

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Wilhelm Wundt und seine Zeit

Petersen, Peter

Stuttgart, 1925

B. Das System der Philosophie

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

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
stattlich
sich ge
und „5
bis hin
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
einigen
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
lichen
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 Erstlingschrift“, 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
Rede
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.

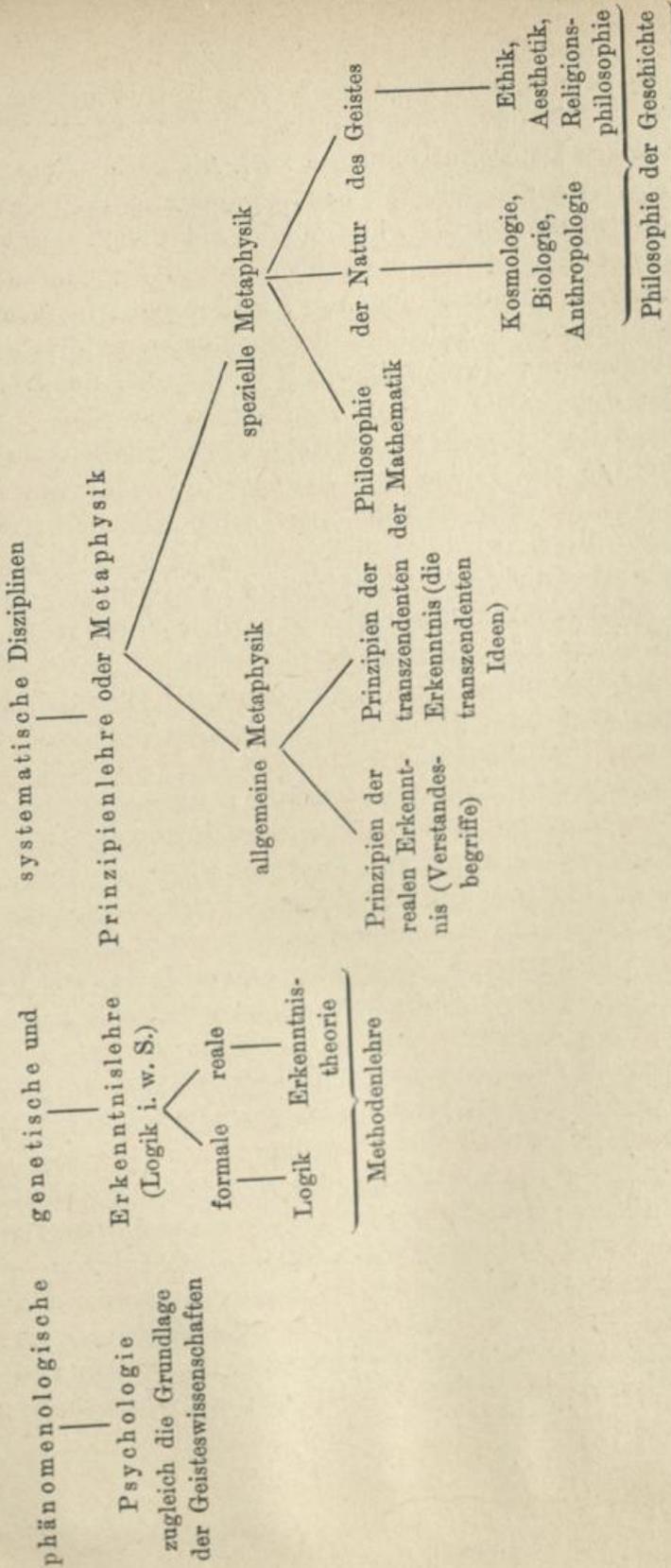
3. Aufgabe und Gliederung der Philosophie

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



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 widerspruchsfreien 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
mäßigh
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
unterzuc
dern da
und ke
Schluß
Schlusse
jenige d
jeder E
Schluß
schaftlic
Bewertu
hat er
den Ve
tionen
gründli
setzte
Georg
großen
allem
Grundf
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 angeschautes 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, a
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
Philos
innerh
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 voranzugehen, 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 voranzugehen, 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 aufzuheben.

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

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 Dengebrauch 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
umfassend
Zusammen
worben
schaffte
hang g
sich al
alle ein
erfolgt
ziel de
lingt,
schen,
der vo
sonder
hat de
Gesicht
bis zu
Die
Philos
den m
Philo
schob
schaf
lich
schaf
Erke
stadi
auf
stel
mals
Bild
sehe
mei

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 widerspruchlosen Zusammenhang aller innerhalb der Einzelwissenschaften erworbenen und bereits hier mit den Mitteln der Einzelwissenschaften in einen möglichst widerspruchlosen 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
R ank
trachtu
denen
müll
historia
kundta

Wen
Wissen
können
stände
Auffas
allem:
und d
offenb
Ansta
zieher
kens,
Grunde
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
gre
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
scher
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 Vernunft. 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 Verstandeserkenntnis der Hypothesen, so die Vernunftkenntnis der Ideen als ergänzender Gesichtspunkte.

Die Vernunftkenntnis 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.

Hie
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

Pet

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.

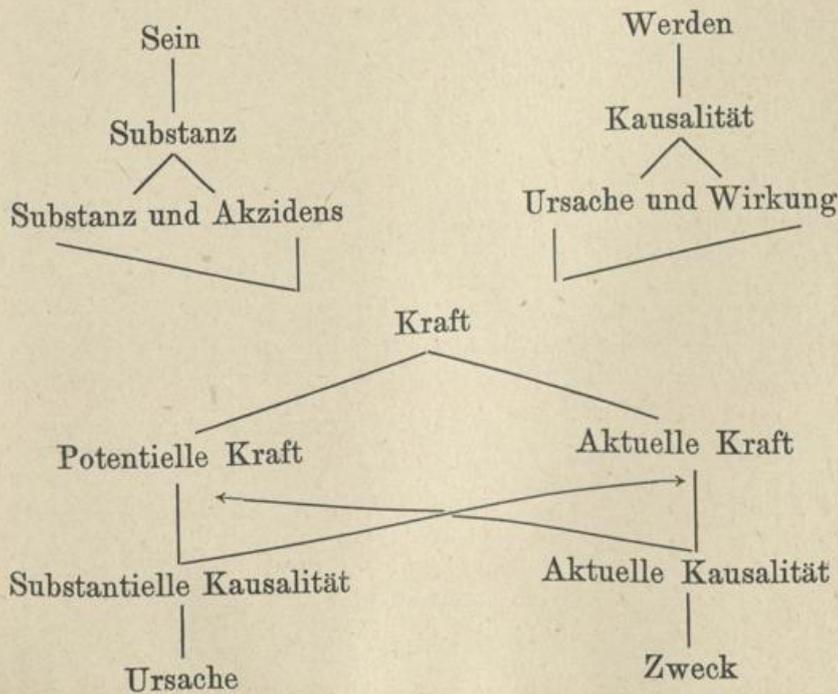
Keine Wissenschaft kann ohne Metaphysik auskommen, so lehrt Wundt. Und das hat selbst von derjenigen Wissenschaft zu gelten, die im höchsten Maße von Metaphysik frei ist, von der Psychologie. Es gehört freilich zu der von Wundt „psycho-logisch“ genannten Begriffsbestimmung der Psychologie u. a. auch, 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

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 bedeutsamen Ausbildung der Lehre vom objektiven Zweck wird der Zweck von Wundt in der gleichen exakten wissenschaftlichen Weise logisch begründet und angewandt wie das Kausal-

prin
Grun
prin
Grun
Grun
prin
Zwe
In
wend
wie
und
det
sch
Den
sch
seiti
wird
Ent
phy
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
Strei
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
Gesar
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
gebrac
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 I

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 Erfolg 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
könne
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
Vorau
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

1) J

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 Nichtmehr wollen 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
Verhä
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 unverstänglich 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-

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 heraustrat. 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 Überlebnisse dereinstiger 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 Naturzustande 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 boshafte 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
m ü n
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
Quel
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 vorsittliche 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
Grunde
von c
indivi
gegen
physi

Ebe
einträ
auf d
als A
sind
der E
Stamm
Halb
den
beson
gebild
seiner
stehen
halten
Richt
mit d
gen I
fasse
zu je
Leber
doch
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 berichtend 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 schlechthinnigen 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
stande
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 Vergegenwärtigung 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
Bezie
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
Werte
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