosmologie, Psychologie, Ontologie wieder her, wie denn auch Lotze die Wolffsche Ordnung noch deutlicher aufnimmt: Ontologie, Kosmologie, Psychologie. Die Schranke zwischen Geist und Natur ist gefallen. Beide werden zu Gliedern einer einzigen ununterbrochenen Kette, nicht wie

¹⁾ S. m. Schrift: Die Geschichte der aristotel. Philosophie S. 449.

etwa bei E. d. v. o n H a r t m a n n zu Erscheinungssphären aus einer gemeinsamen metaphysischen Wurzel der Welt, nach Hartmann der unbewußten immateriellen Tätigkeit. Damit löst Wundt das Rätsel des Verhältnisses von Natur und Geist: Das Geistige ist die höchste Entwicklungsform und der voraussetzende Zweck des organischen Lebens, der lebende Körper das Werkzeug zur Verwirklichung aller geistigen Schöpfungen und die Natur Vorstufe des Geistes, darum in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes. Demnach keine Materialisierung des Geistes, keine Allbeseelung der Natur, kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern eine einheitliche, überall ineinandergreifende geistige Entwicklung, alles Tätigkeit, alles dem Geistigen dienende Aktualität¹⁾.

Für die Behandlung der ethischen Probleme bedingte dieser Standpunkt als erstes die Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens und der in den ethischen Systemen hervorgetretenen sittlichen Weltanschauung. Zudem wird die Völkerpsychologie, welche schon für die Erklärung der komplexen apperzeptiven Verbindungen der generellen Psychologie gefordert wurde, zur Vorhalle der Ethik. Erst nachdem das Geschäft dieser Untersuchungen beendet ist, kann die Aufstellung der Prinzipien und Normen versucht werden. So verlangt es der Standpunkt der „Sittlichkeit“ oder des „Humanismus“ dem des Moralismus gegenüber. Wiederum ist hier ein Gedanke Hegels weitergebildet, der schon die Moralität, als einer individualistischen Ethik entstammend, der Sittlichkeit unterordnete. Damit aber war für Wundt der Weg zu einer zeitgemäßen Sozialethik frei, welche die neuen großen Probleme der Masse, der Gesellschaft und des Staates, die das 19. Jahrhundert zu verarbeiten hatte, vom Standpunkte höchster sittlicher Normen aus zu bewältigen vermochte. Der Einzelne ist nie und nirgends ohne die Gemeinschaft und dennoch nicht sklavisches an sie gebunden,

¹⁾ S. ob. S. 207.

vielmehr
meinst
eine V
stande
typ ge
Gemein
dritten
nicht
alsdan
worden
auffas
hat ga
seiner
heit h

Dies
Pflicht
meinst
hoch
sind
evolut
ersten
Gegen
aus
Spe
stehun
den C
Und
der d
beider
Urspr
Quelle
prakt
Lotz
der E
Da
halb

vielmehr der einzige Erzeuger aller Zwecke, auch der Gemeinschaft. In der Masse kann folgerichtig nicht mehr bloß eine Vielheit Einzelner, ein lediglich durch Addition entstandener Haufe erblickt werden, sondern sie ist der Prototyp geistiger Gemeinschaftsbildung. Diesen Gedanken der Gemeinschaft, an dem Wundt noch für die letzte Auflage des dritten Bandes der Logik gearbeitet hat, finden wir aber noch nicht scharf genug von dem der Gesellschaft gelöst. Denn alsdann wäre ihm der Staat in anderer Weise untergeordnet worden, als es nun geschehen ist, wo Wundt in seiner Staatsauffassung sich dem herrschenden Kult der Staatsidee nicht hat ganz entziehen können, wie es doch im höchsten Sinne seiner, auf die Gemeinschaft und schließlich auf die Menschheit hinweisenden, Normen gelegen war.

Diese Normen, welche die Tugenden der Selbstachtung und Pflichttreue, der Achtung des Nebenmenschen und des Gemeinnsinns, der Demut und der Selbsthingabe fordern, liegen hoch über einer Geringschätzung des Individuallebens und sind gewiß kein Zeugnis für die Minderwertigkeit einer evolutionistischen Ethik, wie es alsbald nach Erscheinen der ersten Auflage der Ethik eingewandt worden ist. Es ist im Gegenteil Wundt gelungen, vom Boden des Evolutionismus aus (besonders im Vergleich mit dem von Herbert Spencer und Leslie Stephen vertretenen), die Entstehung sozialer Verpflichtungen begreiflich zu machen und den Charakter der Ethik als Normwissenschaft zu wahren. Und wiederum wandelt Wundt hier weiter auf den Bahnen der deutschen idealistischen Philosophie, wenn er unter den beiden Normwissenschaften der Ethik und Logik jener die Ursprünglichkeit zuerkennt, weil das Sittliche die letzte Quelle des Normbegriffs sei. Denn so lehrt er den Primat der praktischen Vernunft, wie es Kant getan und Hermann Lotze, der den Anfang der Logik wie der Metaphysik in der Ethik fand.

Damit ist schon angedeutet, daß die Ethik Wundts innerhalb des unabsehbaren Ablaufs der Entwicklung den festen

Standpunkt aufzuweisen vermag, von dem aus der mit Wahlfreiheit ausgerüstete Mensch die Motive des Geschehens bestimmen kann. Hier ist kein Ort für die Pessimismusstimmung der Philosophie eines Schopenhauer, für keine, aus Resignation über den als sinnlos erkannten Weltprozeß erfolgende, Hingabe an denselben, um nach von Hartmanns Lehre den Weltprozeß seiner baldigen Aufhebung entgegenzuführen. Wundts Philosophie hat vielmehr in den Jahren 1880—1920 stets den Gegenpol zu aller Weltfluchtstimmung gebildet, freilich ohne den Schwung und die künstlerisch gewählte Sprache pessimistischer Systeme, die immer damit das Publikum gewannen. Die Wurzeln dieses Pessimismus, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein eine ununterbrochene kräftige Welle bildet, sind noch nicht allseitig aufgedeckt. Sicher wurden sie auch aus manch anderer Quelle als nur der Philosophie Schopenhauers genährt. Die Philosophie Hegels und der Hegelinge lehrte den Blick auf das Ende und den Abschluß aller menschlichen Spekulation richten; Herbart sah düster und wenig hoffnungsfreudig auf das Menschengeschlecht und seine Entwicklung. Aus den Kreisen der Dichter und Denker der Reaktionszeit kam manche stützende Ansicht. Die Naturwissenschaft bewies geradezu durch ihre Lehre von der Entropie das unvermeidliche, nahezu berechenbare Ende der Welt und allen menschlichen Mühens. Wozu die Qual des Denkens und rechten Handelns, wenn das Menschengeschlecht doch nur, an der Ewigkeit gemessen, für ein Eintagsleben auf diesem Erdenball infolge günstiger Wärmeverhältnisse zum Dasein hervorgehoben ist? Der junge Wundt hatte ebenfalls dieser Lehre zugestimmt und die Folgen daraus ziehen müssen. Dann stieg in den siebziger Jahren die Pessimismusstimmung stark an, gefördert durch v. Hartmann, die Jünger Schopenhauers und die Musik Richard Wagners und zog für eine kurze Weile selbst einen Friedrich Nietzsche in ihren Bann. Stärkster Träger ist in den nächsten Jahrzehnten die Dich-

tung g
Nichtig
lichen C
Lage z
weisen
des aus
theorie
sophie
Fluge g

In so
scher I
dessen
hatte n
misiert
Leben
Ich ein
wirken
zu kurz
aus der
bare V
daß de
sei, all
die M
einer V
bringen
dieses
der Re
ist sie
schen
gering
Leiden
rang.
sich M
logie
wirku
greifen

tung gewesen, besonders das Gesellschaftsdrama, das die Nichtigkeiten, Verlogenheit und Doppelmoral der bürgerlichen Gesellschaft an den Pranger stellte, ohne selber in der Lage zu sein, bessere Wege, vor allem erfolgreichere, zu weisen — das alles gesteigert bis zur Dekadenz-Stimmung des ausgehenden Jahrhunderts und bis zu der Untergangstheorie Oswald Spenglers und der skeptischen Philosophie Vaihingers, die weite Kreise der Gebildeten im Fluge gewannen.

In solchen Jahren stand Wilhelm Wundt als philosophischer Idealist und Aktivist Fichteschen Geistes da, doch ohne dessen gewaltige Predigerstimme. Gerade gegen Fichte hatte nicht nur Schopenhauer, sondern auch Herbart polemisiert, gegen die Philosophie der Tat, des schöpferischen, Leben und Welt gestaltenden Ichs. Für den einen war das Ich ein an die Assoziationsgesetze und die von außen einwirkenden Faktoren ausgeliefertes Wesen, für den andern ein zu kurzem, sinnlosem Lebensgenuß aufflackerndes Pünktchen aus dem Weltenwillen. Wohl lehrt auch Wundt die unaufhebbare Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinschaft, und daß der Einzelne ein „Erzeugnis der Volksseele“ (Vps. I. 10) sei, allein der an die Gemeinschaft gebundene Einzelne hat die Möglichkeit, ja die Verpflichtung, diese Gemeinschaft einer Vollendung unter dem Ideal der Humanität näher zu bringen, er kann den Sinn des Geschehens erfassen und dieses gestalten. Mag daher die Gefühlstheorie der Ethik in der Religion eine gewisse Berechtigung behalten, in der Ethik ist sie von geringster Bedeutung, wie Wundt an der englischen Ethik seit Smith und mehr noch an ihrer praktisch geringen Bedeutung in der Volkswirtschaftslehre zeigt. Unter Leiden und Tun steht die Wahl, und da hat das Tun den Vorrang. Zu einer Weltanschauung der Tat vereinigen sich Metaphysik und Ethik. So gelangt der in der Psychologie anhebende Voluntarismus erst hier zur vollen Auswirkung, wo die Theorie in die Wirklichkeit handelnd eingreifen muß, und kündigt vom Geist der Fichte, Nietz-

sche, Eucken, und ist helle „Tagesansicht“ ohne deren Mysterien.

Diese Tat zielt nirgends ab auf den Nutzen des Handelnden. Wundt wendet sich gegen nichts mit gleicher Leidenschaftlichkeit wie gegen die utilitaristische Ethik der Engländer Bentham, Mill, Spencer. Die letzten Kapitel seiner eigenen Lebensbeschreibung gestehen es, daß die wesentliche Tendenz seiner Ethik gewesen sei, die unter jedem wahrhaft sittlichen Gesichtspunkte unhaltbaren Konsequenzen dieses egoistischen Utilitarismus aufzuzeigen, und sie erheben sich in ihrer eindringlichen Sprache zu einem Aufruf an die Welt des deutschen Geistes, sich aus den Fängen der angelsächsischen Weltauffassung minderen Wertes, ja unsittlichen Charakters, zu befreien und sich auf sich selbst zu besinnen. Er weist hin auf die verbrecherischen Wirkungen dieser Moral in Amerika: die Ausrottung der Indianer, die von den „frommen“ Kolonisten aufgebrachte Skalpjjagd, den die Wissenschaft und die freie Forschung erniedrigenden Pakt mit dem Kapital, die Geldmagnaten, die eine Reihe von sich gegenseitig übervorteilenden Verbrechern an der Gesellschaft und der Menschheit darstellten. Dagegen soll die Kraft des in Deutschland gewachsenen sittlichen Idealismus zusammengerafft, soll der Auffassung von Mensch und Welt in der angelsächsischen Rasse entschlossen der Kampf angesagt werden, und das besonders, weil es anders für uns keine Rettung gibt, uns als Volk zu erhalten. Denn die Eigenart des deutschen Volkes widerstrebe der unveränderten Übertragung ihm ursprünglich fremder Einrichtungen mehr, als es die der Romanen und Angelsachsen täte. Was hierüber die eigenartige Entwicklung der deutschen Philosophie und der deutschen Rechtsordnung lehre, das sei von jedem Deutschen in Weltanschauung, Politik und praktischer Lebensbetätigung zu beachten und hochzuhalten.

Dem deutschen Volke hat Wundt eine philosophische Weltanschauung hinterlassen, die Geist ist vom Geist des Besten im deutschen Idealismus, die den Aufstieg zu einer neuen

Selbstde
der Kult
Geistiger
höchste
Zweck d
dient de
ist in il
Material
getan, u
idealen
sie entw
im letzte
die neue
stellt zu
wissense
wissense
man bi
Wundts
legende
meinsch
Philos
den Psy
Anfang
18., nur
deten S
Philosop
m u s. A
insonde
in Erke
der Eth
vollende
Leistung

¹⁾ Vgl.
versucht,
sozialpäd
zuführen

Selbstdarstellung des deutschen Geistes auf allen Gebieten der Kultur im 20. Jahrhundert vorbereitet. Die Obmacht des Geistigen ist gewährleistet. Das Geistige ist nicht nur als höchste Entwicklungsform, sondern als der vorauszusetzende Zweck des organischen Lebens erwiesen. Alles Lebendige dient der Verwirklichung geistiger Schöpfungen, die Natur ist in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes. Materialismus und naturalistischer Monismus sind damit abgetan, und an ihre Stelle tritt eine Weltanschauung der idealen Tat, ein Wille, der, in der Gemeinschaft und durch sie entwickelt und gereift, ihr bewußt und planvoll dient und im letzten unbedingt den humanen Normen untersteht. Für die neuen Aufgaben, die dem 20. Jahrhundert besonders gestellt zu sein scheinen: die Probleme der Religion, der Geisteswissenschaften, der Soziologie und mit ihr einer Erziehungswissenschaft, welche an die Stelle dessen zu treten hat, was man bislang Pädagogik nennt, bietet die Lebensarbeit Wundts in allen Stücken methodisch wie inhaltlich grundlegende Hilfen, die sich alle um den Zentralbegriff der Gemeinschaft ordnen lassen werden¹⁾. So steht Wundt der Philosoph, dessen Werk noch leuchten wird, wenn über den Psychologen die Wissenschaft hinausgegangen ist, am Anfang des 20. Jahrhunderts ähnlich wie Leibniz an dem des 18., nur mit dem Vorteil eines durchgearbeiteten und vollendeten Systems, und er reiht sich auf der ganzen Linie seiner Philosophie ein unter die Verfechter des Idealrealismus. Aristoteles, Leibniz und Hegel sind darum insonderheit seine Vorläufer und die geistigen Ahnen. Weil er in Erkenntnislehre und Metaphysik an Leibniz anknüpfte, in der Ethik den Plan Hegels aufnahm und in neuen Ausmaßen vollendete, konnte Wundt nun aber auch nicht nur der Leistung Kants gerecht werden und an die kritische Me-

¹⁾ Vgl. meine „Allgemeine Erziehungswissenschaft“, 1924, welche u. a. versucht, im Anschluß an Wundts Begriff der Gemeinschaft über die sozialpädagogische Auffassung der Erziehung und ihrer Fragen hinauszuführen.

thode anknüpfen, sondern ungefesselt durch diese Methode über sie hinausgelangen.

2. Wilhelm Wundt der Vollender und Überwinder Kants

Die Leistung einer philosophischen Lebensarbeit tritt in ihrer vollen Größe erst hervor, wenn sie an den großen Tendenzen gemessen wird, die in ihrem Jahrhundert herrschten. Alle philosophische Arbeit des 19. Jahrhunderts hat sich in erster Linie mit vier Mächten auseinanderzusetzen gehabt. Mit Kant, und zwar seiner Vernunftkritik. Denn um deren Aufhebung zu einer neuen Stufe wird im 19. Jahrhundert eine Riesenarbeit aufgewandt, nicht zum wenigsten von denen, welche sich seit Fichte insonderheit nach Kant nennen, ja es liegt nunmehr offen zutage, daß der Erfolg des Rufes: Zurück zu Kant! und der Versuch, das Erkennen an seiner Methode und deren Ergebnissen zu normieren, zu einer letzten und endgültigen Auflösung der kantischen Philosophie, wie sie an sich ist, geführt hat. Sodann mit dem Problem des Verhältnisses der Einzelwissenschaften zur Philosophie, das die sich von der Philosophie befreienden und zunächst ihr vielfach feindlichen Wissenschaften neu aufrollten, mit dem Entwicklungsgedanken und auf dem Gebiete der Weltanschauung mit Pessimismus und Materialismus.

Um nun die Auseinandersetzung eines Philosophen mit Kant zu verstehen, muß man sich zuvor die Kenntnis der Legende verschaffen, also desjenigen Bildes der kantischen Philosophie, das in unserem Falle vor Wilhelm Wundt stand und ihm in seiner Zeit gegeben ward, weil eben die kantische Philosophie in ihrem Wandel durch die Zeiten in das Tierkreisbild eingetreten war, unter dem das Philosophieren Wundts anhub und seinen Fortgang nahm. Wie aber Wundt Kant lesen mußte, das wurde abhängig von dem Wege, auf dem er zu ihm geführt wurde. Er ist als Physiologe und philosophisch interessierter Psychologe im Rahmen seiner

Sonderw
Neben de
Einwirku
Physiolog
führt ein
Müller
Weiterbil
der, wie
Sinnestä
Lehre se
und subj
behaupt
kommen,
der Ding
induktive
Idealism
an das
empirisch
in dem e
gleichend
der Tiere
deckunge
mit umfa
Anschluß
mung b
dessen o
Dinge u
wir nich
und von
auf uns
Einfluß
dann der

¹⁾ W. V.

²⁾ Vgl.

(1878), jet

„Schriften

Sonderwissenschaft selbständig zu Kant vorgedrungen. Neben dem Wirken der ersten Kantepigonen geht einher eine Einwirkung der kantischen Erkenntnislehre auf die großen Physiologen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Und über diese führt ein direkter Weg von Wundt zu Kant. Johannes Müller und Aubert haben beide ihre Physiologie als Weiterbildung der kantischen Philosophie aufgefaßt, nach der, wie sie es lasen, Raum und Zeit Erzeugnisse unserer Sinnestätigkeit seien. Und so verstand man Kant: Seine Lehre sei unausgeglichen und schwanke zwischen Empirie und subjektivem Idealismus, weil er die Realität des Raumes behauptet habe, insofern die Dinge zu unserer Wahrnehmung kommen, und zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge an sich. Dabei erschien der Mehrheit Kant vom induktiven Wege abgegangen und ganz einem subjektiven Idealismus verfallen zu sein. Während nun die Philosophen an das idealistische Moment anknüpften, hielten sich die empirischen Wissenschaften an das realistische. So wurden in dem epochemachenden Werke Joh. Müllers „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Tiere“ 1826, in einer früher nicht gekannten Weise Entdeckungen auf anatomischem und physiologischem Gebiete mit umfassenden philosophischen Studien vereinigt und im Anschluß an Kant eine neue Theorie der Sinneswahrnehmung begründet, die von einem Einheitsprinzip ausging, dessen oberster Satz etwa lautete: „Das Wesen der äußeren Dinge und dessen, was wir äußeres Licht nennen, kennen wir nicht, wir kennen aber die Wesenheiten unserer Sinne; und von den äußeren Dingen wissen wir nur, insofern sie auf uns in unseren Energien wirken“¹⁾. Neben den starken Einfluß Joh. Müllers, dem noch Helmholtz untersteht²⁾, trat dann derjenige, den die Lektüre Herbarths und Fichtes

¹⁾ W. Wundt, Theorie der Sinneswahrnehmung, 1862. S. 93.

²⁾ Vgl. Helmholtz' Vortrag „Die Tatsachen in der Wahrnehmung“ (1878), jetzt in den von Paul Hertz und Moritz Schlick herausgegebenen „Schriften zur Erkenntnistheorie“ Berlin, 1921.

ausübte, und bestimmte mit das Verständnis Kants, so wenn nun der Transzendentalismus als ein Versuch bestimmt wird, die Standpunkte des objektiven Realismus und des subjektiven Idealismus zu vereinigen. Seine Erkenntnislehre ist „objektiver Realismus, insofern sie ein unabhängig von der Vorstellung existierendes Ding annimmt; und sie ist subjektiver Idealismus, da sie alles Erkennen nicht auf dieses Ding, sondern auf die Vorstellungen von Objekten als die Erscheinungswelt des Subjekts bezieht“ (S. I. 86 f.). Damit geht Wundt aus von der Stufe der Kantlesung vor dem Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer¹⁾, in dem keiner von beiden den andern besiegte, weil keiner, auch nicht der Verteidiger Kants, Fischer, wie ihm Hermann Cohen nachwies, Kant recht verstanden hatte. Und zwar begann die neue Kantlegende damit, daß man vor allem die Begriffe des Transzendentalen und des Apriori von dem Sinne des „rein Subjektiven“ befreite. Sie sind vielmehr die Grundlage der Gegenständlichkeit, der Objektivität; denn sie enthalten in allgemeingültiger und notwendiger Weise die Regel und Gesetzmäßigkeit, ein Mannigfaltiges zur Einheit des Bewußtseins zu verknüpfen, wodurch erst Objektivität bestimmt wird. Wenn daher Raum, Zeit und die Einheit in den Kategorien apriorische Formen in unserm Erkennen sind, so ist damit nicht lediglich ihre subjektive Bedeutung herausgestellt, sondern ihre Bedeutung für die Schaffung objektiv gültiger Erfahrung.

Aber keine neue Lesung und philologische Auslegung ist imstande, die Problematik eines Systems endgültig zu beheben und es selber auf die Dauer zu festigen. Das Bestreben, die klaffenden Gegensätze zu überbrücken, hat eine Kantphilologie ins Leben gerufen, die ohne Zweifel zur Übung und Schärfe des philosophischen Sinnes in Deutschland außerordentlich beigetragen hat, aber noch mehr zur völligen Zersetzung des kantischen Systems und seiner

¹⁾ Siehe die Darstellung in meiner Schrift: Die Philosophie Friedrich Ad. Trendelenburgs, 1913, S 150, 158 ff.

„Schule
Rissen in
lichkeit
scher W
besonder
zu echter
muß das
Verständ
das Me
gezauber
mitteln.
des Ver
Kategor
Wirbel d
und pla
Denn er
der Ers
und der
ausschli
in der K
den Par
ideen“
Ideen“)
nunft: C
belehrt
schen P
integrie
Augenb
Ganzes
griff de
möge d
auch u
spekula
mit der
Allein
bestehe

„Schulen“. Und das liegt am System, an den Spalten und Rissen innerhalb dieses gewaltigen Massivs. Zwischen Sinnlichkeit und Verstand klafft der erste Riß, und in scholastischer Weise — wie denn Kant ohne Zweifel auch sonst und besonders in den Spielereien der Kategorienlehre Neigung zu echter Scholastik und starke Begabung für sie bekundet — muß das Kunstwerk des Schematismus errichtet werden, um Verstandesbegriffe auf Erscheinungen anzuwenden, und wird das Medium der produktiven Einbildungskraft hervorgezaubert, um zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu vermitteln. Dann gähnt die nächste Kluft zwischen dem Reiche des Verstandes und der Vernunft. Urplötzlich versagen die Kategorien, und wir sehen uns bei ihrem Gebrauch in die Wirbel der Dialektik versetzt, die der bereits weiterschauende und planende Philosoph mit überlegenem Lächeln anrührte. Denn er bereitet von früh an den Sprung vor aus dem Reiche der Erscheinungen, wo die strengen Gesetze der Kontinuität und der Kausalität jeden Sprung, jeden Zufall, jedes Fatum ausschließen, in das Reich der intelligibeln Freiheit. Bereits in der Kritik der reinen Vernunft vermerkt er ausdrücklich den Parallelismus zwischen dem, was er als „reine Vernunftideen“ (gleichzeitig als die eigentlichen „metaphysischen Ideen“) bezeichnet und den Postulaten der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ernst Cassirer belehrt uns in seiner Kantbiographie darüber, daß die ethischen Probleme in der Lehre Kants einen wesentlichen und integrierenden Bestandteil gebildet haben vom ersten Augenblick an, in dem diese Lehre von ihm als selbständiges Ganzes erfaßt wurde, ja, daß der eigentliche und tiefste Begriff der „Vernunft“ selbst, wie Kant ihn verstehe, erst vermöge dieser Beziehung gewonnen werde. Daher erklärt sich auch u. a. die Forderung der Prolegomena (§ 60), der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik müsse mit dem praktischen der Moral notwendig Einheit haben. Allein der Dualismus auf dem Grunde der Vernunft bleibt bestehen. Und dieser Dualismus vernichtet nahezu den Wert

der sittlichen Maximen. Denn diese gelten in einer reinen Vernunftwelt für deren intelligible Ordnung. Die hohe Forderung, daß jedes Wesen zugleich Zweck, niemals bloßes Mittel sei, ist nicht für die gesellschaftlich verbundene Welt durchgeführt. Der individualistische Standpunkt vermochte auch nicht in der Staats- und Rechtslehre die Schranken der naturrechtlichen Vorstellungen zu sprengen. Alle Versuche des 19. Jahrhunderts, die Problemmasse der Gesellschaft vom Standpunkte der kantischen Ethik aus zu bewältigen, gar Kant und Marx zu verbinden, sind in Wahrheit Neubauten mit Fassadenverzierungen aus dem kantischen System, und ihre Bedeutung liegt hinter ihrer Fassade und der neuscholastischen Methodik. Kant hatte als Kind der Aufklärung kein rechtes Verhältnis zur Geschichte, keins zur Psychologie. Demnach mußte er mehr und mehr ausschalten, bzw. ausgedeutet werden, als im 19. Jahrhundert nicht nur die neuen Fragestellungen der selbständigen Psychologie, sondern auch die der „Geisteswissenschaften“ auftraten, die eine Lösung über Kant hinaus anstreben.

Der sog. Dualismus zwischen praktischer und theoretischer Vernunft nimmt seinen Anfang mit dem ersten Schritt der Vernunftkritik, mit ihrer radikalen Abwendung von dem Reiche der Empfindungen, was später als Problem der „Außenwelt“ unendliche Denkkraft herausgefordert hat. Kant läßt, im Bilde zu reden, gleichsam die wirkliche Welt draußen, schließt Türen und Fenster dicht ab und beginnt sein Geschäft der Kritik, die Welt der Erscheinungen aufzubauen. Er fügt dann und wann ausdrücklich ein, daß wir es wissen, da draußen sei die Wirklichkeit, und es sei eben diese Tatsache, mit der unsere Erkenntnis überhaupt anfangt und daß man daran gar nicht zweifeln dürfe. Allein zunehmend geht die Fühlung mit dieser Welt verloren und wendet sich allzu ausschließlich dem zu, was nicht aus ihr stammen soll. Und da rächt es sich, daß der Denker Türen und Fenster gar zu dicht verrammelte. Denn als er nun auf das wahre Ziel seines Nachdenkens zusteuern will, dem alle

Kritik
neuen
Wirklic
geschäf
hunder
ohne K
Ungest
Mauern
lichkeit
welcher
nach a
an der
denen
nicht e

Daß
Tat W
Selbst
Philoso
des or
weiter
Hegel
Teich
nimmt
„naive
ideelle
einhei
allen
stattet
Objek
Einhe
ist ers
„Erf
rung
somit
Sinne
nehm

Kritik als Propädeutik dienen sollte, dem Entwurfe einer neuen Metaphysik, da findet er den Weg nicht mehr zur Wirklichkeit, deren Wesen zu erhellen allezeit das Hauptgeschäft der Metaphysik bilden wird. Und das 19. Jahrhundert mußte seinen Weg zur Metaphysik allein finden, ohne Kant. Die Geschichte belehrt uns darüber, mit welchem Ungestüm sich die ersten Kantianer daran machten, die Mauern einzureißen, um das Vernunftsystem an die Wirklichkeit heranzubringen, und sie belehrt weiter darüber, zu welchen romantischen Spekulationen dieser Weg von innen nach außen führte. Sollte nicht das Scheitern dieser Systeme an der so viel gefeierten, freilich bald so, bald so verstandenen Methode der kantischen Philosophie liegen? Sollte nicht ein neuer Ausgangspunkt erforderlich werden?

Daß er einen neuen Ausgangspunkt wählte, dies ist die erste Tat Wilhelm Wundts. Sie sicherte ihm die Freiheit und Selbständigkeit Kant gegenüber, die sich alle diejenigen Philosophen Deutschlands gesichert haben, welche die Fackel des originalen Denkens in Deutschland von Hand zu Hand weitergereicht haben: seit Kant und den Diadochen bis auf Hegel: Trendelenburg, Fechner und Lotze, Teichmüller, Eucken und Dilthey. Wundt nimmt seinen Ausgangspunkt inmitten der Wirklichkeit, des „naiven Weltbildes“. Am Anfange des Erkennens steht das ideelle ursprüngliche Vorstellungsobjekt, ein vollkommen einheitlicher realer Erkenntnisinhalt, „nur Objekt“, mit allen in der Vorstellung enthaltenen Eigenschaften ausgestattet, doch ohne den Begriff eines dem Subjekt gegebenen Objektes. Denken und Sein ruhen in noch ungeschiedener Einheit. Die Sonderung in objektive und subjektive Gebilde ist erst das Werk der Reflexion. Damit wird der Begriff der „Erfahrung“ ein neuer. Schon in der gewöhnlichen Erfahrung bereitet sich die wissenschaftliche Erfahrung vor und somit die logische Prüfung der Erfahrung dadurch, daß Sinnestäuschungen ausgeschaltet werden, soweit die Wahrnehmung selbst dazu Anlaß gibt. In der schlichten unmittel-

baren Wahrnehmung liegt ursprünglich das logische Motiv der wissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Kritik. Mithin besteht zwischen rein empirischer und a priori evidenter Erfahrung kein Wesensunterschied. Und der Begriff einer reinen Erfahrung als einer Erkenntnis von Gegenständen, bei der überhaupt noch gar keine begriffliche Bearbeitung stattgefunden hat, wird verworfen, weil es solche Erfahrung in der Wirklichkeit nirgends gibt. Zwischen Rationalismus und Empirismus mitten inne liegt der im Sinne Wundts gültige Begriff der Erfahrung, weil nur da von Erfahrung geredet werden darf, „wo sich der betreffende Erkenntnisakt nicht bloß überhaupt auf ein Gegebenes bezieht, sondern wo dieses Gegebene zugleich als ein Einzelnes anerkannt wird“ (S. I. 78 ff.).

Eine Hauptaufgabe der Erkenntnislehre bildet es hinfort, die logischen Motive aufzusuchen, welche, vom ursprünglichen Vorstellungsobjekt ausgehend, das Reich der wissenschaftlichen Erfahrung begründen. Und dabei rückt Wundt das Apriori als das „Ursprünglich-Gegebene“ dahin, wo es, wie er sagt, allein seine rechtmäßige Stelle habe, in die logischen Funktionen, in die allgemeinen Denkgesetze¹⁾. So fällt zunächst die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit sind nun nicht mehr selber das eigentliche Apriori, sondern das sind die Denkfunktionen, die zur Sonderung von Raum und Zeit im Wahrnehmungsinhalt führen und die dadurch erst die Begriffe des reinen Raumes und der reinen Zeit entstehen lassen. Denn Raum und Zeit sind im Wahrnehmungsinhalt ebenso tatsächlich gegeben wie die Empfindung, daher nicht reine Schöpfungen des Denkens oder der Einbildungskraft, sondern Erzeugnisse, „die aus der Bearbeitung der dem Denken gegebenen Objekte entstanden sind und die gleichzeitig in diesen Objekten selbst und in den sie in ihre Faktoren zerlegenden Funktionen des Denkens ihren Ursprung haben“.

¹⁾ S. I. 106 f., Phil. St. VII. 1892. S. 19 ff., jetzt auch Kl. I. S. 166 ff.

Dadu
Denken
lehrte,
dentale
der Erf
des Ve
schauu
zu gelt
abhäng
werden
tischen
tellektu
Anscha
durchfü
„Mater
teren I
Er tad
einer
schloss
scheidu
über d
gelegt
aus. S
mung,
den ver
des Lie
Wertun
den r
liche
lang m
mußte
täten
inhalt
Endgü
den ka
sich R

Dadurch, daß Wundt mit der Wechselbeziehung zwischen Denken und Anschauung, die Kant in bekanntem Satze lehrte, vollen Ernst machte, gelang es ihm, die transzendente Ästhetik folgerichtig zu ergänzen und die Analyse der Erfahrung nach der Seite der Sinnlichkeit wie nach der des Verstandes weiterzuführen. Denn jetzt hören die Anschauungen auf, „eigentlich nur als die Gelegenheitsursachen zu gelten, durch die wir in den Besitz der an sich unabhängig existierenden Begriffe gelangen“ (Kl. I. 316), und werden die Reste eines platonischen Apriorismus in der kritischen Methode beseitigt. Da Wundt das Prinzip der Intellektualität der Anschauung, d. h. einer in der sinnlichen Anschauung selbst waltenden intellektuellen Tätigkeit, überall durchführt, so dehnt er seine Untersuchungen auch auf jene „Materie der Empfindung“ aus, die für Kant die keiner weiteren Bearbeitung zugängliche Stufe der Erkenntnis war. Er tadelt es mit Recht, daß sich Kant damit den Zugang zu einer umfassenden Kritik der Erfahrungsbegriffe verschlossen und dabei weder über die Gründe der Unterscheidung zwischen Stoff und Form der Anschauung noch über die Bedeutung dieser Unterscheidung Rechenschaft abgelegt habe (S. I. 131 ff.). Hier greift Wundt ebenfalls weiter aus. Schon in den Tatsachen der unmittelbaren Wahrnehmung, wie den wechselnden Aggregatzuständen der Körper, den veränderlichen Bedingungen der Brechung und Reflexion des Lichtes, findet sich die Voraussetzung eines objektiven Wertunterschiedes zwischen dem Stoff der Empfindung und den räumlich-zeitlichen Formen. Die wissenschaftliche Analyse der Erfahrung klärt diesen Tatbestand bislang mit folgendem Ergebnisse: nach der Seite des Stoffes mußte die objektive Wirklichkeit der Empfindungsqualitäten aufgehoben und der ganze qualitative Empfindungsinhalt in das Subjekt zurückgenommen werden, ohne daß Endgültiges über die Empfindungsmaterie ausgesagt werden kann, nach Seiten der räumlich-zeitlichen Form haben sich Raum und Zeit nicht nur als Wahrnehmungsformen

und Anschauungsformen erwiesen, sondern vor allen Dingen auch als Begriffe. So stellen sie sich neben die Verstandesbegriffe, und es bedarf keines Schematismus des reinen Verstandes mehr; ebenso verschwindet die von Kant durchgeführte Dialektik der Vernunftkenntnis, weil zwischen Verstandesbegriffen und Ideen keine Scheidewand errichtet ward. Die Vernunft verstrickt sich nicht in ein dialektisches Spiel, in welchem sie schließlich sich selber verliert und ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die metaphysische, nicht mehr zu lösen vermag. Die drei Erkenntnisstufen der Wahrnehmungs-, der Verstandes- und der Vernunftkenntnis, auf denen sich die Umformung, d. i. das Bewußtwerden des ursprünglichen Vorstellungsobjektes, vollzieht, sind ja in Wahrheit nur theoretisch zu trennen. Wahrnehmung, Verstand und Vernunft sind auch keine auf besonderen Geistesvermögen beruhenden Funktionen, sondern in allen wirkt die nämliche einheitliche Geistestätigkeit. Ein „Ding an sich“ erweist sich als Fiktion, und so ist durch die Erkenntnislehre der Weg von den Erfahrungswissenschaften zur Metaphysik geradlinig bereitet. Mit der entschlossenen Wendung zur Metaphysik gewinnt Wundt nun vollends den Anschluß an die deutsche Philosophie vor Kant und wird als Vollender Kants zugleich dessen Überwinder.

Die Leistung der Wundtschen Erkenntnislehre erhellt im vollen Umfange, wenn man sich die Unausgeglichenheit, den „Zirkel“, der Kantischen ganz vergegenwärtigt, die der Denker selber fühlte, doch niemals behoben hat¹⁾. Da ist zunächst die Unterscheidung, „obzwar rohe“, einer Sinnenwelt und Verstandeswelt; zu jener gehört der Mensch als wahrnehmendes und empfindendes Wesen, zu dieser, insofern er reine Tätigkeit ist, und alle Kraft der Vernunft wird aufgeboden, um beide Welten voneinander zu unterschei-

¹⁾ Vgl. zum Folg. Grundlegung der Met. d. Sitten 3. Abschn., und daneben Kants Aufsatz „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ 1791. A. A. VIII. 263 f.

den;
ist der
und ab
Sinnen
steht e
der Si
Parent
der W
ist, de
gründe
Kritik
Ersche
heit z
klar, v
als PH
durch
zu leis
der Er
schrei
ein un

Es
Metap
seinen
als ei
Grund
linien
richtig
die in
System
lich g
mense
zeichn
könne
Weg
wen
wäc

den; dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen, ist der Vernunft vornehmstes Geschäft, und die so entworfene und abgegrenzte Verstandeswelt wird nun „der Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben“. Daneben steht ein anderer Begriff einer „übersinnlichen Welt“, welche der Sinnenwelt zu Grunde liegt, und die zwar ebenfalls in Parenthese als „intelligible“ bezeichnet wird, allein die von der Weisheit des „vollkommensten Urhebers“ regierte Welt ist, deren Verhältnis zur Sinnenwelt keine Philosophie ergründen kann, während es doch gerade die Aufgabe der Kritiken bildete, das Verhältnis der intellektuellen Welt zur Erscheinungswelt mit aller Gründlichkeit und Entschiedenheit zugleich aufzudecken. An dieser Stelle wird es jedem klar, wie der Vernichter aller rationalen Theologie dennoch als Philosoph nicht den letzten Schluß ziehen konnte, d. h. durch den Entwurf einer wissenschaftlichen Metaphysik das zu leisten, was er selber als deren Aufgabe definiert hat, „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu dem Übersinnlichen fortzuschreiten“. Hier der Vollender Kants geworden zu sein, bleibt ein unvergänglicher Ruhmestitel Wilhelm Wundts.

Es war das Schicksal des nach eigenem Geständnis in die Metaphysik verliebten Königsberger Philosophen, der uns in seinen Prolegomenen (§ 57) bezeugt hat, Metaphysik sei mehr als eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt, daß er selber die Grundlinien seines metaphysischen Systems nicht klar erkannte, richtiger nicht offen anerkannte und zusammenfaßte, daß er die in der „Architektonik der reinen Vernunft“ angedeutete Systematik nicht zu Ende geführt hat. War hier nicht deutlich genug Metaphysik, die „Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft“, als eigentlich allein dasjenige bezeichnet, „was wir im echten Verstande Philosophie nennen können“, und als Weisheitslehre, „aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet“? Es

ist Kant nicht gelungen, die so klar herausgestellte Beziehung zwischen Wissenslehre und Weisheitslehre systematisch darzustellen und seine kritische Philosophie zu „Weisheitsforschung“ und Weltanschauung zu erheben¹⁾. Allzu sehr stand er in Abwehr und Kritik gegenüber vorherrschender Gefühlsmetaphysik, irrationaler und rein spekulativer Metaphysik. Diese Kampfesstellung wies ihm den einzig sicheren Weg jeder zukünftigen Metaphysik, ohne daß er selbst ihn gegangen ist, nämlich den über die wissenschaftliche Erfahrung, um, ständig von ihr kritisch geleitet, die Wirklichkeit aus der inneren Erfahrung zu deuten. Nur so ist dem ursprünglichen metaphysischen Interesse des Menschen recht zu dienen, diesem Drange, den, nach Kants wiederholt bekundeter Ansicht, jeder Mensch, auch derjenige „gemeinen“ Verstandes, in seiner Vernunftanlage besitzt. Die Metaphysik bezeichnet nach Wundts Überzeugung, wenn nicht ausdrücklich, so doch latent, noch heute die wesentlichsten, den besonderen Gebieten des philosophischen Denkens ihre Richtung gebenden Probleme; „Philosophie und Metaphysik sind an und für sich identische Begriffe“ (Vps. X. 200). Damit ward Kants Ausspruch, Metaphysik sei eigentlich allein im echten Verstande Philosophie, aufgenommen, nun aber weit mehr als ein Ausspruch, nämlich ein durch ein umfassendes System begründetes letztes Urteil.

3. Die geschichtliche Stellung Wilhelm Wundts

Die philosophische Leistung Wilhelm Wundts überschreitet die einer Epoche gesteckten Grenzen und ebenso die Schranken eines einzigen Volkes. Aber die Bedeutung eines Menschen für die Menschheit erlangt erst dann wahre Größe und Geltung, wenn in sein Werk das Beste dessen eingegangen ist, das jenem Volke eignet, dem er angehört. Und so muß die geschichtliche Leistung Wilhelm Wundts zunächst aus seinem

¹⁾ Vgl. z. B. das Unausgeglichene an einer Stelle wie A. A. VIII. 416—421.

Typus
losophi
unlöslic
bewegu
trotz u
immer
sich a
europä

Wun
Philoso
in derj
sche b
gegenü
Spin
sönlich
kann.
sönlich
alle re
satz c
rellu
nach f
Wirke
natürl
dehnu
lung u
reinen
Strebe
„Aktu
gebra
selbst
der „s
sonde
Kenne

¹⁾ M

²⁾ D

Typus als deutscher Denker inmitten der deutschen philosophischen Bewegung erschlossen werden, und bei deren unlöslicher Verbindung mit der europäischen Kulturbewegung, die sich seit den Tagen der altgriechischen Weisen trotz ungeheurer Differenzierung auf allen Gebieten dennoch immer wieder auch in ihrer Einheit erkennen läßt, erhebt er sich auf dem Sockel volkgebundenen Denkens zu einem europäischen Typus.

Wundt ist wie Leibniz Universalphilosoph und seiner Philosophie eignen die nämlichen Züge, welche Kuno Fischer in derjenigen Leibnizens als der deutschen Philosophie typische bezeichnet hat: der Zug zur Teleologie, wie er Leibniz gegenüber Bacon und Hobbes, Descartes und Spinoza charakterisierte, und das Dringen auf die Persönlichkeit, welche die deutsche Philosophie nicht missen kann. Sie will nicht die tätige schöpferische Kraft der Persönlichkeit im Geschehen ausgeschaltet denken, und es ist alle rein beschauliche Askese der kontradiktorische Gegensatz der deutschen Geisteshaltung. Darum lehnte Taur ellus einen leidentlichen Verstand ab, gelangte Leibniz nach Überwindung der mechanischen Theorie zur Lehre, daß Wirken das Charakteristikum der Substanz sei und daß die natürliche Kraft, als der Dinge „innerste Natur“, der Ausdehnung vorangehe¹⁾, lehrte Kant die Synthesis der Handlung und eine Offenbarung des intelligiblen Charakters im reinen Wollen, sprach Fichte vom Ich als unendlichem Streben und reinem Tun, war für Hegel des Geistes Sein „Aktuosität, kein ruhendes Dasein, sondern dies, sich hervor gebracht zu haben, für sich geworden zu sein, durch sich selbst sich gemacht zu haben“, und dieses Sein des Geistes der „absolute Prozeß“, und Gott das Gute, nicht bloß als Idee, sondern als eine Wirksamkeit²⁾. Stets haben ausländische Kenner des deutschen Wesens diesen Zug als einen typisch

¹⁾ Meine Gesch. der aristotelischen Philosophie usw. S. 371 ff.

²⁾ Die Vernunft in der Geschichte, herausg. von Georg Lasson, 1917. S. 52, 55.

deutschen erkannt, als einer der letzten Émile Boutroux in seinem gedankenreichen Vortrage über „Deutsches und Französisches Denken“ in der Berliner Universität am 16. Mai 1914: wenn er sagen solle, wie sich deutsches Denken das „Ganze“ vorstelle, so am besten mit einem Worte Goethes, das dieser auf den Menschen bezogen: „nur rastlos betätigt sich das Sein.“ Die Tat sei der Anfang und die Mitte und das Ende des universellen Seins, und ein Mensch, der in dieser Weise sich entfalte, erreiche seine reichste und gehaltvollste Entwicklung. Diese Tat aber sei eine geistige, denn das Ganze werde am treffendsten als Geist bezeichnet. Damit sind das realistische, aktivistische und das idealistische Moment als bezeichnend für deutsches Denken herausgehoben und zugleich als nicht im Widerstreit miteinander, sondern versöhnt in der Einheit der schaffenden Tat. Aber auch Boutroux fand dies Moment an zweiter Stelle, an erster die „Idee des Ganzen“, die Richtung des Denkens auf ein Überindividuelles, und ebenso des Handelns. Vom Standpunkte des Deutschen aus erscheint das Kollektivleben als die normale Form des menschlichen Daseins, und Boutroux las das innerste Fühlen der deutschen Seele in einem Spruche vom Rathause in Freiburg i. Br.:

Es wirke jeder Geist und jede Hand
belebend, fördernd für des Ganzen Wohl¹⁾.

Damit hängt es zusammen, daß die deutsche Spekulation

¹⁾ Gestützt auf die führenden französischen Völkerpsychologen nennt A. d. Ferrière L'École Active, 1922, I. 68 ff. gleiche Merkmale: „Le Germain, lui aime à fondre son individualité dans la vie collective et cette fusion va parfois jusqu'à l'abdication . . . Pendant que l'intuitif français, baigné de fine rationalité, invente mais n'exécute pas; pendant que l'empiriste anglais tâtonne et ne se presse pas, l'Allemand, lui, social jusqu'au socialisme, exécute, réalise, organise. Il comprend lentement, mais il est travailleur et, quand il a compris, il ne s'arrête pas à mi-chemin: il passe tout de suite à la pratique. Et c'est pourquoi une quantité d'institutions sociales éminemment utiles ont été fondées en Allemagne cent ans avant d'avoir vu le jour en France“.

stets da
soziale C
denz stä
im 19. J
„Geschic
Material
der natu
unter F
Kreisen
„Ethisch
Dem
widersp
zeitig d
zu wah
physisc
worden
W und
den kri
metaph
Streitsc
alles, w
der Ver
als „au
Alle ab
Kraft a
Philoso
Wun
entsche
die bei
Wunde
Gestalt
wurde
nomme
¹⁾ Üb
teles“, I
²⁾ A.

Die geschichtliche Stellung Wilhelm Wundts

stets dazu neigt, die Richtung auf das idealistische und das soziale Gebiet einzuschlagen. Kaum etwas bezeugt diese Tendenz stärker als die Geschichte des deutschen Materialismus im 19. Jahrhundert. Schon Fr. A. Lange konnte in seiner „Geschichte des Materialismus“ die meisten Vertreter des Materialismus begeisterte praktische Idealisten nennen, und der naturwissenschaftliche Monismus hat in kurzer Zeit, noch unter Führung Ernst Häckels, seine ideale Kraft den Kreisen der Sozialreformer und den Bestrebungen der „Ethischen Kultur“ zugeführt.

Dem Streben zur Gemeinschaft und zu idealen Zielen widerspricht es nicht, wenn die deutsche Philosophie gleichzeitig das Eigenrecht und den Eigenwert des Individuellen zu wahren sucht. Die Monadenlehre ist auf metaphysischem Gebiete der philosophische Ausdruck dafür geworden, so bei Leibniz, Goethe¹⁾, Herbart, Lotze, Wundt. Und es finden sich ausreichende Andeutungen in den kritischen Schriften Kants, nach denen auch er dieser metaphysischen Lösung zustimmte, ja am Schlusse seiner Streitschrift gegen Eberhard (1791)²⁾ bekennt er es, daß wir alles, was wir in der intelligiblen Welt, die bloß in der Idee der Vernunft liege, als zusammengesetzte Substanz denken, als „aus einfachen Substanzen bestehend“ vorstellen müßten. Alle aber nehmen in diesen Monaden eine ursprüngliche Kraft an und führen auf diese Weise aus der mittelalterlichen Philosophie eine platonische Linie in die neue Zeit hinüber.

Wundts Lehre bedeutet nun in doppelter Hinsicht eine entscheidende Wendung in der Monadologie: sie überwindet die bei Leibniz und Herbart mit ihr verbundenen Reste einer Wunderlehre und überhaupt ihre bisherige individualistische Gestalt. Leibniz' Wunder der „prästabilierten Harmonie“ wurde allerdings nicht in dieser Form von Herbart übernommen, aber versteckt liegt sie zugrunde, wie Wundt schon

¹⁾ Über Goethes Auffassung vgl. meine Schrift „Goethe und Aristoteles“, 1914, S. 47—53.

²⁾ A. A. VIII. 248.

frühe fand¹⁾). Nach Herbart ist ja die Seele ein einziges einfaches Wesen unter vielen ihr untergeordneten, und sie übt gegen die Störungen, welche sie von anderen Monaden empfängt, Selbsterhaltung aus. Damit nun die Veränderungen der verschiedenen Hirnprovinzen auf sie einwirken können, läßt er sie bald hierhin, bald dorthin wandern. Weil aber bei jeder einzelnen Vorstellung zahllose elementare Empfindungen zusammenwirken, die unmöglich an einem und demselben Punkte des Zentralorgans lokalisiert sein können, so müßte, wirft Wundt ein, eine und dieselbe Seele sich gleichzeitig an verschiedenen Stellen befinden. Daß trotzdem der rechte Erfolg eintritt, ja daß die Seelenmonade überhaupt immer gerade dahin gelangt, wo sie nötig ist, um Einwirkungen des Leibes aufzunehmen, das erklärt Herbart nicht, doch Wundt vermutet nicht unrichtig, daß eben das Wunder der übernatürlichen Assistenz oder der prästabilierten Harmonie hier stillschweigend hinzugedacht sei. Für ihn jedoch ist jedes Wunder beseitigt, ist auch die Abgeschlossenheit der Monade aufgehoben, sie besitzt nicht nur Fenster, sondern ist immer werdendes Erzeugnis von Komponenten des Geschehens; die letzten Einheiten sind ja Resultanten der rastlosen Tätigkeit, die alles Geschehen trägt und bildet, und sie werden zu individuellen Einheiten im und durch den stetigen Zusammenhang aller Tätigkeiten einer individuellen Seele. Diese metaphysische Erklärung der Monade entspricht der Lehre Wundts von einer unaufhebbaren Wechselbestimmung von Individuum und Gesellschaft, vom Individuum als Erzeugnis der Volksseele, für sein geistiges Sein und Werden unauflöslich an die Gemeinschaft gebunden und dennoch als Träger aller Gemeinschaft und einziger Erzeuger aller schöpferischen Kräfte. So hat Wundt den Individualismus der älteren Monadenlehre überwunden, in sie den tiefsten und besten Gehalt des deutschen Wesens versenkt und ihr damit erst den auf deutschem Boden letzten Ausdruck gegeben.

¹⁾ Grdz. 1. A. 1874. S. 861.

Mit
scharfer
sonderh
außer
wollte.
Utilitari
egoistis
litarisch
Alois
Auflage
nicht a
sein. D
was nü
kehrung
Freuden
willen,
welche
fortfähr
kehr v
altruist
„das e
schied
Summe
niedrig
Handl
er eben
tiefsten
dividua
empfin
niemal
mus“
verlang
Selbst

¹⁾ Die

²⁾ Vi
S. 374 f

Mit der nämlichen Grundstimmung finde ich Wundts scharfen Kampf gegen alle utilitarische Moral vereinigt, insbesondere gegen diejenige Englands, wo John St. Mill außer dem Utilitarismus kein Moralprinzip anerkennen wollte. Die englische Ethik habe sich von dem altruistischen Utilitarismus des vorpuritanischen Englands über den egoistischen Utilitarismus Thomas Hobbes' zum utilitarischen Egoismus Herbert Spencers entwickelt¹⁾. Alois Riehl²⁾ hat schon in seiner Besprechung der ersten Auflage der Wundtschen Ethik darauf hingewiesen, daß nicht alle Einwendungen Wundts von gleichem Gewichte seien. Der utilitarische Ethiker behaupte z. B. nicht, daß alles, was nützlich sei, auch sittlich sei, wenn er auch die Umkehrung vertrete. Auch kenne der Utilitarier altruistische Freuden, die Freude am Wohltun für andere um der andern willen, und räume ihnen den Vorzug vor denjenigen ein, welche sich auf das eigene Selbst bezögen. Wenn Riehl darauf fortfährt: „Immer aber handelt es sich dabei um einen Verkehr von einzelnen zu einzelnen. Auf dem Boden auch des altruistischen Utilitarismus ist das Individuum souverän, „das einzig Wirkliche“. Weil der Utilitarismus den Unterschied der Gemeinschaft als Lebenseinheit von derselben als Summe verkennt, muß er das Ziel des sittlichen Strebens niedriger stecken, als es tatsächlich bei jeder aufopfernden Handlung für das Beste des Ganzen gesteckt wird“, so hat er eben damit das herausgestellt, was Wilhelm Wundt im tiefsten Gemüte gegen allen Utilitarismus einnahm: der Individualismus, der Mangel an wahren Gemeinschaftsempfinden. Von einer utilitarisch anhebenden Ethik kann niemals die höchste sittliche Stufe, diejenige des „Humanismus“ erreicht werden, der eine Hingabe des dienenden Ich verlangt bis zum Verzicht, ja bis zum Verlöschen alles Selbstischen im Einzelnen wie im Ganzen. Auch Kant rang

¹⁾ Die Nationen und ihre Philosophie, 1915. S. 59 f.

²⁾ Viertelj. für wissenschaftliche Philosophie XII. S. 366—380; vgl. S. 374 f.

um eine Überwindung des Utilitätsprinzips, des Eudämonismus, in seiner Ethik. Aber sie blieb im Individualismus stecken; der Gemeinschaftsgedanke als ethisches Prinzip durchdringt sie nicht, obgleich er in der Richtung dieser Ethik gewonnen werden kann; und so schenkte erst Wundt der deutschen Ethik die entscheidende, für die Gegenwart und die Aufgaben des 20. Jahrhunderts bedeutungsvollste Form.

Wie sie das Problem G l a u b e n u n d W i s s e n löst, zeigt wiederum Wundts Philosophie als eine Synthese der philosophischen Arbeit im Deutschland der letzten vier Jahrhunderte. Leibniz hatte in seiner Theodizee den menschlichen Verstand zum Advokaten des göttlichen Geistes und seiner Werke erhoben; nach ihm hat als der erste Hegel das Problem Glauben und Wissen, Religion und Philosophie der Richtung am nächsten behandelt, welche Wundt einschlägt. Kants Versuche liefen in die Irre. Das Verhältnis Glauben und Wissen setzt er schließlich schon dadurch als unlöslich, daß er forderte, man solle menschliche Weisheit und die höchste Weisheit eines vollkommensten Urhebers der Welt, demnach zwei unvergleichliche Dinge, in Übereinstimmung bringen. So bleibt das letzte Ergebnis der philosophischen kritischen Einsicht eine „negative Weisheit“, wonach wir uns der unüberschreitbaren Grenze unserer Einsicht in das Verhältnis von Erfahrungswelt und übersinnlicher Welt bewußt halten¹⁾. Für Hegel ist die Religion dasselbe in der Form der Vorstellung, was die Philosophie in der endgültigen Form des Begriffs ist, und Religion nimmt dieses voraus; Philosophie ist der „denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion“, womit nach Hegels Ansicht in keiner Weise Philosophie als etwa eine höhere Form der Religion gesetzt ist. Sobald jedoch Hegel den konkreten geschichtlichen Ablauf überblickt, kehrt der alte Dualismus aus der theologischen Gedankenwelt wieder in mehr als nur bildhaften Wendungen:

¹⁾ A. A. VIII. 263 f.

die Welt
Vorseh
gierung,
geschicht

In der
philosoph
Bilder vö
weise ist
einer Fla
gewandt
nach ein
die Höh
Auf dem
um wiss
wie in d
nis der
geistige
mit Unt
allem W
surabler
der in d
jeden zu
den Geb
nach je
theologi
kennens
Kritik t
physik
friediger
surabler
menschl
Ausdruc
aber nie
in den

¹⁾ A. a

²⁾ Die

die Weltgeschichte stellt nichts anderes dar als den Plan der Vorsehung; „Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Planes ist die Weltgeschichte“¹⁾.

In der Philosophie wie in den völkerpsychologischen und philosophiegeschichtlichen Betrachtungen Wundts sind solche Bilder völlig verschwunden; die Einheit der Betrachtungsweise ist nirgends durchbrochen. Alles Erkennen liegt wie auf einer Fläche. Es ist von Julius Kaftan²⁾ dagegen eingewandt worden, religiös-sittliches Erkennen sei seiner Art nach ein anderes Erkennen neben Wissen und Wissenschaft; die Höhenlage unserer Erkenntnis sei in sich differenziert. Auf dem Gebiete des geistigen Lebens handle es sich nicht um wissenschaftlich berichtigte und erweiterte Erkenntnis wie in der Wissenschaft, welche dazu da sei, unsere Erkenntnis der Wirklichkeit zu erweitern und zu berichtigen; das geistige Leben habe es mit Normen und deren Anerkennung, mit Unterwerfung unter sie zu tun, und so greife hier ein allem Wissen und aller Wissenschaft gegenüber inkommensurabler Faktor ein. Kaftan stützt seine Ansicht auf Kant, der in der Moral gefordert habe, man solle sich an die einem jeden zugängliche Erkenntnis halten und die Vernunftreligion den Gebildeten überlassen. Wissen und Glauben haben demnach je ihr eigenes Gesetz. Dieser Standpunkt, welcher aus theologischen Bedürfnissen heraus den Dualismus des Erkennens erhält, ist freilich nicht derjenige Wundts, aber jene Kritik trifft vorbei. Da für Wundt alle Philosophie zur Metaphysik aufstrebt und auf eine Verstand und Gemüt befriedigende Weltanschauung abzielt, so sind die inkommensurablen Faktoren keineswegs verkannt. Die Einheit des menschlichen Bewußtseins kann sich den philosophischen Ausdruck nur vermittelt der Organe des Erkennens geben, aber niemals allein durch sie ihn erfüllen; denn stets werden in den Symbolen und Bildern der Sprache, in der Art der

¹⁾ A. a. O. S. 55 u. o.

²⁾ Die Philosophie des Protestantismus, 1917, S. 382 f.

Abschlüsse von Gedankenentwicklungen das Erkennen abtönende und charakteristisch persönlich färbende Einflüsse auftreten, die nicht der Region des Verstandes entstammen. Neben den intellektuellen Motiven stehen die ethischen, ästhetischen und religiösen, die allesamt dennoch in jeder individuellen Seele zu einer persönlichen Einheit verbunden sind. So ist auch für Wundt alles Erkennen in sich mannigfaltig differenziert, allein es ist von seinem Standpunkte aus unmöglich, irgend eines absolut als höher zu bewerten, überhaupt Höhenlagen des Erkennens im Sinne einer nach festen Normen zu bestimmenden, abzugrenzenden und zu bewertenden Erkenntnis anzunehmen. Entsprungen aus der ursprünglichen Einheit des menschlichen Bewußtseins, die zugleich die wirkliche Einheit ist und bleibt, läßt sich in der analysierenden Verstandesarbeit des Philosophen das Wesen des Religiösen, des Moralischen usw. je in seiner Eigenart bestimmen, und es wird das letzte Ziel alles Erkennens, die ursprüngliche lebendige Einheit der Wirklichkeit wiederherzustellen. Dieses aber wird stets die Tat eines persönlichen Lebens sein, eines persönlichen Bekenntnisses, wie sie es zu allen Zeiten und bei allen Völkern gewesen ist. Darum gehört nun auch die Vorstellung eines transzendenten und persönlichen Gottes ganz und gar in das Reich der religiösen Vorstellungen und Stimmungen und zu deren Symbolen und Kultgegenständen als Idee und Gebild menschlichen Geistes, welcher — verschieden nach seinem Vermögen, das Sinnliche in seinem Verhältnis zum Übersinnlichen zu ergreifen, auch im Ausdruck und der Stillung seiner Gefühle so verschieden wie die Individualitäten selber — vor der tiefen, mystischen Verbundenheit seines Wesens ehrfurchtsvoll erschauert. Und gerade weil das Religiöse eine Eigenart und Eigenwertigkeit besitzt, fordert Wundt auch seine besondere Pflege im Kultus, und zwar eine reine, unverfälschte Pflege, ebenso wie er einen im Geiste echter Humanität erteilten Religionsunterricht in Schulen befürwortet, ja für unentbehrlich hält, und seinen Ersatz durch

das Sur
verwirft.

Vor di
wird das
lizismus
von glei
einem ur
Entwickl
vielmehr
Vorzug f
daß man
haupt ve
Seiten d
psycholo
Überzeug
Prinzip
nahmen,
Überzeug
Jener el
das Wes
alles d
in der
wird, di
sich in
wollen,
fällt all
doppelte
Doppeln
Protesta
echte p
Ziel: di
naher Z
weil de
„das in
wissens
pisch i

das Surrogat aus der Aufklärungszeit, den Moralunterricht, verwirft.

Vor dieser psychologischen wie metaphysischen Einsicht wird das Programm des doppelten Gewissens, wie es Katholizismus und protestantische Orthodoxie gleicherweise und von gleicher religiöser Grundgesinnung aus verfechten, zu einem unhaltbaren Vermittlungsversuch. Die psychologische Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins „nötigt vielmehr unabänderlich dazu, den Weg zu gehen, der den Vorzug für sich hat, der ehrlichere zu sein. Er besteht darin, daß man eine Dissonanz zwischen Glauben und Wissen überhaupt vermeidet, indem man von vornherein die nach allen Seiten der wissenschaftlichen Kritik, der historischen wie der psychologischen, standhaltenden Tatsachen der religiösen Überzeugung betrachtet. Das ist der Standpunkt, den im Prinzip schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts einnahmen, da sie das eigene Gewissen und die persönliche Überzeugung zur Glaubensnorm machten“ (Vps. VI. 541 f.). Jener ehrlichere Standpunkt wird überall dort gesichert, wo das Wesen des Religiösen in seiner Eigenart erhalten und vor allem das Wissen nicht in das Religiöse hineingezogen und in der Form des „Bekenntnisses“ zu Zwecken mißbraucht wird, die dem Religiösen widerstreiten. Sobald die Religion sich in ihrer Sphäre hält und die Kirchen nichts weiter wollen, als dem religiösen Verlangen des Menschen dienen, fällt aller Streit zwischen den Konfessionen fort und alle doppelte Wahrheit mit ihrer unvermeidlichen Folge, der Doppelmoral. Klarer als der Verfasser der „Philosophie des Protestantismus“ erfaßte der reformierte Wilhelm Wundt das echte protestantische Glaubensprinzip und sein Ziel: die konfessionsfreie Kirche. Wenngleich es in naher Zukunft nicht erreicht werden kann — vor allem nicht, weil der Protestantismus selber es bislang verabsäumt hat, „das in ihm latente Prinzip der Freiheit des religiösen Gewissens von äußerem Zwang voll zu entwickeln“ —, „utopisch ist dieses Ziel nicht, wie es die einst weit verbreitete

und heute noch immer nicht ganz erloschene Idee einer einstigen Einheit der Religion ist. Denn das Prinzip der Bekenntnisfreiheit mag den Kreis derer noch so sehr erweitern, die sich zu einem gemeinsamen Kultus vereinigen können, weil jeder in den Symbolen dieses Kultus seine eigenen religiösen Anschauungen verwirklicht sehen kann, der Umkreis, in welchem auch unter dieser Voraussetzung ein gemeinsamer Kult möglich bleibt, ist kein unbegrenzter. Verschiedene Gestaltungen des Kultus werden daher selbst innerhalb einer in seinen Grundgedanken so weitumfassenden und mit den Grundtrieben der geistigen Kultur verwachsenen Religion wie der christlichen allezeit möglich, ja notwendig sein. Und unter diesen Gestaltungen mögen immerhin auch solche nicht fehlen, die dem Bedürfnis derer entgegenkommen, die danach verlangen, daß man ihnen eine feste Glaubensnorm von außen biete, weil sie diese in ihrem eigenen Innern nicht finden können. Doch innerhalb des Prinzips, das in der Entwicklung des Protestantismus zuerst latent wirksam gewesen ist, und das er schließlich auf dem Boden einer nirgends gestörten Einheit von Glauben und Wissen wird durchsetzen müssen, liegen solche Gestaltungen nicht“ (Vps. VI. 549 f.). Unleugbar ist es richtig: die gesamte europäische Philosophie der neueren Zeit, auch die der katholischen Völker, ist seit Bacon und Descartes tatsächlich eine protestantische Wissenschaft (Vps. X. 365 f.). In diesem Rahmen ist die Anschauung Wundts eine eminent protestantische, auch dadurch eine Synthese jahrhundertelanger Geistesarbeit, sowie eine sichere Brücke von der Philosophie und Metaphysik her für jede religiöse Gemeinschaftsarbeit der Menschen guten Willens unter allen Völkern.

Seit dem 17. Jahrhundert hat die Mathematik die philosophische Spekulation stärker beeinflußt als irgend eine Wissenschaft. Die Bewunderung, welche schon Platon ihr zollte, durchzieht die Philosophie Leibnizens und

Wolff
Kants
ter Har
grunde.
diese pl
ihr den
matik a
und ins
Wirklic
schen o
spruch
ihrer B
und b
Untersc
Ziel de
als log
Fehler,
Ideenw
zu las
Geschic
lich k
mathem
Folger
Wirkli
gelang
beding
lichen
Als
und E
schaft
Glaub
philos
dem s
protes
durch
Wahr

Wolffs und vererbte sich von dort auf die Kritiken Kants; es liegt ihr der Glaube an eine Art vorherbestimmter Harmonie zwischen Mathematik und Wirklichkeit zugrunde. Die allgemeine Relativitätstheorie unserer Tage hat diese platonisch-kantische Anschauung erschüttert und setzt ihr den Satz entgegen: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit“ (A. Einstein). Wilhelm Wundt steht zwischen diesen Äußersten (Üb. 298 f.). Mathematik hat Anspruch auf logische Wahrheit, nicht auf die Wirklichkeit ihrer Begriffe. Darum ist die Hypothese das charakteristische und bedeutendste Merkmal empirischer Erkenntnis im Unterschied zur mathematischen. Wenn nun Platon als Ziel der Erkenntnis hingestellt hat, das Wirkliche zugleich als logisch Notwendiges zu erfassen, so beging er den Fehler, das Wahre als das wahrhaft Wirkliche in seiner Ideenwelt der empirischen Wirklichkeit voraufgehen zu lassen. Wundt dagegen entnimmt vor allem der Geschichte der menschlichen Erkenntnis, daß der Wirklichkeit die Priorität zukommt. Dann steht der mathematischen Begriffsbildung nur zu, in ihrer logischen Folgerichtigkeit das Vorbild für die Bearbeitung des Wirklichen zu sein. Und die Wissenschaften des Wirklichen gelangen nie über ein Wahrheitsprinzip hinaus, das nur bedingte und durch den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Erfahrung beschränkte Geltung besitzt.

Als Vertreter einer Philosophie der Tat in Erkenntnislehre und Ethik, der Monadologie in der Metaphysik, des Gemeinschaftsgedankens in der Ethik, der Lehre einer Einheit von Glauben und Wissen in Religionspsychologie und Religionsphilosophie hat Wilhelm Wundt in hervorragendem Maße dem spezifisch deutschen Denken wie dem europäischen der protestantischen Epoche Ausdruck und Abschluß gegeben, durch die Lehre von der Priorität der Wirklichkeit vor dem Wahren und der dadurch bedingten Lösung des Problems

Anschauung und Denken gehört er zu einem der beiden großen und gegensätzlichen Typen, welche die europäische Philosophie seit dem Altertume hervorgebracht hat.

Alle Lösungen des Verhältnisses von Anschauung und Denken, von *αἰσθησις* und *λογος* gehen auf die eleatische oder die heraklitische zurück¹⁾. Nach Parmenides und den Eleaten war alles in der Welt Gegensatz; die Gegensätze aber schließen sich aus, folglich muß diese Welt der Gegensätze falsch sein, und wahr ist nur das ewig unveränderliche Sein. Die Welt kennt kein Gleiches (*τὰ ὄντων*), alle Verwandlung ist Entstehen und Vergehen, Begriffe, welche die Eleaten auf Sein und Nichtsein zurückführten. So ist die Welt der Sinne voller Widersprüche, und es muß alle Sinneserkenntnis falsch sein. Damit wurde ihnen die sinnliche Erkenntnis zum Problem, und sie entdeckten eine übersinnliche Erkenntnis und lehrten, daß die sinnliche und die geistige Erkenntnisart miteinander unvereinbar seien. Diese Lehre kehrt bei Platon wieder in den beiden Begriffen, die für ihn die größten Gegensätze sind: *εἰδωλον* und *εἶδος*, und Verstand und Intuition arbeiten vereint daran, diese Gegensätze zu überbrücken. Die Welt des Logos, die das wahrhaft Seiende begreifen will, bildet die erste Brücke; denn in ihr herrscht die dem Verstande einwohnende Kraft zur begrifflichen Ordnung und Unterordnung, der Trieb zum System²⁾. Und sie findet einen Weg in das Wunderland des Seienden, nämlich die *ἐπιστημη*, die wissenschaftliche Erkenntnis, weil diese nach Verwandtschaft und Ähnlichkeit der Idee am nächsten steht. Die letzte Vereinigung beider Reiche erfolgt in mystischer Versenkung, doch zwischen Mystik und wissenschaftlicher Erkenntnis weist Platon noch die Welt des Erlebens auf als ein weites Reich zur Überwindung der Gegensätze. Im

¹⁾ Vgl. ausser H. Diels Frag. d. Vorsokratiker bes. Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916, S. 201—221; E. Cassirer, *εἰδωλον* und *εἶδος*, in Heft II der Vorträge der Bibl. Warburg, 1924.

²⁾ 7. Brief.

Erleben
Unterric
Geister,
sich wahr
Wirklich
Wahrheit
Aufgabe
die phil
für die
scheidun
verglich
Mühen
sich, we
heißt“,
„Faulst
und für
lichkeit“

Aus
Gegens
bedin
ανθρωπ
alles ha
folglich
Welt d
Nichtse
in der
Kalte v
Bild de
die Sin
eine Ver
wirkt o
das Fe
es ist t

¹⁾ Vg
in seine

²⁾ a. s

Erleben und bei ihm adäquater Darstellung im mündlichen Unterricht, in der unmittelbaren Wechselwirkung der Geister, im lebendigen Verkehr von Meister und Schüler kann sich wahre Geisteswirkung entzünden, so daß Wahrheit und Wirklichkeit in eins zusammenfallen¹⁾. Die Annahme, daß Wahrheit und Wirklichkeit Gegensätze seien und daß es die Aufgabe der Philosophie sei, sie zu überwinden, durchzieht die philosophische Spekulation seit Platon und findet sich für die Denkarbeit der jüngsten Zeit in der kantischen Unterscheidung von Sinnenwelt und intelligibler Welt, mit Platon verglichen, verschärft und ohne des griechischen Weisen Mühen um völlige Überwindung. Und von da aus erklärt es sich, wenn auch Hegel von dem, „was sonst Wirklichkeit heißt“, spricht, wie von etwas, das die Philosophie als ein „Fauls“ betrachte, „das wohl scheinen kann, aber nicht an und für sich wirklich ist“, und von einer „äußerlichen Wirklichkeit“²⁾.

Aus der nämlichen Erkenntnis, daß alles in der Welt Gegensatz ist, folgerte Heraklit, daß sich die Gegensätze bedingen, was freilich den meisten Menschen, den *ἀξυνετοὶ ἀνθρώποι*, verborgen bleibe. Alles Widerstrebende ist Einheit; alles harmoniert miteinander, indem es sich widerstreitet; folglich ist der Gegensatz das Wesen aller Dinge, und die Welt der Gegensätze die einzig wahre Welt. Wie Sein und Nichtsein, so koinzidieren auch Werden und Entstehen; alles in der Welt ist *τὰὐτόν*, darum wird das Warme kalt und das Kalte warm usw. Für diese Einheit verwendet Heraklit das Bild des Stromes und des Räucherwerks. Und er nimmt nun die Sinne in Schutz und will, im Gegensatz zu Parmenides, eine Versöhnung der *αἰσθησεις* und des *λόγος*. In allen Dingen wirkt der Logos, wirkt als die Einheit aller Gegensätze, wie das Feuer die Einheit aller materiellen Gegensätze ist. Und es ist typisch für diese als Idealrealismus zu bezeich-

¹⁾ Vgl. Phädrus 275 ff., und die Bemerkungen Apelts zum 7. Brief in seiner Uebersetzung der Briefe, S. 135 f.

²⁾ a. a. O. S. 55. 246.

nende Lösung, daß schon ihr erster Vertreter Heraklit zum ersten Male eine wertvolle Psychologie entwarf. Er zuerst „durchforschte sich selbst (*εδιξήσαμην εμεωυτον*) und entdeckte die Seele für die Erkenntnis.

Während diejenigen, welche sich zur Auffassung des reinen Idealismus bekennen, bis in die Gegenwart hinein, von der empirischen Psychologie wenig erwarten und sie fast wie einen abseits gelegenen Forschungszweig behandeln, sind die Vertreter des Idealrealismus von Heraklit und vor allem von Aristoteles an bis auf Wundt die eigentlichen Förderer der psychologischen Wissenschaft gewesen. In der unmittelbaren Erfahrung der seelischen Vorgänge, „sich selber durchforschend“, gingen sie den Verästelungen wie der Einheit von Wirklichkeit und Logos nach, gleichsam an der Quelle, die dem menschlichen Wissensdrange am lautersten strömt, weil sie die metaphysische Verbundenheit des menschlichen Wesens am ehesten ahnden, ja erleben läßt. Von der Psychologie aus hat Wilhelm Wundt sich die philosophische Weltansicht von der Einheit der Anschauung und des Denkens in ihrem metaphysischen Grunde erobert. Diese monistische Ansicht offenbart sich von Anfang an allüberall: in der Psychologie schon durch die Anwendung des Experiments auf seelische Vorgänge; denn damit wird der metaphysische Dualismus von Leib und Seele inmitten einer exakten Wissenschaft abgelehnt und praktisch überwunden; in der Erkenntnislehre durch die Anerkennung des Logos innerhalb der Wahrnehmung; in der Metaphysik durch die Lehre von der Natur als Vorstufe des Geistes und der daraus folgenden Einheit von Natur und Geist. Weil der Logos in allem Geschehen wirkt, wird auch erst Wissenschaft möglich und eine systematische Betrachtung des unaufhörlichen Werdens (Pr. 173 ff.); denn „Querschnitte zu legen durch den Fluß des Geschehens, die Erscheinungen auf einer bestimmten Stufe nicht in dem Sinne fixiert zu denken, daß sie stille ständen, wohl aber in dem andern, daß die innerhalb einer gegebenen Entwicklungsstufe vorhandenen

Wechsel
das ist
schaft,
Woher
erweist
prinzip
Entwick
seinsvor
daß all
kann d
Rechte
hang v
genetis
weise.
mensch
noch a
sittlich
aller G
zeln e
Woge
Strom
Halt u
seinen
tung e
Wertes
Die
sinner
Intu
Wund
lichen
Mome
grifflic
jenige
Völke

Wechselwirkungen vorzugsweise in Betracht gezogen werden, das ist vielmehr ein notwendiges Desiderat jeder Wissenschaft, die nicht bloß über das Wie, sondern auch über das Woher Rechenschaft geben will“. Das genetische Prinzip erweist sich zudem als eine besondere Form des Kausalprinzips, besonders deutlich darin, daß weit zurückliegende Entwicklungsmomente unmittelbar innerhalb der Bewußtseinsvorgänge wirksam werden, und verkündet damit selber, daß alles in einem inneren Zusammenhange steht. Daher kann das in der *επιστημη* eingeschlossene *στηναι* zu seinem Rechte kommen; ein relativ in sich geschlossener Zusammenhang von Begriffen ist gesichert und mit ihm neben der genetischen die Möglichkeit der systematischen Betrachtungsweise. So gibt es inmitten des unablässig flutenden Stromes menschlicher Tätigkeit und seiner steten Wandlungen dennoch auch Wahrheit im Erkennen und feste Normen für das sittliche Handeln; Vernunft wohnt in ihm als die Einheit aller Gegensätze, sie umfängt und erhebt auch den einzelnen Menschen, dessen Leben nur „eine vergängliche Woge auf dem durch die Jahrhunderte dahinflutenden Strome des Lebens der Nation“ ist (R. 56), verleiht ihm den Halt und, trotz seinem Nichts verglichen mit dem All und seinen Schöpfungen, im Ablauf des Geschehens die Bedeutung einer Persönlichkeit eigentümlicher Art und eigenen Wertes.

Die Lehre von der Einheit im Geschehen und von einem sinnerfüllten Geschehen im All kann nur das Ergebnis einer Intuition sein. Und wir erkannten bereits darin, daß Wundts Erkenntnislehre von dem ursprünglichen einheitlichen Vorstellungsobjekte ausging, ein intuitionistisches Moment¹⁾. Die Ablehnung des Konstruktiven und des Begrifflichen als Ausgangspunkt steht auf einer Linie mit derjenigen jeglichen Intellektualismus' in Individual- und Völkerpsychologie, in Ethnologie, Ethik, Ästhetik und

¹⁾ S. oben S. 162 und die besonders eingehende Stelle Kl. II. 343 f.

Erziehungswissenschaft und jeglichen Logizismus' als Vaters des Intellektualismus (Kl. I. 581 f.). Ohne Zweifel hängt nun das philosophische Bekenntnis auch mit dem psychologischen Typus des Forschers zusammen.

Wilhelm Wundt dürfte ein reiner „Eidetiker“ gewesen sein. Das folgt auch aus seinem Hange zum Phantasiespiel im Kindes- und Jugendlichenalter. Und er hat uns selber noch ein weiteres Zeugnis gegeben. Ein besonderes Kennzeichen des eidetischen Typus, den E. R. Jaensch und O. Kroh entdeckt und erforscht haben, ist die sog. „Fluxion“, d. h. die Gesichtserinnerungen zeigen ein fortwährendes Wogen stetig veränderlicher Gebilde, und „bei einer großen Anzahl von Eidetikern erscheint dann am Schluß eine eigenartige Synthese, die die einzelnen Bilder zusammenfaßt; aber es ist gar kein ruhendes Bild, sondern ein Bild, das sich in ständiger Bewegung und Veränderung befindet“¹⁾. Diese Erscheinung hat Goethe, der Eidetiker gewesen ist, deutlich beschrieben, und daß er dieser Fluxion eine reale Bedeutung beimaß, erklärt nach Jaensch seine Lehre von der Metamorphose der Pflanze, seine Osteologie und die Mehrzahl der übrigen naturwissenschaftlichen Arbeiten. Während nun Goethe z. B. in seinen Gesichtsvorstellungen bei geschlossenem Auge oder im Dunkeln Blumen und Ornamente erblickte, sah Wundt unter gleichen Bedingungen wechselnde Bilder menschlicher Gesichter, von denen jeweils das folgende aus dem vorangegangenen durch einen stetigen Formwandel, besonders der mimisch charakteristischen Teile hervorging (Pr. 204 f.). Die eigentümliche Art des Eidetikers spricht auch aus dem langen Satzbau der Schriften Wundts, der wiederum das getreue Abbild seiner Vortragssprache ist. Die Zuhörer Wundts haben stets den ausgedehnten und oft sehr verwickelten, freilich bei der inneren Belebtheit und Bewegtheit des Vortragenden nie unübersichtlichen, Satzbau seines Kathedervortrages bewundert, den er selbst bei Unter-

¹⁾ S. Bericht über den 7. Kongress für experimentelle Psychologie 1921; S.A. des Vortrages von E. R. Jaensch, S. 29 f.

brechung
matisch
schen F
Lächeln
leitung
Philosop
Hervorg
aus der
eidetisch
Pubertä
schau a
heit in
physisch
lage; au
Moment
Kraftein
nach st
klitische
dem eid
Moment
eidetisc
daraus

Aus d
aus de
würde
des M
Begriff
wie der
lichen
Mensch
niemal
Volkst
mithin
Sittenl
wald

¹⁾ Ha
S. 400.

brechungen jedesmal mit unbedingter Sicherheit zum grammatisch richtigen Ende führte — da er sich dieser rhetorischen Begabung bewußt war, häufig von einem leisen Lächeln um den Mund begleitet. Ferner erinnert die Ableitung des kritischen Weltbildes der Wissenschaft und Philosophie durch Spaltung des naiven Weltbildes an das Hervorgehen der Wahrnehmungs- und der Vorstellungswelt aus der ursprünglich einheitlichen, noch nicht differenzierten eidetischen Seelenstruktur des Kindes, die ihm vor der Pubertätszeit eignet. Nicht minder verrät die Zusammenschau aller einzelwissenschaftlichen „Standpunkte“ zur Einheit in der Erkenntnislehre und schließlich zur metaphysischen Einheit die Nachwirkung einer eidetischen Anlage; auch kehrt in der Deutung der letzten Einheiten das Moment der Fluxion wieder; denn diese sind ja nicht ruhende Kräfteinheiten, sondern substanzerzeugende Tätigkeiten, demnach stetig veränderliche Gebilde. Ob vielleicht die heraklitische Lösung des Problems Anschauung und Denken die dem eidetischen Typus gemäße ist? Dann wäre das intuitive Moment in Wilhelm Wundts Philosophie Nachwirkung der eidetischen Anlage seiner Jugendzeit und erklärte sich daraus ebenfalls sein Kampf gegen den Intellektualismus.

Aus der gleichen intuitionistischen Quelle, und nicht allein aus der vergleichenden völkerpsychologischen Forschung, würde zuletzt Wilhelm Wundts Annahme einer Einheit des Menschengeschlechts entspringen, damit der Begriff einer „Menschheit“ in Völkerpsychologie und Ethik wie der eines „Völkerbewußtseins“. Vom rein naturgeschichtlichen zoologischen Standpunkte lehnt der Anthropologe eine Menschheit ab; sie ist ihm eine „Einheit durch Widerstreit“, niemals eine wirkende Lebensform, wie es die einzelnen Volkstümer sind. Es entspricht dem Begriffe der Menschheit mithin nicht irgend etwas Fäbliches, worauf sich gar eine Sittenlehre gründen ließe¹⁾. Und deswegen verwirft Oswald Spengler, der von biologischen und anthropo-

¹⁾ Hans Günther, Rassenkunde des Deutschen Volkes, 4. Aufl. 1923, S. 400.

logischen Gesichtspunkten ausgegangen ist, die Einheit des Menschengeschlechts und gleichfalls ein Ziel der Weltgeschichte. Wohl schließt Wundt auf die Einheit aller Rassen und Völker der Erde, weil er in wissenschaftlicher Forschungsarbeit die Einheit der allgemeinen menschlichen Anlagen festgestellt hat, dennoch kann der Begriff einer Menschheit, einer *communio omnium hominum*, vor allem in seinem ethischen Gebrauche nur Ergebnis einer letzten Schau, einer höchsten Intuition sein. Die Annahme eines Zieles der Menschheitsgeschichte dagegen ist durch das Ethos des Forschers bedingt. Oswald Spengler ist notwendig, wenngleich er es nicht als seiner Anschauungen praktische Folge anerkennen will und gegen diese Schlüsse aus seinen Schriften auftritt, dennoch Pessimist und die Titel seiner Hauptschriften verkünden nicht zufällig Untergangsstimmungen. Wilhelm Wundt dagegen ist Optimist, nicht im Sinne jener Vertreter der Fortschrittsidee des Aufklärungszeitalters, die aus der Geschichte eindeutig den Fortschritt des Menschengeschlechts herauszulesen glaubten, wie es Kant, wie es auch Hermann Lotze gelehrt hat neben der Popularphilosophie und den populären sozialistischen Theorien, und hier stets verbunden mit individuellem Streben nach Glück und allgemeiner Wohlfahrt. Der Glaube an einen Fortschritt ist für Wundt eine praktische Folgerung, eine moralische Idee. Der Fortschritt ist in die Macht des tätigen Menschen als eines sittlichen Wesens gelegt; weder die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts noch seine physische Entwicklungsgeschichte lehren und verbürgen ihn. Alle Hoffnung ruht auf der sittlichen Kraft der Menschheit und nach der tiefen Lehre Wundts von der unauflösbaren Wechselbestimmung von Individuum und Gemeinschaft zuletzt auf der sittlichen Leistung des Einzelnen und vor allem großer sittlicher Persönlichkeiten als Führer der Menschen.

Am S
fast sie
arbeit g
schenge
letzten
Treiben
jedoch
Mögli
beruht
seinem
seinem
nie ras
lange
Willen
Intellek
Ergebn
daß in
nicht
liche V
führt;
was de
der M
diesem
alle S
Rhyth
Domes

g

Die geschichtliche Stellung Wilhelm Wundts

Am Schlusse eines achtundachtzigjährigen Lebens, von dem fast siebzig Jahre der streng wissenschaftlichen Forschungsarbeit gewidmet waren in einem Umfange, wie es seit Menschengedenken ganz wenigen möglich war, erfüllt ihn beim letzten Blick auf den geschichtlichen Werdegang und alles Treiben der Menschheit ein stilles Vertrauen, kein jubelnder, jedoch ein zuversichtlicher Glaube an neue sittlich höhere Möglichkeiten des Menschengeschlechts. Dieser Glaube beruht einmal darauf, daß Wundt des Menschen Wesen in seinem Tätigsein, mit einem Bilde aus der Psychologie, in seinem Willen sieht. Der Mensch ist eine Quelle ungeheurer, nie rastender Energien, und seiner Taten letzte hat noch lange nicht den Tag gesehen. Sodann wirken auf diesen Willen Motive ein, weit hinaus über diejenigen, welche der Intellekt allein aufzubringen vermag; denn das bedeutendste Ergebnis der zehnbändigen Völkerpsychologie bildet dies, daß in der Kulturentwicklung die bewußte Überlegung nicht das Entscheidende ist. Darum vermag keine menschliche Vernunft zu fassen, wohin der Logos des Werdens führt; sie kann sich nur zum Dienst alles dessen befließigen, was dem Geschehen Sinn und Wert und dem Menschen wie der Menschheit sittliche Größe und Würde verleiht. Aus diesem Glauben strömt die große Ruhe des Schauenden, die alle Schriften Wilhelm Wundts durchzieht, die auch den Rhythmus seiner Lebensarbeit bestimmte und den Bau dieses Domes ermöglichte, die goldene Ruhe des wahrhaft Weisen.



N a m e n v e r z e i c h n i s

A

Ahrens, H. 126.
 Albert d. Große 5. 16.
 Apelt 297*.
 Aristoteles 5. 14. 29. 32. 56. 63. 89.
 103. 108. 126. 134. 136. 181. 195.
 209. 217. 273. 298.
 Arnold 15. 17.
 Aubert 113. 275.
 Augustin 243.
 Avenarius, R. 119.

B

Bacon, O. 136. 285. 294.
 Bahnsen 111.
 Bayrholfer 98.
 Bebel, A. 20.
 Beneke 103.
 Bentham 272.
 Berkeley 103. 105*. 113.
 Bismarck 24 f.
 Bohrs, N. 262.
 Bois-Reymond, E. du 18. 33. 96.
 100. 113.
 Boole 141.
 Boutroux, E. 286.
 Bratuschek, E. 99.
 Braun, O. 201*.
 Büchner, L. 44. 124*. 200.
 Bunsen 17. 99.

C

Caesalpin 6.
 Carnot 195.
 Cassirer, E. 277. 296*.
 Classen, A. 111. 113. 117.
 Clausius 195.
 Cohen, H. 117. 276.
 Comte, A. 252.
 Curie 262.
 Czolbe 44.

D

Dante 6.
 Darwin, Ch. 198 f. 220. 266.
 Descartes 1. 6. 62. 134. 137. 181. 285.
 Dilthey, W. 4. 161. 266. 279.
 Diels, H. 296*.
 Dühring, E. 119.
 Duns Scotus 16.
 Drobisch 40. 45. 103. 138.

E

Ebbinghaus, H. 45.
 Eberhard 287.
 Eckhart 6.
 Einstein 192. 295.
 Eisler, Rud. VII. 260. 279.
 Eucken, R. 161. 266. 272.

F

Fechner, Th. 4. 29. 41 ff. 103. 111.
 197. 279.
 Ferrière, A. 286*.
 Feuerbach, L. 35. 35*.
 Fichte, J. G. 4. 13. 20. 99. 118. 128.
 219. 253. 271. 275. 285.
 Fichte, J. H. 54.
 Fischer, K. 276.
 Franklin 47.
 Frauenstädt 111.

G

Gabler 97.
 Galilei 108. 136. 193. 262.
 Gall 33.
 Gauß 99. 113.
 Goethe, J. W. v. 286. 287*. 300.
 Göring 119.
 Grün, K. 120.
 Günther, H. 301*.
 Gutzkow, K. 97.

Haeckel,
 200. 28
 Hall, St.
 Hartley,
 Hartman
 207. 26
 Hasse, E
 Haym, R
 Hegel 4.
 216 f.
 266 ff.
 Heinze,
 Helmholtz
 113. 2
 Heraklit
 Herbart
 89. 97.
 188. 1
 Herder,
 Hering
 Herth 1
 Hertz, P
 Hobbes,
 Höfding
 Holbach
 Hume,
 Huygher

Jaensch.
 Jodl 35

Kaftan,
 Kant, J
 65. 10
 147 ff.
 217. 2
 287 ff.
 Kepler
 Kirchn
 Kirschn
 Klinger
 König,
 Kroh,
 Krause
 Kruege

N a m e n v e r z e i c h n i s

H

Haeckel, E. 78. 111. 120. 122. 124.
 200. 287.
 Hall, St. 88.
 Hartley, D. 32.
 Hartmann, E. v. 16. 71. 111. 201 f.
 207. 268. 270.
 Hasse, E. 17.
 Haym, R. 100. 133. 259.
 Hegel 4. 14. 16. 56 f. 78*. 97 f. 136 f.
 216 f. 219. 243. 248. 252 f. 256.
 266 f. 270. 273. 279. 285. 290. 297.
 Heinze, M. 126.
 Helmholtz, H. 19. 34 f. 105*. 111.
 113. 259. 275.
 Heraklit 195. 297 f.
 Herbart 14. 29 f. 35*. 40. 43. 65 f.
 89. 97. 103. 111. 117. 122*. 138.
 188. 191. 270 f. 275. 287 f.
 Herder, J. G. 248. 252 f.
 Hering 111.
 Herth 14.
 Hertz, P. 275*.
 Hobbes, Th. 3. 285. 289.
 Höfding, H. IX. 64. 78.
 Holbach 33.
 Hume, D. 32 f. 63. 114. 128.
 Huyghens 10.

I

Jaensch, E. R. 300. 300*.
 Jodl 35*.

K

Kaftan, J. 291.
 Kant, J. 1. 6. 12 f. 16. 30. 39. 56.
 65. 104*. 112 ff. 126. 132. 135 f.
 147 ff. 166. 174. 177 f. 184 ff. 192.
 217. 239. 253. 269. 273 ff. 281 ff.
 287 ff. 295. 302.
 Kepler 105*.
 Kirchmann, J. H. v. 119.
 Kirschmann, A. 262*.
 Klinger, M. 2.
 König, E. VII.
 Kroh, O. 300.
 Krause 219.
 Krueger, F. VIII. 35*. 88.

L

Laas, E. 119.
 Lamarck 199.
 Lamettrie 33.
 Lamey 27.
 Lamprecht, K. 2.
 Lange, Fr. A. 53. 100. 126. 259. 287.
 Laplace, E. 119.
 Lazarus 50. 78*. 138. 266.
 Lehmann, A. 64.
 Leibniz, G. W. 2. 6. 8 ff. 16. 30. 40 f.
 62. 65 f. 90. 103 f. 113. 122. 126.
 130. 134. 136 f. 141. 181. 188.
 190 f. 204 f. 216. 256. 273. 285.
 287. 294.
 Lewes 53.
 Liebig, J. v. 99. 113. 259.
 Liebmann, O. 4. 117.
 Lipps, Th. 128. 138. 140.
 Locke, J. 128. 157.
 Lorentz 192.
 Lotze, H. 4. 29. 103. 113*. 149 f.
 176. 181. 188. 191. 211. 267. 269.
 279. 287. 302.
 Ludwig 17. 33. 38. 113.
 Luther, M., 8 f.

M

Mach, E. 261.
 Malebranche 10.
 Marlo 20.
 Marx, K. 20. 278.
 Maupertuis 33.
 Melanchthon, Ph. 7. 9. 11. 32.
 Mendelejeff 262.
 Meyer, J. B. 117.
 Meynert, Th. 112 f.
 Michelet 100. 259.
 Miethe 262.
 Mill, J. St. 64. 80. 119. 137. 259.
 272. 289.
 Moleschott 44. 200.
 Moog, W. 124*.
 Müller, Joh. 17 f. 33. 36. 100. 113.
 275.

N

Natorp, P. 136.
 Newton 262.

Nietzsche, Fr. 16. 270 f.
Noire, L. 111.

O

Ostwald, W. 120. 192. 261.

P

Parmenides 296 f.
Paulsen, Fr. IX. 69. 177.
Pickford 22.
Piderit, Th. 54.
Planck, K. 27. 262 f.
Platon 14. 103. 134. 216 f. 294. 296.
Prel, du 111.

Q

Quetelet 49.

R

Ramsay 262.
Ranke, L. v. 7. 161. 266.
Rechberg 25.
Rehmke, Joh. 138*. 146. 151.
Reichlin-Meldegg 97.
Reinhardt, K. 296*.
Rickert, H. 244.
Riehl, A. 289.
Rokitansky 112 f.
Rosenkranz, K. 99 f. 259.
Ruge, A. 98.
Rutherford 262.

S

Scheibler, Chr. 16.
Schegk, J. 7.
Schelling 4. 14. 16. 99. 111. 174.
Schleiermacher 219. 237.
Schneidewin, M. 211*.
Schopenhauer, A. 14. 32. 105*. 111.
113. 201 ff. 207 f. 270 f.
Schubert-Soldern, R. v. 119.
Schuppe, W. 119. 154.

Siebeck, H. 266.
Sigwart, Chr. 137. 138*. 259.
Smith, A. 271.
Sommer, H. 210 f.
Spencer, H. 14. 29. 78*. 198. 252.
269. 272. 289.
Spengler, O. 271. 302.
Spinoza 62. 73. 134. 137. 218.
Spranger, Ed. 46.
Steinthal 50. 78*. 138. 266.
Stewart, D. 117.

T

Tanrellus, N. 6 ff. 11. 16. 285.
Teichmüller, G. 4. 161. 266. 279.
Thomas v. Aquino 6. 13 f.
Tönnies, F. 69.
Trendelenburg, Fr. A. 4. 97*. 100.
161. 266. 276. 279.

U

Ulrici, H. 54 f.

V

Vaihinger, H. 118. 271.
Venetianer, M. 111.
Vischer, Fr. Th. 97.
Voigt, K. 200.
Volkelt, J. 111. 177. 201*. 202. 207*.
250*.

W

Wagner, R. 270.
Waitz, Th. 103.
Weber, E. H. 18. 36.
Weigel, E. 10.
Windelband, W. 244.
Wolff, Chr. 11. 13. 29. 32. 65. 267.
295.

Z

Zeller, E. 100. 259.
Zöllner, -Fr. 111. 126.

From

Band	I. G
	Bi
"	II. T
	Ki
	III. S
	ha
"	IV. R
	Ko
"	V. H
	Bi
"	VI. Fr
	R
"	VII. J.
	in
"	VIII. A
"	IX. P
	Bi
"	X. S
	Pa
	5.
"	XI. T
	C
"	XII. H
"	XIV. J.
	in
"	XV. C
	4.
"	XVI. D
	2
"	XVII. L
	b
"	XVIII. F
"	XIX. I
	N
"	XX. E
"	XXI. I
"	XXII. C

In der Sammlung
Frommanns Klassiker der Philosophie
 erschienen ferner:

- Band I. **G. Th. Fechner.** Von Prof. Dr. *K. Lasswitz* in Gotha. Mit Fechners
 Bildnis. 3. Aufl. 214 S. Brosch. M. 3.50, geb. M. 4.50
- „ II. **Thomas Hobbes** Leben und Lehre. Von Prof. Dr. *Ferd. Tönnies* in
 Kiel. 3. vermehrte Aufl. Etwa 300 S. Brosch. ca. M. 5.—, geb. ca. M. 6.—
- „ III. **S. Kierkegaard** als Philosoph. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in Kopen-
 hagen. Mit Kierkegaards Bildnis. 3. Aufl. 167 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ IV. **Rousseau** und seine Philosophie. Von Prof. Dr. *H. Höffding* in
 Kopenhagen. 4. Aufl. 152 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ V. **Herbert Spencer.** Von Dr. *Otto Gaupp* in London. Mit Spencers
 Bildnis. 5. Aufl. 168 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ VI. **Fr. Nietzsche.** Der Künstler und der Denker. Von Prof. Dr. *Alois*
Riehl in Berlin. Mit Nietzsches Bildnis. 8. Aufl. VIII., 156 S.
 Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ VII. **J. Kant.** Sein Leben und seine Lehre. Von Prof. Dr. *Friedr. Paulsen*
 in Berlin. Mit Kants Bildnis. 7. Aufl. XXIV., 420 S.
 Brosch. M. 6.—, geb. M. 7.—, in Halbleder M. 10.—
- „ VIII. **Aristoteles.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Giessen. 4. Aufl. 156 S.
 Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ IX. **Platon.** Von Prof. Dr. *Wilhelm Windelband* in Heidelberg. Mit Platons
 Bildnis. 7. Aufl. VI., 187 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ X. **Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Von
 Prof. Dr. *Johannes Volkelt* in Leipzig. Mit Schopenhauers Bildnis.
 5. Aufl. 437 S. Brosch. M. 7.—, geb. M. 8.—
- „ XI. **Thomas Carlyle.** Von Prof. Dr. *Paul Hensel* in Erlangen. Mit
 Carlyles Bildnis. 3. Aufl. 192 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ XII. **Hermann Lotze.** Von Prof. Dr. *Richard Falckenberg* in Erlangen.
(Vergriffen)
- „ XIV. **J. Stuart Mill.** Sein Leben und Lebenswerk. Von Dr. *S. Saenger*
 in Berlin. Mit Mills Bildnis. 212 S.
(Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung)
- „ XV. **Goethe als Denker.** Von Prof. Dr. *Herman Siebeck* in Giessen.
 4. Aufl. 215 S. Brosch. M. 3.50, geb. M. 4.50
- „ XVI. **Die Stoa.** Von Prof. Dr. *Paul Barth* in Leipzig. 3. u. 4. erweiterte Aufl.
 294 S. Brosch. M. 5.—, geb. M. 6.—
- „ XVII. **Ludwig Feuerbach.** Von Prof. Dr. *Friedr. Jodl* in Wien. Mit Feuer-
 bachs Bildnis. 2. Aufl. 132 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ XVIII. **René Descartes.** Von Dr. *A. Hoffmann* in Berlin. 2. Aufl. 198 S.
 Brosch. 3.—, geb. M. 4.—
- „ XIX. **Lessing als Philosoph.** Von Prof. Dr. *Chr. Schrempf* in Stuttgart.
 Mit Lessings Bildnis. 2. Aufl. 193 S. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ XX. **Ed. v. Hartmann.** Von Prof. Dr. *Otto Braun.* 262 S.
(Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung)
- „ XXI. **Plotin.** Von Prof. Dr. *Georg Mehlis.* 160 S.
 Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—
- „ XXII. **George Berkeley.** Von Dr. *Rudolf Metz* in Mannheim. 248 S.
 Brosch. M. 5.—, geb. M. 6.—

—— Weitere Bände sind in Vorbereitung ——

Frommanns Philosophische Taschenbücher

Herausgegeben und geleitet von

Prof. Dr. Hans Ehrenberg

Jedes Bändchen M. —.90, biegsam in Ganzleinen gebunden je M. 1.50

Christentum und Gegenwart schreibt:

„Diese Sammlung kann man gar nicht genug empfehlen“

Seither erschienen:

GRUPPE I: KÄMPFER

- Bd. I **Voltaire**, Aus dem Hauptquartier der Aufklärung. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Sakmann
Bd. II **Feuerbach**, Philosophie der Zukunft. Herausg. von Prof. Dr. Hans Ehrenberg
Bd. III **Kierkegaard**, Im Kampf mit sich selbst. Herausg. von Prof. Dr. Chr. Schrempf
2. Aufl. 4.—6. Tausend
Bd. IV **Schrempf**, Zur Theorie des Geisteskampfes. Herausgegeben von ihm selbst.
Bd. V **Dostojewski**, Volk und Mensch. Herausg. von Prof. Dr. Hans Ehrenberg

GRUPPE II: GEISTERREICH

- Bd. I **Mystische Geisterseher**. Herausgegeben von Dr. W. Frhr. von Schröder
Bd. II **Christliche Theosophen**. Herausgegeben von Dr. W. Frhr. von Schröder
Bd. III **Schopenhauer**, Vom Geistersehen. Herausgegeben von Dr. G. F. Hartlaub
Bd. IV **Fechner**, Tages- und Nachtansicht. Herausg. von Prof. Dr. V. Frhr. v. Weizsäcker
Bd. V **Schelling**, Clara. Herausgegeben von Prof. Dr. Hans Ehrenberg

GRUPPE III: WELTALTER

- Bd. I **Antike Geschichtsmythen**. Herausgegeben von Prof. Dr. Hans Ehrenberg
Bd. II **Augustinus**, Der Sabbat Gottes. Herausgegeben von Herman Hefele
Bd. III **Rousseau**, Verfall und Aufbau. Herausgegeben von Dr. Karl Bosch
Bd. IV **Herder**, Vom Geist der Geschichte. Herausgegeben von Herman Hefele
Bd. V **Kirejewski**, Rußlands Kritik an Europa. Herausg. von Dr. Alfons Paquet

GRUPPE IV: NATUR UND MENSCH

- Bd. I **Paracelsus**, Krankheit und Glaube. Herausgegeben von Dr. Koch und Prof. Dr. Rosenstock
Bd. II **Hobbes**, Das Naturreich des Menschen. Herausg. von Dr. H. Schmalenbach
Bd. III **Diderot**, Der Traum d'Alemberts. Herausg. von Dr. Koch und Dr. Gutkind
Bd. IV **Kant**, Der Organismus. Herausgegeben von Prof. Dr. V. Frhr. v. Weizsäcker
Bd. V **Lamarck-Darwin**, Die Entwicklung des Lebens. Herausgegeben von Prof. Dr. E. Ungerer

GRUPPE V: DEUTSCHES VOLKSTUM

- Bd. I **Deutsches Volkstum** von Tacitus bis Luther. Herausgegeben von Dr. Jos. Spamer
Bd. II **Deutsche Bildung** unter dem Humanismus und Rationalismus. Herausgegeben von Dr. Karl Pagel
Bd. III **Deutscher Volksgeist** in der Zeit der Idealisten. Herausgegeben von Archivrat Dr. Hans Thimme
Bd. IV **Deutscher Nationalstaat** im Zeitalter Bismarcks. Herausgegeben von Prof. Dr. W. Michael
Bd. V **Die deutschen Stämme**. Herausgegeben von Prof. Dr. Jos. Nadler

— Weitere Gruppen sind in Vorbereitung —

ücher

M. 1.50

on Prof. Dr.

hrenberg
Schrempf

ihm selbst.
renberg

Schröder
Schröder
Hartlaub
eizsäcker
g

renberg
efe
ch
n Hefe
s Paquet

h und Prof.

alenbach
r. Gutkind
eizsäcker
n von Prof.

n von Dr.

ausgegeben

on Archivrat

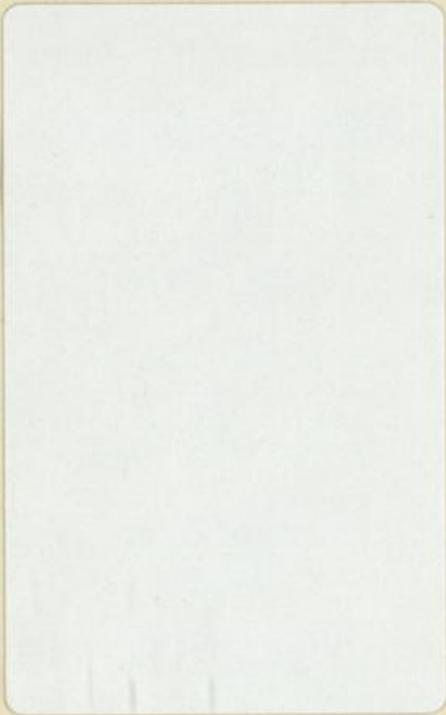
n von Prof.

ler

5, -

5, -

25 D. h. n.
556/92



Universitäts-
bibliothek

Inventarnr.



13028417

Universitätsbibliothek Potsdam



10939677