

## Erwiderung auf Prof. Wundt's Aufsatz „Ueber naiven und kritischen Realismus“.

Von

R. von Schubert-Soldern.

---

Im XII. Bande der »Philosophischen Studien« hat Prof. Wundt sich in dem genannten Aufsatz mit den Anhängern der sogenannten »Immanenten Philosophie« auseinanderzusetzen gesucht. Allerdings hat er dabei vorzugsweise Schuppe im Auge gehabt, scheint aber der Ansicht zu sein, damit in allem Wesentlichen auch die übrigen Anhänger dieser Richtung mit getroffen zu haben. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn wenn man unter dem etwas unglücklichen Ausdruck »Immanente Philosophie« (der aber nicht auf Wundt's Rechnung kommt) überhaupt alle Bestrebungen, die Erkenntnistheorie von metaphysischen Voraussetzungen zu befreien, zusammenfasst, so gehören nicht nur die Denker, die Wundt berücksichtigt hat, sondern noch eine größere Anzahl Anderer dazu, so z. B. die Neukantianer, von allen Andern abgesehen<sup>1)</sup>. Will man aber einen engeren Kreis ziehen, wie das Wundt gethan hat, so dürfte es heute schwer sein, eine Gruppe von Denkern mit ausgeprägtem gemeinsamen philosophischen Charakter von allen andern auszusondern. Theilweise Uebereinstimmungen, scharfe Verschiedenheiten andererseits, aber auch allmähliche

---

1) Vergl. meine Einleitung zum »Das menschliche Glück und die sociale Frage«, wo ich die betreffende mir bekannte Literatur dieser Richtung angegeben habe. Nachzuholen habe ich hier noch F. Rickert, »Der Gegenstand der Erkenntnis« 1892.

Uebergänge trennen und verbinden alle Anhänger dieser Richtung im weitesten Sinn. Es ist deshalb auch Wundt m. E. nicht gelungen, den gemeinsamen Grundzug dieser Richtung zu finden und zu charakterisiren; er scheint in dem Irrthum befangen gewesen zu sein, in Schuppe auch alle übrigen Anhänger dieser Richtung (so viele er ihrer kannte) getroffen zu haben. Obgleich nun ein so hervorragender Denker wie Schuppe auf Alle, die seine Arbeiten kennen, eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat, so ist er doch keineswegs der gemeinsame Ausgangspunkt dieser Richtung, viel eher wäre noch Kant als solcher zu bezeichnen, aber auch er war für Viele mehr ein wichtiger Durchgangs- als Ausgangspunkt.

Es ist eine jedenfalls höchst erfreuliche Erscheinung, wenn ein Mann von dem wissenschaftlichen Rufe Wundt's sich mit unserer Richtung auseinandersetzen sucht; ich fühle mich jedoch durch seine Kritik, wie gesagt, theils nicht getroffen, theils aber auch missverstanden.

Zunächst verwechselt, wie mir scheint, Wundt unsern Standpunkt mit dem des naiven Realismus (S. 13). Dieser ist die Auffassung des gemeinen Mannes, des gesunden Menschenverstandes; er verwirft nicht alle Reflexionen, sondern nimmt nur die gewöhnlichsten und allgemeinsten ohne weiteres als wahr an. Wir aber, wenigstens ich für meine Person, stellen uns nicht auf den Standpunkt des gemeinen Mannes, sondern wir wollen, indem wir von allem Gewordenen abstrahiren, den ursprünglichen Bestand (das unmittelbar Gegebene) des menschlichen Denkens feststellen, um dann von diesem Standpunkt aus das Gewordene (die Erfahrung) einer Prüfung zu unterziehen. Dieser Standpunkt ist der Standpunkt der höchsten und schwierigsten Abstractionen und gänzlich verschieden vom naiven Realismus, der sich gerade dadurch von unserer Richtung unterscheidet, dass er dogmatisch gewisse Voraussetzungen macht. Er ist daher in keiner Beziehung unser Ausgangspunkt; in den Resultaten stehen wir ihm freilich oft näher als der naturwissenschaftlichen Ansicht, und das mag auch Wundt dazu verleitet haben, ihn als unsern Ausgangspunkt zu betrachten.

Wenn aber Wundt meint, dass die Erkenntnistheorie nicht beim eigenen Bewusstsein beginnen soll (S. 317), sondern bei den wissenschaftlichen Resultaten, so muss ich fragen, wo diese Resultate

zu finden sind, wenn nicht im eigenen Bewusstsein? Auch müsste Wundt, soll seine Forderung gerecht sein, vorher nachgewiesen haben, dass die einzelnen Wissenschaften thatsächlich voraussetzungslos verfahren. Darum handelt es sich ja doch, ob dasjenige, was alle Wissenschaften zu einem Ganzen verbindet, aus ihren gemeinsamen Voraussetzungen besteht oder ein Resultat aller Einzelforschungen ist — oder vielleicht auch beides. Aber alles das muss eben geprüft werden, und man darf nicht, wie das die Naturwissenschaft noch vielfach thut, gewisse Begriffe voraussetzen, die weder experimentell noch logisch (analytisch) einer Prüfung unterworfen wurden. Selbst wenn diese Begriffe den Naturwissenschaften genügen sollten, für einen Zusammenhang aller Wissenschaften genügen sie nicht. Man nähert sich heute in gefährlicher Weise dem Standpunkt  $x$ -facher Wahrheit je nach dem Standpunkt der einzelnen Wissenschaften.

Was aber Wundt (S. 318 ff.) als unsern allgemeinen Standpunkt hinstellt, kann ich zum größern Theil gar nicht als meinen Standpunkt anerkennen; gerade oft das mich von Schuppe Unterscheidende ist hier als die uns Allen gemeinsame Grundlage betrachtet. Ich kenne weder ein »denkendes Ich« noch ein »gattungsmäßiges Ich«, noch ist für mich allgemeingültig, was dem »gattungsmäßigen Ich« angehört. Ich kenne kein »Ich« als eigenen Bewusstseinsinhalt, deswegen kann ich auch keine Gattung »Ich« anerkennen. Vielmehr ist erkenntnistheoretisch »mein Ich« für mich die Grundlage der Erkenntniss aller andern Ich und jedes Ich nur ein Zusammenhang von erschlossenen oder unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalten. Ich kenne auch kein »unpersönliches Bewusstsein« im Sinne Rickert's<sup>1)</sup>, weil mein Leib und meine individuelle Innenwelt räumlich, zeitlich und dem Gefühle nach stets den Mittelpunkt des Bewusstseins einnehmen, das stets seinem Standpunkt nach durch sie charakterisirt ist; jeder andere Standpunkt ist Abstraction. Mein individuelles Ich ist in meinem Bewusstsein, aber es gibt kein allen Ich gemeinsam angehörendes transcendentales Bewusstsein, das sogenannte »gattungsmäßige Ich«. Es gibt nicht zwei Bewusstseine, sondern nur eines, und wenn dieses nicht meines sein soll, dann kann ich gar keins haben.

---

1) l. c. p. 14.

Allgemeingültig im strengsten Sinn ist aber nur, was den elementaren Zusammenhang meines Ich ausmacht, denn ich kann erkenntnistheoretisch die Welt nur aus den Elementen meines Ich zusammensetzen, weil mir gar nichts anderes gegeben ist. Die allen Ich gemeinsame Erfahrungswelt ist aber dann allgemeingültig im weitem Sinn, sie hat keine unmittelbare, sondern eine inductive Allgemeingültigkeit.

Die Ansicht endlich, dass die Beziehungen, in die das denkende Subject alle seine Bewusstseinsinhalte bringt, sich den Gesetzen der Identität und Causalität unterordnen, ist ebenfalls Schuppe's Ansicht allein. Gerade ich bin entschieden gegen den logischen Grundsatz der sogenannten Identität aufgetreten<sup>1)</sup>, der m. E. vom Standpunkt der erkenntnistheoretischen Logik falsch ist und nur eine theils sprachliche, theils causale Bedeutung besitzt, in diesem Sinn aber kein einfacher und ursprünglicher logischer Grundsatz ist. Die causale Identität des Dinges habe ich in meiner Erkenntnistheorie<sup>2)</sup> behandelt, über die sprachliche Bedeutung des Identitätssatzes will ich hier einige Worte hinzufügen. Der Satz  $A = A$  hat inhaltlich gar keinen angebbaren Sinn, denn zwei Inhalte sind nicht identisch und einer ist es noch weniger.  $A = A$  kann daher nur den Sinn haben, dass beide  $A$  dasselbe in der Anschauung bezeichnen und in Bezug auf diese ihre Bedeutung einander gleichgesetzt werden können; der Satz der Identität hat daher für mich nur eine sprachliche, d. h. formallogische Bedeutung.

Was das Causalitätsgesetz anbelangt, so leite ich es keineswegs aus der Nothwendigkeit einer Verbindung des Gleichzeitigen und Aufeinanderfolgenden im Bewusstsein her (S. 320), sondern von der Nothwendigkeit, die Zukunft analog der Vergangenheit zu denken; würde sich diese Analogie nicht bestätigen, so gäbe es kein Causalgesetz; könnten wir die Zukunft nicht analog der Vergangenheit denken und vorstellen, so wäre uns das Causalgesetz nichts nütze.

Wie weit Wundt in seinen Ausführungen mit Schuppe's Ansichten thatsächlich übereinstimmt, das zu erörtern ist nicht meine, sondern Schuppe's Angelegenheit; mir kann es genügen, jene An-

1) Vergl. meine »Grundlagen einer Erkenntnistheorie« S. 169.

2) l. c. p. 126 ff.

sichten von mir gewiesen zu haben; ich habe jetzt nur noch auf jene Theile der Wundt'schen Kritik zu erwidern, die auch mich betreffen.

Zunächst ist hier die doppelte Bedeutung der Transcendenz, deren Vernachlässigung uns Wundt zum Vorwurf macht, zu erörtern. Er sagt: »Wenn wir aber auf das, was jenseits unseres Erkennens überhaupt liegt, und auf das, was jenseits unseres Ich liegt, gleichzeitig den Begriff des Transcendenten anwenden, so ist hier das »transcendere« beidemale in einem ganz verschiedenen Sinn genommen.« Wundt hat m. E. nicht ganz unrecht, wenn er diese beide Arten der Transcendenz von einander unterschieden wissen will, aber in einem ganz andern als seinem Sinn. Es ist unerfindlich, wie Jemand etwas erfahren soll, was seinem Bewusstsein nicht angehört. Bewusstsein ist der Denkbarkeit nach der weitere Begriff, Erfahrung der engere; ich kann keine Erfahrung machen, die nicht meinem Bewusstsein angehören würde, wohl kann ich mir aber einen Inhalt denken, der jenseits aller Erfahrung liegt. Die Betrachtung der Sonne in unmittelbarer Nähe liegt jenseits aller Erfahrung, dennoch kann ich aus andern Erfahrungen ihre Beschaffenheit erschließen; sowohl jene Erfahrungen als meine Schlüsse sind aber mein Bewusstseinsinhalt. So verhält es sich m. E. gerade umgekehrt, wie Wundt zu denken scheint, nicht die Erfahrung ist der weitere Begriff, sondern das Bewusstsein.

Das muss aber auch denjenigen gegenüber in Erinnerung gebracht werden, welche an der absoluten Wahrheit und damit gleichsam an einer absoluten Erfahrung festhalten zu müssen meinen, wie z. B. Rickert. Seine Ausführungen sind mit Schärfe, Klarheit und auch einer gewissen Vorurtheilslosigkeit geschrieben und stimmen vielfach mit schon früher von mir geäußerten Ansichten überein; sein Begriff der absoluten Wahrheit aber ist m. E. unrichtig und beruht auf einer falschen Auffassung des Relativismus, wenigstens wie ich ihn vertrete. Rickert scheint von der Ansicht auszugehen, dass der Relativismus gleichbedeutend sei mit dem Skepticismus, was wenigstens für meinen Relativismus nicht gilt. Der Relativismus braucht nicht nur nicht jede Wahrheit zu leugnen, er muss m. E. sogar alles Gedachte für wahr anerkennen, aber nur für eine gewisse Zeit und oft auch nur für einen bestimmten Ort. Ein falsches Denken ist bloßes Wortdenken, d. h. ein Gebrauchen von

Worten, ohne etwas dabei wirklich zu denken, wie z. B. wenn ich von einem viereckigen Kreis spreche. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist eben, dass ich sie denken kann; gäbe es ein wahres und falsches Denken, dann müsste es auch allgemeine Kriterien des wahren und falschen Denkens geben; wo sind diese? Freilich gibt es noch einen andern Irrthum, die falsche Erwartung, aber sie besteht nicht in einem falschen Denken. Wenn ich für die Zukunft etwas erwarte, so denke ich die Zukunft nach Analogie der mir zu Gebote stehenden vergangenen Erfahrungen. Denke ich die Zukunft wirklich und nicht bloß in Worten nach solchen Analogien, so denke ich sie so gut (wahr), als ich kann. Ich besitze die für mich im Augenblick mögliche Erkenntniss der Wahrheit; was ich denke, ist nicht falsch, sondern nur unvollständig; unsere exactesten Wissenschaften befinden sich der Wahrheit gegenüber in dieser Lage, ihre Wahrheit ist unvollständig und wird immerfort durch neue Erfahrungen ergänzt. Man wird nun freilich sagen, dass in dieser unvollständigen Wahrheit immer ein Stück absolute Wahrheit stecken muss; auch ich bin dieser Ansicht vom rein praktischen Standpunkt aus und habe auch diese praktische Ansicht manchen meiner Arbeiten zu Grunde gelegt. Die Elemente und elementaren Verhältnisse unseres Denkens und Vorstellens sowohl wie jene alles äußeren Geschehens müssen als überall gleich angenommen werden, soweit irgendwie und wo Zukunft oder Vergangenheit zu praktischen Zwecken erschlossen wird; ohne Voraussetzung der Gleichheit der elementaren Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit ist überhaupt keine Erkenntniss, die irgend eine praktische Tragweite für die einzelnen Wissenschaften hätte, möglich. Für die reine Erkenntnistheorie (und für eine nicht transcendente Metaphysik, die ich hier bei Seite lassen will) steht die Sache jedoch anders. Mein jetziges Wissen besteht aus meinen Erfahrungen und den erschlossenen fremden unter Voraussetzung und auf Grundlage der Gleichheit elementarer Beschaffenheit aller Erfahrungen. Nehmen wir an, in der Zukunft würde das Menschengeschlecht ganz andere Erfahrungen machen, es würden die elementare Beschaffenheit seiner Erfahrungen sowohl als auch die herrschenden Naturgesetze ganz andere sein, natürlich müssten auch der den Mittelpunkt des Bewusstseins bildende Leib und das Ich ganz andere geworden sein. Dann wäre auch die ganze Wahrheit vollständig

umgeändert, und was heute für wahr gilt, wäre in jener Zukunft falsch. Die absolute Wahrheit wäre dann verloren gegangen, die relative aber doch geblieben; denn vorausgesetzt, dass die Kenntniss unserer Vergangenheit erhalten geblieben wäre, so würde man dann sagen, vor einer Million Jahren etwa war es wahr, dass auf  $a$   $b$  folgen musste, heute ist das Umgekehrte der Fall. Unsere jetzige Wahrheit wäre dann falsch, aber nicht absolut falsch, sondern nur für die Zeit nach einer Million Jahren; und sie wäre richtig, aber nicht absolut richtig, sondern nur für unsere Zeit. Absolute Bedingung jeder Erkenntniss und Wahrheit bleibt nur, dass zu irgendwelcher Zeit Gleichheit der Elemente des Erkennens und ein gesetzmäßiges Geschehen vorhanden ist. Absoluter Zufall und wechselnde Beschaffenheit der Elemente der Erkenntniss würden diese selbst ausschließen. Für diejenigen, welche in einem nach Millionen Jahren bestehenden Menschengeschlecht eine Transcendenz erblicken möchten, kann ich ein bequemes Beispiel auswählen. Ich brauche bloß anzunehmen, dass sich mein Denken nach dem Tode völlig verändert hat und mit ihm natürlich die Welt, in der ich lebe, dann könnte, was wahr für das Diesseits ist, falsch für das Jenseits sein und umgekehrt. Die Ansicht dieses Relativismus ist ja nichts Neues, sie ist, möchte ich sagen, nur verloren gegangen, hatte aber früher in der Form geherrscht, dass nur Gott die volle (adäquate) Erkenntniss zugeschrieben wurde, uns Menschen aber nur eine beschränkte relative. Die absolute Wahrheit ist eine Folge des naturwissenschaftlichen Materialismus, wonach die Naturgesetze ewige sein sollen, obgleich eine solche Ewigkeit unerfahrbar und ein Dogma ist. Allerdings für den jetzt für uns einzig wissenschaftlich möglichen Standpunkt sind derartige Erörterungen unfruchtbar, sie könnten nur eine Tragweite haben für eine menschliche Weiterentwicklung nach dem Tode oder überhaupt für eine für uns jetzt unvorstellbare Zukunft.

In dem Abschnitt »Die Transcendenz des Objects und der naive Realismus« behauptet Wundt, dass daraus, dass das Ding für mein Denken existire, es nicht durch mein Denken existire (S. 325), oder mit andern Worten, dass die Dinge unabhängig von meinem Bewusstsein existiren. Ich ergreife hier gern die Gelegenheit meine Lösung des Transcendenzproblems auseinanderzusetzen, sowohl deswegen, weil Wundt, als auch, weil andere (z. B. Rickert) sie gar

nicht beachten und vielleicht nicht kennen. Ich leugne nämlich gar nicht, dass die Dinge unabhängig vom Bewusstsein existiren, wenn man unter »unabhängig« die causale Unabhängigkeit versteht. Auch diese muss aber noch näher bestimmt werden. Die Gesetze, nach denen Wahrnehmungen aufeinander folgen und gleichzeitig miteinander zusammenhängen, sind nämlich ganz unabhängig von meinem Bewusstsein; noch mehr auch von meinem Wollen, Fühlen, Vorstellen; ich kann mittelst des Willens auf meinen Leib und dadurch auf die Außenwelt einwirken, aber die Gesetzlichkeit des äußeren Geschehens bleibt davon unberührt, und ich kann nur mit ihrer Hülfe das äußere Geschehen (die Außenwelt) beeinflussen. Durch mein Wollen und durch Veränderungen meiner Innenwelt überhaupt kann an der Gesetzmäßigkeit der Außenwelt nicht das Geringste geändert werden. Umgekehrt, Veränderungen der Außenwelt können die Gesetzlichkeit meines innern Geschehens (der Innenwelt) nicht verändern, sie können nur durch Veränderung ihres Inhaltes sie beeinflussen: die Associationsgesetze, jene des Denkens, Fühlens und Wollens können sie aber nicht verändern. Trotzdem vollzieht sich die ganze innere und äußere Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen im Bewusstsein; kein einziger dieser gesetzmäßigen Vorgänge führt über das Bewusstsein hinaus. Ich habe das so ausgedrückt, dass erkenntnisstheoretisch der Solipsismus unleugbar ist, praktisch (causal) dagegen Wahnsinn wäre<sup>1)</sup>. Populärer, aber ungenauer kann man es so ausdrücken: ich kann mittelst meiner Erkenntniss nicht hinter meine Erkenntniss gelangen, aber das Erkannte ist in seiner Gesetzmäßigkeit (in seinem causalen Verhalten) ganz unabhängig vom Erkennen. Man darf nicht glauben, dass damit sehr wenig gesagt sei. Mit dem erkenntnisstheoretischen Solipsismus steht vielmehr fest, dass eine Erklärung aller Bewusstseinsvorgänge als solcher für alle Zeit unmöglich ist. Die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens vollzieht sich unabhängig vom Bewusstsein, aber im Bewusstsein. Das ist m. E. die einfachste Lösung des Transcendenzproblems. Deswegen ist auch der Gegenstand der Naturwissenschaft, das »wirkliche Object« (S. 329), eine Abstraction aus dem unmittelbar (subjectiv) Gegebenen und deswegen nicht Ursache des Bewusstseinsgegenstandes, sondern selbst Bewusstseinsgegenstand.

1) Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. X. 4. S. 471.

Gibt Wundt zu, dass der »Gegenstand naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung« ein »begriffliches Erzeugniss« ist (S. 328), so muss er zugeben, dass er nicht Ursache des Bewusstseinsgegenstandes sein kann, sondern selbst Bewusstseinsgegenstand sein muss.

Wenn Wundt weiter meint, dass der Satz, dass »Objecte immer nur einem Subject gegeben sein können«, nicht eine »unmittelbare und nie aufzuhebende Erfahrung« sei (S. 342), so hat er dabei vergessen, dass der Begriff des Subjects nicht eindeutig ist. Ich habe in meinen Arbeiten darauf hingewiesen, dass der Begriff des Ich ein sehr schwankender ist, bald alles und bald wieder fast nichts umfasst, je nachdem man darunter das überhaupt im Bewusstsein Befindliche oder den Gegensatz zur äußern Natur (Nicht-ich) oder den Gegensatz zum fremden (erschlossenen) Ich u. s. w. versteht<sup>1)</sup>. Niemals bleibt aber vom Ich nichts übrig, ein Minimum des zum Ich Gerechneten muss immer da sein, soll später die Möglichkeit vorhanden sein, »zur Reflexion auf das Subject zurückzukehren«, d. h. das Vorherdagewesene wieder in Beziehung zum Ich zu setzen. Dieses Minimum ist oft nur eine räumliche Beziehung zu meinem Leibe und eine zeitliche zu irgend einem dem Ich zurechenbaren Datum der Innenwelt. Spricht man übrigens von einem »Object«, so ist es selbstverständlich, dass man ein »Subject« schon mitdenkt, denn Object und Subject sind correlate Begriffe; deswegen ist es auch unrichtig zu sagen, »Objecte sind gegeben« (S. 343); es ist vielmehr nur die Möglichkeit gegeben, alles in der Beziehung von Object und Subject aufzufassen; sobald ich aber etwas als Object denke, muss ich ein Subject hinzudenken, und ich kann mich nicht als Subject denken ohne ein mir gegebenes Object.

Uebrigens trifft mich auch dieser Einwand Wundt's nicht, denn ich kenne keinen eigenen Ichinhalt, und jener von Wundt angegriffene Satz hat daher für mich auch einen ganz andern Sinn, als ihm Wundt unterlegt. Das individuelle Ich oder Subject sind für mich nur die jeweiligen Inhalte, welche den räumlichen, zeitlichen Unterscheidungs- und Gefühls-Mittelpunkt des Bewusstseins bilden; oft umfassen sie fast den ganzen Inhalt des Bewusstseins, oft schwinden sie wieder zum fast inhaltlosen Centralpunkt desselben zu-

1) Erkenntnisstheorie S. 83 ff. und »Der Gegenstand der Psychologie und des Bewusstseins«, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. VIII. 4. S. 435.

sammen. Es ist also ein Bewusstsein fast ohne Subject und Object denkbar, doch ist ein Rest jener Einheitsbeziehungen immer vorhanden.

Wundt behauptet weiter, die »immanente Philosophie« stütze ihren Beweis für eine objective Wirklichkeit auf zwei Momente: 1) auf Analogieschlüsse aus fremden Leibern, und 2) auf die Uebereinstimmung der so erschlossenen und der unmittelbar gegebenen Wahrnehmungen (S. 358 ff.). Auch hier erscheint, was meine eigenen Ansichten anbelangt, Wahrheit und Irrthum seltsam gemischt. Das nämlich, was ich objective Wirklichkeit nenne und was Wundt so nennt, ist etwas ganz Verschiedenes. Indem er beide Begriffe verwechselt, fragt er, wie ich seinen Begriff der objectiven Wirklichkeit mit meinen Argumenten nachgewiesen haben will? Er fragt, ob die fremden Leiber nicht auch subjective Erlebnisse sind? Ganz gewiss, weil das, was ich objective Wirklichkeit nenne, erkenntnistheoretisch aus subjectiven Erlebnissen gar nicht herausführt. Die objective Wirklichkeit ist für mich kein erkenntnistheoretischer, sondern ein praktischer (oder causal)er) Begriff, wie ich schon dargelegt habe.

Wenn Wundt aber meint, dass die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen der verschiedenen Individuen nicht die objective Realität der Welt zu begründen vermag, so hat er wieder Recht und Unrecht. Er hat Recht, dass sie sie nicht allein zu begründen vermag; das habe ich aber auch nirgends behauptet, vielmehr immer darauf hingewiesen, dass die gesetzliche Wiederkehr meiner und der erschlossenen Wahrnehmungen die Objectivität der Welt mitbegründet. Deswegen sage ich an der von Wundt citirten Stelle meiner Erkenntnistheorie (S. 27): »Dadurch erwächst aber 3) die Nothwendigkeit, die von verschiedenen Personen wahrgenommenen Dinge wegen ihres continuirlichen, wenn auch indirecten, causalen Zusammenhanges als identisch zu setzen.«

Er hat aber Unrecht, wenn er glaubt, dass die Uebereinstimmung in den individuellen Wahrnehmungen zur Begründung der objectiven Wirklichkeit nicht nothwendig sei. Jedes Experiment muss von jedem Fachmann nachgemacht werden können (wenn ihm die nöthigen Mittel dazu geboten sind). Ein Experiment, das nur mir allein möglich wäre und keine Bestätigung durch Andere erfahren könnte, wäre wissenschaftlich absolut bedeutungslos. Bei dem Beispiel mit dem Quadrat, das als Rechteck gesehen wird; schreibt uns Wundt offenbar die Vermengung zweierlei Standpunkte zu, nämlich jenes der

gemeinsamen und der objectiven Welt. Auch das trifft mich nicht. Ich erkenne vollkommen an, dass nicht jede Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen ihre wissenschaftliche Objectivität begründet, behaupte aber, dass jede objective Thatsache zum gemeinsam Wahrnehmbaren gehören muss. Etwas, was nur ich allein wahrnehmen kann, kann niemals objective Gültigkeit besitzen, weder ich kann davon überzeugt sein noch die Andern. Wenn Wundt sagt (S. 362): »Wie hätten das Kopernikanische System, die neuere Akustik und Optik, ja die ganze heutige Astronomie und Physik jemals entstehen können, wenn dem Kriterium der Uebereinstimmung der wahrnehmenden Subjecte die ausschließliche oder überhaupt nur die entscheidende Rolle in der Entwicklung unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse zukäme?«, so muss ich meinerseits fragen, wie könnte das Kopernikanische System objective Geltung besitzen, wenn es uns unmöglich wäre, Kopernikus' Beobachtungen nachzuprüfen, d. h. doch die Uebereinstimmung seiner und unserer Beobachtungen zu constatiren?

Was Wundt über »die logische Begründung der objectiven Wirklichkeit« sagt, trifft mich wieder nicht im geringsten, trotzdem dass Wundt meine Habilitationsschrift citirt. Ich habe die Stelle nachgelesen, aber nichts gefunden, was sich als Annahme eines »Gattungsmäßigen des Bewusstseins« oder eines abstracten Ichmoments deuten ließe; doch will ich zugestehen, dass in dieser meiner Erstlingschrift die Ausdrücke nicht immer richtig und eindeutig gewählt sind; ich kann aber versichern, dass mir der Gedanke eines allgemeinen, unpersönlichen oder gattungsmäßigen Bewusstseins stets ganz fremd war, dass ich diese Lösung des Transcendenzproblems stets von mir gewiesen habe. Auch die Behauptung der nothwendigen Annahme einer Präexistenz und Postexistenz meines Ichzusammenhanges begründe ich nicht auf einem überindividuellen Bewusstsein, sondern auf dem Verhältniss meines individuellen Ich (des Centralpunktes) zu meinem Bewusstsein. Und nun gar eine zeit- und raumlose, übersinnliche Realität des Ich (S. 372) ist mir gänzlich fremd. Ich erkenne vollständig an, dass, wenn das Subject einmal transcendent geworden ist, der Transcendenz des Objects kein Hinderniss mehr entgegenstehen kann<sup>1)</sup>.

1) Nur eine psychologische Unpersönlichkeit des Bewusstseins habe ich seiner Zeit (Erkenntnissth. S. 83) ähnlich wie Rickert behauptet, dagegen auch diese später (»Der Kampf um die Transcendenz« Vierteljahrsschr. X. 4) zurückgenommen.

Was die »Apriorität des Ich« anbelangt (S. 382), so ist auch diese Ansicht, gegen welche Wundt's Angriffe sich richten, nicht die meinige. Uebrigens habe ich schon darauf hingewiesen, dass der Begriff des Subjects kein eindeutiger ist und dass man daher nicht ohne weiteres Sätze über das »Subject« leugnen oder ihnen beistimmen kann, ohne vorher den Begriff des Subjects selbst bestimmt zu haben. Ich kenne, wie gesagt, keinen eigenen Inhalt des Ich, sondern nur verschiedene Inhalte (von welchen einige freilich eine gewisse Ständigkeit und Continuität besitzen), welche das räumliche, zeitliche, das Unterscheidungs- und Gefühlscentrum des Bewusstseins bilden. Diese Centralbeziehungen, wenn auch in ihren einfachsten Formen, sind immer da, nicht aber ein ständiger besonderer Ichinhalt. Auch in dem Momente, wo unser Bewusstsein ganz in der Anschauung der Objecte aufgeht, müssen die Objecte in irgend welchen räumlichen, zeitlichen Aufmerksamkeits- und Gefühlsbeziehungen zum Centrum des Bewusstseins gegeben sein; das ist der minimale Rest des an Umfang so wechsellvollen Ichinhaltes. Dass aber Ich im Gegensatz zum fremden Ich oder auch nur im Gegensatz zum Nichtich (der Außenwelt) ein Object betrachte, das ist freilich eine Reflexion, die oft nicht vorhanden ist, worauf ich übrigens in meinen Arbeiten hingewiesen habe. Ich stimme daher vollständig mit Wundt überein, wenn er sagt (S. 385): »Ohne den Zusammenhang unserer Bewusstseinsvorgänge wäre es nicht denkbar, dass der Begriff des reinen Ich entstünde. Denn dieser Begriff ist in Wahrheit nichts anderes, als eben jener Zusammenhang in abstracto und losgelöst gedacht von allen wirklichen Verbindungen psychischer Vorgänge und Zustände.« Nur, worin dieser Zusammenhang besteht, darin werden wir vielleicht nicht übereinstimmen.

Der Abschnitt über »Identität und Causalität« streift meine Ansichten über diesen Gegenstand kaum, ich finde daher keinen Anlass, mich dagegen zu vertheidigen. Doch auch hier kann ich Manchem zustimmen, wenn ich mich auch in Anderem fundamental von Wundt unterscheide.

Der 7. Abschnitt »Die Außenwelt als Bewusstseinsinhalt« kommt noch einmal auf die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungswelt als einziges Kriterium der Objectivität (auch ein mehrdeutiger Ausdruck) unserer Erkenntniss zurück, eine Ansicht, die auch ich verwerfe. Dagegen

behauptet Wundt, dass die »primitive Erfahrung« »nicht das im, sondern das außer dem Bewusstsein gelegene Object« sei. Wie ich ein Object außer dem Bewusstsein erfahren soll, um dann mittelst Reflexion nachträglich zu erkennen, dass dieses Object doch im Bewusstsein vorgestellt wird, ist mir unerfindlich. Wundt muss, wie mir scheint, eine ursprüngliche Wahrnehmung des Objects außer dem Bewusstsein stattfinden lassen, sollen die Bewusstseinsvorgänge nur Zeichen für ein objectives Sein sein (S. 396). Denn gäbe er, wie die meisten andern Philosophen, zu, dass die Objecte »zunächst« im Bewusstsein erfasst werden, dann käme er ohne logischen Sprung aus diesem »Zunächst« nicht heraus; er macht diesen Sprung gleich im Anfang, um sich ihn für späterhin zu ersparen.

Was den 8. und letzten Abschnitt anbelangt, so stimme ich hier wieder vielfach mit Wundt überein und kann gar nicht begreifen, dass er in diesen Punkten auch mich angegriffen zu haben meint. So vor allem darin, dass der Standpunkt der Naturwissenschaft und jener der Psychologie dasselbe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, der erste vom Subject abstrahirt, der zweite nicht (S. 400). Dafür muss ich entschieden dagegen protestiren, dass mir Psychologie bloß Untersuchung reproducirter Vorstellungen ist (S. 401). Denn es ist ganz etwas anderes, wenn ich sage, dass der Standpunkt der Psychologie »die Welt nur auffasst in ihrem unmittelbaren, d. h. in ihrem durch Reproduction bedingten Zusammenhange«. Denn damit spreche ich aus, dass auch die Wahrnehmungen und daher die Außenwelt zum Reproductionszusammenhang gehören und nicht bloß die »reproducirten Vorstellungen«. Die Psychologie ist der Standpunkt des Reproductionszusammenhanges, in dem alles gegeben ist.

---