

Ueber naiven und kritischen Realismus.

Von

W. Wundt.

Erster Artikel.

Einleitung.

Schlagwörter, wie sie insonderheit in der Philosophie üblich sind, um bestimmte Richtungen des Denkens zu kennzeichnen, mögen häufiger schädlich als nützlich sein. Geschieht es doch allzu leicht, dass Anschauungen, die in Wirklichkeit weit auseinander liegen, zusammen geworfen oder verwechselt werden, bloß weil sie zufällig von einem gewissen Gesichtspunkte aus unter die nämliche Etikette gebracht werden können. Wenn nun vollends ein Begriff, wie der des »Realismus«, so ungeheuren Wandlungen unterworfen gewesen ist, dass die aristotelische Philosophie, die scholastische Theologie und die allerverschiedensten Systeme der modernen Philosophie von den Substanzlehren Descartes', Spinoza's und Herbart's an bis zu dem Materialismus sammt und sonders gelegentlich realistische Denkweisen genannt wurden, so liegt die Frage nahe, ob es nicht besser wäre, ein Wort ganz zu vermeiden, das durch diese Vielheit der Bedeutungen nachgerade bedeutungslos geworden zu sein scheint.

Dennoch bleiben solche Schlagwörter nicht bloß in einem gewissen Maße unentbehrlich, sondern gerade in diesen ihren geschichtlichen Wandlungen sind sie zugleich bedeutsame Symptome der in einer bestimmten Periode vorherrschenden Denkrichtungen.

So ist es denn auch sicherlich nicht zufällig, dass gegenwärtig auf so vielen Gebieten des Lebens der »Realismus« das herrschende Schlagwort geworden ist. In der Politik will man »Realpolitiker« sein, in der Nationalökonomie sich, statt in abstracte Speculationen, in die realen geschichtlichen und socialen Factoren des wirthschaftlichen Lebens vertiefen; die Geschichte soll nicht bloß erzählen, was unter dem unmittelbaren Einfluss einzelner Persönlichkeiten geschehen ist, sondern nachweisen, wie die realen Bedingungen der Wirthschaft, der Sitte, des Rechts und der allgemeinen Gesellschaftszustände gewirkt haben. In der Naturwissenschaft ist der nämliche Zug der Zeit theils in der Schätzung dessen, was für reale technische Zwecke verwerthbar ist, theils auch in der kühlen Skepsis zu bemerken, mit der vornehmlich auf den exacten Gebieten die Theorie abstracten Hypothesenbildungen gegenübersteht. Man will die Erscheinungen genau so, wie sie wirklich beschaffen sind, »beschreiben« — nicht erklären, denn hinter diesem Wort scheint sich die Vorstellung zu verbergen, es gebe irgend einen Schlüssel zu den Geheimnissen der Natur, der außerhalb der Natur selber gefunden werden könne. Vollends in der bildenden Kunst und schönen Literatur ist das Schlagwort des Realismus längst auch solchen geläufig, denen es auf jenen andern Gebieten noch entgangen sein sollte. Begreiflich — nicht bloß weil Kunst und Literatur zugänglichlicher sind, sondern auch deshalb, weil das freie Schaffen des Künstlers am wenigsten durch äußere Hindernisse beengt wird, so dass hier neue geistige Richtungen in der Regel am frühesten bemerkt werden können, freilich aber auch wohl am schnellsten ihren Höhepunkt wieder zu überschreiten pflegen.

Dass sich die Philosophie diesem allgemeinen Geiste der Zeit nicht entziehen kann, ist selbstverständlich. Und in der That, realistisch ist die heutige Philosophie durch und durch, — sie ist es so sehr, dass jene echten und rechten Idealisten, wie sie die Blüthezeit der speculativen Philosophie im Anfang unseres Jahrhunderts gesehen hat, heute völlig verschwunden zu sein scheinen. Mag es auch immer noch Einzelne geben, die sich selbst als Anhänger oder Fortbildner des speculativen Idealismus ansehen, so ist doch dieser Idealismus selbst unversehens ein anderer geworden. In der That kann man sich heute eigentlich ebenso wenig mehr zur Fichte-

schen oder Hegel'schen oder auch Kant'schen Philosophie bekennen, wie ein heutiger Poet noch im Stande ist, Gellert'sche Fabeln zu dichten. Was vorbei ist, ist vorbei, in der Wissenschaft so gut wie in der Kunst. Wenn man sich dieser trivialen Wahrheit in der Philosophie merkwürdiger Weise nicht immer bewusst ist, so liegt der Grund wohl in der Meinung Mancher, die Philosophie führe, verschieden von andern Gebieten des Lebens und Denkens, eine Art zeitloser Existenz, so dass sie sich um das, was um sie her vor sich geht, nicht zu kümmern brauche. Aber diese beneidenswerthe Vorstellung erweist sich leider nicht als stichhaltig und, ohne dass sie es merken, selbst bei denen nicht, die ihr huldigen. Durch die Risse und Fugen der weltabgeschiedensten Klausen dringen Licht und Geräusch der Außenwelt dennoch ein. Und dies tritt nicht selten da am deutlichsten zu Tage, wo sich die Richtungen einer entfernteren oder näheren Vergangenheit scheinbar in ein neues Zeitalter fortsetzen, und wo nun dennoch die alten Formen von einem veränderten Inhalt erfüllt werden. Welche Wandlungen hat nicht der Platonismus in der Geschichte erlebt! In der Lehre seines Urhebers, in den gnostischen Systemen der hellenistischen Zeit, in der Renaissance, endlich in seinen letzten Nachwirkungen in der neueren Philosophie vom 17. Jahrhundert an ist er überall derselbe und doch überall ein anderer. Oder, um an ein näheres Beispiel zu erinnern, was ist aus der Hegel'schen Philosophie bei denjenigen ihrer Schüler geworden, die sie wirklich selbständig weiter zu bilden suchten, bei einem Ludwig Feuerbach oder gar bei einem Karl Marx? Die alten dialektischen Formen sind zum Theil erhalten geblieben, aber an die Stelle der alle Wirklichkeit aus sich hervorbringenden reinen Vernunft ist eine materialistische Weltanschauung getreten, welche die immanente Nothwendigkeit des Geschehens in Geschichte und Gesellschaft aus den sinnlichen Eigenschaften und Bedürfnissen des Menschen ableitet.

So ist denn auch der Realismus vor allem in der Philosophie ein vieldeutiger Ausdruck. An sich lässt er — man erinnere sich nur an die zwei weit entlegenen Begriffe des scholastischen und des Herbart'schen Realismus — den allerverschiedensten Denkweisen Raum. Will man wissen, welch' Geistes Kind ein bestimmter Realismus

sei, so kommt es daher vor allem darauf an zu ermitteln, was von ihm für real gehalten wird. Hier kann nun bei dem philosophischen Realismus unserer Tage die Antwort nicht zweifelhaft sein. Man braucht sich nur nach den übrigen Bestandtheilen der realistischen Geistesströmung in der Kunst und in den einzelnen Wissensgebieten umzusehen. Da will die realistische Kunst die Natur oder das menschliche Leben genau so wie sie sind, befreit von den aus ästhetischen oder sonstigen conventionellen Regeln entsprungenen Verhüllungen und Veränderungen, wiedergeben. Das Gemälde z. B., das eine Scene in freier Natur darstellt, soll die Beleuchtungsverhältnisse zur Geltung bringen, die in der Natur selbst vorhanden sind, nicht andere, die man ihnen etwa aus Rücksicht auf die in gedämpfter Beleuchtung mögliche feinere Vertheilung von Licht und Schatten substituirt hat. Die realistischen Geschichts-, Gesellschafts- und Naturwissenschaften legen Werth auf die unverfälschte Auffassung und Darstellung des Thatsächlichen und seiner empirisch gegebenen Zusammenhänge, während sie jedem Versuch einer von allgemeinen Begriffen ausgehenden Construction ablehnend oder zweifelnd gegenüberstehen.

Dem entsprechend besteht auch der Realismus der heutigen Philosophie in erster Linie in der Hochschätzung der concreten Wirklichkeit und in dem damit eng verbundenen Gedanken, dass diese Wirklichkeit aus sich selbst, nicht aus irgend welchen ihr fremden, transcendenten Principien zu begreifen sei. Damit hängt zugleich das Streben zusammen, Fühlung mit den einzelnen positiven Wissenschaften zu gewinnen; und wenn auch die im vollen Gegensatz zu dem vorangegangenen speculativen Idealismus stehende Idee, dass die Philosophie in den Einzelwissenschaften ihre Grundlage sehen müsse, nicht umgekehrt diese in jener, bis jetzt nur in beschränktem Umfang Geltung erlangt hat, so ist doch jedenfalls die Ueberzeugung, dass die Philosophie nirgends in einen Widerspruch mit den gesicherten Ergebnissen der Einzelforschung gerathen dürfe, ziemlich allgemein durchgedrungen. Dieser philosophische Realismus verbindet sich daher naturgemäß mit einer hohen Werthschätzung der Erfahrung. Ist es doch die Erfahrung, die die concrete Wirklichkeit der Dinge zunächst unserer Erkenntniss nahe bringt. Aber der Realismus ist darum noch keineswegs

Empirismus. Dieser will die Erkenntniss grundsätzlich auf den unmittelbaren Inhalt der Erfahrung einschränken; er lehnt darum, wenn er consequent ist, alle Hülfsbegriffe ab, die nicht etwa, wie die Begriffe von Raum, Zeit, Zahl und Bewegung oder die empirischen Gattungsbegriffe, nur gewisse Formen oder Merkmale von Erfahrungsinhalten 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 möglicher Weise Hülfsbegriffe nöthig macht, die selber durchaus nicht empirisch nachgewiesen werden können. So ist z. B. der heutige Realismus geneigt, den Naturforschern die Atome oder andere hypothetische Hülfsgößen zu concediren, während der strenge Empirismus dieselben als metaphysische Annahmen bestreitet. Noch weniger hat der heutige Realismus nothwendig etwas mit dem Materialismus zu thun, obgleich dieser selbst geneigt ist sich seiner realistischen Denkweise zu rühmen. Der Materialismus ist eine metaphysische Richtung, die jene Bestandtheile der concreten Wirklichkeit, die an die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Körperwelt gebunden sind, willkürlich vor andern bevorzugt, indem er die geistige Seite der Dinge aus der materiellen zu erklären sucht. Der Realismus kann daher möglicher Weise in den Materialismus umschlagen; aber er muss es durchaus nicht. Im Gegentheil, dem unbefangenen Realisten wird eine Denkweise widerstreben, die zur Interpretation der Wirklichkeit auch da hypothetische Hülfsbegriffe anwendet, wo diese weder durch die Erfahrung gefordert sind noch für das Verständniss derselben etwas leisten. Jene früheren Bedeutungen des Begriffs Realismus endlich, wie sie in der Scholastik oder auch noch in Herbart's Metaphysik eine Rolle gespielt haben, sind uns heute so fremd geworden, dass wir uns erst in eine völlig andere Ideenwelt versetzt denken müssen, um sie verständlich zu finden. Das Wirkliche zu begreifen ist eben zu jeder Zeit das Ziel der Philosophie gewesen. In diesem Sinne konnte sich schließlich jede Philosophie, sofern sie nicht etwa die Erreichbarkeit eines solchen Zieles überhaupt bezweifelte, den Namen Realismus beilegen. In dieser weitesten Bedeutung hat daher das Wort nur noch den Zweck, Anschauungen, die an

irgend einem positiven Wissensinhalte festhalten, von skeptischen Denkweisen zu unterscheiden. So trennt sich der Realismus der Scholastik durch seinen Glauben an die reale Existenz einer transcendenten Ideenwelt von dem diese selbst oder mindestens ihre Erkennbarkeit bestreitenden Nominalismus, so der Realismus Herbart's durch seine Lehre von der unveränderlichen Realität der letzten Elemente des Seienden von dem alles Sein in einen unendlichen dialektischen Process auflösenden Idealismus der gleichen Zeit.

Was ist nun aber dem heutigen philosophischen Realismus das Reale? Und welche Denkweise schreibt er vermöge seiner Ansicht von Realität sich selbst zu? Ich meine, man kann in zureichender Uebereinstimmung mit den sämtlichen Richtungen dieses Realismus, so weit sie auch sonst auseinandergehen mögen, diese Fragen dahin beantworten: »Als real gilt das in der Erfahrung enthaltene einzelne Sein oder Geschehen nebst den Beziehungen, durch die es mit der Gesamtheit alles Realen verbunden ist. Als Realismus gilt daher die unverfälschte, durch keinerlei Vorurtheile und willkürliche Constructionen getrübe Erkenntniss der in der Erfahrungswelt enthaltenen concreten Wirklichkeit.«

Dies ist nun allerdings ein Programm, dem schon ältere Bestrebungen da und dort nahe kommen. Aber in dieser ausgeprägten Form, mit seiner schroffen Abwehr nicht nur aller transcendenten Bemühungen, sondern auch jener skeptischen Richtungen, von denen früher der Kampf gegen das Transcendente ausschließlich geführt worden war, mit einem Wort in dieser Form der Umkehrung des alten Skepticismus in eine durch und durch positive Denkweise ist dieser philosophische Realismus zweifellos eigenartig und neu, ebenso wie der sonstige Realismus in Kunst und Wissenschaft, trotz so vieler Anklänge an frühere Culturperioden, eigenartig und neu ist. Weiterhin liegt es aber in der Natur der Sache; dass der Gesamtcharakter einer in vielen einzelnen Erscheinungen hervortretenden Anschauung in ihrer philosophischen Ausprägung in mancher Beziehung klarer zu erkennen ist als in ihren sonstigen Wirkungen. Denn nur der philosophischen Betrachtung pflegt jene Selbstbesinnung über Motive und Zwecke eigen zu sein,

wie sie dem auf andern Gebieten mehr instinctiven Thun der Menschen in der Regel nicht zukommt. Dies ist es zugleich, was dem philosophischen Realismus, wie überhaupt den philosophischen Gedankenströmungen, auch in culturgeschichtlicher Hinsicht ein erhöhtes Interesse verleiht, ein Interesse welches selbst dann noch andauert, wenn die philosophischen Lösungsversuche der allgemeinen Erkenntnissprobleme an sich längst für uns ihre Bedeutung verloren haben. Innerhalb der Philosophie steht dann aber hier die Erkenntnistheorie wieder in erster Linie. Ist doch sie es, die jene Selbstbesinnung des Denkens über sein eigenes Thun eigentlich zu ihrer specifischen Aufgabe hat. Demnach werden sich die folgenden Erörterungen auf die neuere realistische Erkenntnistheorie beschränken und auf andere philosophische Gebiete nur gelegentliche Seitenblicke werfen.

So weit nun die einzelnen Versuche realistischer Erkenntnistheorien heute auseinandergehen mögen, in einem Punkte herrscht erfreuliche Uebereinstimmung. Dieser Punkt ist zugleich für die moderne realistische Gedankenströmung auf allen Gebieten kennzeichnend. Um eine sichere Grundlage zu gewinnen, soll sich das Denken, so verlangt man, auf die Stufe des ursprünglichen Erkennens, einer durch keinerlei Reflexion veränderten Auffassung der Dinge, zurückversetzen. Man fordert mit andern Worten zunächst eine strenge Selbstbesinnung auf die aller Wissenschaft und Philosophie vorausgehenden Erkenntnissinhalte. Die so in dem denkenden Bewusstsein absichtlich wiederhergestellte ursprüngliche Auffassungsweise bezeichnet man auch als die des naiven Realismus. Aber ebenso allgemein ist man wohl darüber einig, dass dieser Standpunkt nicht als ein endgültiger betrachtet werden dürfe, sondern dass, nachdem jener erste Erkenntnissinhalt festgestellt sei, nunmehr eine kritische Sonderung seiner Bestandtheile vorgenommen werden müsse, damit auf Grund der Prüfung aller einzelnen hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Bedeutung der Erkenntnisswerth derselben bestimmt werden könne. Der naive Realismus soll also nur der Ausgangspunkt sein, von dem aus man allmählich zu einem nicht bloß das naive Gemüth, sondern auch die gereifte Reflexion befriedigenden kritischen Realismus

gelangen möchte. Auch diese letzte Absicht des philosophischen Realismus ist zweifellos vorbildlich für den Realismus auf allen andern Gebieten, obgleich man das nicht immer eingestehen will, sondern namentlich in der Kunst gerne die Miene annimmt, als sei mit dem naiven Realismus alles zu Ende und die Reflexion ein für allemal abgethan. In Wahrheit ist das nur äußerer Schein. Vielmehr, je urwüchsig naiver ein Kunstwerk aussieht, um so raffinirter pflegen die Reflexion und die Kritik zu sein, die sich hinter ihm verbergen. Dasselbe lässt sich auch wiederum auf die Philosophie anwenden. Die Philosophen, die ihren eigenen Standpunkt ganz und gar als den des naiven Realismus bezeichnen, operiren nicht am wenigsten mit logischen Abstractionen und Reflexionen. Man hält für naiv, was am weitesten entfernt ist es zu sein. So kann es kommen, dass der angebliche naive Realismus in die reinste Begriffsdialektik umspringt, oder dass gar diese von vornherein sich für jenen ausgibt. Nichts ist ja leichter als ursprüngliche Naivität. Nichts aber ist schwerer als wiedergewonnene Naivität, nichts schwerer als aus dem Zustand einer von Reflexion und Kritik überladenen Cultur wieder in einen davon völlig freien Naturzustand sich hineinzudenken. Wer das vollbringen will, der hat eben in ganz besonderem Grade Reflexion und Kritik nöthig. Und nicht bloß ein ungewöhnliches Maß, sondern auch eine ungewöhnliche Art derselben. Die Reflexion muss ihn in den Stand setzen, die Dinge selbst von der Reflexion über sie immer und überall sicher zu unterscheiden. Und das ist eine Eigenschaft, an deren Zerstörung die gewöhnliche Art zu reflectiren unablässig arbeitet. Darum gibt man sich meist schon über das was zu thun sei, um jenen Weg vom naiven zum kritischen Realismus zurückzulegen, einer verhängnissvollen Täuschung hin. Den Standpunkt des naiven Realismus zu gewinnen, das, meint man, sei überaus leicht, denn dazu sei es nur nöthig, sich für einen Augenblick in das harmlose Bewusstsein eines gewöhnlichen, nicht von philosophischer Kritik angekränkelten Sterblichen zu versetzen. Aber an dem so ermittelten naiven Erkenntnissinhalt die erforderliche Kritik zu üben, das gilt dann für eine um so schwierigere Aufgabe, zu deren Lösung alle Hilfsmittel der Abstraction und der Reflexion in Bewegung gesetzt werden müssten. Ich glaube, dass sich die

Sache nahezu umgekehrt verhält. Welches der wirkliche Inhalt des naiven Erkennens sei, das ist eine Frage, bei deren Beantwortung man sehr leicht irren kann, weil der reflectirende Mensch in Wirklichkeit überhaupt nicht mehr im Stande ist, sich in den Zustand des naiven Bewusstseins zu versetzen. Und wollte man sich etwa bei einem wirklich naiven Menschen erkundigen, wie er sich eigentlich die Dinge denkt, so würde das wiederum nur zu Irrthümern verleiten, weil jede solche Frage die bedenkliche Eigenschaft hat, eben den Zustand, den man erkennen will, zu beseitigen. Hat man sich aber erst einmal über das, was wirklich der Inhalt des naiven Denkens ist, in Irrthümer verwickelt, so ist auch der Weg zum kritischen Realismus, wenigstens zu einer haltbaren Form desselben, nicht mehr zu finden. Was man für den naiven Zustand hält, das pflegt nun erst recht ein Product übersättigter Reflexion zu sein; und die Kritik, die hier beginnen soll, arbeitet von Anfang an mit den Schattenbildern der Dinge, statt mit den Dingen selber. Scharfsinn und dialektische Gewandtheit können sich bei solchem Bemühen glänzend bethätigen, doch ein Erfolg ist von vornherein unmöglich.

So undenkbar es aber auch in unserer über und über von Reflexion erfüllten Zeit für den Einzelnen sein mag, zu den glücklichen Urzuständen einer absolut voraussetzungslosen Naivität zurückzukehren, so glaube ich dennoch, dass es ein Hülfsmittel gibt, dieses Ziel oder, wenn nicht das Ziel selbst, so doch eine hinreichend genaue Vorstellung davon zu erreichen. Ich finde, dass dieses Hülfsmittel von den Vertretern des modernen philosophischen Realismus so gut wie gar nicht benutzt worden ist, obgleich es, wie man denken sollte, nahe genug liegt. Dasselbe ist nicht etwa die Psychologie, wenigstens nicht jede beliebige Psychologie. Psychologische Ueberlegungen pflegen sogar nicht zum wenigsten die Irrthümer, denen man sich in Bezug auf den Zustand des ursprünglichen Erkennens hingibt, mit zu verschulden. Denn hier gerade, wo es an den zu psychologischen Schlüssen erforderlichen Thatsachen gänzlich gebricht, hat jene falsche Psychologie, die auch sonst noch verbreitet genug ist, und die logische Reflexionen über oberflächlich gebildete Begriffe für Thatsachen psychologischer Erfahrung hält, den weitesten Spielraum. Das Hülfsmittel, das ich meine, ist die

+ Geschichte der Wissenschaft. Ihre Anfangszustände spiegeln uns nicht die allerersten, aber doch relativ frühe und im Verhältniss zu unserer eigenen Auffassungsweise ursprüngliche und naive Anschauungen. Auch hier liegen die Resultate freilich nicht auf der Oberfläche. Um sie richtig zu verstehen, um aus den gegebenen Daten auf das zurückzuschließen, was selbst einer primitiven Reflexion schon vorausging, dazu bedarf es in der That der psychologischen Vertiefung. Nur hat diese erst dann einen festeren Boden unter sich, wenn sie sich auf die Zeugnisse der Ueberlieferung stützt; und sie entgeht so dem nothwendig missglückenden Versuch, unvermittelt aus einem Stadium verwickeltester Reflexion heraus auf eine primitive Bewusstseinsstufe zurückkehren zu sollen. Zudem ist es die Wissenschaftsgeschichte, die zugleich über diejenigen Motive des Denkens, die von der Stufe des naiven zu der des kritischen Realismus überführen, die zuverlässigste Rechenschaft gibt. Freilich scheint es noch immer eine weit verbreitete Meinung zu sein, die Philosophie habe zwar an thatsächlichem Inhalt des Erkennens dankbar entgegenzunehmen, was ihr die positiven Einzelwissenschaften überliefern, doch wo es sich um die allgemeinen Methoden und Principien handle, da habe sie selbstherrlich ihre eigenen Wege zu gehen und umgekehrt den Einzelgebieten ihre Gesetze vorzuschreiben. Aber Inhalt und Form des Erkennens sind nun einmal nicht von einander zu trennen; und wer die Resultate einer Wissenschaft anerkennt, der muss sich wohl oder übel auch mit den Wegen befreunden, die zu diesen Resultaten geführt haben. Der philosophischen Erkenntnistheorie bleibt genug zu thun, wenn sie über die von der Wissenschaft zumeist mehr aus instinctivem Takt als unter der Führung fester logischer Motive befolgten Erkenntnisweisen klare Rechenschaft gibt, sie auf die in ihnen zum Ausdruck gelangten Principien zurückführt und endlich den meist von der Einzelforschung selbst nicht zureichend durchschauten Zusammenhang dieser Principien aufzeigt. Angesichts dieser großen und fruchtbaren Aufgabe darf sie auf den Wahn verzichten, die menschliche Erkenntnis aus nichts oder, was davon thatsächlich nicht viel verschieden ist, aus der gewöhnlichen, durch nichts controlirbaren Selbstbeobachtung begreifen zu wollen. Hier lebt auch noch in den realistischen Erkenntnistheorien unserer

Zeit, die sich anscheinend bescheiden mit der Feststellung allgemeiner Grundlagen begnügen wollen, etwas von jenem Geiste selbstherrlicher Begriffsconstruction, durch den sich einst das Hegel'sche System zu einem frühen Untergang verurtheilte. Den positiven Wissenschaften aber fehlt es keineswegs an den zureichenden allgemeinen Antworten auf die Fragen der Erkenntnistheorie. Nur liegen diese Antworten in der Regel nicht an der Oberfläche, sondern sie müssen erst gehoben, aus einzelnen Anwendungen erschlossen werden. Nicht erfinden, sondern auffinden soll die Erkenntnistheorie die Principien der Erkenntnis. Der richtige Weg dazu ist daher nicht der, dass sich der Philosoph auf sein eigenes Bewusstsein zurückzieht, sondern der, dass er die Arbeit menschlichen Denkens, die ihm die Wissenschaft zur Verfügung stellt, zur Grundlage seiner Selbstbesinnung nimmt. Wenn es nun einmal nicht anders geht, als dass man die meisten Dinge nur von einer gewissen Ferne aus in Augenschein nehmen kann, so soll wenigstens der gewählte Standpunkt lieber die Vogel- als die Maulwurfsperspective sein. Jenen Weg vom naiven zum kritischen Realismus, den man ganz richtig als den einzig gangbaren für die Erkenntnistheorie zu begreifen angefangen hat — die Wissenschaft selbst hat ihn in ihrer Geschichte zurückgelegt. Allerdings nicht ohne mannigfache Umwege. Immerhin sind diese jedenfalls ungefährlicher als die möglichen Irrungen der subjectiven Selbstbesinnung, da die Geschichte an ihnen bereits eine nicht misszuverstehende Kritik geübt hat.

Ich habe es für nützlich gehalten, diese Bemerkungen den folgenden kritischen Erörterungen über einige Gestaltungen des neueren philosophischen Realismus voranzuschicken, um von vornherein den allgemeinen Standpunkt anzudeuten, den diese Erörterungen einnehmen werden. Wenn die Ergebnisse, zu denen ich dabei gelange, in der Regel ablehnende sind, weil mir die Wege, die die hier zu behandelnden Theorien einschlagen, zumeist als Irrwege erscheinen, so möchte ich aber nicht unterlassen hervorzuheben, dass ich gleichwohl jene Erkenntnistheorien selbst für scharfsinnige und verdienstliche Leistungen halte. Für verdienstlich deshalb, weil es eben nun einmal die Bestimmung der Philosophie ist, dass sie auch da, wo bestimmte, irgendwie geschichtlich motivirte Bedingungen des Denkens zu Irrthümern verführen, die Folgerungen

mit rücksichtsloser Consequenz ziehe, um damit indirect wieder der Wahrheit zu dienen. Bei der Auswahl der zu besprechenden Fragen bin ich übrigens nicht bloß von dem Wunsche geleitet worden, Ansichten, die mir irrig scheinen, zu widerlegen, sondern mehr noch von dem andern, eigene Anschauungen da und dort klarer, als es bisher geschehen ist, zu entwickeln und Missverständnisse, denen sie begegnet sind, zu beseitigen.

I. Die immanente Philosophie.

1. Allgemeiner Standpunkt.

Indem ich eine der bemerkenswerthesten Gestaltungen des neueren Realismus als die der »immanenten Philosophie« bezeichne, erfreue ich mich zugleich des Vortheils einen Namen zu wählen, den einige der Hauptvertreter dieser Richtung selbst ihr beigelegt haben¹⁾. Hierbei wird der Standpunkt in dem Sinne ein »immanenter« genannt, dass man die Möglichkeit irgend welcher »transcendenter« Erkenntnissinhalte grundsätzlich leugnet. Abgesehen von diesem allgemeinen Grundgedanken und den an ihn geknüpften nächsten Folgerungen sind dann freilich die Anhänger der immanenten Erkenntnislehre keineswegs in allen einzelnen Ueberzeugungen einig; und je mehr die Probleme namentlich die specielleren Gebiete der Naturphilosophie und Psychologie berühren, um so weniger fehlt es an Meinungsunterschieden. Doch scheinen diese von den Bekennern der Immanenzphilosophie selbst nicht für erheblich angesehen zu werden. Die allgemeine Grundanschauung glaube ich in folgende Sätze zusammenfassen zu können:

»Alle Erkenntniss, ob sie sich auf unser eigenes Sein oder auf die Welt außer uns beziehe, ist Bewusstseinsinhalt. Als

1) So in den jüngst erschienenen zwei ersten Heften der »Zeitschrift für immanente Philosophie unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgegeben von M. R. Kauffmann. Berlin 1895«. Abgesehen von diesem Titel des neuen Organs spielt aber auch sonst die Hervorhebung des Principis der Immanenz eine hervorragende Rolle in den Schriften der Erkenntnistheoretiker dieser Richtung. Als Vertreter derselben sind außer Schuppe, und v. Schubert-Soldern namentlich noch A. v. Leclair und J. Rehmke zu nennen.

solcher enthält sie einerseits das denkende Ich als Subject, anderseits Empfindungsinhalte als Objecte. Diese beiden Bestandtheile bedingen sich gegenseitig: ohne Subject gibt es keine Objecte, ohne Objecte kein Subject. Das Subject ist nun zunächst als individuelles Ich, gebunden zugleich an den eigenen Leib, gegeben. Das individuelle setzt aber ein allgemeines oder gattungsmäßiges Ich voraus. Dies ergibt sich auf doppelte Weise: erstens empirisch, als das Resultat der die Entwicklung des Ichbegriffs bestimmenden Bedingungen, und zweitens logisch, als eine die Denkbarkeit des individuellen Ich überhaupt erst ermöglichende logische Forderung. Empirisch gehen nämlich in den individuellen Bewusstseinsinhalten neben andern Objecten insbesondere auch die Wahrnehmungen fremder Leiber ein. Sie gewinnen dadurch eine besondere Bedeutung, dass sie auf die Existenz fremder Ichs zu schließen nöthigen, zu denen in vielen Beziehungen dem des eigenen Ich gleiche, in andern Beziehungen von ihm verschiedene individuelle Bewusstseinsinhalte gehören. Logisch aber verliert das individuelle Ich, sobald wir von den Objecten abstrahiren, vollständig seinen individuellen Charakter: es geht also in Folge dieser Abstraction in das allgemeine Ich über. Auf beiden Wegen, dem empirischen und logischen, ergibt sich demnach, dass das gattungsmäßige Ich die Bedingung für die Existenz des individuellen Ich ist. Durch die Unterscheidung beider ist ferner ein Kriterium gegeben, mittelst dessen sich allgemeingültige Erkenntnisse von individuell veränderlichen sondern lassen. Allgemeingültig ist nämlich, was in unserem Bewusstsein dem gattungsmäßigen Ich angehört. Das Allgemeingültige ist wahr, das individuell Veränderliche ist Gegenstand der bloßen Meinung, und wenn es für allgemeingültig gehalten wird, so veranlasst es den Irrthum. Analog diesem Verhältniss ist nun überhaupt das der Gattung zur Species oder zum Einzelnen zu denken: die Gattung kann durch Abstraction nur gefunden werden, weil sie selbst schon im Individuellen enthalten ist. Das Individuum aber muss sich, damit es einer Gattung subsumirt werden könne, in Relationen zu andern Individuen befinden. Da jedes Einzelne diesen gattungsmäßigen Charakter besitzt, so kann es demnach überall nur relativ bestimmt werden: so die Empfindung Roth z. B. durch ihr Verhältniss zu andern Farben, so

ein Ort im Raum durch sein Verhältniss zu andern Oertern u. s. w. Darum beruht alle Prädication im Urtheil auf der Zusammengehörigkeit von Erscheinungselementen. Die allgemeinsten dieser Erscheinungselemente sind die des Raumes, der Zeit, der Zahl. Sie sind so wenig ableitbar wie die Empfindungsinhalte und gehören wie diese zum objectiven Bewusstseinsinhalt, nicht zum abstracten Subject, welches an sich unräumlich und unzeitlich ist. Die Beziehungen, in die das denkende Subject alle diese ihm gegebenen Bewusstseinsinhalte in seinen Urtheilen bringt, ordnen sich aber zwei Gesetzen unter, dem der Identität und der Causalität. Nach dem Identitätsgesetz, welches zugleich die Unterscheidung und die Verneinung einschließt, vergleichen wir Erfahrungsinhalte mit einander und leiten aus gegebenen Urtheilen, in denen solche Vergleichen ausgedrückt sind, andere Urtheile mit Nothwendigkeit ab. Auf dem Identitätsgesetz beruht daher nicht bloß das Urtheil, sondern auch der Schluss, der kein neuer Denktact ist, sondern in dem sich nur die schon im einzelnen Urtheil vorhandene Denkhätigkeit über mehrere Urtheile erstreckt. Nach dem Causalitätsgesetz bringen wir dagegen Sinnesdata in ein Verhältniss zu einander, die nicht unmittelbar durch Gleichheit und Unterschied in einem solchen stehen, sondern die sich erst dadurch, dass wir sie in ihrem Aufeinanderfolgen oder Zugleichsein zu einem Ganzen verbinden, dem Zusammenhang unserer Erfahrung als Glieder einordnen. Da Bewusstsein ohne eine solche Verbindung des Gleichzeitigen und Aufeinanderfolgenden nicht möglich wäre, so ergibt sich daraus auch die Causalität für die Erfahrungswelt, die das Object des Bewusstseins ist, als nothwendige Forderung, während es keinen Sinn haben würde, für eine außer dem Bewusstsein existirende Welt einen solchen Causalzusammenhang vorauszusetzen. Sowohl die Naturwissenschaft wie die Psychologie bedienen sich nur in diesem Sinne des Causalitätsgesetzes zur Verknüpfung der Erfahrungen. Indem hierbei die Naturwissenschaft die Relationen der Objecte im Raum und ihre Veränderungen in der Zeit untersucht, muss sie aber diesen Objecten, da sie Bewusstseinsdata sind, nothwendig auch die Eigenschaften beilegen, die den Bewusstseinsinhalten überhaupt zukommen, also nicht bloß räumliche Figur und Größe, sondern auch Empfindungsqualitäten,

wie die Farbe. Wenn daher die Naturwissenschaft, was ihr nicht verwehrt werden kann, Atome als Hilfsgrößen anwendet, so muss sie dieselben nothwendig als kleine ~~wirkliche~~ Körper denken. Indem dagegen die Psychologie das Subject oder das Ich zu ihrem Gegenstande hat, kann sie dieses, das für sich allein gedacht ein vollkommen abstracter Begriff ist, nur mittelst der Determinationen bestimmen, die das abstracte Ich im individuellen Bewusstsein erfährt. Diese Determinationen oder die individuellen Bewusstseinsvorgänge interessiren jedoch die Psychologie wesentlich nur insofern, als sie zum gattungsmäßigen Charakter des Ich oder zur »Natur des Menschen« gehören, also in ihrer allgemeingültigen Beschaffenheit. Da diese Begriffsbestimmungen der Naturwissenschaft und der Psychologie auf die Feststellung des logischen Verhältnisses zwischen Subject und Object überhaupt gegründet sind, so setzen übrigens beide Wissenschaften die Erkenntnisstheorie als ihre Grundlage voraus.« —

Ich muss natürlich zugeben, dass es mir vielleicht nicht völlig gelungen ist, in diesen Sätzen die Anschauungen der Vertreter der Immanenzphilosophie so wiederzugeben, wie sie selbst es thun würden. Doch glaube ich wenigstens die Hauptpunkte richtig getroffen zu haben. Mehr würde schon deshalb unmöglich sein, weil die einzelnen Anhänger der immanenten Erkenntnisstheorie in manchen Punkten auseinandergehen. So wird z. B. in einer der wichtigsten Fragen, in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem individuellen und dem gattungsmäßigen Ich, bald auf die logische Correlation beider bald auf die empirische Entwicklung der Vorstellung des »fremden Ich« der Hauptwerth gelegt. Ich habe dem nur dadurch Rechnung tragen können, dass ich oben beide Arten der Begründung, die logische und die empirische, einander coordinirte. Ich behalte mir vor, auf diese wie überhaupt auf solche Punkte, die in den obigen Sätzen nicht zureichend ausgeführt werden konnten, bei der kritischen Erörterung der Hauptbegriffe noch näher einzugehen.

2. Immanenz und Transcendenz.

a. Doppelte Bedeutung der Transcendenz.

Den Angelpunkt der ganzen immanenten Philosophie bildet der Begriff der Immanenz. Dieser Begriff erhält aber seine Bedeutung erst durch den Sinn, der mit dem ihm gegenüberstehenden Begriff der Transcendenz verbunden wird. Transcendent ist nach der Auffassung der Immanenzphilosophie erstens alles was seinem Begriff nach die Grenzen unserer Erfahrung überschreitet, und zweitens alles was als ein außerhalb des Bewusstseins existirender Gegenstand angenommen wird. Das erste ist das Transcendente im gewöhnlichen Sinne des Wortes, das zweite enthält den Begriff in einer neuen Bedeutung, und diese ist es zugleich, zu welcher der Standpunkt der »Immanenz« den Gegensatz bildet. Jener Gedanke eines außerhalb des Bewusstseins existirenden Gegenstandes wird ein Ungedanke genannt, der sich selbst aufhebe, weil er die Forderung in sich schließe, ein Ding gleichzeitig zu denken und außerhalb des Denkens vorauszusetzen, also nicht zu denken¹⁾. Man erklärt daher auch diese Vorstellungsweise für eine absurde Verdoppelung eines und desselben Bewusstseinsinhaltes, der gleichzeitig als im Bewusstsein und als unabhängig vom Bewusstsein vorhanden angenommen werde, wobei aber diese letztere Voraussetzung offenbar nur auf einer unzulässigen Abstraction vom Bewusstsein beruhe²⁾.

Dass diese Uebertragung des Transcendenzbegriffs von dem Ding jenseits aller Erfahrung auf das Ding jenseits des eigenen Bewusstseins schon in der Kantischen Erkenntnistheorie vorbereitet wird, ist leicht zu erkennen. Kant betont ja bereits, dass uns Gegenstände nur als »Erscheinungen«, das heißt in der Sprache der Immanenzphilosophie ausgedrückt als »Bewusstseinsdata« gegeben sein können. Darum hat bei ihm der Begriff der »Dinge an sich« die doppelte Bedeutung, dass er erstens Ideen wie Seele,

1) Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. S. 34.

2) v. Schubert-Soldern, Ueber Transcendenz des Objects und Subjects. 1882. S. 141. Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie u. Logik. 1894. S. 28.

Gott, absolute Causalität bezeichnet, die gänzlich jenseits aller Erfahrung liegen, und dass er zweitens auf die Idee eines empirischen Gegenstandes bezogen wird, insofern wir denselben als einen unabhängig von unserem Denken existirenden voraussetzen. Hier blieb freilich Kant bei der Ansicht stehen, dass ein solcher Gegenstand anzunehmen sei, wenngleich er uns nur als »Erscheinung« gegeben werde. Die Immanenzphilosophie dagegen hebt die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich ganz auf, weil sie nur »Bewusstseinsinhalte«, also Erscheinungen im Sinne Kant's als existirend anerkennt. Damit fällt die Unterscheidung dieser und der Dinge an sich von selbst weg, weil nun den Dingen eine Existenz außerhalb des Bewusstseins überhaupt nicht mehr zugestanden wird.

Man kann wohl anerkennen, dass, nachdem einmal Kant den Begriff der Dinge an sich in dieser Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung eingeführt hatte, der Versuch der Beseitigung eines solchen halb transcendenten halb empirischen Grenzbegriffs durch die Umwandlung aller Erfahrungsgegenstände in Erscheinungen oder Bewusstseinsdata gerechtfertigt ist. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht eben jener zweite Transcendenzbegriff Kant's, auf dem dieses ganze Unternehmen ruht, selbst schon ein verfehelter sei. In der That tritt die gänzliche Verschiedenheit dieser zweiten von der ersten oder gewöhnlichen Form der Transcendenz gerade in der Immanenzphilosophie höchst augenfällig zu Tage, nachdem diese den für Kant maßgebenden Grund zur Anwendung des Begriffs, den Gegensatz zur »Erscheinung«, hat fallen lassen und gleichwohl den Begriff selber beibehält. Denn bei Kant war ja die zweite immer noch insofern auf die erste Form der Transcendenz zurückzuführen, als ihm das nicht als Erscheinung gedachte Ding jenseits aller Erfahrung lag. Für die Immanenzphilosophie dagegen ist das nicht als »Bewusstseinsinhalt« gedachte Ding lediglich deshalb transcendent, weil es als unabhängig vom Ich existirend vorausgesetzt wird. 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 »transcendene« beidemale in einem ganz verschiedenen Sinne genommen. Denn es sind zwei verschiedene

Grenzen, die in beiden Fällen überschritten werden: dort die Grenze der Erfahrung überhaupt, hier die Grenze der auf die eigenen Bewusstseinsvorgänge bezogenen subjectiven Erfahrung.

b. Die Transcendenz des Objectes und der naive Realismus.

Nun macht allerdings die immanente Philosophie geltend, diese zweifache Bedeutung der Transcendenz stelle sich bei näherem Zusehen als eine übereinstimmende heraus, weil Erfahrung überhaupt und subjective Erfahrung der eigenen Bewusstseinsdaten schließlich eins und dasselbe seien. In der That will man gerade in dieser Beziehung dem Standpunkte des »naiven Realismus« wieder zu seinem Rechte verholfen haben, indem man die mancherlei falschen Correcturen, welche die verschiedenen philosophischen Systeme an diesem vorgenommen, beseitigt und ihm nur die nicht zu entbehrende Ergänzung beigefügt habe, dass die Gegenstände der Erfahrung immer zugleich als Bewusstseinsinhalte zu denken seien. Dem naiven Realismus gelte es als selbstverständlich, dass wir uns in einer wirklichen räumlich ausgedehnten Welt befinden; und die immanente Philosophie verlasse diesen naiven Standpunkt nur insofern, als sie sich darauf besinne, dass die Körperwelt bloß als Object von Bewusstsein möglich sei, ebenso wie ja auch das Ich nicht ohne Objecte existiren könne¹⁾. Dieses Argument wird, wie es scheint, für absolut überzeugend gehalten. Nichts desto weniger glaube ich, dass sich gerade in diesem Punkte die immanente Philosophie einer Selbsttäuschung hingibt, die für die ganze weitere Entwicklung ihrer Erkenntnisstheorie verhängnissvoll wird.

Stellen wir uns wirklich einmal auf den Standpunkt jenes »naiven Realisten«, der bis dahin sich selbst mit seinem Leibe als ein Object im Raume neben andern von ihm unabhängigen Objecten angesehen habe, und nehmen wir an, ein immanenter Philosoph trete ihm mit der Behauptung entgegen, dass diese Welt für ihn offenbar nicht existirte, wenn sie nicht in seinem Bewusstsein vorhanden wäre, und dass sie demnach überhaupt ohne ihn oder wenigstens ohne ein vorstellendes Bewusstsein nicht existiren

1) Schuppe, Die natürliche Weltansicht, Philos. Monatshefte, Bd. 30. 1894. S. 1 ff.

würde, ebenso wenig wie ein Bewusstsein ohne vorstellbare Welt existiren könnte — würde der naive Realist diesen Beweis wohl für zwingend halten? Er würde es vielleicht thun, wenn er, wie der immanente Philosoph selbst, durch das Studium Kant's, des kritischen Empirismus und anderer ähnlicher Theorien auf diese subjective Gedankenrichtung zureichend vorbereitet wäre. Aber ohne eine solche längst vorangegangene Umgewöhnung seines Denkens würde er es, wie ich glaube, nicht thun, sondern etwa sagen: »Es ist richtig, die Objecte würden für mich nicht existiren, wenn ich selbst nicht existirte, und sie würden für kein Bewusstsein vorhanden sein, wenn nicht menschliches oder menschenähnliches Bewusstsein vorhanden wäre. Aber daraus folgt nicht im mindesten, dass sie überhaupt nur als Bewusstseinsinhalte da sind. Vielmehr schöpfe ich eben daraus, dass ich die Gegenstände als unabhängig von mir seiende auffasse, die Ueberzeugung, dass sie das auch wirklich sind, und in dieser Ueberzeugung werde ich mich so lange nicht beirren lassen, als mich nicht zwingende Gründe eines Irrthums überführen.«

Wenn die Immanenzphilosophie diesen Standpunkt dadurch zu erschüttern meint, dass sie behauptet, es sei ein Widerspruch, ein Ding zu denken und zugleich zu sagen, dass es unabhängig vom Denken existire, so würde der naive Realist einen solchen Widerspruch nicht anerkennen, sondern entgegen, dieser angebliche Widerspruch sei vielmehr ein bloßes Sophisma, das mit den berühmten Zenonischen Beweisen gegen die Vielheit des Seienden und ähnlichen dialektischen Kunststücken eine auffallende Aehnlichkeit habe. Der Gedanke eines Dings könne freilich niemals unabhängig vom Denken sein, und insofern ein gegebenes Ding mir nur im Denken gegeben sein kann, existire es für mich sicherlich nicht, außer indem ich es denke. Daraus folge aber nicht im mindesten, dass das Ding erst durch mein Denken existire. Denn für mein Denken existiren und durch mein Denken existiren sei zweierlei. Sollte ich beides als eins annehmen, so müsste das Ding selbst Merkmale haben, die die Abhängigkeit seiner Existenz von meinem Denken oder von dem Denken überhaupt beweisen. Ohne solche Beweise eine Einheit von Sein und Denken anzunehmen, sei der Form nach eine Umkehrung der alten ontologischen Denkweise,

und der Sache nach eine Erneuerung derselben. Der Form nach eine Umkehrung: denn während der alte Ontologismus, wie er in dem bekannten ontologischen Gottesbeweis ausgedrückt ist, aus dem Denken ein von dem Denken unabhängiges Sein beweist, so schließt dieser neue umgekehrt aus dem Denken des Seins, dass alles Sein Denken sei. Der Sache nach eine Erneuerung: denn es ist klar, dass in beiden Fällen dem Denken die Macht beigelegt wird, das Sein zu erzeugen. Ob sich diese Macht auf übersinnliche Ideen oder auf gemeine »Bewusstseinsdata« der sinnlichen Wahrnehmung erstreckt, ist angesichts dieser allgemeinen Uebereinstimmung des Grundgedankens ein unerheblicher Unterschied. Solchen Ontologismen gegenüber darf sich daher der naive in den kritischen Realisten verwandeln und sagen: »Zunächst sind mir die Dinge als mir unabhängig gegenüberstehende Objecte gegeben, deren Existenz weder von mir noch von irgend einem andern Denkenden abhängt. Ich werde demnach an der Annahme, dass diese meine unmittelbare Auffassung richtig sei, so lange und insoweit festhalten, als sich dieselbe nicht durch positive, in dem Zusammenhang der Erfahrung selbst mir aufstoßende Gründe als undurchführbar erweist.«

c. Das Argument von der Verdoppelung der Objecte.

Einen Grund der soeben angedeuteten Art sieht nun die immanente Philosophie darin, dass unter der Voraussetzung der Richtigkeit des naiven Standpunktes jedes Ding als doppelt oder eigentlich sogar als unbestimmt vielfach gegeben vorausgesetzt werden müsste, einmal nämlich unabhängig vom Denken und dann in jedem einzelnen denkenden Bewusstsein.

Einen logischen Widerspruch enthält nun aber offenbar diese angebliche Doppelheit der Objecte nicht. Denn es ist nicht einzusehen, gegen welche allgemeinen logischen Denkgesetze die Annahme einer vom Denken unabhängigen und gleichwohl demselben in der Form von Vorstellungen oder Begriffen gegebenen Realität verstoßen sollte. Dagegen ist allerdings anzuerkennen, dass jene Voraussetzung einen Widerspruch mit der Erfahrung, mindestens mit der des »naiven« Bewusstseins, insofern einschließt, als die »natürliche Weltansicht« von einer solchen Doppelheit des Objects,

des real existirenden und des gedachten, nichts weiß, da für dieselbe der gedachte und der wirkliche Gegenstand deshalb nur ein Gegenstand sind, weil überhaupt nur an den wirklichen Gegenstand, an das Denken desselben aber gar nicht gedacht wird. In der That gesteht nun auch die immanente Philosophie zu, dass, so lange dieser Standpunkt des naiven Realismus andauere, der Widerspruch nicht vorhanden sei. Dieser soll aber sofort entstehen, wenn das Denken sich, was es nothwendig mit der Zeit thun muss, darauf besinnt, dass der Gegenstand ein gedachter sei, also, da er nur einmal existire, auch bloß ein gedachter sein könne. Ich will nicht leugnen, dass dieses Motiv einer Beseitigung der unabhängigen Realität des Objectes schon einer sehr frühen Reflexion aufgestoßen ist, ja gerade ihr bei noch mangelnder Ausbildung einer von der Untersuchung der Objecte selbst geleiteten stufenweisen Kritik jedenfalls nahe lag. Darum reicht die Subjectivirung der Objecte bekanntlich fast bis in die Anfänge der Philosophie zurück. Mag der Subjectivismus der Sophisten auch sonst ganz andere Wege gewandelt sein, in dieser radicalen Correctur des »naiven Realismus« ist er jedenfalls mit der immanenten Philosophie einverstanden. Doch die Geschichte der Wissenschaft ist über diese Correctur der Sophisten und der nach ihnen noch energischer mit der Annahme der »Doppelheit des Objectes« aufräumenden pyrrhoneischen Skeptiker zur Tagesordnung übergegangen. Denn seitdem hat in den Erfahrungswissenschaften eine andere, aus der Vertiefung in die concreten Aufgaben der Erkenntniss sich ergebende und darum vorsichtiger und allmählicher vorschreitende Correctur jenes ursprünglichen Realismus den Sieg davongetragen. Sie geht von dem Princip aus, jeden Inhalt der naiven Erfahrung so lange als gegeben anzuerkennen, als er nicht durch nachweisbare Widersprüche, zu denen dies führt, als ein bloßer Schein nachgewiesen sei. An die Stelle der plötzlichen Revolution, welche die subjectivistische Erkenntnistheorie der Skeptiker forderte, beschritt so die in den positiven Wissenschaften zum Ausdruck kommende Erkenntnisslehre den Weg allmählicher Reform. Dabei ergab sich nun das merkwürdige Resultat, dass die gänzliche Capitulation des Objectes, seine völlige Unterwerfung unter das Subject, die jene Revolution beinahe ohne Schwertstreich herbei-

geführt hatte, hier nicht eintrat, dass vielmehr, so viele Elemente der Objectsvorstellungen sich mit der Zeit auch als subjectiver Schein erwiesen, das Object selbst in seiner Unabhängigkeit bestehen blieb. Dagegen entstand als ein Erfolg dieser langsamen Reform ein anderes Ergebniss, das sich wiederum jener skeptischen Revolution und den ihr folgenden ähnlichen Unternehmungen entzogen hatte. Dieses Ergebniss war die für die theoretische Betrachtung sich immer zwingender durchsetzende Anschauung, dass der Gegenstand selbst und seine Wahrnehmung oder Vorstellung *toto genere* von einander verschieden seien, indem die Wahrnehmung in der unmittelbar in dem Bewusstsein anschaulich gegebenen Vorstellung, der Gegenstand aber in dem begrifflichen Endresultat der an diesem Wahrnehmungssubstrat vorgenommenen wissenschaftlichen Bearbeitung bestehe.

In diesem Sinne existirt daher für die Stufe der reflectirenden Wissenschaft die angebliche Absurdität des doppelten Gegenstandes überhaupt nicht. Denn der Gegenstand und seine Wahrnehmung sind in Wirklichkeit keineswegs dasselbe, sondern beide sind absolut verschiedene Gebilde, jener ein erst durch mannigfache Denkoperationen gewonnener logischer Begriff, diese ein unmittelbar gegebener psychologischer Vorgang. Das alte Gleichniss von dem Gegenstand und seinem Spiegelbild passt auf diese beiden Gebilde nicht mehr. Für die theoretische Weltbetrachtung der positiven Wissenschaften existirt der objective Gegenstand keineswegs als Wiederholung seines subjectiven Vorstellungsbildes, sondern als derjenige Begriff, der nach Abzug aller der Elemente zurückbleibt, die sich durch die allmähliche Correctur der wissenschaftlichen Forschung als subjective herausgestellt haben. Eben weil der objective Gegenstand der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung keine Verdoppelung der subjectiven Wahrnehmung, vielmehr ein direct gar nicht vorstellbares, sondern nur im Denken gewonnenes begriffliches Erzeugniss ist, deshalb ist und bleibt nun aber auch das Object überall nur eines: für die praktische Weltbetrachtung das ursprüngliche Vorstellungsobject des »naiven Realismus«, für die wissenschaftliche Untersuchung der unter dem Einfluss bestimmter und zwingender objectiver Motive logisch construirte Begriff, dem gegenüber die unmittelbar im Bewusstsein enthaltene

subjective Vorstellung nur die Bedeutung eines Zeichens besitzt, das auf ihn hinweist, ihn eben darum auch gelegentlich für den Denkgebrauch vertreten, aber niemals für ein einfaches Ebenbild desselben gelten kann. Denn die objective Wissenschaft stellt sich ja die Aufgabe, aus der ursprünglichen Wahrnehmungswelt eine Begriffswelt zu construiren, die einen widerspruchslosen Zusammenhang der Erfahrung herstellt. Diese Aufgabe, die von dem Augenblick an wirksam zu werden begann, wo die Stufe des naiven Realismus bei der theoretischen Betrachtung der Außenwelt aus objectiv zwingenden Gründen verlassen werden musste, schließt zugleich stillschweigend oder ausdrücklich die Voraussetzung ein, dass die uns unmittelbar gegebene Wahrnehmungswelt und die im Denken zu findende Begriffswelt die Endpunkte einer unendlichen Reihe bilden.

Die positive Wissenschaft pflegt diese Voraussetzung durch die Formel auszudrücken, dass das Denken der Uebereinstimmung seiner Begriffe mit den wirklichen Objecten »ins unendliche zustrebe«. Für das richtige Verständniss dieser Formel ist es aber wesentlich, dass dabei unter den »wirklichen Objecten« nicht transcendente »Dinge an sich« verstanden werden, sondern diejenigen objectiven Erfahrungsinhalte, die sich nach vollständiger Elimination der als subjectiv erkannten Elemente und nach vollständig ausgeführter logischer Ordnung der zurückgebliebenen Bestandtheile ergeben. Dass diese Aufgabe jemals vollendbar sei, ist, abgesehen von dem nie auszumessenden Umfang menschlicher Erfahrung, schon dadurch ausgeschlossen, dass gerade jene nothwendig werdende Elimination subjectiver Elemente die Einführung hypothetischer Hilfsbegriffe erfordert, die, so zweckmäßig sie auch gewählt sein mögen, doch immer noch eine bessere Wahl denkbar erscheinen lassen.

Die immanente Philosophie wendet nun, so weit sie sich überhaupt auf eine Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie der positiven Wissenschaften einlässt, gegen diese Betrachtungsweise zweierlei ein. Erstens setze dieselbe an die Stelle einer unmittelbaren Bestimmung des allgemeingültigen oder »gattungsmäßigen« Wesens der Wahrheit eine unendliche Aufgabe, bei deren Lösung sich das Denken offenbar immer nur auf dem Weg zum Erkennen befinde, niemals aber dieses selber erreiche. Zweitens beruhe

diese Betrachtungsweise auf einem Dualismus zwischen Subject und Object, zwischen Denken und Erkennen, der nur als eine unzulässige Correctur jenes »naiven Realismus«, dem ein solcher Dualismus durchaus fernliege, anzusehen sei¹⁾. Der erste dieser beiden Einwände fordert eine vergleichende Erörterung des von der immanenten Philosophie einerseits und von den positiven Erfahrungswissenschaften andererseits aufgestellten Wahrheitsbegriffs; der zweite macht eine Prüfung des den letzteren vorgeworfenen »Dualismus« nothwendig.

d. Der Begriff der Wahrheit.

Den ersten der obigen Vorwürfe muss ich gelten lassen, nur dass ich in ihm keinen Vorwurf sehe. In der That halte ich es vielmehr für einen Irrthum philosophischer Erkenntnisstheorien, wenn sie den Begriff der Wahrheit mittelst eines a priori ersonnenen Merkmals ein für allemal feststellen wollen, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, welches die Merkmale seien, deren sich die positiven Wissenschaften, namentlich die bei diesen Erörterungen über das Verhältniss des Subjects zur Außenwelt in erster Linie beteiligten Naturwissenschaften, stets bedient haben und noch heute bedienen. So lange es nun noch keiner Erkenntnistheorie gelungen ist, mit überzeugenden Gründen nachzuweisen, dass in der bisherigen logischen Gedankenarbeit der Naturwissenschaften schwere bis dahin übersehene logische Fehler mit untergelaufen sind, so kann es auch der allgemeinen Erkenntnistheorie nicht gestattet sein, ihre eigenen, von der Richtung aller einzelnen Wissenschaften abweichenden Wege zu gehen.

Man unterlässt es aber nicht nur, jenen Beweis beizubringen, sondern man nimmt sich augenscheinlich nicht einmal die Mühe, die wirkliche Beschaffenheit der Erkenntnistheorie, die man beseitigen will, kennen zu lernen. Die immanente Philosophie gründet vielmehr ihr Gebäude, gerade so gut wie dereinst die Hegel'sche Philosophie das ihre, auf abstracte Ueberlegungen von zeitloser Allgemeinheit, denen höchstens nachträglich die Bemerkung beigefügt

1) Schuppe, Gött. gel. Anz. 1894. Nr. 3. S. 178 ff.

wird, die hypothetischen Hilfsbegriffe der modernen Naturwissenschaft wolle man insoweit gelten lassen, als sie nicht etwa den zuvor gewonnenen Principien widerstreiten. Aber von einer Untersuchung darüber, welches denn die logischen Motive waren, die zu diesen Hilfsbegriffen geführt haben, und welches überhaupt für die Naturwissenschaft die Kriterien objectiver Wahrheit sind, davon ist keine Rede. Wollte man sich diese Merkmale unbefangen vergegenwärtigen, so würde man freilich erkennen, dass jener abstracte Wahrheitsbegriff schon deshalb außerhalb der wirklichen Wissenschaft steht, weil in dieser die Kriterien der Wahrheit nie anders als in der Form von Forderungen gegeben sind, in deren fortschreitender Erfüllung das Denken begriffen ist, ohne doch damit jemals an ein absolutes Ende zu gelangen. Die Wissenschaft kann darum aber auch nie mehr vollbringen als eine Nachbildung der Wirklichkeit durch den Begriff; sie ist nicht im Stande die Wirklichkeit selbst im Denken hervorzubringen. Das klare Bewusstsein dieser Unmöglichkeit, das den nie aufhörenden Antrieb zur Erweiterung und Vertiefung der gewonnenen Erkenntnisse mit sich führt, bildet zugleich den charakteristischen Unterschied zwischen dem kritischen Realismus der positiven Wissenschaft und dem dieser Wissenschaft vorausgehenden naiven Realismus. Wenn der abstracte Erkenntnistheoretiker behauptet, dass ein solcher Versuch einer Nachbildung der Wirklichkeit, der sich noch dazu niemals Genüge leiste, in sich widersprechend sei, weil irgend ein Erkenntnissinhalt an sich nur entweder wahr oder nicht wahr, nicht aber ein drittes sein könne, so hat er daher von seinem Standpunkte aus Recht. Denn das Eigenthümliche dieses Standpunktes besteht eben darin, dass er über ein allezeit fertiges Kriterium verfügt, welches, wenn es auch keiner einzigen wirklichen Wahrheit auf die Spur hilft, doch in der Welt der leeren Begriffe ausreicht. Am Maßstab der positiven Wissenschaften gemessen hat er aber nicht Recht. Denn diesen steht ein Kriterium, das sie sofort in den Besitz der vollen Wahrheit zu versetzen vermöchte, nicht zu Gebote, sondern sie müssen sich mit einer Menge einzelner Merkmale behelfen, die sich ihnen allmählich und in niemals völlig erschöpfender Weise ergeben.

Sucht man aus der wirklichen Entwicklung der Wissenschaften

diejenigen Merkmale zu abstrahiren, die in den verschiedenen Untersuchungsgebieten für die Feststellung objectiver Wahrheit maßgebend sind, so lassen sich diese eben augenscheinlich nicht in ein fest abgeschlossenes logisches System bringen. Dies begreift sich zum Theil freilich auch schon daraus, dass sie durchgängig nur innerhalb ihrer concreten Anwendungen gefunden und nicht abgesondert von diesen formulirt worden sind. Auch dann aber, wenn man die thatsächlich in den einzelnen naturwissenschaftlichen Untersuchungen befolgten Leitmaximen aufsucht, gelangt man zu bloß formalen Kriterien, die über den Inhalt der objectiven Wahrheit gar nichts aussagen. Hierher gehören Sätze wie die folgenden: »Jeder objectiv gegebene Erfahrungsinhalt hat so lange als real zu gelten, als diese Voraussetzung nicht zu einem Widerspruch mit andern Erfahrungsinhalten führt, deren objective Realität bereits sichergestellt ist,« oder: »Alle Wahrnehmungsobjecte sind insoweit für reale Objecte zu halten, als ihre Eigenschaften nicht Merkmale aufweisen, vermöge deren sie als bloß subjective anzusehen sind«, u. a. ¹⁾ Alle diese Principien, so verschieden sie lauten und von so verschiedenem Werthe sie in der Anwendung sein mögen, lassen sich nun schließlich zwei Regeln unterordnen, die wir folgendermaßen formuliren können. Erstens: »Kein Datum der Erfahrung darf grundlos negirt werden.« Zweitens: »Alle realen Inhalte der objectiven Erfahrung müssen in einen widerspruchslosen, nach allgemeingültigen Gesetzen geordneten Zusammenhang gebracht werden.« Aus dieser zweiten Regel ergibt sich sodann noch zur Ergänzung der ersten der Corollarsatz: »Die Gründe zu einer Verneinung der objectiven Realität von Erfahrungsdaten sind stets nur aus der Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs abzuleiten.« Da nun nicht nur der Zusammenhang der objectiven Erfahrung, sondern auch das System allgemeiner Gesetze, dem er sich unterordnet, von vornherein ganz und gar unbekannt sind, indem alles dies eben erst durch die wissenschaftliche Forschung gefunden werden soll, eine Aufgabe die wegen des nie zu erschöpfenden Umfangs der Erfahrung und der fortan wachsenden Hilfsmittel des menschlichen Denkens selbst-

1) Vergl. über solche und andere aus der naturwissenschaftlichen Forschung zu abstrahirende Wahrheitskriterien meine Logik, I. 2. Aufl. S. 422 ff.

verständlich unvollendbar ist, so ist es einleuchtend, dass die positive Wissenschaft auf ein absolutes Kriterium der Wahrheit, wie es die abstracte Erkenntnistheorie verlangt oder zu besitzen glaubt, verzichten muss. Damit tritt aber auch von selbst an die Stelle jener Identität des Denkens und Seins, das mit der glücklichen einmaligen Besitzergreifung der Wahrheit vermacht ist, der bescheidenere Versuch einer Nachbildung der Wirklichkeit, die sich zugleich mit der Ueberzeugung verbindet, dass sie niemals zur Identität werden kann, weil eben dies die Vollendung eines an sich nie vollendbaren Processes bedeuten würde. Dass hierbei der Ausdruck »Nachbildung« nicht in dem Sinne der Erzeugung eines zweiten Gegenstandes genommen werden darf, der dem ersten ähnlich oder gar mit ihm identisch sei, versteht sich übrigens nach dem oben Gesagten von selbst. Eine Nachbildung in dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes erscheint nur auf dem Standpunkt des naiven Realismus als möglich, oder vielmehr, da bei diesem selbst noch Bild und Wirklichkeit in ein Object zusammenfallen, sie entspricht jener beginnenden Reflexion, die in der Vorstellung ein Ebenbild des Gegenstandes sieht. Der Begriff der objectiven Wirklichkeit dagegen, 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 gesammten Erfahrungsinhalte an unsere beziehende und vergleichende Denkhätigkeit stellt.

Nun kann freilich die immanente Philosophie, die auf ihrer Suche nach den Kennzeichen der Wahrheit der Beihülfe der wirklichen Forschung entrathen zu können meint, zu mehr als zu einem formalen Kriterium auch nicht gelangen. Aber diesem wird von ihr doch der Vorzug zugeschrieben, dass es nicht auf eine unendliche erst noch zu erledigende Aufgabe hinweise, sondern dass es mit einem Male in den Besitz der Wahrheit bringe, so dass, wer sich der Führung dieser abstracten Theorie anvertraut, anscheinend gar nicht erst in die Tiefe der empirischen Forschung hinabzusteigen braucht. Denn ohne von irgend einer einzelnen Wahrheit oder von dem was dafür gehalten wird Notiz zu nehmen, weiß sie im allgemeinen ganz genau und ein für allemal, was die Wahrheit ist.

Gleichwohl wird sich auch ein allgemeines Wahrheitskriterium

solcher Art dem Anspruche nicht entziehen können, dass es sich an jeder besonderen Wahrheit als richtig bewähre. Diese Probe zu bestehen ist aber der immanenten Philosophie so wenig wie irgend einer andern abstracten Erkenntnistheorie gelungen. Wenn nämlich jene durch das eine Merkmal des »gattungsmäßigen« menschlichen Bewusstseins die allgemeinen Forderungen der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der sich aus ihnen ergebenden unendlichen Reihe positiver Wahrheitskriterien überflüssig zu machen glaubt, so erweist sich dieses Merkmal weder als zureichend noch als stichhaltig. Denn es ist nicht bloß seinem Inhalte nach so unbestimmt, dass sich unmöglich sagen lässt, wie im einzelnen Fall ein fruchtbarer Gebrauch von ihm gemacht werden sollte, sondern, was schlimmer ist, es ist falsch. Und dass dieses Merkmal des »gattungsmäßigen Wissens« falsch sei, dies ist jedenfalls eines der unzweifelhaftesten Ergebnisse, zu denen die von der immanenten Philosophie vernachlässigte Erkenntnistheorie der positiven Wissenschaften geführt hat. Der nähere Nachweis hiervon soll unten, bei der Erörterung der Wechselbegriffe Subject und Object, erbracht werden. Hier bleibt uns nur noch ein Wort über den Vorwurf des »Dualismus« zu sagen übrig.

e. Der angebliche Dualismus der positiven Wissenschaften.

Insoweit es mit dem Versuch, den Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnisentwicklung in der philosophischen Erkenntnistheorie zur Geltung zu bringen, von selbst vermacht ist, dass man den in den positiven Erfahrungswissenschaften geltenden Verschiedenheiten der Standpunkte Rechnung trage, muss man sich den Vorwurf des Dualismus oder allenfalls sogar des »Pluralismus« gefallen lassen. Wer zwei Gründe annimmt, wo ein einziger ausreicht, würde allerdings besser thun, »Monist« zu bleiben. Aber wo der eine nicht ausreicht, da sind zwei immerhin besser als gar keiner. Dass aller und jeder so genannte Dualismus ein logisches oder metaphysisches Verbrechen sei, steht daher, wie ich meine, nicht in den Sternen geschrieben. Aber abgesehen davon, mit dem Dualismus hat es in diesem Fall seine eigene Bewandnis. Bei näherer Betrachtung stellt es sich nämlich heraus, dass es sich um einen solchen überhaupt nicht

handelt, sondern lediglich um eine in der Natur unserer Erkenntniss begründete doppelte Betrachtungsweise einer und derselben Sache. Dem naiven Realismus gilt das Vorgestellte schlechthin als das Object. Der kritisch gewordene Realismus unterscheidet zwischen der Vorstellung und dem Object. Aber beide sind ihm darum doch keineswegs Doppelbilder von übereinstimmender Beschaffenheit, sondern das Object ist ein von der Vorstellung verschiedenes Gebilde, nicht deshalb, weil es an sich selbst einen verschiedenen Inhalt hat, sondern weil es ein aus einer besonderen logischen Bearbeitung hervorgegangenes Product eines und desselben Erkenntnissinhaltes ist. Die Vorstellung enthält das Object in seiner unmittelbaren Beschaffenheit, dem kritischen Realismus der Naturwissenschaft dagegen ist es das in der Wahrnehmung Gegebene nach Abzug aller Elemente, welche die wissenschaftliche Prüfung als Folgen der subjectiven Auffassung erwiesen hat. Das Object, das nach dieser Sonderung zurückbleibt, ist daher ein Product begrifflicher Bearbeitung der ursprünglichen Wahrnehmung, bei der das Ding selbst, das der Gegenstand dieser Bearbeitung ist, natürlich dasselbe einheitliche Ding bleibt. Nennt man die Wahrnehmung des Dings und diese begriffliche Bearbeitung derselben eine Verdoppelung, so ist das also ungefähr dasselbe, als wenn man die analytische Formel, in welcher der Geometer das Gesetz einer Curve entwickelt, eine wiederholte Construction der Curve selbst nennen wollte.

Die Gründe, aus denen die immanente Philosophie diese einfache Sachlage verkennt, sind augenfällig. Jene Bearbeitung, die der Objectbegriff in den Erfahrungswissenschaften erfahren hat, ist eben für sie nicht vorhanden. Die Objecte der ursprünglichen Wahrnehmung und die Objecte der naturwissenschaftlichen Betrachtung gelten ihr beide als unmittelbar gegebene Wahrnehmungsobjecte, nur mit dem Unterschied, dass die ursprüngliche Wahrnehmung diese Objecte als subjective Vorstellungen anerkennt, der naturwissenschaftliche Realismus aber dieselben als unabhängig gegebene Dinge betrachten soll. Dabei wird aber übersehen, dass die Naturwissenschaft die Berechtigung zu ihrer ausschließlich objectiven Auffassung lediglich dem Umstande entnimmt, dass sie von allen den Elementen, in denen der Einfluss des Subjectes auf die Vorstellung zum Ausdruck kommt, zuvor abstrahirt

hat. Wenn sie nun am Ende dieser Bearbeitung in dem einen Punkte bei der Auffassung des naiven Realismus stehen bleibt, dass sie, sofern sich nicht im einzelnen Fall besondere Gegeninstanzen ergeben, das Object als unabhängig vom Subjecte voraussetzt, so stützt sie sich dabei auf zwei Rechtsgründe: erstens auf die Thatsache, dass das ursprüngliche Vorstellungsobject zweifellos in der Wahrnehmung als ein unabhängig vom wahrnehmenden Subject existirendes gegeben ist, und zweitens auf die allgemeine Regel der positiven Erkenntnisstheorie, dass Thatsachen der Erfahrung nur insoweit negirt oder auf subjective Vorstellungselemente bezogen werden dürfen, als sich dafür innerhalb des Zusammenhangs der Erfahrung selbst positive Gründe ergeben. Solche sind nun im vorliegenden Fall gar keine vorhanden. Denn die angebliche Verdoppelung des Objects erweist sich als hinfällig, weil sie auf einer Verkennung des thatsächlichen Standpunktes der Erfahrungswissenschaften beruht. (Vgl. oben S. 328.) Die Unterscheidung des Vorstellungsobjectes in das Object und die Vorstellung als zwei einander gleiche Erkenntnissinhalte, gegen die jener Vorwurf sich richtet, gehört in der That weder dem ursprünglichen »naiven Realismus« an, für den die Vorstellung ganz in dem Objecte aufgeht, noch dem kritischen Realismus der Wissenschaft, dem das Object lediglich das Resultat einer begrifflichen Bearbeitung ist, deren Gegenstand vollständig mit dem der Vorstellung zusammenfällt, sondern er findet sich höchstens während eines gewissen Durchgangsstadiums von jener ersten zu dieser zweiten Stufe der Betrachtung. Diesem Stadium ist daher auch ausschließlich jene skeptische Stimmung eigen, die der gefürchteten Verdoppelung zu entgehen sucht, indem sie das Object ganz in der subjectiven Vorstellung aufgehen lässt.

. Dieses Durchgangsstadium ist nun aber auch der Standpunkt der immanenten Philosophie, wie er durch die Concessionen, die man gewissen naturwissenschaftlichen Hypothesen macht, nur unerheblich modificirt wird, weil bei diesen Concessionen die logischen Motive jener Hypothesen beinahe ganz außer Rücksicht bleiben. Der Versuch, dieses skeptische Durchgangsstadium in der Erkenntnisstheorie zu verewigen, lässt sich natürlich, wie alle früheren Versuche ähnlicher Art, nur durchführen, wenn man sich entschließt,

ein der Erfahrung ursprünglich immanentes und, abgesehen von den einzelnen Fällen einer unerlässlich werdenden Correctur, der kritischen Bearbeitung Stand haltendes Merkmal der Erfahrung, nämlich die den Objecten von Anfang an zukommende Unabhängigkeit von dem Subject, willkürlich zu beseitigen. Das geschieht nun in der Immanenzphilosophie dadurch, dass sie behauptet, jenes Merkmal sei in Wahrheit nicht der Erfahrung immanent, sondern transcendent. Diese Behauptung ist aber absolut hinfällig, wenn man den Begriff des »Immanenten« in seinem eigentlichen Sinne nimmt, in welchem er eben nichts anderes als den unmittelbaren Erfahrungsinhalt selbst, im Unterschied von allen Voraussetzungen bedeutet, die sich auf irgend eine jenseits desselben gelegene Realität beziehen. Darum nimmt hier die Immanenzphilosophie mit dem Begriff des Immanenten jene verhängnissvolle Umwandlung vor, nach der er nicht das der Erfahrung Immanente, sondern das dem Bewusstsein Immanente bedeuten soll. Dann kann es natürlich geschehen, dass, was im ersten Sinne immanent, im zweiten transcendent ist. Es kann aber auch das Umgekehrte sich ereignen. Irgend ein Erfahrungsinhalt kann als ein dem Bewusstsein immanenter betrachtet werden, der uns von Anfang an und durch alle kritischen Prüfungen hindurch als ein unabhängig von dem Bewusstsein vorhandenes Object gegeben ist. In diesem Fall ist das dem Bewusstsein oder dem denkenden Subject angeblich Immanente für die Erfahrung transcendent. In der That trifft gerade dies bei der »immanenten Philosophie« zu. Indem sie das Immanenzprincip in Bezug auf das Bewusstsein rücksichtslos durchführt, werden ihre Behauptungen im empirischen Sinne »transcendent«: sie überschreiten die Grenzen dessen was in aller Erfahrung gegeben ist. Diese Transcendenz ist das vollkommene Gegenbild jener Platonischen Transcendenz einer jenseits aller Erfahrung liegenden Ideenwelt, von der nur getrübe Abbilder in das Bewusstsein fallen: sie ist eine ausschließlich im Bewusstsein ruhende Ideenwelt, die sich in der Erfahrung als der trügerische Schein einer außerhalb des denkenden Ich gelegenen Welt darstellt. Aber gleichwohl, diese Extreme berühren sich, weil sie nicht bloße Gegensätze, sondern weil sie durch das beiden gemeinsame Merkmal der empirischen Transcendenz mit einander verwandt sind.

3. Die Lehre von der Subjectivität der Empfindungen.

a. Der Standpunkt der immanenten Philosophie.

Den deutlichsten Beleg für die Verschiedenheit jener Standpunkte, welche die immanente Erkenntnisstheorie auf der einen und die Erkenntnisstheorie der positiven Wissenschaften auf der andern Seite einnehmen, bildet die Lehre von der Subjectivität der Empfindungen. Zugleich ist sie dasjenige Gebiet, das in der augenfälligsten Weise zeigt, wie die immanente Philosophie an dem wirklichen Inhalt jener positiven Erkenntnisstheorie nichtachtend vorübergeht oder, vielleicht richtiger ausgedrückt, wie sehr es ihr der von Anfang an eingenommene Standpunkt unmöglich macht, den Inhalt und die Bedeutung derselben zu würdigen.

Unter Empfindung verstehe ich hier, gemäß dem Sprachgebrauch der neueren Psychologie, die nicht weiter zerlegbaren Sinnesqualitäten, unter Abstraction von den Verbindungen, in denen sie sich regelmäßig befinden, und von den Gefühlen und den aus Gefühlen zusammengesetzten subjectiven Vorgängen¹⁾. Die Empfindung in diesem der heutigen Psychologie geläufigen Sinne ist lediglich ein Product der psychologischen Analyse und Abstraction. Bei ihrem wirklichen Vorkommen im Bewusstsein ist die Empfindung stets ein Bestandtheil einer Wahrnehmung oder Vorstellung, die aus zahlreichen Empfindungselementen unter Vermittelung productiver synthetischer Prozesse zusammengesetzt ist. In diesem

1) Die Vertreter der immanenten Philosophie gebrauchen den Begriff der Empfindung nicht durchgängig in diesem Sinne. Theils werfen sie ihn, wie dies auch in der Vulgarpsychologie häufig geschieht, mit der Wahrnehmung zusammen, theils unterscheiden sie wohl auch nicht bestimmt zwischen Empfindung und Gefühl. Da dieser Punkt für die vorliegende Frage nicht wesentlich ist, so gehe ich auf ihn nicht näher ein. Aus demselben Grunde lasse ich die von der Immanenzphilosophie gegen den Begriff der »reinen Empfindung« erhobenen Einwände hier unberührt. In letzterer Beziehung mag es genügen, zu bemerken dass diese Polemik durchgängig auf der missverständlichen Meinung beruht, die »reine Empfindung« werde als ein für sich im Bewusstsein existirender Zustand vorausgesetzt, und dass die empirischen Gründe, die zur Annahme einer Entstehung der zusammengesetzten Wahrnehmungen aus elementaren, aber isolirt natürlich niemals direct gegebenen Processen führen, dabei gänzlich ignoirt werden.

ihrem wirklichen Vorkommen wird nun die Empfindung stets auf ein Object der Außenwelt, also auf einen Ort oder eine Richtung im Raume bezogen, wobei unser eigener Körper selbstverständlich ebenfalls zu dieser Außenwelt zu rechnen ist und übrigens jene räumliche Beziehung entweder unmittelbar den Empfindungen zukommt, wie bei dem Tast- und Gesichtssinn, oder aber erst von diesen räumlichen Sinnen auf sie übertragen wird, wie z. B. bei dem Gehörssinn. Es ist hier nicht der Ort auf die psychologischen Hypothesen einzugehen, die hinsichtlich der Uebertragung der räumlichen Eigenschaften von einem Sinnesgebiet auf das andere sowie der räumlichen Ordnung der Empfindungen überhaupt aufgestellt worden sind. Nicht minder lasse ich die von der immanenten Philosophie gegen solche Hypothesen erhobenen Einwände auf sich beruhen ¹⁾. Für die erkenntnistheoretische Frage können alle diese Dinge außer Betracht bleiben. Hier genügt es von der anerkannten Thatsache auszugehen, dass die Empfindungsqualitäten der Farben, der Töne, der Tastempfindungen u. s. w. nicht nur ursprünglich als Eigenschaften außer uns existirender Objecte aufgefasst werden, sondern dass diese Auffassung für das praktische Leben im wesentlichen auch heute noch gilt. Die Frage ist nun: wie stellt sich die immanente Philosophie, und wie verhält sich die Erkenntnistheorie der positiven Wissenschaften zu dieser Auffassung? Ferner, wenn etwa die Standpunkte beider mit einander in Streit gerathen — und wir werden sehen, dass dies der Fall ist — wer hat Recht?

Die immanente Philosophie rühmt sich des Vorzugs, dass sie nicht nur mit der Auffassung des ursprünglichen naiven Realismus, sondern auch mit der fortan bestehen bleibenden »natürlichen Weltansicht« des gewöhnlichen Bewusstseins übereinstimme. Insofern der Begriff der Empfindung nur die allgemeine Gattung zu jedem einzelnen Bewusstseinsinhalt sei, den »Gattungsbegriff aller einzelnen Sinnesdata und die Art ihrer Existenz« bezeichne, erklärt sie nicht bloß die Frage, wie Empfindungen im Bewusstsein entstehen, sondern auch die andere, warum wir dieselben auf Objecte außerhalb

1) Beiläufig sei nur bemerkt, dass diese Einwände theils auf das in der vorigen Anmerkung erwähnte Missverständniss, theils aber auf die Vermengung des erkenntnistheoretischen mit dem psychologischen Standpunkt zurückzuführen sind.

des Bewusstseins beziehen, für eine nicht aufzuwerfende und daher nicht zu beantwortende. Denn Subject und Object seien bloße Reflexionsmomente an dem einen an sich untheilbaren Bewusstseinsinhalte¹⁾. Abstrahiren wir von dem Subject, so bleiben nach ihr die Empfindungen mit ihren räumlichen und zeitlichen Eigenschaften allein übrig. Sie seien ein Gegebenes, gerade so wie Raum und Zeit ein Gegebenes seien, und objectiv wie diese²⁾. Auch die Naturwissenschaft müsse daher die Empfindungsqualitäten im selben Sinne als objectiv gegeben voraussetzen, in dem sie überhaupt eine objective Welt annehme. Selbst wenn sie hypothetische Hilfsbegriffe anwende, wie die der Atome, so müsse sie diesen ebenso gut bestimmte qualitative Empfindungsinhalte wie räumliche Eigenschaften zuschreiben. Ueber die Ausdehnung freilich, in der die Objecte mit den verschiedenen Sinnesqualitäten ausgestattet werden sollen, sind die einzelnen Vertreter der immanenten Philosophie nicht ganz einig. Bald wird die Eigenschaft einer dem Raum gleichwerthigen objectiven Realität für alle Qualitäten, Farbe, Härte, Ton u. s. w., in gleicher Weise in Anspruch genommen³⁾, bald räumt man den Qualitäten des Gesichtssinns einen Vorzug ein: die Objecte sollen sichtbar, nicht aber tast-, hörbar u. s. w. gedacht werden⁴⁾.

Nachdem man einmal zu dieser Unterscheidung der Sinnesqualitäten in solche, die objectiv und subjectiv zugleich, und in andere, die bloß subjectiv sein sollen, gelangt ist, liegt nun noch ein weiterer Schritt nicht mehr ferne. Allen Ernstes wird nämlich der Vorschlag erwogen, ob nicht die Naturwissenschaft die Vorstellung transcendenten Atome nur als einen »figürlichen Ausdruck« für qualitative Verhältnisse von Empfindungen betrachten könne, worauf dann die Mannigfaltigkeit der objectiven Empfindungen möglicher Weise aus einer einzigen »Grundempfindung« abzuleiten

1) Schuppe, Erkenntnistheoret. Logik, S. 64 ff. Grundriss, S. 23 f. Vergl. auch v. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 12 f., und Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 64 ff.

2) Schuppe, Grundriss, S. 34. v. Schubert-Soldern, Ursprung und Element der Empfindung, Zeitschr. für immanente Philosophie, Bd. I, S. 25.

3) v. Schubert-Soldern, Grundlagen, der Erkenntnistheorie, S. 57.

4) Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 187.

wäre¹⁾. So seltsam dieser Vorschlag klingen mag: wenn man die Prämissen der immanenten Philosophie zugibt, so wird sich die Folgerichtigkeit desselben nicht bestreiten lassen. Sind die Sinnesqualitäten erst als objectiv reale Eigenschaften anerkannt, so wird das Einheitsbedürfniss unserer Vernunft nicht ruhen, bis sie alle auf eine möglichst kleine Anzahl von Grundempfindungen, sei es auf eine einzige, sei es, wenn dies nicht ausreichen sollte, vielleicht auf eine für jedes Sinnesgebiet, zurückgeführt hat. Man sieht, wir sind nahe daran die Errungenschaften der physikalischen Optik in den Wind schlagen zu sollen, um die alte aristotelische Farbenlehre für sie einzutauschen. Denn was hier verlangt wird, das hat Aristoteles ungefähr geleistet: er hat alle Lichterscheinungen zwar nicht auf eine, aber doch auf zwei Empfindungen, das Helle und das Dunkle, zurückgeführt. Diese merkwürdige Uebereinstimmung ist in der That keine zufällige. Wer den erkenntnisstheoretischen Standpunkt der Naturwissenschaften als einen fehlerhaften ansieht, um den »naiven Realismus« der alten Naturphilosophie an seine Stelle zu setzen, der wird wohl oder übel auch im einzelnen zu den Anschauungen jener alten Naturphilosophie zurückkehren müssen.

. b. Der naturwissenschaftliche Standpunkt.

Wie verhält sich nun zu dieser Erkenntnisstheorie der immanenten Philosophie die allmählich in der neueren Naturwissenschaft zur Entwicklung gelangte Anschauung? Diese Frage zu beantworten ist um so nothwendiger, als die immanente Philosophie dies entweder gar nicht gethan oder, wo sie es zu thun versuchte, der Naturwissenschaft Anschauungen untergeschoben hat, die ihr nicht oder höchstens zufällig in einzelnen ihrer Vertreter eigen sind, während sie in der positiven Wissenschaft selbst gar keine Rolle spielen.

Zuvörderst ist nun hier anzuerkennen, dass die Ausgangspunkte der beiden zu so scharfen Gegensätzen entwickelten Erkenntnistheorien nahezu übereinstimmende zu sein scheinen. Beide

1) v. Schubert-Soldern, Transcendenz und Immanenz, S. 67.

beginnen nämlich mit dem »naiven Realismus«. In einer wesentlichen Beziehung ist aber der naive Realismus der Naturwissenschaften ein anderer als derjenige der immanenten Philosophie. Dieser betont nämlich mit einer geflissentlichen, kaum mehr naiv zu nennenden Entschiedenheit, dass jeder Bewusstseinsinhalt von Anfang an als ein dem wahrnehmenden Subject gegebener, also gleichzeitig als ein subjectiver und als ein objectiver aufgefasst werde. Hier hat nun augenscheinlich die oben geltend gemachte Schwierigkeit, aus dem Stande der Reflexion ohne weiteres durch einen freien Entschluss zur Stufe wirklicher Naivität zurückzukehren, ihre Rolle gespielt. Wenigstens wenn wir den objectiven Zeugnissen primitiven Nachdenkens glauben, wie sie in der Geschichte der Anfänge des menschlichen Denkens, selbst des wissenschaftlichen, vorliegen, und wenn wir uns auf eine unbefangene psychologische Beobachtung des gewöhnlichen Bewusstseins verlassen wollen, so verhält sich die Sache anders. Die psychologische Beobachtung findet allerdings, das ist nicht zu bestreiten, Momente genug vor, wo wir uns deutlich bewusst sind, nicht nur dass Objecte gegeben, sondern auch dass sie dem denkenden und wahrnehmenden Subjecte gegeben sind. Der Gedanke, dass Objecte nicht wahrgenommen werden können ohne ein Subject, das sie wahrnimmt, entwickelt sich darum gewiss sehr frühe. Aber es ist doch ebenso gewiss, dass in sehr vielen Momenten von einer solchen Reflexion auf das Ich schon in der gewöhnlichen praktischen Lebenserfahrung durchaus nicht die Rede ist. Psychologisch betrachtet ist es vielmehr unter normalen Verhältnissen der gewöhnliche Zustand, dass einfach Objecte als Objecte gegeben sind, ohne dass an das vorstellende und empfindende Subject überhaupt gedacht wird. Wenn sich also der Satz: »Objecte können immer nur einem Subjecte gegeben sein« für das Resultat einer erkenntnistheoretischen Reflexion ausgibt, so stimme ich ihm natürlich zu. Wenn er aber behauptet, ursprünglicher Inhalt des Bewusstseins und demnach unmittelbare und nie aufzuhebende Erfahrung zu sein, so stimme ich ihm nicht zu. Man pflegt Momente, in denen gegenüber der Vorstellung der Objecte die Beziehung auf das Subject ganz verschwindet, Momente der »Selbstvergessenheit« des Subjectes zu nennen. Dieser Ausdruck ist nicht zu beanstanden, wenn er nur

für das entwickelte Bewusstsein die jederzeit vorhandene Möglichkeit ausdrücken soll, zur Reflexion auf das Subject zurückzukehren; er ist aber irreführend, insofern er schon von der Neigung eingegeben ist, die Beziehung zum Subject als den normalen oder gar als den ursprünglichen Zustand zu betrachten. Der ursprüngliche ist er mindestens bei der Auffassung äußerer Objecte durchaus nicht, sondern diese sind nicht nur ursprünglich ohne Beziehung auf das Ich gegeben, sondern selbst im entwickelten Bewusstsein bildet dieses Verhalten die Regel. Nun kann man allerdings sagen, die psychologische Beobachtung sei hier nicht ohne weiteres zwingend für die erkenntnistheoretische Beurtheilung der Sache. Aber dieser Einwand ist doch nur insoweit im Rechte, als er sich auf Elemente des Bewusstseins berufen kann, die, wie die Gefühle, als eine Geltendmachung des Subjects gedeutet werden müssen, weil sich aus ihnen das Selbstbewusstsein sammt der von ihm ausgehenden Beziehung der Objecte auf das Subject entwickelt. Wenn also jener Einwand nur sagen will, dass die Objecte nicht früher sind als das Subject, so hat er, da alle Bewusstseins-elemente, die auf das Subject bezogenen und die Objecte, gleich ursprünglich sind, recht. Wenn aber die Meinung die ist, dass mit jedem Object immer das Subject mitgedacht werde, so ist dies nicht nur für das ursprüngliche, sondern in den meisten Fällen auch noch für das entwickelte Bewusstsein falsch. Ist es ein psychologisches Factum, dass Objecte gedacht werden können, ohne dass dabei das denkende Subject sich selbst denkt, so kann zwar die später kommende logische Reflexion gleichwohl zu dem Ergebnisse kommen, dass auch auf der primitivsten Stufe des Erkennens ein denkendes Subject erforderlich sei, wenn Objecte gedacht werden sollen, und sie kann dieses Ergebniss allen Zweifeln gegenüber als ein unbestreitbares festhalten. Aber damit ist keineswegs die Behauptung gerechtfertigt, dass das Object ursprünglich schon nicht bloß als Object, sondern dass es auch als Wahrnehmung des Subjectes gedacht werde. Der Grundsatz des naiven Realismus lautet daher nicht: »Objecte sind mir, dem Subject, gegeben«, sondern: »Objecte sind gegeben«. Dieser Unterschied ist nun keineswegs bedeutungslos. Wenn wir nämlich die oben erwähnte Regel der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie, dass der unmittelbare Inhalt der Erfahrung bis

zur Auffindung positiver Gegeninstanzen als real anzusehen sei, auf den zweiten dieser Sätze anwenden, so ergibt sich daraus als der bis auf etwaige Widerlegung festzuhaltende Standpunkt die Anerkennung der Unabhängigkeit der Objecte vom Subject. Wenn wir aber die nämliche Regel auf den ersten Satz anwenden, so liegt es nahe, hieraus umgekehrt auf die Subjectivität aller objectiven Erkenntnissinhalte zu schließen. Jenes ist in der That der Standpunkt der positiven Wissenschaften, dieses derjenige der subjectivistischen Erkenntnisstheorien.

c. Geschichtliche Zeugnisse für die Anschauungen des naiven Realismus.

Mit dem von der Erkenntnisstheorie der positiven Wissenschaften eingenommenen Standpunkte stimmt es nun vollkommen überein, dass geschichtlich die Auffassung, von der die Wissenschaft ausgegangen ist, nicht dem naiven Realismus der Immanenzphilosophie, sondern dem der psychologischen Beobachtung entspricht. Darum gelten diesem naiven Realismus die Objecte in ihrer von dem Subject unabhängigen Beschaffenheit als leuchtend, dunkel, farbig, tönend, süß, bitter, warm, kalt, hart u. s. w. Zwar hatte schon in der älteren Naturphilosophie der Griechen die Unterscheidung dieser Sinnesqualitäten in Eigenschaften der Objecte und in Wirkungen dieser Eigenschaften auf das Subject sich ausgebildet. Bei den Tönen war man sogar schon dazu getrieben worden, die objective Eigenschaft als etwas von der Sinnesempfindung verschiedenes zu betrachten. Aber zu einem deutlichen Bewusstsein war diese Unterscheidung noch nicht erwacht. Das zeigt namentlich die Art, wie man sich die Entstehung der Lichtempfindungen durch materielle Bilder dachte, die von dem Object sich loslösen und in das Sehorgan eindringen sollten. Hier war man sich zwar darüber klar geworden, dass das Object durch seine objective Existenz noch keineswegs für den Wahrnehmenden vorhanden, sondern dass dazu außerdem eine subjective Auffassung desselben erforderlich sei. Aber noch entschloss man sich nicht, deshalb die Objectivität der Sinnesqualität zu opfern, sondern man ließ diese fortbestehen und suchte dem neu entstandenen Bedürfniss dadurch nachzukommen,

dass man das Object zwar, wenn nicht selbst, so doch durch ein seine Sinnesqualität treu wiedergebendes Ebenbild auf das Subject einwirken ließ. Der Tastsinn, bei dem das Object in directer Berührung mit dem Sinnesorgan steht, mag dabei zum Vorbild gedient haben. Auch war dem nächsten Bedürfniss durch diese naive Hypothese genügt, ohne dass dabei im eigentlichen Sinne eine psychologische Verdoppelung des äußeren Objectes stattgefunden hätte. Vielmehr bewegte sich die ganze Vorstellung immer noch auf dem Gebiet physikalischer Annahmen. Die Ablösung des Bildes vom Object war ja ein physikalischer Vorgang, und so war es, wenn auch nicht wie beim Tastsinn, das Object selbst, so doch ein physischer Stellvertreter des Objectes, der unmittelbar empfunden wurde. Da die Sinnesqualität sowohl dem Object wie diesem von ihm losgelösten physikalischen Abbild zugeschrieben wurde, so hielt man dabei immer noch die Objectivität der Sinnesqualitäten fest. Ja diese waren ebenso wie auf der Stufe des ursprünglichen naiven Realismus nur objective Eigenschaften geblieben, während die subjective Auffassung als eine unmittelbar und von selbst gegebene Folge der Existenz der Objecte erschien. Dass zur Wahrnehmung des Objectes die Auffassung desselben erforderlich sei, hatte man zwar erkannt. Aber von dem Gedanken, dass die Sinnesqualitäten erst durch diese Auffassung entstehen könnten, war noch keine Rede. Darum war trotz der Unterscheidung des Objectes und seiner Auffassung der Standpunkt des naiven Realismus noch nicht verlassen: der wahrgenommene und der objectiv existirende Gegenstand waren identisch, und der Act der Wahrnehmung bestand entweder in der unmittelbaren Anwesenheit des Objectes oder in der Existenz eines ihm gleichenden, ebenfalls objectiven Bildchens, das sich von dem Object loslösen sollte.

Der wichtige Schritt, den die neuere Naturwissenschaft über den Standpunkt der älteren Naturphilosophie endgültig und auf allen Sinnesgebieten gethan hat, ist nun der, dass sie diese naive Annahme einer Identität der Eigenschaften des Objectes mit den in den Empfindungsqualitäten gegebenen Eigenschaften der Vorstellung als unzulässig erkannte. Dabei sind aber zwei Entwicklungen streng von einander zu scheiden, die in der Ausbildung dieser Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten einander

parallel gehen und in einander eingreifen, gleichwohl jedoch wesentlich verschiedenen Gedankenkreisen angehören. Die eine dieser Entwicklungen ist in der Erkenntnistheorie der exacten Naturwissenschaft enthalten, die andere in den von der Philosophie hinzugebrachten metaphysischen Hypothesen, die durch jene angeregt worden sind.

d. Die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie seit Galilei.

Die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie, die nicht in irgend einem philosophischen System, sondern in den Ergebnissen der physikalischen Forschung niedergelegt ist, hat sich in mannigfachen vereinzelt Anhängen von frühe an vorbereitet. Fragmente derselben sind daher, wie oben bemerkt, schon in der älteren Naturphilosophie vermengt mit den Vorstellungen des naiven Realismus zu finden. Ihren entscheidenden Ausdruck hat sie aber erst in der Naturlehre Galilei's gefunden. Freilich ist sie auch hier nicht frei von philosophischen Conceptionen, die den positiven Ergebnissen vorauseilen. Aber diese haben hier doch insofern ein von den bald nachher auftretenden metaphysischen Lehren abweichendes Gepräge, als sie zumeist den Charakter vorläufiger Hypothesen besitzen, deren spätere Bestätigung durch die Erfahrung nicht nur im allgemeinen möglich war, sondern auch thatsächlich innerhalb der weiteren Entwicklung der neueren Naturwissenschaft eingetreten ist. Das Gesammtergebniss dieser in der Physik Galilei's und seiner Nachfolger enthaltenen Erkenntnistheorie besteht in der aus dem Zusammenhang der Naturerscheinungen mit zwingender Nothwendigkeit entspringenden Forderung, dass die Sinnesqualitäten auf objective, von den Sinnesqualitäten selbst verschiedene Eigenschaften und Vorgänge zurückzuführen seien. »Die Materie oder die körperliche Substanz«, sagt Galilei, »ist begrenzt und irgendwie gestaltet, im Verhältniss zu andern Körpern groß oder klein, irgendwo im Raum und irgendwann in der Zeit, in Bewegung oder Ruhe, berührt einen andern Körper oder berührt ihn nicht, sie ist eins oder vieles, und sie kann niemals in der Vorstellung ohne diese Eigenschaften gedacht werden. Dagegen sind Geschmack, Geruch, Farbe u. s. w. nur die Wirkungen

dieser Eigenschaften auf einen empfindenden Körper¹⁾. Diese Worte lassen ganz dahingestellt, was die Empfindungen als psychologische Zustände oder was sie im metaphysischen Sinne sind. Sie beschränken sich streng auf den naturwissenschaftlichen Standpunkt, der sich nur mit den objectiven Vorgängen beschäftigt, als deren Wirkungen die Empfindungen im Sinne der physikalischen Betrachtung erscheinen, so dass sie eben deshalb als subjective Zeichen angesehen werden können, die auf jene aus den rein physischen Eigenschaften der Körper abzuleitenden Ursachen hinweisen.

Dass Galilei in dieser Definition den Begriff der körperlichen Substanz auf die räumlichen und zeitlichen Eigenschaften der Objecte beschränkt, ist eine unmittelbare Folge der seine gesammte Physik beherrschenden mechanischen Naturanschauung, nach welcher alle Naturerscheinungen auf die Grundbegriffe und Gesetze der Mechanik zurückzuführen sind. Unter diesen Grundbegriffen gibt es allerdings einen, der nicht unmittelbar auf die von Galilei aufgezählten räumlichen und zeitlichen Bestimmungen reducirt werden kann, das ist der von Galilei als »impetus« bezeichnete und in der unmittelbaren Wahrnehmung durch die Empfindung der Anstrengung sich verrathende Kraftantrieb. Aber indem derselbe seiner Größe nach objectiv nur bestimmt werden kann, wenn er eine Beschleunigung einer Masse hervorbringt, ebenso wie die Masse wiederum nur an ihrem verzögernden Einfluss auf einen Kraftantrieb zu messen ist, bleiben doch die räumlich-zeitlichen Eigenschaften als die einzigen übrig, die bei der physikalischen Untersuchung der Erscheinungen in Betracht kommen. Diese Erscheinungen selbst zerfallen aber hiernach in zwei Classen: in solche, die unmittelbar als räumlich-zeitliche Veränderungen gegeben sind — das Gebiet der eigentlichen Mechanik —, und in solche, die auf unmittelbar nicht wahrzunehmende Bewegungen der kleinsten Theilchen zurückgeführt werden müssen — das Gebiet der mechanischen Molecularphysik. Von diesen beiden Gebieten ist selbstverständlich nur das erste ein Ergebniss directer Induction und Abstraction aus der Beobachtung. Das zweite dagegen beruht auf einer hypothetischen Uebertragung, bei der überdies zumeist

1) Galilei, *Il saggiaiore*, No. 48. *Opere*, ed. Alberi. IV, S. 333.

den in Wechselwirkungen stehenden kleinsten Theilchen andere Eigenschaften zugeschrieben worden sind, als sie den wirklich zu beobachtenden Körpern zukommen. In diesem Sinne ist daher die mechanische Naturanschauung eine Hypothese. Aber diese Hypothese hat sich gerade in ihrer Anwendung auf die Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten als eine überaus fruchtbare Conception erwiesen, sodass alle folgenden Untersuchungen die auf Grund derselben von Galilei gemachte Voraussage bestätigten. Das hat sich vor allem in der weiteren Entwicklung der Optik bewährt. Galilei's Behauptung, dass die Farben bloß subjectiv existirten, hatte zweifellos in den ihm zu Gebote stehenden optischen Thatsachen noch keine zureichende Stütze: sie war zunächst nur eine Voraussage auf Grund der mechanischen Naturanschauung. Aber die ganze folgende Entwicklung der Optik hat diese Voraussage auf das glänzendste bestätigt, so dass heute der Satz von der Subjectivität der Farben, gerade so wie schon längst der von der Subjectivität der Töne, nicht mehr Hypothese, sondern nothwendige Folgerung aus den Beobachtungen ist. Ja diese Folgerung ist so zwingend, dass selbst dann, wenn man irgend einmal im Gebiete der Molecularphysik die Voraussetzungen der mechanischen Naturanschauung verlassen oder durch irgend welche Hülfsypothesen verändern sollte, dadurch an der Auffassung der Sinnesqualitäten nichts wesentliches geändert werden könnte. Wir wissen z. B. ganz bestimmt, dass dem Licht objective Eigenschaften zukommen, die wir nicht empfinden, aber auf objectivem Wege nachweisen können; und wir wissen ebenso bestimmt, dass das Licht, ehe es auf irgend welche Nervenapparate, deren Erregung von Licht- und Farbenempfindungen begleitet ist, einwirkt, Transformationen erfährt, in Folge deren es Licht im physikalischen Sinne nicht mehr genannt werden kann. Wenn wir aber dann weiterhin diese Transformationen untersuchen, so sind sie Vorgänge, die sich für die objective Analyse in chemische Prozesse auflösen, deren physische Beschaffenheit wir wiederum aus der Empfindung nicht zu erkennen vermögen, ebensowenig wie wir umgekehrt, wenn uns nur diese photochemischen Prozesse in ihrer objectiven Beschaffenheit gegeben wären, daraus jemals auf die entsprechende Sinnesqualität zurückschließen könnten. Darum ist nun aber auch heute ein etwaiger Zweifel an der Richtigkeit

der mechanischen Naturanschauung nicht mehr in dem Sinne möglich, dass man von ihr aus etwa zur aristotelischen Farbenlehre zurückkehren oder zu irgend einer andern Auffassung übergehen könnte, welche die Sinnesqualitäten wieder zu objectiviren unternehme; sondern höchstens in dem Sinne ist eine Veränderung der physikalischen Anschauungen denkbar, dass man die aus der Bewegung der Massen abgeleiteten Principien nicht für übertragbar hält auf die Bewegungen der kleinsten Theilchen.

Hiernach ist es klar, dass die Voraussetzungen der mechanischen Naturanschauung überhaupt in zwei Bestandtheile von verschiedenem Erkenntnisswerth zerfallen: in das in der oben citirten Stelle Galilei's ausgesprochene Postulat der ausschließlich räumlich-zeitlichen Beschaffenheit aller Naturvorgänge, und in die Annahme, dass die für die Bewegungen der Massen gefundenen mechanischen Principien unverändert auf die Molecularphysik übertragbar seien. Die zweite dieser Voraussetzungen bildet nur eine hypothetische Ergänzung der ersten. Der Satz von der Subjectivität der Sinnesqualitäten ist jedoch von dieser speciellen Gestaltung der mechanischen Naturanschauung nicht derart abhängig, dass er mit der Aufhebung der letzteren selber beseitigt würde. Vielmehr ist das Verhältniss das umgekehrte: die mechanische Naturanschauung fordert die Subjectivität der Sinnesempfindungen, diese würde aber auch noch mit andern Naturanschauungen möglicher Weise vereinbar sein. Sie kann daher unmöglich in jener ihren letzten Grund haben. In der That sind es augenscheinlich die specifischen Erkenntnissequenzen von Raum und Zeit, die unaufhebbare Constanz, in denen sich aller sonstige variable Erfahrungsinhalt in diesen Anschauungsformen darbietet, worin jener Grund zu suchen ist. Mehr als ein erster Antrieb darf aber in diesen Eigenschaften von Raum und Zeit nicht gesehen werden. Die entscheidenden Beweise ergeben sich erst aus der physikalischen Forschung selbst, die mit jedem weitem Schritt ebenso sehr die Unaufhebbarkeit der räumlichen und zeitlichen Eigenschaften der Objecte wie die Unmöglichkeit der Objectivirung der Sinnesqualitäten erkannte. So führt hier, wie in allen den Fällen, wo wir geneigt sind den Ergebnissen eine besondere Evidenz zuzuschreiben, die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss schließlich auf zwei Quellen zurück: auf

eine durch die abstracten Raum- und Zeitbegriffe bestimmte hypothetische Anticipation der objectiven Erfahrungsinhalte, und auf eine dieser nachfolgende empirische Beweisführung. In diesem Sinne kann man daher sagen, dass sich die fundamentalen Principien der Naturwissenschaft in der Regel aus einem apriorischen und einem empirischen Factor zusammensetzen, die beide in dem Verhältnisse zu einander stehen, dass der apriorische Factor ohne den empirischen keine Geltung haben würde, dass aber der empirische erst durch den apriorischen den Charakter einer den bloßen Erfahrungsthatfachen überlegenen Evidenz empfängt.

Indem sich der Satz von der Subjectivität der Sinnesqualitäten nur auf die physikalische Seite der Erfahrung bezieht, lässt er nun die Frage, was die Sinnesqualitäten selbst seien, abgesehen davon, dass er sie eben dem Subjecte zurechnet, ganz dahingestellt. Auch Galilei, wenn er die Sinnesqualitäten als »Wirkungen der objectiven Eigenschaften auf einen empfindenden Körper« bezeichnet, lässt daher die Frage offen, was diese subjectiven Empfindungswirkungen selbst seien: sie liegen ihm als subjective Wirkungen an und für sich außerhalb des Gebietes der Physik, die es nur mit den objectiven Eigenschaften der Körper zu thun hat. Damit vollzieht Galilei jene Abstraction von dem Subject, durch die seitdem klar und unzweideutig der Standpunkt der exacten Naturwissenschaft bei der Untersuchung der Naturerscheinungen gekennzeichnet ist. Indem dieser Standpunkt die Frage, was das Subject sei, von dem bei der physikalischen Untersuchung abstrahirt wird, geflissentlich als eine nicht vor das Forum der Naturlehre gehörige unbeantwortet lässt, bleibt der Psychologie für ihre Untersuchung der subjectiven Vorgänge freier Spielraum, während zugleich das Problem der Beziehungen zwischen der von der Naturwissenschaft angenommenen objectiven Welt und dem Subjecte als ein metaphysisches gänzlich aus dem Gebiet der empirischen Untersuchung ausgeschlossen bleibt¹⁾.

1) Vergl. hierzu meine Abhandlung über die Definition der Psychologie. Phil. Stud. XII, S. 1 ff.

e. Die materialistische Hypothese.

Die von der mechanischen Naturanschauung Galilei's beeinflusste Philosophie hat nun aber freilich die vorsichtige Zurückhaltung nicht mehr gewahrt, die der Begründer derselben und seine naturwissenschaftlichen Nachfolger sich auferlegten. Indem die Philosophie die mechanische Naturanschauung zum metaphysischen System erhob, nahm sie einer zukünftigen Psychologie die Untersuchung jener von der Physik mit Fug und Recht unerledigt gelassenen subjectiven Seite der Erfahrung vorweg. Die nach mechanischen Gesetzen bewegte Materie galt nun nicht mehr bloß als das hypothetische Substrat der objectiven Naturerscheinungen, sondern als das allgemeine Wesen der Dinge. Aus subjectiven Wirkungen der objectiven Bewegungen auf das Subject, die wegen der für die Physik transcendenten Natur des letzteren außerhalb der Grenzen der Untersuchung des Physikers bleiben, wandelten sich so die Empfindungen selbst in mechanische Formen der Bewegung der Materie um. Auf die Frage aber, was die Sinnesqualitäten seien, blieb von diesem Standpunkte aus natürlich nur noch die Antwort übrig, sie seien eigentlich nichts wirkliches, sondern Täuschungen, ungenaue oder illusorische Auffassungen der im Gehirn und in den Nerven vor sich gehenden Bewegungsvorgänge.

Der erste Vertreter dieser materialistischen Folgerungen aus der mechanischen Naturanschauung Galilei's ist Hobbes. Wenn er die Empfindungen als »Phantasmen« bezeichnet, welche durch die Bewegungen im Sinnesorgan erzeugt würden, so hat er damit den für den modernen Materialismus charakteristischen Grundgedanken zum ersten Mal entschieden ausgesprochen. Unter wechselnden Benennungen ist das derselbe Gedanke, durch den sich bis in die neueste Zeit die materialistische Metaphysik mit den Empfindungsqualitäten abzufinden sucht, falls sie nicht den andern Ausweg einschlägt, dass sie die Empfindung unmittelbar als eine allgemeine Eigenschaft der Materie betrachtet — ein Ausweg, der aber eigentlich schon kein folgerichtiger Materialismus mehr ist¹⁾.

1) Hobbes, *Elementa philosophiae*, Sect. I De corpore, Pars IV. cap. 25, 2.

Wenn nun die Vertreter der immanenten Philosophie gegen diese materialistische Hypothese geltend machen, dass die Empfindung ein ursprüngliches Datum des Bewusstseins sei und als solches weder definiert noch irgendwie aus andern Daten abgeleitet werden könne¹⁾, so habe ich selbstverständlich dagegen nichts einzuwenden. Auch glaube ich nicht, dass es heute noch irgend welche in philosophischer Beziehung ernsthaft zu nehmende Physiker und Physiologen gibt, die dem nicht zustimmen werden. Gleichwohl beruht diese Polemik auf einem Missverständnisse, wenn sich mit ihr die Meinung verbindet, es gründe sich die auch noch von der heutigen Physik festgehaltene Voraussetzung, dass die Empfindungen subjective, aber auf ein von dem Subject unabhängiges Object hinweisende Vorgänge seien, auf jene materialistische Hypothese, und mit der Beseitigung dieser sei darum auch jene Voraussetzung widerlegt. Der wahre Sachverhalt ist vielmehr der, dass sich zunächst bei der physikalischen Untersuchung der Naturerscheinungen die Annahme einer objectiven Realität der Empfindungsqualitäten unhaltbar erwies, und dass dann erst zur Erklärung dieses Verhältnisses die materialistische Hypothese erdacht wurde. Aber wie schon in den Anfängen der neueren Naturwissenschaft jenes physikalische Motiv dieser philosophischen Hypothese voranging, so ist überhaupt nur das erstere, nicht im geringsten aber die letztere ein wirklicher Bestandtheil der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie, d. h. ein solcher, der in der Naturerklärung selbst eine Rolle spielt. Darum wird aber auch durch die heute beinahe allseits anerkannte Unhaltbarkeit der materialistischen Hypothese die Annahme der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie, dass die Empfindung ein subjectives Zeichen für einen objectiv nach bestimmten begrifflichen Forderungen zu construirenden Vorgang sei, nicht im geringsten erschüttert. Denn nicht irgend welchen philosophischen oder nervenphysiologischen Theorien zu Liebe, wie

Opera philos. quae latine scripsit. Amsterdam 1868. S. 194. In seinen früheren Schriften, wie z. B. in den »Elements of Law«, nähert sich die Anschauung von Hobbes noch etwas mehr der rein naturwissenschaftlichen des Galilei, obgleich auch hier mit entschieden materialistischer Färbung. Vergl. Elements of Law natural and politic, ed. by Ferd. Tönnies. Chap. 2, 3. S. 3 ff.

1) v. Schubert-Soldern, Zeitschr. für immanente Philosophie. I, S. 11 ff.

man zu glauben scheint, nimmt die Physik an, dass nicht die Töne und Farben, die wir empfinden, sondern dass bestimmte Bewegungsvorgänge, die zu diesen Ton- und Farbenempfindungen in fest geregelten Beziehungen stehen, außer uns und unabhängig von uns existiren. Vielmehr ist diese Annahme das unvermeidliche Ergebniss der physikalischen Analyse der Schall-, Licht- und sonstigen uns in der Sinneswahrnehmung gegebenen Erscheinungen. Bei dieser Untersuchung ist man ursprünglich im wesentlichen von der Voraussetzung des »naiven Realismus« ausgegangen, dass die Empfindungsqualitäten Eigenschaften der Objecte selbst seien. Diese Voraussetzung ist aber dann Schritt für Schritt verlassen worden, weil sie sich als undurchführbar erwies. So ist die Annahme der Objectivität der Empfindungsqualitäten sehr frühe schon in der Physik des Schalls, viel später in der des Lichtes gefallen, hier eigentlich erst mit entscheidendem Erfolg seit der Begründung der Undulationstheorie. Wenn darum Galilei in der oben angeführten Stelle auch die Farben als bloß subjective Zustände bezeichnete, so war das eine jener kühnen, aus der Verallgemeinerung beschränkter Ergebnisse hervorgegangenen Anticipationen, wie sie so oft der wissenschaftlichen Erkenntniss den Weg bereiten. Das logische Princip, auf das man sich hierbei fortwährend stützte, ohne es doch jemals eigentlich theoretisch zu formuliren, war aber die Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs der einzelnen Erfahrungsthatfachen.

Der Weg, den die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie zurückgelegt hat, ist also, wie ich meine, in der Geschichte der Wissenschaft in unumstößlichen Zeugnissen niedergelegt, in Zeugnissen zugleich, die vor so manchen in der Luft schwebenden philosophischen Speculationen die Bürgschaft des praktischen Erfolgs voraushaben. Jener Weg bestand aber darin, dass der in der naiven Erfahrung gegebene Thatbestand zunächst als Wirklichkeit angenommen und dann nach den aus der vergleichenden Analyse der einzelnen Erfahrungen sich ergebenden Forderungen allmählich berichtigt wurde. Das Endresultat, zu dem die aus diesen Motiven hervorgegangenen Correcturen geführt haben, liegt in der allmählich zur Herrschaft gelangten naturwissenschaftlichen Auffassung der objectiven Wirklichkeit klar ausgesprochen. Die schon in der

naiven Erfahrung vorhandene objective Realität der Naturgegenstände ist bei allem sonstigen Wandel der Anschauungen bestehen geblieben. Aber diejenigen Eigenschaften der Naturgegenstände, die uns als Empfindungsinhalt gegeben sind, haben der objectiven Analyse nicht Stand gehalten: sie können physikalisch nur in dem Sinne verwerthet werden, dass man sie als subjective Vorgänge betrachtet, die zu bestimmten begrifflich zu construirenden objectiven Vorgängen in gesetzmäßigen Beziehungen stehen. Wollte man beweisen, dass diese Auffassung falsch ist, so müsste daher gezeigt werden, dass die Kette naturwissenschaftlicher Folgerungen unrichtig sei, die zu ihr geführt haben. Man kann jedoch diesen Beweis nicht dadurch ersetzen, dass eine der metaphysischen Hypothesen, die auf Grund jener naturwissenschaftlichen Anschauung möglich, durch diese aber nicht im mindesten zwingend gefordert ist, für unhaltbar erklärt wird.

f. Die Anschauungsformen und der Empfindungsinhalt.

Nur wenn man den hier allein zulässigen Weg der kritischen Prüfung der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen selbst einschlägt, lässt sich nun auch über die Gründe Rechenschaft geben, aus denen Raum und Zeit nicht in ähnlichem Sinne wie der qualitative Empfindungsinhalt subjectivirt worden sind. Die besondere Bedeutung, welche jene Anschauungsformen für die Constituirung unserer objectiven Gegenstandsbegriffe besitzen, drängt sich natürlich so unmittelbar der Aufmerksamkeit auf, dass sie auch der immanenten Philosophie nicht entgehen konnte. Aber die Bemerkung, dass dem Raum und der Zeit keine begrifflich nothwendige, sondern lediglich eine empirische, dabei aber durchaus constante und gesetzmäßige Nothwendigkeit innewohne¹⁾, ist nicht zureichend, um die besondere Stellung zu erklären, die ihnen in unserer wissenschaftlichen Erkenntniss der Außenwelt eingeräumt werden muss. Ueber diese Stellung gibt dagegen die in der Entwicklung der Naturwissenschaft zum Ausdruck gelangte Erkenntnistheorie vollkommen zureichende Rechenschaft, indem

1) Schuppe, Grundzüge, S. 117. Erk. Logik, S. 452 ff.

sie zeigt, dass alle jene Versuche, die zur Subjectivirung des Empfindungsinhaltes genöthigt haben, den Anschauungsformen nichts anhaben konnten, dass vielmehr Raum und Zeit, abgesehen von einzelnen subjectiven, im allgemeinen leicht zu eliminirenden Täuschungen, sich in aller Erfahrung als objectiv gegeben bewährten. Neben der Feststellung dieses der Geschichte der Wissenschaft leicht zu entnehmenden Resultates muss es nun als eine Aufgabe der allgemeinen Erkenntnistheorie angesehen werden, die logischen Motive nachzuweisen, die der Unterscheidung jener Anschauungsformen von einander und von dem Empfindungsinhalt zu Grunde liegen. So lange man aber, wie es die immanente Philosophie thut, Raum und Zeit nur im selben Sinne als empirisch gegeben auffasst, in welchem es alle sonstigen »Bewusstseinsdata« auch sind, so kann ihnen für die Erkenntniss der Objecte keine andere Bedeutung beigelegt werden als die, die auch den Empfindungsqualitäten zukommt. Man muss also entweder jene für ebenso subjectiv erklären wie diese oder umgekehrt diese für ebenso objectiv wie jene. In der That ist das, wie wir schon oben (S. 340) gesehen haben, der Standpunkt der immanenten Philosophie. Sie bekennt sich in allen ihren Richtungen zu der Ueberzeugung, dass jedem Gegenstand ebenso gut irgend ein Empfindungsinhalt wie räumliche Figur und Begrenzung zukommen müsse¹⁾. Von einzelnen ihrer Vertreter wird freilich in dieser Beziehung den verschiedenen Sinnesqualitäten ein verschiedener Werth eingeräumt: Härte, Ton u. s. w. sollen z. B. »Wahrnehmungen als solche« sein, »die wir als durch etwas Anderes bewirkt erkennen«; die Farbe dagegen werde auf das Ding selbst bezogen, daher dieses als farbig anerkannt werden müsse²⁾. Wenn nun, wie hier angenommen wird, die Lichtqualitäten nicht bloß unserer Wahrnehmung des Lichtes, sondern den leuchtenden Objecten selbst zukommen, dann ist offenbar die Arbeit der physikalischen Optik vergeblich gethan. Wir sehen uns dann von neuem vor die Aufgabe gestellt zuzusehen, wie sich etwa die Naturerscheinungen aus Licht- und sonstigen

1) Schuppe, Grundriss, S. 15. v. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 58.

2) Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 187.

Sinnesqualitäten zusammensetzen lassen. In der That fehlt es in der immanenten Philosophie nicht an Andeutungen, dass man ein solches Ziel ernstlich ins Auge fasst. So, wenn es als eine denkbare Aufgabe bezeichnet wird, die Vielheit der Sinnesqualitäten auf eine einzige »Grundempfindung« zurückzuführen, und wenn daran der »vielleicht heuristisch vielversprechende Gedanke« geknüpft wird, es möge, indem man die Annahme einer Transcendenz der Atome fallen lässt, die Bewegung und Schwingung derselben nur als ein »figürlicher Ausdruck für die in verschiedener Weise auf einander folgenden Momente der Grundempfindung« betrachtet werden¹⁾.

Diese Vorschläge sind, wenn man die Vordersätze der immanenten Erkenntnistheorie zugibt, in der That durchaus folgerichtige Entwicklungen, falls nur auch die andere Forderung anerkannt wird, die so gewonnene Anschauung habe in ähnlichem Sinne, nur freilich auf völlig anderer Grundlage als die Naturwissenschaft, dem Bedürfniss nach einer Subsumtion der mannigfaltigen Erfahrungsinhalte unter einheitliche Begriffe nachzukommen. Gegen ein solches Unternehmen möchte vielleicht nichts zu erinnern sein. Sein Fehler besteht nur darin, dass man sich nicht darauf besinnt, wie sehr dieser Einheitstrieb der Vernunft thatsächlich die Entwicklung der Wissenschaft von Anfang an bis zum heutigen Tage beherrscht hat, und wie daher der Versuch die nämliche Arbeit von neuem anzufangen auch unvermeidlich wieder auf einen primitiven Standpunkt zurückführt, mag dieser noch so sehr durch Verkleidungen, die der modernsten Phase abstracter Erkenntnistheorie angehören, unkenntlich gemacht sein. Als Zeugnisse für das unbesiegbare Bedürfniss nach Herstellung eines begrifflichen Zusammenhangs der Naturerkennntnis sind darum jene Vorschläge einer auf Grund der unmittelbaren Empfindungsqualitäten vorzunehmenden Naturerklärung immerhin interessant. Aber indem die Philosophie dieses Bedürfniss von sich aus befriedigen will, ohne danach zu fragen, welche Gesichtspunkte die mit den Hilfsmitteln

1) Vergl. oben S. 340 f. Der Urheber dieses Gedankens ist, wie es scheint, Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. 1876. S. 59 ff.

der vergleichenden und experimentellen Beobachtung arbeitende naturwissenschaftliche Analyse der Erfahrung an die Hand gibt, bleibt es bei der Aufstellung inhaltsleerer Allgemeinbegriffe, wie sie sich aus der gewöhnlichen, nicht wissenschaftlich analysirten Erfahrung gewinnen lassen. So ist jene Urempfindung, die sich zu der Mannigfaltigkeit der einzelnen Empfindungsqualitäten differenzirt haben soll, offenbar nichts anderes als der in eine Ursache umgewandelte unbestimmte Gattungsbegriff der Empfindung selbst. Das ist aber, wie die Geschichte lehrt, überall das Merkmal einer primitiven Bethätigung des logischen Einheitsbedürfnisses, dass man oberflächlich abstrahirten Gattungsbegriffen eine causale Bedeutung beilegt.

4. Subject und Object.

Die immanente Philosophie legt im allgemeinen großen Werth darauf, dass sie nicht mit dem reinen Subjectivismus oder Solipsismus verwechselt werde. Mag sie sich auch in einzelnen ihrer Anhänger dieser Denkweise nähern oder ganz in sie übergehen¹⁾, ihre Hauptvertreter sind ernstlich bemüht darzuthun, dass sich von ihrem Standpunkte aus ebenso sichere Merkmale für die Unterscheidung objectiver Erkenntnisse von subjectiven Vorstellungen gewinnen lassen, wie auf der Grundlage irgend einer »transcendenten« Erkenntnisstheorie. Die in dieser Beziehung ins Feld geführten entscheidenden Merkmale sind aber von doppelter Art. Die einen ergeben sich unmittelbar aus gewissen Thatsachen der äußeren Wahrnehmung: wir können sie demnach die empirischen Merkmale nennen. Die andern ergeben sich erst aus der Zergliederung des Ichbegriffs oder aus der klaren Vergegenwärtigung der diesem Begriff zukommenden Eigenschaften: es mag daher gestattet sein, sie als die logischen Merkmale zu bezeichnen. Selbstverständlich treten nun bei manchen Philosophen der immanenten Richtung die Merkmale der ersten, bei andern die der zweiten Art mehr in den Vordergrund. Dennoch pflegen überall beide in irgend

1) So bezeichnet M. Kauffmann in der Zeitschr. für immanente Philosophie (I, 2. S. 257) den Solipsismus als die »einzig richtige wenn auch paradoxe Lösung« der Schwierigkeiten der immanenten Erkenntnisstheorie.

einer Weise verbunden zu sein. Nur wird, wenn man auf die empirische Seite das Hauptgewicht legt, das logische Moment als eine unmittelbare Folge aus der Erfahrung behandelt. Wo dagegen dieses bevorzugt ist, da treten die empirischen Merkmale in die Rolle bloßer Gelegenheitsursachen zurück, durch die uns ein begriffliches Verhältniss, das an sich als ein ursprünglich gegebenes anzusehen sei, zum Bewusstsein kommen soll. Für die kritische Würdigung der immanenten Erkenntnistheorie ist jedoch dieser Unterschied ohne wesentliche Bedeutung. Hier kommt es vor allem darauf an zu prüfen, inwiefern jenen beiden Gruppen von Merkmalen, den empirischen und den begrifflichen, einzeln betrachtet eine Bedeutung für die Feststellung objectiver Wahrheit und Allgemeingültigkeit zukommt. Sollte auch nur ein Merkmal eine solche Bedeutung in Anspruch nehmen können, so würde damit immerhin, selbst wenn die übrigen Argumente versagten, eine Art von Beweis geliefert sein. Sollten sich dagegen beide Merkmalgruppen als unzutreffend herausstellen, so kann natürlich auch aus ihrer Verbindung kein triftiges Argument gewonnen werden.

a. Der empirische Beweis für eine objective Wirklichkeit.

Dieser Beweis beruht auf der Wahrnehmung eines fremden, dem eigenen gleichartigen Ich, welchem mit diesem ein bestimmter Theil der Wahrnehmungswelt gemeinsam sei. Dieser gemeinsam existirende Theil aller Wahrnehmungen soll dann als der objectiv existirende anerkannt werden. Indem wir an fremden, dem unsern ähnlichen Leibern Handlungen, darunter namentlich Sprachäußerungen wahrnehmen, müssen wir — so argumentirt man — schließen, dass einem solchen fremden Leibe ein fremdes, aber dem unserigen ähnliches Ich entspricht, und dass diesem fremden Ich gewisse Bewusstseinsdata ebenso gegeben sind wie uns selbst. Auf diese Weise entsteht eine »gemeinsame Wahrnehmungswelt, die als gemeinsam weder dem fremden noch dem eigenen Bewusstsein allein angehören darf«¹⁾. Indem dann aber weiterhin zwischen den verschiedenen Wahrnehmungen der individuellen Bewusstseinsseinheiten

1) v. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, S. 27 f.

neben den Uebereinstimmungen auch Differenzen entstehen, sondern sich die stabileren gemeinsamen Wahrnehmungsobjecte von den variableren, die dem Einzelbewusstsein allein angehören. Nach dieser Entstehungsweise ist demnach die objective Welt nichts anderes als der gemeinsame Theil der subjectiven Bewusstseinsinhalte. Ihr Unterschied von diesen beruht nicht auf einer von dem Subject unabhängigen Realität, sondern auf ihrer aus der Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen erschlossenen Constanz und Allgemeingültigkeit¹⁾.

Augenscheinlich lässt sich diese Beweisführung in zwei Theile zerlegen: 1) Die fremden Leiber sollen durch ihre Aehnlichkeit mit dem eigenen Leibe besondere Merkmale darbieten, durch die sie sich von dem übrigen subjectiven Bewusstseinsinhalte scheiden. 2) Die Uebereinstimmung, in der sich gewisse unter unseren Wahrnehmungen mit den von uns erschlossenen Wahrnehmungen der jenen fremden Leibern angehörenden »Iche« befinden, soll diesem gemeinsamen Wahrnehmungsinhalt seine objective Realität sichern. Beide Argumente bedürfen einer gesonderten Betrachtung.

1) Unter den »fremden Leibern«, die sich vor allen andern Wahrnehmungsinhalten derart hervorthun sollen, dass sie sofort als dem unsern ähnliche, aber von uns verschiedene erkannt werden, sind, wie es scheint, ausschließlich die Leiber anderer Menschen gemeint. Aber wie es möglich sein soll, in dieser Beziehung zwischen ihnen und den Leibern sonstiger lebender und spontan bewegungsfähiger Geschöpfe einen Wesensunterschied zu finden, ist nicht einzusehen. Es ist wahr, die Aehnlichkeit anderer Menschenleiber mit dem unsern ist größer als die anderer Thierleiber. Aber wo ist hier eine sichere Grenze zu ziehen? Sollen etwa die Affen noch auf ein fremdes Bewusstsein schließen lassen und die niederen Thiere nicht mehr? Oder muss auch noch das Infusor, dessen Handlungen immerhin eine gewisse allgemeine Aehnlichkeit mit den unsern erkennen lassen, als ein fremdes »Ich« anerkannt

1) v. Schubert-Soldern, Ueber Transcendenz des Objects und Subjects, S. 86 ff. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, S. 22 ff. Vergl. auch Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, S. 76 ff. Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Logik, S. 32 f.

werden? Doch ich lasse diese Schwierigkeiten auf sich beruhen und beschränke mich auf die Frage: durch was soll denn den fremden Leibern die Kraft zukommen, aus dem Bewusstsein, das bis dahin alle Wahrnehmungsinhalte als seine eigenen subjectiven Erlebnisse auffasste, eine objective Welt herauszuzaubern? Was soll dieses subjective Bewusstsein daran hindern, die »fremden Leiber« ebenso wie alles andere fortan als bloße subjective Erlebnisse zu betrachten? Ich kann nicht finden, dass die letztere Voraussetzung irgend einen logischen Widerspruch in sich schliesse. Und wenn sie es thäte, so wäre hinwiederum unbegreiflich, dass es möglich ist, sich redende und handelnde Personen, also »fremde Leiber«, als bloße Phantasiebilder, mit dem deutlichen Bewusstsein, dass sie bloß subjective Vorstellungen sind, zu denken. Es scheint mir vollkommen klar, dieser angebliche Schluss von dem fremden Leib auf das fremde Ich und durch die Vermittelung des letzteren auf eine objective Außenwelt ist gar kein logischer Schluss, sondern ein durch nichts gerechtfertigter logischer Sprung. Alle jene Merkmale, aus denen hier auf die objective Realität eines andern Ich gefolgert werden soll, können dies erst rechtfertigen, wenn uns der Begriff einer objectiven Realität zuvor gegeben ist. Ist aber das der Fall, so bedürfen wir der fremden Leiber mit ihren den unsern ähnlichen Bewegungen überhaupt nicht mehr. Sie können uns jetzt allenfalls zu der Annahme verhelfen, dass in der Außenwelt noch andere Menschen und Geschöpfe existiren, die uns mehr oder weniger ähnlich sind. Niemals aber könnte uns umgekehrt die noch so deutliche Vorstellung jener Geschöpfe veranlassen eine objective Außenwelt anzunehmen, wenn wir nicht die Ueberzeugung von der Existenz derselben zuvor schon besäßen. Und wäre wirklich der fremde, dem unsern ähnliche Leib das einzige Stück Außenwelt, zu dessen Anerkennung wir genöthigt werden, so bliebe die Uebertragung dieses Schlusses auf die übrigen Objecte der Wahrnehmung immer nur eine sehr zweifelhafte Analogie; und es wäre nicht einzusehen, wie wir dazu kommen sollten, den Ergebnissen solcher Analogieschlüsse jene unmittelbare Gewissheit beizulegen, die unseren objectiven Wahrnehmungen thatsächlich zukommt.

2) Nachdem uns die Wahrnehmung fremder Leiber zu der Ueberzeugung von der Existenz eines fremden Ich und dieses hinwiederum zu der einer objectiven Realität überhaupt geführt hat, soll sich nun die Scheidung der letzteren von den subjectiv bleibenden Bestandtheilen des Bewusstseins dadurch vollziehen, dass wir ausschließlich die dem fremden Ich mit dem unsern gemeinsamen Wahrnehmungsinhalte als objectiv gegeben anerkennen.

Ich zweifle nicht, dass diese Annahme mit ziemlich weit verbreiteten Vorstellungen übereinstimmt. Aber auch hier bewährt es sich wiederum, dass die Annahmen der vulgären Psychologie und Erkenntnisstheorie in der Regel falsch sind, weil sie sich nicht auf Beobachtung gründen, sondern auf Reflexionen darüber, wie sich möglicher Weise die Dinge für einen Beobachter verhalten könnten, dem die Aufgabe gestellt wäre, aus bloßen subjectiven Wahrnehmungen eine objective Realität zu erschließen. Ein solcher würde sich, so meint man, vor allen Dingen an seine Nebenmenschen wenden. Falls sie das nämliche wie er selber beobachten, würde er diese übereinstimmende Aussage auf eine objective Ursache zurückführen; wo sie dagegen seiner Wahrnehmung widersprächen, würde er eine subjective Täuschung voraussetzen. Ich will nicht bestreiten, dass sich die Dinge in irgend einer imaginären Welt so verhalten könnten. Aber gewiss ist, dass es in der wirklichen Welt nicht so ist. Hier wartet schon jene gemeine praktische Gewissheit, auf Grund deren wir handeln, nicht im allergeringsten auf die Bestätigung unserer Wahrnehmungen durch andere Menschen, sondern diese dient höchstens als nachträgliche Bekräftigung von Ueberzeugungen, die wir zuvor schon aus unseren eigenen Wahrnehmungen geschöpft haben; und wenn sich Widersprüche zwischen diesen Wahrnehmungen und den Aussagen Anderer herausstellen, so sind wir daher regelmäßig geneigt, zunächst diesen unseren Freunden und Nachbarn zu misstrauen, und dann erst, wenn wir gegen deren Majorität nicht mehr aufkommen können, allenfalls auch uns selber. Genau so verhält es sich da, wo irgend welche Fragen der objectiven Wirklichkeit der wissenschaftlichen Prüfung anheimfallen. Auch hier ist das Kriterium der Uebereinstimmung

verschiedener Wahrnehmenden unter einander dasjenige, dem an und für sich der allergeringste Werth zukommt¹⁾.

Der Trugschluss, der zu dieser Ueberschätzung der Zustimmung Anderer geführt hat, ist, wie ich glaube, ziemlich offenkundig. Wenn wir uns von der objectiven Wahrheit solcher Ereignisse überzeugen wollen, die wir selbst nicht erfahren haben, so setzen wir in die Angaben eines einzelnen Beobachters um so größeres Zutrauen, je mehr dieselben durch andere Beobachter bestätigt werden. Dieses Verfahren des Zeugenbeweises überträgt man nun, weil es wegen der Oeffentlichkeit seiner Ausführung besonders augenfällig ist, auf die Entstehung der objectiven Gewissheit überhaupt. Eine solche Uebertragung der Kriterien des Glaubens an die Aussagen Anderer auf die Ueberzeugung durch eigene Erfahrung ist aber offenbar deshalb unerlaubt, weil jene Kriterien eben dadurch erst ihren Werth gewinnen, dass uns in den Fällen, wo wir sie als gültig anerkennen, die eigene Erfahrung fehlt. Ist diese vorhanden, so geht sie stets der fremden Erfahrung vor. Die letztere kann uns zwar in der selbst erworbenen Ueberzeugung bestärken. Schon im Gebiet der praktischen Lebenserfahrung prüfen wir aber in der Regel zunächst unsere eigenen Wahrnehmungen auf ihre Uebereinstimmungen unter einander und mit vorangegangenen Erfahrungen, ehe wir Andere fragen; und dem entsprechend entschließen wir uns auch zumeist erst dann fremdem Zeugniss vor der eigenen Beobachtung den Vorrang einzuräumen, wenn diese jenen Forderungen der subjectiven Uebereinstimmung nicht zureichend entspricht. Vollends in der Wissenschaft ist die Uebereinstimmung der Wahrnehmenden, falls diese sich auf den unmittelbaren, vor jeder exacten Analyse gegebenen Wahrnehmungsinhalt beschränkt, das allerunzuverlässigste und unvollkommenste Hilfsmittel zur Prüfung objectiver Realität. Wie hätten das Copernikanische 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 unser wissenschaftlichen Erkenntnisse

1) Vergl. meine Logik, I, 2. Aufl. S. 422 ff.

zukäme? Der einfachste Fall einer jener constanten optischen Täuschungen, denen die Sinne aller wahrnehmenden Subjecte unterworfen sind, genügt, um sich handgreiflich zu überzeugen, dass nicht die Uebereinstimmung Aller oder Vieler, sondern die der Wahrnehmungen des einzelnen Subjectes unter einander, wie sie sich namentlich an der Hand der experimentellen Vergleichung und Variirung der Bedingungen herausstellt, das entscheidende Kriterium objectiver Realität ist. So sind z. B., so viel wir wissen, alle Menschen der Täuschung unterworfen, dass sie ein Quadrat wie ein aufrecht stehendes Rechteck sehen, weil die Höhe des Quadrats nach dem Augenmaß etwas größer ist als die Breite. Woraus schöpfen wir nun die Ueberzeugung, dass die Figur trotz dieses widersprechenden Augenscheins ein Quadrat und kein Rechteck ist? Sicherlich nicht aus der Vergleichung der Wahrnehmungen verschiedener Menschen. Wir mögen die Figur noch so oft von noch so vielen andern Beobachtern betrachten lassen: jeder sieht sie als Rechteck mit kleinerer Basis als Höhe. In der That bedürfen wir aber gar nicht dieser Controle durch Andere. Drehe ich die Figur um 90 Grad, so überzeuge ich mich unmittelbar, dass es nicht die Eigenschaft des Objects, sondern die verschiedene Orientirung zum Auge ist, die den Unterschied hervorbringt; und messe ich mit einem Maßstab die beiden ungleich erscheinenden Linien, so komme ich zu dem nämlichen Resultat.

Dieses einfache Beispiel ist typisch für alle die Fälle, in denen wir durch die exacte Analyse der Erscheinungen genöthigt werden, unsere unmittelbaren Wahrnehmungen zu berichtigen oder, was nur ein weiterer Schritt auf dem nämlichen Wege ist, über die objectiven Eigenschaften der Dinge hypothetische Voraussetzungen zu machen, die durch keinerlei Wahrnehmungen direct bestätigt werden können, aber als unentbehrliche Hülfsmittel erscheinen, um bei der Interpretation der Erscheinungen verschiedene Wahrnehmungen widerspruchslos zu vereinigen. Haben auch an diesen in keiner Wahrnehmung direct gegebenen Voraussetzungen, wie z. B. das Copernikanische System und die Wellenbewegung des Lichtes solche sind, selbstverständlich immer viele Individuen gearbeitet, so ist das doch niemals in dem Sinne geschehen, dass die Beobachtungen des Einen für die Bestätigung der Resultate des Andern unerlässlich

gewesen wären, sondern nur in dem Sinne, dass der folgende Beobachter weiterführte, was der vorangehende begonnen hatte. Erkenntnisstheoretisch ist daher in jedem dieser Fälle die Möglichkeit gegeben, dass ein einziger denkender Beobachter eine jener großen umwälzenden Entdeckungen von Anfang bis zu Ende für sich allein durchgeführt hätte, wie ja denn wirklich in manchen Fällen wenigstens die entscheidende Conception die That eines Einzelnen gewesen ist. Wenn das nicht in noch viel größerem Umfange zutrifft, so trägt daran nur die Beschränktheit menschlichen Könnens und die Kürze des Lebens die Schuld, nicht im geringsten aber die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung Vieler. Bleibt auch diese thatsächlich niemals aus, so ist sie es doch nicht, die das bis dahin Ungewisse erst gewiss macht; sondern die Ausbreitung einer neuen Ueberzeugung besteht immer nur darin, dass, was zunächst für den Einen gewiss war, durch die Mittheilung der überzeugenden Gründe auch für den Andern gewiss wird.

Nun ist die wissenschaftliche Erkenntniss kein von dem gewöhnlichen Erkennen wesensverschiedener Process, sondern sie besteht überall nur in der Vervollkommnung des letzteren unter der planmäßigen Anwendung logischer Principien und technischer Hilfsmittel. So wenig die Uebereinstimmung Vieler an und für sich zur Erzeugung wissenschaftlicher Gewissheit führen kann, ebenso wenig vermag sie das für die gemeine Gewissheit zu leisten. Wenn das einzelne denkende Subject die Ueberzeugung von der Existenz realer Objecte nicht an und für sich schon besäße, so würden ihm alle Versicherungen anderer Menschen über ihre übereinstimmenden Wahrnehmungen nicht dazu verhelfen können. Wohl aber ist das Gegentheil möglich. Wenn uns gewisse unter unseren scheinbar objectiven Erfahrungsinhalten fort und fort von andern zutrauenswürdigen Menschen bestritten werden, so ergeben wir uns schließlich darein, selbst an ihrer Objectivität zu zweifeln und sie für subjective Täuschungen zu halten. Auch das kann aber nur geschehen, weil wir schon durch eigene Reflexion darauf aufmerksam geworden sind, dass solche Täuschungen vorkommen. Wenn wir also die Erfahrung nicht nach vorgefassten Ideen construiren, sondern selbst befragen, so verhält sich die Sache nahezu umgekehrt, als die immanente Erkenntnistheorie annimmt.

Nicht die Gewissheit objectiver Realität gewinnen wir durch das Zeugniß unserer Nebenmenschen, sondern dieses ist höchstens im Stande, namentlich wenn noch andere Widersprüche hinzukommen, uns jene Gewissheit zu rauben, nachdem wir zuvor sie besessen haben.

b. Die logische Begründung der objectiven Wirklichkeit.

Die vorhin betrachtete empirische Begründung musste sich der Natur der Sache nach darauf beschränken, innerhalb der Wahrnehmungswelt Objecte aufzufinden, deren Merkmale die Existenz anderer, dem eigenen Ich ähnlicher Bewusstseinsinhalte mit zum Theil übereinstimmenden Wahrnehmungsinhalten und dadurch indirect eine objective d. h. nicht dem individuellen Bewusstsein allein angehörige Wirklichkeit erweisen. Die logische Begründung sucht nun mittelst der Analyse der dem Begriff des Bewusstseins an und für sich inhärenten Merkmale nicht bloß zu demselben Ergebniss zu gelangen, sondern zugleich das Verhältniss von Subject und Object genauer zu bestimmen, indem sie nachweist, dass die als objectiv und allgemeingültig anerkannte Wirklichkeit gleichzeitig als ein dem erkennenden Subject immanenter Bewusstseinsinhalt anzusehen sei. Der logische Gedankengang dieser Begründung ist im wesentlichen der folgende¹⁾.

Denken wir uns das Ich nach Abstraction von jedem concreten Bewusstseinsinhalt, so ist einleuchtend, dass irgend ein individuelles Ich von einem andern individuellen Ich absolut nicht mehr unterschieden werden kann. Dieses Ich in abstracto ist unräumlich; es

1) Vergl. namentlich Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, S. 18—34. Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 131—140. Die natürliche Weltansicht, Phil. Monatshefte, Bd. 30. S. 1 ff. Außerdem v. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 83 ff. Ueber Transcendenz des Objects und Subjects, S. 88 ff. Obgleich der Unterschied dieser beiden Hauptvertreter der immanenten Philosophie darin liegt, dass Schuppe mehr die logische, v. Schubert-Soldern die empirische Begründung der objectiven Wirklichkeit in den Vordergrund stellt, so fehlen doch ebenso wenig bei dem ersteren die empirischen wie bei dem letzteren die logischen oder, wie man in einem gewissen Sinne wohl auch sagen darf, die apriorischen Momente. Bei Schuppe sind überdies in seinem älteren Werk, der »Erkenntnistheoretischen Logik«, mehr als in seinen oben genannten späteren Schriften die empirischen Gründe betont.

enthält demnach ebensowenig die Wahrnehmung des eigenen Leibes wie die anderer Objecte, und auch Gefühle, Willensregungen oder sonstige subjective Zustände sind in einem solchen abstracten Ich nicht mehr zu finden, weil sie schlechterdings an ein concretes, individuelles Ich gebunden sind. Nun kommt zwar dieses abstracte Ich ebensowenig jemals in der concreten Wirklichkeit vor, wie ein von dem Ich unabhängiges Object in ihr möglich ist. Gleichwohl muss dies »Gattungsmäßige des Bewusstseins überhaupt« als die nothwendige Bedingung angesehen werden, ohne die niemals concretes oder individuelles Bewusstsein möglich wäre, da jenes »allen möglichen specifischen und individuellen Unterschieden als Bedingung zu Grunde liegt«. Allerdings kann zu diesem »Bewusstsein überhaupt« auch der Menschenleib hinzugedacht werden. Aber ebenso wie zu dem individuellen Bewusstsein der individuelle Leib gehört, ebenso ist zu dem gattungsmäßigen Bewusstsein nur das »gattungsmäßige Wesen des Menschenleibes« nach Abstraction von allen individuellen Unterschieden hinzuzudenken¹⁾. Das abstracte Moment des Ich ist demnach in jedem concreten Ich ebenso enthalten und wird ebenso in ihm unmittelbar mitgedacht, »wie das abstract Allgemeine der Rundheit oder der Dreieckigkeit in jedem einzelnen Kreise oder Dreieck in nicht weiter definirbarer Weise enthalten und mit (wenn auch nie für sich allein sondern in dem Concreten mit) wahrgenommen wird«²⁾. Der Unterschied zwischen diesen Fällen und dem »Gattungsmäßigen des Bewusstseins« beruht nur auf jener »Eigenart des Ich«, welche sich aus dem Verhältniss des Ich in abstracto zu seinen concreten Gestaltungen ergibt. Diese Eigenart besteht nämlich darin, dass das Ich bei jedem concreten Bewusstseinsinhalt ein anderes ist und sich doch dabei stets seiner Selbstidentität bewusst bleibt, eine Eigenschaft die in dem Satze ausgesprochen ist: »Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem«³⁾. Nach diesem Satze wird das abstracte Ich nicht nur in jedem concreten Bewusstseinsinhalt begrifflich mitgedacht, sondern es muss auch als das »Gattungsmäßige des Bewusstseins« in demselben als real enthalten angenommen werden. Hierbei wird jedoch die Annahme eines

1) Schuppe, Grundriss, S. 31.

2) Ebenda, S. 19.

3) Ebenda, S. 21.

Hervorgehens der einzelnen »Bewusstseinsconcretionen« aus dem abstracten gattungsmäßigen Bewusstsein entschieden abgelehnt. »Von einem Deduciren aus diesem Begriff ist absolut keine Rede.« Nur dies soll durch jenes nothwendige Mitdenken des abstracten Ich mit jedem einzelnen Bewusstseinsinhalt erwiesen werden, dass »der gemeinschaftliche und in sich zusammenstimmende Theil der Bewusstseinsinhalte eben deshalb klärlich von den Individuen als als solchen unabhängig ist«. Welches dieser gemeinsame, an das »gattungsmäßige Wesen« des Bewusstseins geknüpfte, und welches der individuelle Theil des concreten Einzelbewusstseins sei, dies im einzelnen zu bestimmen bleibt der Erfahrung überlassen. Aber das sei nunmehr »vollständig klar, warum wir Uebereinstimmung der Wahrnehmenden und Zusammenstimmung ihrer Wahrnehmungen verlangen, wenn nicht die Sicherheit, dass vielleicht ein Irrthum untergelaufen ist, dass vielleicht unsere eigenen Wahrnehmungen die falschen waren, die Verwendung derselben zu weiteren Schlüssen unmöglich machen soll«¹⁾.

Nur in einer Beziehung scheint von vornherein in der Beschaffenheit der Bewusstseinsinhalte selbst eine Scheidung des Gattungsmäßigen und des bloß Individuellen angedeutet zu sein. Unter den concreten Bestandtheilen unserer unmittelbaren Erfahrung sollen es nämlich die Empfindungsinhalte sein, denen jenes Gattungsmäßige anhaftet, im Unterschiede von den Erinnerungs- und Phantasiebildern, den Gefühlen der Lust und Unlust, den Willenserregungen, den abstracten Begriffen. Was es ist, das den Empfindungen (die hier augenscheinlich nicht im Sinne des der neueren Psychologie geläufigen Begriffs, sondern in dem der »Sensation« in der Erkenntnisstheorie Locke's zu verstehen sind) dieses Merkmal des Gattungsmäßigen verleiht, darüber wird nun freilich ebenso wenig Auskunft gegeben, wie über die Unterscheidung der Erinnerungs- und Phantasiebilder von ihnen, die bekanntlich in gewissen Fällen praktisch unmöglich ist. Doch wollen wir hier darauf kein Gewicht legen, da immerhin die Nothwendigkeit einer empirischen Prüfung des Empfindungsinhaltes in Bezug auf das, was sich in ihm wirklich als das Gattungsmäßige erweist und was in Folge von »Anomalien

1) Schuppe, Grundriss, S. 32.

der Leibesorgane oder der psychischen Functionen« auszuschneiden sei, als erforderlich zugestanden wird¹⁾.

Dass diese logische Begründung trotz der Berufung auf die Erfahrung, mit der sie schließlich die Frage nach den entscheidenden Kriterien objectiver Allgemeingültigkeit abschneidet, die wesentlichsten Züge des platonischen Apriorismus an sich trägt, braucht wohl für denjenigen, der diese Denkweise in ihren mannigfachen Umgestaltungen und Verkleidungen durch die Geschichte der Philosophie verfolgt hat, kaum noch bemerkt zu werden. Aber es handelt sich, wie mir scheint, in diesem Falle nicht bloß um eine allgemeine Verwandtschaft der Denkweise, sondern um eine Wiedererweckung der platonischen Ideenlehre in einer Gestalt, die von der ursprünglichen so wenig abweicht, wie es in Anbetracht (der veränderten Zeitbedingungen überhaupt zu erwarten ist. Das Wesen der Ideenlehre Plato's besteht ja eben darin, dass in jeder concreten Erscheinung das »Gattungsmäßige« als ihr letzter Realgrund enthalten sein soll, und dass demnach der Begriff eines concreten Gegenstandes nicht ein durch Aussonderung bestimmter Merkmale gewonnenes Gedankenproduct, sondern ein dem Gegenstand selbst Immanentes ist, das wir bei der Wahrnehmung des Gegenstandes unmittelbar mitdenken müssen. Ob man dieses Mitdenken auf einen durch die sinnliche Wahrnehmung erregten Erinnerungsvorgang zurückführt, wie es Plato gethan, oder ob man das begriffliche Moment als einen an und für sich jede Wahrnehmung begleitenden Bestandtheil auffasst, wie es die immanente Philosophie thut, ist für die Sache selbst unwesentlich. Das Entscheidende bleibt die reale Bedeutung des begrifflichen Momentes einerseits und die unmittelbar in der Wahrnehmung selbst vorausgesetzte Wirksamkeit dieses begrifflichen Moments andererseits. Das sind zugleich die Punkte, in denen diese Denkweise als eine im Princip aprioristische Auffassung des Erkenntnissvorgangs der empirischen Erklärung des letzteren als eine grundsätzlich verschiedene gegenübertritt. Mag dabei auch noch so sehr anerkannt werden, dass es keine Begriffe ohne Anschauungen gibt, es bleibt doch dabei, dass die Anschau-

1) Schuppe, Grundriss, S. 23, 32.

ungen eigentlich nur als die Gelegenheitsursachen gelten, durch die wir in den Besitz der an sich unabhängig existirenden Begriffe gelangen. Dieses Verhältniss ist schließlich dasselbe, ob es sich nun um platonische Wiedererinnerungen oder um den kantischen Schematismus des reinen Verstandes oder um das Gattungsmäßige der immanenten Philosophie handelt, das sich mit jeder concreten Wahrnehmung verbinden soll. Der Hauptunterschied zwischen diesen verschiedenen Ausdrucksformen eines und desselben Gedankens ist der, dass sich die kantische Fassung von metaphysischen Voraussetzungen freihält, während sowohl die platonische Ideenlehre wie die immanente Philosophie nicht nur im allgemeinen solche einschließen, sondern auch in der Beschaffenheit derselben im wesentlichen übereinstimmen.

Aber freilich, das Alte erneuert sich nirgends völlig unverändert. Jene phantasievolle Anschauung des alten Dichter-Philosophen, der in allen Dingen sinnliche Abbilder unvergänglicher Ideen sah, hat in der immanenten Philosophie einer nüchterneren Betrachtung Platz gemacht. Schon für das begriffliche Denken wird ein Unterschied statuirt zwischen solchen Gattungsbegriffen, deren generisches Merkmal in jedem concreten Gegenstand, der zur Gattung gehört, wiedergefunden wird, wie das »Rundsein« im Kreis, das »Dreieckigsein« im Dreieck, und jenen, die aus Gedankenbeziehungen zwischen Gegenständen entstehen, deren Merkmale durchgängig verschieden sein können, wie Ding, Substanz u. dergl. Nur bei den ersteren verbinde sich das begriffliche Moment unmittelbar mit der Anschauung jedes concreten Gegenstandes, der zur Gattung gehört, nicht aber bei den letzteren, die vielmehr erst aus einer Reflexion über die Zusammenfassung der Prädicate eines Wahrnehmungsinhaltes hervorgehen, nicht in der Wahrnehmung als solcher enthalten sein sollen. Eben deshalb werden Begriffe der letzteren Art auch wohl als »uneigentliche Gattungen« bezeichnet¹⁾. Von allen diesen Gattungsbegriffen unterscheidet sich

1) Schuppe, Grundriss, S. 148. Erkenntnistheoretische Logik, S. 569. Mit dieser Lehre von dem unmittelbaren Enthaltensein der Art- und eigentlichen Gattungsmerkmale und dadurch der begrifflichen Momente selbst in den Wahrnehmungen hängt, wie mir scheint, die von einigen Vertretern der immanenten Philosophie sehr stark betonte Relativität aller Wahrnehmungs- und Empfindungs-

nun aber das abstracte Ich durch die Eigenschaft, dass es nicht nur, wie das Rundsein im Kreis, ein begriffliches Moment ist, das zu jedem concreten Bewusstseinsinhalt hinzugedacht wird, sondern dass es zugleich die Bedeutung einer realen Wesensgemeinschaft aller der individuellen »Iche« besitzt, in denen das nämliche begriffliche Moment vorkommt. Erst bei dem Ich ist also die Uebereinstimmung mit der platonischen Idee eine vollständige. Das abstracte Ich ist die allgemeine, an sich unräumliche und zeitlose Bedingung aller individuellen Bewusstseinsconcretionen. Der gestalt wird der volle Begriff der platonischen Idee in diesem realen und causalen Sinne von der Immanenzphilosophie auf das gattungsmäßige Ich eingeschränkt. Hierin besteht nun immerhin eine nicht unerhebliche, durch die erkenntnistheoretische Lehre von der Immanenz der eigentlichen Gattungsbegriffe in der einzelnen Wahrnehmung nur halbwegs ausgeglichene Abweichung von dem ursprünglichen Platonismus, eine Abweichung die aber in dem subjectivistischen Ausgangspunkt der immanenten Philosophie ihre zureichende Erklärung findet. Dagegen tritt an dieser Stelle nicht bloß die logische, sondern auch die metaphysische Verwandtschaft beider zeitlich soweit von einander abliegender Weltanschauungen um so klarer zu Tage. Dies bewahrheitet sich auch in der Stellung zu einzelnen Fragen und in der Art, wie die zunächst anscheinend auf empirisch-erkenntnistheoretischem Wege gewonnenen Ergebnisse zur Lösung transcendenten metaphysischer Probleme verwendet werden. Aehnlich wie Plato aus der Constanz der Begriffe die Ewigkeit der Ideen überhaupt folgert, so betrachtet z. B. die Immanenzphilosophie die raum- und zeitlose Natur des abstracten Ich als ein Zeugniß für dessen Präexistenz und Unsterblichkeit¹⁾.

inhalte zusammen. So meint v. Schubert-Soldern, man könne sich eigentlich keine Farbe denken, ohne die Beziehungen zur ganzen Farbenscala hinzudenken, da »Bewusstseinsinhalt als solcher nur durch seine Beziehungen zu andern Bewusstseinsinhalten gegeben« sei. Ich glaube nicht, dass sich ein derartiges Relativitätsprincip empirisch bestätigen lässt. Offenbar ist es also eine aus der hier gelehrteten Immanenz des Begriffs in der Wahrnehmung hervorgeflossene aprioristische Annahme. (Vergl. v. Schubert-Soldern, Transcendenz etc. S. 58.)

1) »Man kann weder von der fernsten Vergangenheit noch von der fernsten Zukunft sprechen, ohne sein eigenes Ich in Kraft zu setzen. . . . Daher

Wenn es noch eines Beweises für die innere Verwandtschaft dieser Seite der immanenten Philosophie mit dem Platonismus bedürfte, so würde er durch solche metaphysische Folgerungen geliefert werden. Freilich nimmt auch hier wieder das Alte eine neue Gestalt an. Plato konnte seine Ideenlehre nicht direct zu einem Unsterblichkeitsbeweise verwerthen, weil er die Seele, sowohl als Weltseele wie als individuelle Seele, nicht als Idee, sondern als das belebende und formende Princip auffasste, durch das die Ideen sinnliche Gestalten annehmen. Für die Frage der Präexistenz und der Fortdauer sind daher die Ideen bei ihm nur indirect von Bedeutung, insofern nämlich als die subjectiven Abbilder der Ideen, die Begriffe, als Wiedererinnerungen an die Ideen und daher als Zeugnisse für eine Theilnahme der Seele an deren ewigem Sein gedeutet werden. Das ist natürlich anders in der immanenten Philosophie, die von dem alten Seelenbegriff nichts mehr wissen will und an seine Stelle das abstracte Ich mit seinen »Bewusstseinsconcretionen« treten lässt. Zwar zerlegt auch sie diesen neuen Seelenbegriff wieder in einen sterblichen und in einen unsterblichen Seelentheil. Aber indem ihr das abstracte Ich im eminenten und ausschließlichen Sinne zur platonischen Idee wird, fällt ihr das zeit-

ist sowohl eine Präexistenz des Ich vor Bestand des eigenen Leibes als eine Postexistenz nach demselben ein praktisches Postulat. (v. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, S. 82.) »In der Wahrnehmbarkeit für Andere zwar verschwindet das abstract allgemeine Moment des Bewusstseins, welches in einem Bewusstseinsconcretum sitzt, mit der räumlich-zeitlichen Concretion desselben, aber der Begriff des Bewusstseins besteht ja nicht in der Wahrnehmbarkeit für Andere, seinem Begriff nach ist es also nicht an Entstehung und Untergang seiner Concretion gebunden, sondern die ganze Zeit (so wie auch der Raum) sind Inhalt desselben!« . . . »Tod und Geburt betreffen nur die Concretion des einen in allen identischen Bewusstseins überhaupt, in einem Leibe an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit. Concretos Bewusstsein besteht eben darin, dass das unräumliche und unzeitliche Ich sich (sc. sich als Object) gerade in diesem oder jenem raum- und zeiterfüllenden Leibe in dieser räumlich-zeitlichen Welt findet. . . . Wenn dieser Theil des Bewusstseinsinhaltes wegfällt, so ist nur dasjenige mit ihm als weggefallen zu erachten, was gerade von ihm abhing. Das ist in erster Linie alle Unvollständigkeit, Einseitigkeit und Unvollkommenheit des Weltbildes, die ganze eigenthümliche subjective Färbung desselben, welche von den in der räumlich-zeitlichen Concretion nothwendig enthaltenen Schranken bedingt ist.« (Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, S. 392, 395.)

und raumlose Sein der letzteren unmittelbar selbst mit der Unvergänglichkeit des abstracten Ich, das von allen »in der räumlich-zeitlichen Concretion nothwendig enthaltenen Schranken« befreit ist, zusammen. Abgesehen von diesen unwesentlichen Veränderungen der metaphysischen Grundanschauung klingt aber auch hier in der Auffassung des concreten Bewusstseinsinhaltes als einer »Schranke«, einer gegenüber dem ewigen Wesen des »Ich« vergänglichen und unvollkommenen Erscheinung immer noch deutlich genug die platonische Verachtung der Sinnenwelt durch.

Vom Standpunkt der immanenten Erkenntnisstheorie aus betrachtet ist nun dieser Rückfall in den ursprünglichsten Platonismus in gewissem Sinne ein tragisches Schicksal. Ist doch jene Erkenntnisstheorie so sehr darauf bedacht gewesen, jede Spur von Transcendenz aus ihrem Gedankengang auszutilgen, dass sie selbst den Begriff eines unabhängig vom erkennenden Subjecte existirenden Objects als transcendent verwarf. Und nun endet sie mit der transcendentesten aller transcendenten Ideen, mit der Idee der zeit- und raumlosen, also absolut übersinnlichen Realität des Ich selbst. Das Subject, das ein transcendent Object nach dem andern sich immanent gemacht hat, fasst hier mit einem Male den Entschluss selbst transcendent zu werden. Diese Katastrophe ist tragisch, denn der Held selbst wird hier von dem Verhängniss ereilt, gegen das er als Retter erstanden war, und es scheint unvermeidlich, dass er die gerettete Welt in seinen Untergang mit verstrickt. Denn ist erst das Subject selbst transcendent geworden, so ist es eigentlich selbstverständlich, dass auch alles das, was zuvor als ihm immanent erwiesen war, nachträglich transcendent wird. In der That, offenbar fehlt es, um das zu vollbringen, nur noch an irgend einer metaphysischen Construction, die uns das Wunder begreiflich macht, wie es denn das abstracte Ich anfängt, um sich für einige Zeit mit seinen individuellen Bewusstseinsconcretionen zu umgeben.

c. Die immanente Philosophie und der Berkeley'sche Idealismus.

Das Schicksal, dass eine streng »immanente« Erkenntnisstheorie in eine transcendent Metaphysik umschlägt, ist nichts neues

in der Geschichte. Zwar weist die neuere immanente Philosophie den Gedanken Berkeley's, die Allgemeingültigkeit der objectiven Vorstellungswelt auf die Intervention Gottes zurückzuführen, als einen völlig unvollziehbaren zurück¹⁾; und daran kann ja in der That kein Zweifel sein, dass dieser Gedanke unserem heutigen, jeder Art übernatürlicher Assistenz widerstrebenden Denken nicht mehr conform ist. Doch über der wandelbaren Form darf man den tieferen Gehalt der philosophischen Lehren nicht übersehen. Das Problem, das beide, Berkeley und die immanente Philosophie, zu metaphysischen Lösungen führt, ist dasselbe: es besteht in der von ihnen beiden anerkannten Existenz vieler »Bewusstseinsconcretionen« mit einem übereinstimmenden Wahrnehmungsinhalt, und auch zwischen beider Lösungen dieses Problems scheint mir, wenn man sich nicht an Worte sondern an die Sache hält, der Unterschied nicht allzu groß zu sein. Berkeley nimmt an, dass ein *Intellectus infinitus* allen Individuen gemeinsam sei und in ihnen gewisse übereinstimmende Bewusstseinsinhalte erzeuge, während andere solche Inhalte bloß den Individuen subjectiv angehörten. Die immanente Philosophie nimmt an, dass das individuelle Bewusstsein die »Concretion« eines zeit- und raumlosen Ich sei, das eben deshalb, weil es in verschiedenen Individuen ein übereinstimmendes, gattungsmäßiges sei, auch eine übereinstimmende Wahrnehmungswelt möglich mache. Ich kann nicht finden, dass zwischen diesen beiden Anschauungen ein anderer Unterschied besteht als der, den verschiedene Modificationen oder Entwicklungsformen derselben Lehre durchgängig darzubieten pflegen. Der Hauptunterschied scheint mir in der Hervorhebung der abstracten Natur des »gattungsmäßigen Ich« zu liegen. Hier bemerkt man natürlich die logische Bearbeitung des Ichbegriffs, die in der Philosophie seit Berkeley's Zeiten stattgefunden hat. Aber mag auch dieser Begriff den Uebergang zu der Idee eines zeit- und raumlosen Seins erleichtern, für die Erklärung des den Individuen gemeinsamen Theiles der Wahrnehmungswelt dürfte er eher eine Erschwerung sein. Denn mag es wahr sein, dass das Ich und das Du eigentlich

1) v. Schubert-Soldern, Ueber Transcendenz etc. S. 25. Schuppe, Grundriss, S. 31.

dasselbe Ich sind, sobald man nur von jedem Bewusstseinsinhalt abstrahirt, so ist eben damit auch ausgesprochen, dass das Ich und das Du nicht mehr dasselbe Ich sind, sobald man diese Abstraction wieder aufhebt. Es bleibt daher dunkel, wie jener völlig leere Begriff eines abstracten Ich es gleichwohl bewirken kann, dass in Folge der Ausführbarkeit dieser Abstraction nun doch auch das concrete Ich mit dem concreten Du wenigstens theilweise identisch sein soll. Dieser Schluss vom abstracten Ich auf das concrete wird eben wiederum nur dann verständlich, wenn man sich das erstere als eine metaphysische Substanz denkt, die sich den einzelnen Erscheinungen gegenüber, ähnlich der platonischen Idee oder dem unendlichen Geist Berkeley's, als wirkende Kraft bethätigt.

Nun bin ich weit davon entfernt, Metaphysik immer und überall wo sie sich blicken lässt verwerfen zu wollen. Im Gegentheil, ich halte sie am richtigen Ort, und sofern sie in der richtigen Weise betrieben wird, für ebenso unvermeidlich wie unentbehrlich. Aber die Erkenntnisstheorie halte ich nicht für den richtigen Ort, und die Umwandlung logischer Abstractionen in reale Wesen halte ich nicht für die richtige Weise. Vielmehr meine ich umgekehrt, eine Erkenntnisstheorie, die zur Lösung ihrer Probleme die Metaphysik zu Hülfe rufen muss, zeigt damit deutlich, dass sie als Erkenntnisstheorie auf dem falschen Wege ist. Das gilt für die Immanenzphilosophie gerade so wie für Berkeley. Und noch an einem andern Symptom hätten beide bemerken sollen, dass sie trotz ihrer Berufung auf die unmittelbare Erfahrung auf falscher Spur seien. Dieses Symptom ist der Widerspruch, in den sie sich mit den Erfahrungswissenschaften verwickeln. Diesen Widerspruch hat dereinst Berkeley offen anerkannt. Er hat sich darüber hinweggesetzt, weil er in seiner einseitig psychologischen Auffassung der Wirklichkeit für die Bedürfnisse der Naturwissenschaft seiner Zeit im Grunde ebenso wenig Verständniss besaß wie für Newton's Fluxionenrechnung, die er bekämpfte. Die Vertreter der immanenten Philosophie sind vorsichtiger geworden. Aber dass bei ihnen, die gelegentlich für die Atome Farben oder tastbare Eigenschaften fordern, in den Aetherwellen symbolische Vorstellungen für die Modificationen einer Uempfindung sehen u. dergl., im stillen der

nämliche Widerspruch und das nämliche Missverständniss eigentlich noch unvermindert fortbesteht, ist einleuchtend. Ihre Erkenntnistheorie steht, wie dereinst diejenige Berkeley's, lediglich auf dem Standpunkte der gemeinen Erfahrung und der subjectiven Reflexion über diese Erfahrung. Die Begriffe der Naturwissenschaft, deren Bedeutung man nun einmal heute nicht mehr ganz ableugnen kann, werden widerwillig als Hilfsbegriffe geduldet, im übrigen aber, ebenso wenig wie die logischen Gründe, die zu ihnen geführt haben, in ihrer Bedeutung für die Erkenntnistheorie gewürdigt. So ist denn auch das Ergebniss hier wie dort schließlich das nämliche. Weil man die Hülfe der positiven Wissenschaften verschmäht, muss man Rettung bei einer transcendenten Metaphysik suchen.

5. Aprioristische Elemente der immanenten Erkenntnistheorie.

Dass ein solches Resultat nicht möglich wäre, wenn sich nicht mannigfache aprioristische Elemente in der Erkenntnistheorie der immanenten Philosophie vorfinden, ist bei der nahen Verwandtschaft zwischen aprioristischer Speculation und transcendenten Metaphysik beinahe selbstverständlich. Ueber diese Elemente vollständig Rechenschaft zu geben, würde hier zu weit führen. Ich muss mich darauf beschränken, zwei Punkte hervorzuheben, die für die oben behandelten Fragen von besonderer Bedeutung sind: solche sind die Theorie der Gattungsbegriffe und die Lehre von dem Ichbewusstsein als der Bedingung alles Bewusstseins und Denkens überhaupt.

a. Aprioristische Elemente der Begriffslehre.

Die Art und Weise, wie die immanente Erkenntnistheorie die logische Entwicklung der Begriffe schildert, erweckt auf den ersten Anblick die Vorstellung einer streng empirischen Analyse. Da wird vor allem hervorgehoben, dass nicht das Einzelding, sondern ein unmittelbarer und ungeschiedener Eindruck als das Substrat jeder Begriffsbildung gegeben sei, und dass diese Begriffsbildung selbst durch eine Denkarbeit zu Stande komme, die nach dem Satz der Identität Uebereinstimmendes gleich setze und Verschiedenes unterscheide und dann weiterhin nach dem Causalgesetz Bezie-

hungen zwischen unabhängigen Daten herstelle ¹⁾. Dieser Eindruck empirischer Analyse wird noch dadurch verstärkt, dass besonders für die abstracten Beziehungsbegriffe, wie Ding, Eigenschaft, Zustand u. dergl., in denen der ältere Apriorismus Begriffsformen sah, die entweder selbst die Bedeutung von Stammbegriffen des Verstandes besäßen oder doch solchen kategorialen Einheitsfunctionen besonders nahe stünden, hier durchgängig eine verwickelte logische Entstehungsweise angenommen wird. Man mag daher mit der Deduction der einzelnen Begriffe nicht einverstanden sein — wie ich es denn in der That sowohl im allgemeinen wie insbesondere mit der Deduction des Dingbegriffs nicht bin — so muss man doch anerkennen, dass hier von fertig in uns liegenden Begriffen oder auch nur von kategorialen Functionen etwa im Sinne der kantischen Transcendentalphilosophie nicht die Rede ist. Aber bei näherem Zusehen begreift man, dass es für die Immanenzphilosophie bei der Eigenthümlichkeit ihres Standpunktes nahe liegen muss, gerade diejenigen Begriffe, die der kantische Apriorismus, abgesehen von den in ihnen enthaltenen kategorialen Elementen, einfach als Producte der Erfahrung hinnahm, im gewissen Sinne als apriorische Denkinhalte zu betrachten, insofern nämlich der Erfahrungsinhalt und die Denkfunction eigentlich gar nicht von einander verschieden, sondern in einem und demselben Bewusstseinsinhalt gegeben seien. Dies wird nun gerade von den fundamentalsten Art- und Gattungsbegriffen behauptet, die zugleich als die Grundlagen aller zusammengesetzteren betrachtet werden, welche letzteren im allgemeinen erst aus einer logischen Verbindung jener fundamentaleren Begriffe mit dem Dingbegriff hervorgehen sollen. Solche eigentliche und ursprüngliche Art- und Gattungsbegriffe sind also z. B. die der Rundheit, Dreieckigkeit oder auch der Farbe, des Tones u. dergl. Diese gattungsmäßigen Bestimmungen sollen unmittelbar in dem Gegenstand selbst wahrgenommen werden. Für sich allein sollen sie zwar keinen vorstellbaren Inhalt haben, aber gleichwohl wirklich im Wahrgenommenen enthalten, »mitwahrgenommen« sein ²⁾. »Im-Bewusstsein-Haben ist schon Denken,

1) Vergl. Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, S. 142 ff. 555 ff.

2) Ebenda, S. 563. Grundriss, S. 90 f. Zu bemerken ist übrigens auch hier

freilich Denken im allgemeinsten Sinne.« Das sich der einzelnen Bestimmungen des Gegebenen Bewusstwerden ist dann im Gegensatz zu dem ursprünglich Gegebenen (den Empfindungen) das »Denken im engeren Sinne, das in diesem Gegensatz selbstverständlich a priori ist«. Das Hervortreten jener Bestimmtheiten erfolge nach den Kategorien der Identität und der Causalität. Aber die kantische Annahme einer Subsumtion des Gegebenen unter diese Kategorien sei keine Lösung des Problems. Denn sie »existiren von vornherein nur als Bestimmungen von Gegebenem, als etwas was da identisch oder verschieden ist, und mit anderem etwa causal verknüpft ist.« Daher haben jene Kategorien »dieselbe Objectivität wie das Gegebene, ein subjectives Thun findet bei diesem Denken nicht statt«. »Denn ohne diese Bestimmungen gibt es keine Wirklichkeit des Gegebenen, kann überhaupt nichts als Inhalt des Bewusstseins gedacht werden«. Deshalb fügt auch das Urtheil »nicht zusammen was vorher getrennt war, sondern nennt die Art des Zusammenseins der Daten«¹⁾.

Aus diesen Sätzen ergibt sich der Standpunkt dieser Erkenntnistheorie hinreichend deutlich. Mit Kant und dem kritischen Empirismus steht sie darin auf gleichem Boden, dass ihr alles Denken an die concrete Anschauung geknüpft ist. Von beiden trennt sie sich aber dadurch, dass sie das begriffliche, d. h. die Empfindungen nach Uebereinstimmungen, Unterschieden und Beziehungen ordnende Denken weder mit Kant als eine unmittelbare Subsumtion unter Kategorien noch mit dem Empirismus als das Ergebniss einer besonderen, an dem Wahrnehmungsinhalt ausgeführten Denkarbeit, sondern als eine immanente Eigenschaft des Wahrnehmungsinhaltes selbst ansieht, so dass die Denkhätigkeit und ihr Substrat überhaupt zusammenfallen.

Nun ist diese Auffassung sicherlich insoweit im Rechte, als sie der Annahme einer unabhängig und abgesondert von jedem concreten Bewusstseinsinhalt existirenden »Denkhätigkeit« und ebenso der Voraussetzung, dass alles Denken in einer Subsumtion unter

dass, trotz der allgemeinen Uebereinstimmung in beiden Werken, in dem ersten die empirische, in dem späteren die aprioristische Seite der Theorie mehr hervortritt.

1) Schuppe, Grundriss, S. 35 ff.

bereit liegende Allgemeinbegriffe bestehe, entgegentritt. Aber die Gebundenheit des Denkens an ein concretes Substrat beweist noch nicht, dass es auch umgekehrt keine sinnliche Wahrnehmung ohne begriffliche Unterscheidungen und Beziehungen gibt. Um wirklich darzuthun, dass »Im-Bewusstsein-Haben« und Denken zusammenfallen, müsste man beweisen, dass es keine Bewusstseinsinhalte gebe, an denen nicht bereits jene »Denkarbeit«, die das Gegebene nach den Gesetzen der Identität und Causalität ordnet, vorgefunden würde. Dieser Beweis lässt sich aber nicht nur nicht liefern, sondern wir finden thatsächlich fortan eine Menge von Wahrnehmungsinhalten, bei denen von einer solchen Ordnung keine Rede sein kann, es sei denn dass man den unmittelbaren psychologischen Thatbestand durch Reflexionen und Abstractionen fälscht, die man ihm nachträglich unterschiebt. Eine solche Unterschiebung ist es nun, wenn behauptet wird, die Qualität, das Wo und das Wann seien die »Bestimmtheiten«, in die sich ohne weiteres das Gegebene im Bewusstsein zerlege, so dass wir von Anfang an das Räumliche und das Zeitliche neben der Qualität als Bestimmungsstücke des Gegebenen »mitwahrnehmen«. Insofern damit eine Unterscheidung dieser Elemente im Sinne des Identitätsgesetzes gemeint ist, widerspricht eine solche Annahme zweifellos dem psychologischen Thatbestand. Gerade so gut wie wir das Object unmittelbar außer uns sehen, ohne erst, wie Schopenhauer meinte, nach dem Gesetz der Causalität unsere Wahrnehmung auf ein causal wirkendes Object zu beziehen, gerade so sind Sinnesqualität, Raum und Zeit nicht in dem Sinne Bestimmungsstücke des Eindrucks, dass dieser gar nicht im Bewusstsein sein könnte, ohne dass dieselben sofort unterschieden würden. Vielmehr ist solche Unterscheidung in dem naiven Bewusstsein überhaupt noch nicht anzutreffen. Diesem sind die Farbe roth und die räumliche Fläche, an der sie wahrgenommen wird, zunächst noch gar nicht verschiedene »Bestimmungsstücke« der Wahrnehmung, sondern sie bilden eine untrennbare Wahrnehmung, deren Theile die verschiedenen Theile der rothen Fläche, nicht aber der Raum und die Farbe roth sind. Diese beiden werden daher nicht, wie man annimmt, zuerst unterschieden, damit dann erst jedes in abstracto gedacht werde¹⁾, sondern Unterschei-

1) Schuppe, Grundriss, S. 81.

dung und Abstraction fallen hier in einen Act zusammen, weil eben in der concreten Erscheinung beide niemals gesondert vorkommen können, jede Unterscheidung aber an die Möglichkeit, das zu Unterscheidende getrennt zu denken, gebunden ist. Die Ausführung dieser Abstraction setzt eine logische Arbeit voraus, die weder durch das »Im-Bewusstsein-Haben« an und für sich, noch auch durch die unmittelbare Unterscheidung der Wahrnehmungsbestandtheile geleistet wird. Eben wegen dieser von dem naiven Bewusstsein noch nicht zu leistenden Denkarbeit ist es nun aber auch noch nicht zureichend, wenn man die besondere Stellung, die Raum und Zeit als so genannte »Formen der Anschauung« den Sinnesqualitäten gegenüber einnehmen, darin sieht, dass »die räumliche und zeitliche Bestimmtheit für alle Sinnesdaten, wie verschieden sie auch sein mögen, die eine und selbe Grundbedingung ihres concreten Gegebenseins« seien, »während für die Wahrnehmbarkeit von Raum und Zeit eine große Zahl von ganz verschiedenèn Qualitäten zur Verfügung steht, von welchen eben nur im allgemeinen eine verlangt wird«¹⁾. Denn diese Ausführung lässt dahingestellt, mittelst welcher Merkmale Raum und Zeit selbst von einander unterschieden werden. Solche Merkmale anzugeben kann man aber nur dann für überflüssig halten, wenn man der Ansicht ist, dass beide in der unmittelbaren Anschauung verschieden seien, etwa so wie die Farben roth und gelb, wenn man sie neben einander wahrnimmt. Nun zeigt die logische Analyse beider Begriffe, dass die räumlichen und die zeitlichen Bestimmungen durch Merkmale ausgezeichnet sind, durch die sie sich nicht nur von dem Empfindungsinhalt, sondern auch von einander unterscheiden²⁾. Die Auffassung dieser Formen der Ordnung unserer sämmtlichen Empfindungen und Vorstellungen kann schon deshalb unmöglich auf ähnlichen, nicht weiter zu motivirenden Empfindungsunterschieden beruhen, wie ein solcher zwischen zwei verschiedenen Empfindungsqualitäten stattfindet, weil Raum und Zeit mit den verschiedensten Empfindungsinhalten verbunden sein können und gleichwohl nur

1) Schuppe, a. a. O. S. 86.

2) Vergl. über diese logischen Merkmale mein System der Philosophie, S. 109, 127 ff., und über die psychologischen Motive der entsprechenden Vorstellungsformen meinen Grundriss der Psychologie, S. 180 ff.

mittelst dieser Inhalte wahrnehmbar werden. Wegen dieser Eigenschaft hat sie ja schon Kant als Formen der Ordnung unserer Empfindungen bezeichnet. Wenn sie aber dies sind, so können sie nur durch Merkmale, die ihnen in ihren Beziehungen zu den Empfindungen zukommen, und in denen sie zugleich von einander abweichen, empirisch unterschieden werden. Umgekehrt führt daher die Annahme, dass wir sie unmittelbar und ohne solche Beziehungsmerkmale von einander und von dem Empfindungsinhalt trennen, nothwendig zu der Voraussetzung, dass sie entweder als a priori in uns bereit liegende Anschauungsformen oder doch als Bewusstseins-elemente betrachtet werden, die unmittelbar zugleich Functionen des unterscheidenden Denkens sind.

‡ Die letzten Motive dieses hinter einer streng empirischen Außen-seite verborgenen Apriorismus der immanenten Begriffslehre sind augenscheinlich doppelter Art. . Erstens verschmäh't man grundsätzlich die Hülfe der Psychologie, indem man der Ansicht ist, dass sich nicht die Erkenntnisstheorie auf Psychologie, sondern diese auf jene zu stützen habe. In Folge dessen wird man dann durch keinerlei psychologische Erwägungen gehindert, in das Bewusstsein von Anfang an irgend welche Denkfunktionen zu verlegen. Vielmehr wird durch eine solche der Psychologie vorausgehende Behandlung der Erkenntnisstheorie das ohnehin der Vulgärpsychologie innewohnende Streben nach logischer Interpretation der Bewusstseinsdata gewissermaßen wissenschaftlich legalisirt. . Zweitens ist es der Standpunkt der absoluten Immanenz des Objects im Subject, der zu jener Auffassung treibt. Sind Subject und Object schlechterdings nicht von einander zu sondern, so muss auch jede Behandlung der Erkenntnisprobleme vermieden werden, welche das Denken als eine, wenn auch nur in abstracto von dem objectiven Bewusstseinsinhalt zu trennende Function betrachtet. Nun ist diese Einheit des Denkens und seiner Objecte nur insoweit wahr, als damit die Unmöglichkeit gemeint ist, dass das Denken anders als an einem concreten Inhalt sich bethätigen und daher anders als gebunden an einen solchen Inhalt von uns beobachtet werden könne. Sie ist aber falsch, insofern man dabei umgekehrt keinen Bewusstseinsinhalt anerkennt, der unabhängig von den logischen Functionen des Denkens vorkommen könnte. Denn es gibt fortan zahlreiche

Wahrnehmungen und Vorstellungen, an denen keinerlei Functionen der Unterscheidung, der Feststellung von Uebereinstimmungen und der bewussten causalen Beziehung zu andern Erfahrungen zu bemerken sind. Nur weil es thatsächlich solche sich völlig reflexionslos uns darbietende Wahrnehmungsdata gibt, vermögen wir die »Denkarbeit« in Wirklichkeit als ein zu dem Bewusstseinsinhalt hinzukommendes psychisches Geschehen aufzufassen, wobei allerdings diese Unterscheidung des Denkens von seinem Substrat psychologisch noch wesentlich durch begleitende Gefühle von charakteristischer Beschaffenheit erleichtert wird. Und nur weil solche besondere, an und für sich nicht jedem Bewusstseinsinhalt zukommende Merkmale des Denkens existiren, ist es überhaupt begreiflich, dass wir das Denken und seine Objecte immerhin in abstracto von einander scheiden können. Es erklärt sich aber auch freilich, dass wir uns nachträglich jeden beliebigen Bewusstseinsinhalt als begleitet von den Functionen des Denkens vorzustellen vermögen. Und diese Freiheit ist es nun, von der alle jene intellectualistischen Theorien, welche Erfahrungsinhalte in logische Denkprocesse umdeuten, und von der die immanenten Erkenntnistheorien Gebrauch machen, wenn sie »Im-Bewusstsein-Haben« und Denken, und zwar Denken nach logischen Kategorien, identisch setzen. Da nun für diese Theorien außerdem auch »Im-Bewusstsein-Haben« und Sein identisch sind, so kommt auf diese Weise die immanente Philosophie zu einer Erneuerung der Lehre von der Identität des Denkens und Seins, bei der sie allerdings durch ihren empirischen Ausgangspunkt vor den speculativen Constructionen der vormaligen Identitätsphilosophie einigermaßen bewahrt wird, dafür aber auch um so unvermeidlicher der einzigen Rettung zusteuert, die einer Identitätsphilosophie übrig bleibt, die aus Respect vor dem Gegebenen auf solche Constructionen Verzicht leistet, dem Solipsismus. Das bestätigt vor allem auch derjenige Theil der immanenten Erkenntnistheorie, in dem sie sich durch eine Art von metaphysischem Gewaltstreich die Möglichkeit zu verschaffen sucht, dem Solipsismus zu entgehen, die Lehre vom Ich.

b. Die Apriorität des Ich.

Nachdem die Begriffslehre in dem Satze von der unmittelbaren Einheit der fundamentalen Denkbestimmungen der Bewusstseinsinhalte mit diesen Inhalten selbst die geeignete Grundlage geschaffen hat, vollendet sich der Apriorismus dieser Erkenntnistheorie in der Lehre vom abstracten Ich. Diese Lehre lässt sich in zwei Principien sondern, denen offenbar eine axiomatische, d. h. unmittelbar evidente Geltung zugeschrieben wird. Das erste Princip lautet: »Ohne Subject kein Object, und ohne Object kein Subject. Wie in dem denkenden Subject stets Objecte gegeben sind, so lassen sich auch Objecte immer nur in Beziehung auf ein Subject denken«. Das 2) zweite Princip behauptet: »In jedem einzelnen Wahrnehmungs- oder Denktact wird der Begriff des reinen oder abstracten Ich stets mitgedacht«.

Es mag gewagt erscheinen, Sätze, die nicht bloß von der immanenten Philosophie, sondern auch von Philosophen der verschiedensten anderen Richtungen als absolut einleuchtend und unbestreitbar angesehen worden sind, zu bestreiten. Dennoch bestreite ich diese Sätze auf das entschiedenste, und ich behaupte, dass sich für die Wahrheit derselben auch nicht der Schatten eines logischen oder thatsächlichen Beweises beibringen lässt.

1) Der Satz »Kein Subject ohne ein Object und kein Object ohne ein Subject« kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Entweder bedeutet er: »Ueberall wo ich über die Bedingungen reflectire, unter denen Objecte vorgestellt und gedacht werden, oder unter denen es vorstellende und denkende Subjecte gibt, finde ich beide, die Vorstellungen und das Subject, an einander gebunden«. Oder er kann auch bedeuten: »Es gibt keine Vorstellung von einem Object, in welcher nicht auch das vorstellende Subject unmittelbar mitgedacht würde, ebenso wie es kein Subject gibt, dem nicht irgend welche Vorstellungsobjecte gegeben wären«¹⁾. So

1) Ich will nicht unterlassen zu bemerken, dass ich hier überall das Wort »Vorstellung« nicht in der bei den Vertretern der immanenten Erkenntnistheorie üblichen Beschränkung auf die sogenannten reproducirten Vorstellungen verstehe, sondern in der allgemeinen in der neueren Psychologie üblichen Bedeutung, in der es auch die Wahrnehmungen umfasst.

unzweifelhaft richtig nun der Satz in dem ersten Sinne ist, so unzweifelhaft falsch ist er in dem zweiten. Es ist unbestreitbar, so oft ich über die Bedingungen reflectire, unter denen vorgestellte Objecte vorkommen, so oft finde ich ein vorstellendes Subject als die Hauptbedingung vor. Es ist aber für jeden, der die Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung von der Reflexion über sie zu unterscheiden vermag, ebenso unbestreitbar, dass wir unzähligmal Objecte als gegebene anerkennen, ohne über sie zu reflectiren, und ohne also daran zu denken, dass sie einem Subjecte gegeben sind, oder dass ein Subject erforderlich ist, damit sie überhaupt gegeben sein können. In jedem Moment, wo unser Bewusstsein ganz in der Anschauung der Objecte aufgeht — und dieser Momente gibt es wahrscheinlich mehr als derjenigen, wo wir bei der Wahrnehmung der Außendinge zugleich auf das Subject reflectiren, — in jedem solchen Moment ist die Vorstellung der Objecte nicht von derjenigen des Subjectes begleitet: die Existenz der Vorstellungen ist zwar in diesen Fällen selbstverständlich wie immer von der Existenz des Subjects abhängig, aber wir werden uns dieser Existenz nicht bewusst. So oft demnach auch die Behauptung, der Satz »ich denke« begleite alle unsere Bewusstseinsvorgänge, als eine ausgemachte Wahrheit verkündet wurde, so ist derselbe doch thatsächlich falsch; und es ist nicht einzusehen, warum er etwa im Widerspruch mit der thatsächlichen Beobachtung aus logischen Gründen geglaubt werden müsste. Denn die Thatsache, dass Objecte vorgestellt werden ohne unmittelbare Beziehung auf ein seiner selbst bewusstes Subject, enthält nicht den geringsten logischen Widerspruch in sich und kann keinen solchen enthalten, weil es sich hier überhaupt nur um eine Frage der thatsächlichen Erfahrung handelt.

Hiernach sind es eigentlich zwei Quellen, auf die jenes falsche Princip von der immerwährenden Coexistenz der Vorstellungen von Subject und Object zurückgeführt werden kann. Die eine besteht in der Vermengung einer nachträglichen Reflexion über die Thatsachen des Bewusstseins mit diesen Thatsachen selber, die hier aus den üblichen Betrachtungsweisen der Vulgärpsychologie in die philosophische Erkenntnistheorie hineinreicht. Die andere besteht in der Umwandlung einer einseitigen in eine doppelseitige Abhängigkeitsbeziehung, zu der wiederum die Erkenntnistheorien eine

uralte Neigung bis heute bewahrt haben. Unbestreitbar können wir uns in concreto kein vorstellendes Subject denken ohne vorgestellte Objecte. Daraus wird nun ohne weiteres gefolgert, dass es ebenso unmöglich sei Objecte vorzustellen, ohne zugleich ein Subject mitzudenken. Nun beruht aber die Unvorstellbarkeit eines reinen Subjectes lediglich darauf, dass dieses ein abstracter Begriff ist, abstracte Begriffe aber überhaupt nur in ihren concreten Verwirklichungen vorgestellt werden können. Die concrete Wirklichkeit des Subjects besteht nun immer in Vorstellungen und in Gefühlen, die diese Vorstellungen begleiten, sowie schließlich in den aus Vorstellungen und Gefühlen hervorgehenden und selber wieder in solche zerlegbaren Willensacten. Dagegen ist ein concretes Object auch gesondert von irgend einem mitzudenkenden Subject kein abstracter Begriff, sondern es ist in irgend einer concreten Vorstellung wirklich gegeben. Ob mit einer solchen Vorstellung Elemente verbunden sind, an die unmittelbar unser Selbstbewusstsein geknüpft ist, hängt von speciellen psychologischen Bedingungen ab, die keineswegs immer erfüllt sind, und die aus keinem irgendwie a priori anzugebenden Grunde immer erfüllt sein müssen. Wieder ist es also nur eine Thatfrage, ob jene concreten Bewusstseinsinhalte, die wir Objecte nennen, ohne hinzugedachtes Subject vorkommen oder nicht, und diese Frage wird durch die psychologische Erfahrung zweifellos im bejahenden Sinne entschieden. So erweist sich also der Satz »ohne Subject kein Object« in jeder Beziehung, sofern mit demselben die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Mitdenkens des Subjects zu jedem Bewusstseinsinhalt gemeint ist, als eine unbegründete und unhaltbare speculative Annahme.

2) Das Subject soll nun aber nach der Annahme der Immanenzphilosophie nicht bloß als eine concrete Vorstellung, sondern als abstracter Begriff, als »reines Ich« nicht nur die eigentlichen Denkhandlungen, sondern überhaupt alle Bewusstseinsinhalte begleiten. In keinem Punkte verräth sich so deutlich, wie in diesem, die Verwandtschaft dieser Richtung mit dem aprioristischen Idealismus vergangener Zeiten. Nur freilich dass nicht, wie dereinst bei Fichte, das reine inhaltsleere Ich durch eine Reihe ihm immanenter Denkhandlungen die Welt der Objecte als eine »Schranke«, über die

es fortwährend hinausstrebt, aus sich selber erzeugen, sondern dass es diese nur überall als ein nothwendiger Begriff begleiten soll. Aber durch diese Concession an die Erfahrung ist die ursprüngliche Existenz des reinen Ich weder psychologisch noch logisch haltbarer geworden. Psychologisch widerspricht ihr nicht nur alles was wir von der Entwicklung des Bewusstseins wahrnehmen können, sondern auch der Thatbestand dieses Bewusstseins, wie er uns fortwährend gegeben ist. Denn dieser Thatbestand enthält jenes abstracte Ich nie und nirgends. Er enthält eine Anzahl von Gefühlen und Vorstellungen, unter denen die letzteren vor andern, ausschließlich auf Objecte bezogenen Vorstellungen durch ihre enge Verbindung mit Gefühlen und außerdem noch durch ihre größere Constanz sich auszeichnen. Aus diesen sinnlichen Elementen entwickelt sich dann der Begriff des abstracten Ich, analog wie sich jeder abstracte Begriff entwickelt, als eine logische Forderung, die wir an jene psychologischen Substrate knüpfen, die aber in unserem Bewusstsein stets durch eben jene Substrate vertreten werden muss. Diese Forderung, die darin besteht, dass wir von allen fortwährend veränderlichen Bewusstseinsinhalten abstrahiren und bloß auf die Fähigkeit Objecte überhaupt zu denken reflectiren, ist jedenfalls ein sehr spätes, erst durch den wissenschaftlichen Gebrauch des Denkens entstandenes Product desselben, und es besteht daher nicht der geringste psychologische Grund, der es rechtfertigen könnte, dieses Erzeugniss schon in den ursprünglichen Inhalt des naiven Bewusstseins zu verlegen. Aber auch die logische Begründung, die man anzuführen pflegt, ein solches abstractes Ich sei deshalb nothwendig, weil ohne dasselbe der Zusammenhang des Bewusstseins nicht erklärlich wäre, besteht nicht zu Recht. Vielmehr macht sich dieselbe einer offenbaren Umkehrung des Verhältnisses von Grund und Folge schuldig. 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. Es ist die Verwechslung, die der Apriorismus überall begeht: er ignorirt die wirkliche Arbeit der logischen Functionen und verlegt darum die Begriffe, die die Erzeugnisse dieser

Functionen sind, in die ursprüngliche Anschauung. Ob man annimmt, dass alle sinnlichen Erscheinungen sofort unter die Kategorien der Einheit, Vielheit, Realität, Substanz, Causalität u. s. w. subsumirt werden, oder ob man voraussetzt, dass wir unmittelbar in jeden Bewusstseinsinhalt ein abstractes Ich hineindenken, macht hier keinen wesentlichen Unterschied. Beiden Auffassungen gegenüber ist wieder die Lehre Fichte's nicht die haltbarere, aber die folgerichtigere, weil sie, in reiner Umkehrung des empirischen Thatbestandes, das abstracte Ich zum absoluten Anfangspunkt macht, aus dem sie den ganzen Bewusstseinsinhalt zu entwickeln sucht. Auch kommt dabei immerhin der Einfluss der Denkfunctionen, wenngleich ebenfalls in völligem Gegensatz zu ihrer wirklichen Richtung, zur Geltung.

Hier zeigt es sich nun aber auch, dass von allen verwandten Anschauungen gerade die immanente Philosophie dem Standpunkt Fichte's am nächsten kommt, wie das ja nach der Rolle, die der Ichbegriff in ihr spielt, begreiflich ist. Nicht die ganze, aber ein Theil jener wunderbaren Zeugungskraft des Fichte'schen Ich lebt in ihr wieder auf, so dass sie in dieser Beziehung eine Art Mittelstellung einnimmt zwischen Kant und seinem kühneren Nachfolger. Das Ich ist ihr nämlich von Anfang an gleichzeitig ein concretes und ein abstractes. Als concretes Ich bleibt es individuell, als abstractes aber ist es, weil zeit-, raum- und überhaupt bestimmungslos, das »gattungsmäßige Ich«. Und eben darin soll, wie wir oben gesehen haben, zugleich die Bürgschaft seiner objectiven Realität liegen.

In der That ein merkwürdiger Schluss, wie man ihn auch betrachten möge. Dass das »reine Ich« durch irgend eine sich selbst beschränkende Thätigkeit eine concrete Vorstellungswelt erzeuge, lässt sich als metaphysische Hypothese, wenn man die Hülfe der Phantasie nicht verschmäht, allenfalls noch denken. Dass aber das abstracte Ich, weil es gar keinen Inhalt hat, eben darum den allgemeingültigen Inhalt aller gleichartigen »Iche« in sich bergen soll, — dies ist mehr mystisch als phantastisch. Nach diesem Wunder braucht man sich eigentlich über nichts mehr zu wundern, auch nicht darüber, dass das abstracte Ich die Unsterblichkeit beweist, oder dass es einen »gattungsmäßigen Menschenleib« als seinen Träger fordert. (Siehe oben S. 366, 370).

6. Identität und Causalität.

Die Ansicht, welche die immanente Philosophie über die von ihr angewandten allgemeinsten Principien des Denkens, die der Identität und Causalität, zur Geltung bringt, ist nicht neu. Sie entspricht im allgemeinen denjenigen unter den älteren Anschauungen, die das apriorische Denken und die empirische Betrachtung als grundsätzlich verschiedene Gebiete behandelten. Der classische Zeuge hierfür ist Leibniz, dem die beiden Sätze der Identität und des Widerspruchs diejenigen Denknormen waren, die für das logische Schließen sowie für alle demonstrativen Wissenschaften, z. B. die Mathematik, maßgebend seien, während ihm das »Principium rationis sufficientis« als das Grundgesetz für die Verknüpfung empirischer Thatsachen galt¹⁾.

Genau mit dieser Leibniz'schen Unterscheidung stimmt nun die Stellung überein, welche die immanente Philosophie der Identität und der Causalität anweist. Wenn sie hierbei die von Leibniz unterschiedenen Sätze der Identität und des Widerspruchs in ein Princip zusammenzieht, so ist vielleicht diese Vereinfachung schon von dem Bestreben eingegeben, das vergleichende und schließende Denken auf eine ebenso einheitliche Norm zurückzuführen wie die causale Verknüpfung²⁾. Denn wenn auch niemand zweifelt, dass Identificirungen und Unterscheidungen in unserem wirklichen Denken eng an einander gebunden sind, so kann man doch nicht behaupten, dass jede in abstracto denkbare Gleichsetzung auch schon eine Unterscheidung in sich schließe. Vielmehr ist die letztere jedenfalls eine besondere logische Function. Jene beiden Sätze sind daher Principien, die zwar in unseren wirklichen Denkfunktionen eng verflochten sind, die aber gleichwohl verschiedene Seiten dieser Functionen zum Ausdruck bringen und daher bei einer abstracten Formulirung der logischen Axiome von einander gesondert werden müssen. Von größerem Belang als diese formale Frage ist jedoch der Umstand, dass im gleichen Maße, in welchem jene beiden Grundgesetze in Folge ihrer Zusammenfassung einander genähert

1) Leibniz, Monadologie. 31—36. Edit. Erdmann, p. 707.

2) Schuppe, Grundriss, S. 45. Erkenntnisstheoret. Logik, S. 375 ff.

werden, das dritte Princip, das der Causalität, eine abgesonderte Stellung gewinnt. Dazu trägt auch noch die Bezeichnung »Causalität« das ihrige bei, da in Folge der Differenzirung der Begriffe Ratio und Causa, die seit Leibniz eingetreten ist, die Causa ausschließlich für das empirische Verhältniss der in eine gesetzmäßige Verbindung gebrachten Erscheinungen gebraucht zu werden pflegt.

Nun ist, wenn man auf die logische Wurzel des Causalgesetzes zurückgeht, jedenfalls die völlige Trennung der Begriffe Ursache und Grund ebenso unzulässig, wie es deren frühere Gleichsetzung war. Denn der zwingende Charakter des Causalbegriffs wird uns ebenso wie die Bedeutung, die er im Zusammenhang der empirischen Wissenschaften spielt, nur verständlich, wenn wir ihn als die unmittelbare Anwendung des logischen Princips der Beziehung von Grund und Folge auf die Verbindung empirischer Thatsachen betrachten. Nicht minder unzulässig ist es aber auch, wenn man gegenüber dem engen Zusammenhang von Identität und Unterschied dem Princip des Grundes eine abgesonderte Stellung gibt. Diese Trennung von den andern Denkgesetzen wird vor allem dadurch bewirkt, dass man als das Princip, welches im Schlusse die Verbindung der Prämissen mit der Conclusion erzeuge, das Identitätsgesetz in jener seiner doppelten Bedeutung der Identificirung und Unterscheidung betrachtet. Demnach beherrscht, wie die immanente Philosophie mit Leibniz annimmt, das Identitätsprincip überhaupt weitaus den größten Umfang des logischen Denkens und seiner Anwendungen. Es liegt allen Urtheilen zu Grunde, in denen eine Identität oder Subsumtion ausgesprochen oder aufgehoben wird, und es bedingt überall die Fähigkeit des Schließens aus gegebenen Urtheilen auf andere. Dagegen findet das Causalprincip nur in einer beschränkten Anzahl von Urtheilen, in jenen nämlich, die direct eine äußere Verknüpfung zwischen verschiedenen Bewusstseinsdaten enthalten, seine Stelle. Insbesondere ist es daher auch das Identitätsgesetz, auf das der Begriff jener Nothwendigkeit zurückgeführt wird, der sich für uns überall mit der Schlussfolgerung verbindet. Der Nothwendigkeit des Schließens gegenüber erscheint die Verbindung durch Causalität als eine zufällige, daher man, in offenbarem Anklang an Hume, der Analogie für die causale Verbindung verschiedener Bewusstseinsdaten

die entscheidende Bedeutung beilegt. Wenn dann gleichwohl auch der regelmäßigen Aufeinanderfolge eine gewisse Nothwendigkeit eingeräumt wird, so soll demnach diese causale Nothwendigkeit, im Unterschied von derjenigen der Identität, nicht auf unmittelbarer Evidenz, sondern auf der Uebereinstimmung mit bereits anerkannten Zusammenhängen beruhen¹⁾.

Diese Auffassung der Causalität ist, wie ich glaube, eine durchaus ungenügende und für die wichtigsten Erkenntnisgebiete unzutreffende. Sie verkennt nicht nur die wahre Bedeutung derselben, sondern sie verkennt auch die enge Beziehung, in der sie, oder — wie wir sie eben in diesem allgemeinen Sinne angemessener nennen — in der das Princip von Grund und Folge zu den andern logischen Principien steht. Wenn ich den Durchmesser eines Kreises zunehmen lasse, so vermindert sich stetig und in regelmäßigem Verhältnisse die Krümmung des Kreises. Ist etwa diese Beziehung der zwei sich begleitenden Veränderungen zu einander eine Identität? Gewiss setzt sie, um entdeckt zu werden, die Constatirung von Uebereinstimmungen und Unterschieden voraus. Aber sie selbst besteht nicht im mindesten in diesen, sondern sie enthält ein neues logisches Verhältniss, das der Abhängigkeit, der Function. Dass ferner dieses Verhältniss in dem angeführten Beispiel minder evident sei als z. B. die Gleichheit zweier congruenter Dreiecke, wird niemand behaupten; ebenso wenig, dass es erst durch die Analogie mit vorausgegangenen ähnlichen Thatsachen seine Nothwendigkeit empfangt. Vielmehr ist die Beziehung von Grund und Folge hier eine so unmittelbare, dass eine einzige Beobachtung sie als eine evidente und nothwendige erkennen lässt.

Nun sind derartige Verhältnisse einseitiger oder wechselseitiger Abhängigkeit ebenso geläufige und überall vorkommende Inhalte der Erfahrung wie die Gleichheit und die Verschiedenheit. Die letzteren sind allerdings die einfacheren, da wir keine Abhängigkeit constatiren können, ohne uns dabei der Functionen der Vergleichung identischer und verschiedener Theile eines Ganzen zu bedienen. Aber das Einfache ist uns in der Regel in der wirklichen Erfahrung in Zusammensetzungen gegeben. So auch hier.

1) Schuppe, Grundriss, S. 47 ff. 61 ff. v. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnisstheorie, S. 238 ff.

Wenn es sich fragt, ob Anwendungen des Identitäts- oder solche des Causalgesetzes — dieses wieder in der allgemeinen logischen Bedeutung als Princip des Grundes genommen — die häufigeren sind, so muss die Antwort zweifellos lauten: die der Causalität. Identitäten und Unterschiede gewinnen wir zumeist erst vermittelt der Abstraction aus verwickelteren Relationen, die sich dem Princip von Grund und Folge unterordnen. Da man aber die einfachen Fälle früher entdeckt, so ist man geneigt, die Beziehung zum Zusammengesetzten zu übersehen und so das relativ Einfache für eine selbständig existirende Thatsache zu halten, die es nicht ist.

Die augenfälligsten Belege hierfür bietet die Mathematik dar. Sie ist es stets gewesen, die der Anschauung, dass das exacte logische Denken in allen seinen Anwendungen allein vom Identitätsaxiom beherrscht sei, zur Stütze gedient hat. Ist doch die mathematische Gleichung, in der jede genau bestimmbare Größenrelation ihren Ausdruck findet, anscheinend immer nur eine mehr oder minder verwickelte Anwendung des Identitätsaxioms. Alle mathematischen Schlüsse beruhen aber auf Substitutionen und Transformationen, in denen immer und immer wieder von jenem Axiom Gebrauch gemacht wird. Nichts desto weniger erweist sich diese Auffassung als irrig, sobald wir uns den Ursprung der Probleme, die in Gleichungen ihren Ausdruck finden, und die daraus sich ergebende allgemeine Bedeutung der Gleichungen selbst vergegenwärtigen. Tritt uns eine Gleichung in der Form $y = A$ entgegen, in der y eine zu bestimmende unbekannte Größe und A irgend eine andere bekannte Größe von gleicher Art bedeutet, so ist allerdings die in einer solchen Gleichung ausgedrückte Relation ausschließlich dem Identitätsgesetz unterworfen. Aber die Beobachtung der Entstehung derartiger Gleichungen zeigt, dass dieselben in Wirklichkeit nur Grenzfälle sind, die bloß bei den allereinfachsten, noch nicht Objecte eigentlich mathematischer Berechnung bildenden Messungsaufgaben unmittelbar vorliegen. Im allgemeinen ist dagegen eine solche einfache Identität $y = A$ zunächst das Ergebniss einer zusammengesetzteren Größenrelation $y = (a, b, c \dots)$, wo $a, b, c \dots$ gegebene, für die vorliegende Aufgabe als constant anzusehende Größen sind, während die Klammer irgend welche mehr oder weniger verwickelte arithmetische Relationen zwischen a, b, c

... andeuten soll. Die Betrachtung solcher Gleichungen von der Form $y = (a, b, c \dots)$ ergibt ferner, dass einer jeden derselben, abgesehen wieder von den einfachsten Grenzfällen, im allgemeinen nicht bloß eine einzige numerische Identität $y = A$, sondern eine Mehrheit solcher, $y = A$, $y = B$, $y = C$ u. s. w., als Lösung entspricht, ein Resultat welches bereits zeigt, dass jene Gleichung $y = (a, b, c \dots)$ nicht mehr als eine ausschließliche Anwendung des Identitätsgesetzes betrachtet werden kann. Denn um zu entscheiden, ob in einem gegebenen Fall irgend eine der Lösungen $y = A$, $y = B$ u. s. w. vor den andern, die möglich sind, den Vorzug verdiene, dazu bedarf es stets besonderer Erwägungen, bei denen es erforderlich ist, von einer solchen vieldeutigen Lösung auf die allgemeine Form des Problems zurückzugehen, aus welcher die Gleichung $y = (a, b, c \dots)$ hervorgegangen ist. Ein solches Größenproblem allgemeiner Art lässt sich nun aber stets in eine Form wie $y = f(x)$ oder $y = f(x, z)$ u. s. w. bringen, wo $x, z \dots$ veränderliche Größen bedeuten, die noch irgendwie mit constanten Größen verbunden sein können, und mit denen sich y im allgemeinen stetig verändert. Auf diese Weise führt jede mathematische Gleichung, insofern sie nicht Ausdruck eines unmittelbaren Messungsergebnisses ist, das überhaupt kein mathematisches Problem mehr einschließt, principiell zurück auf eine Functionsgleichung. Jede Functionsgleichung ist aber Ausdruck der Abhängigkeit veränderlicher Größen von einander. Das für sie zunächst maßgebende logische Princip ist das von Grund und Folge. Da nun die meisten und jedenfalls die wichtigsten mathematischen Probleme schließlich auf Functionsprobleme zurückzuführen sind, so erhellt hieraus ohne weiteres, dass das Princip des Grundes, nicht das der Identität, auch in der Mathematik das herrschende Princip ist. Freilich schließt dasselbe das Identitätsgesetz mit ein, und bei den einfachsten Größenrelationen kommt schließlich dieses allein zur Anwendung. Hierbei handelt es sich aber immer nur um die letzten einfachen Resultate von Erwägungen, für die vor allem das Princip des Grundes maßgebend gewesen ist. Wenn dieses Verhältniss, so einfach es ist, sogar einem Leibniz verborgen bleiben konnte, so erklärt sich dies theils aus dem Zustand der Mathematik, theils aus dem der Philosophie seiner Zeit. So mächtig Leibniz als Mathematiker dem modernen

Functionsbegriff vorgearbeitet hat, wie ja eigentlich seine ganze Differenzialrechnung schon auf Functionsbetrachtungen ruht, so fehlte doch seiner Zeit eine hinreichend klare logische Erkenntniss des Wesens der Function. Auf der andern Seite ließ die monadologische Metaphysik ihren Urheber begierig nach einem Hilfsmittel suchen, welches die Erfahrungserkenntniss seinem System einfüge und doch ihren Wesensunterschied von der apriorischen, metaphysischen und mathematischen Erkenntnissweise gebührend hervorhebe. Dieses Hilfsmittel glaubte er in dem Princip des zureichenden Grundes gefunden zu haben, wobei das Prädicat »zureichend« ihn überdies über die Beziehungen der empirischen Causalität zum logischen Grund hinwegtäuschte. Was aber in einer Zeit, in der der Functionsbegriff noch im Werden begriffen und die Erkenntnisstheorie von der Metaphysik beherrscht war, sogar einem Leibniz entgehen konnte, das sollte heute von niemandem mehr übersehen werden.

Die mathematischen Anwendungen des Causalprinzips machen es deutlich, dass dasselbe ebenso das Princip des begründenden Denkens ist, wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs diejenigen des vergleichenden Denkens genannt werden können. Da Begründung ohne Vergleichung unmöglich ist, während diese sehr wohl in gewissen Fällen für sich allein stattfinden kann, so kommt hierin zugleich das logische Verhältniss dieser Principien zu einander zum Ausdruck. Außerdem ergibt sich aber aus diesem Gesichtspunkt ihre Bedeutung für den Schluss. Ohne Vergleichung, ohne Feststellung des Uebereinstimmenden und des Unterscheidenden können die Prämissen nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden. Aber die Ableitung der Conclusion lässt sich aus solcher Vergleichung niemals vollständig gewinnen. Sie setzt außerdem einen Act des begründenden Denkens voraus, der das neue Urtheil als eine Folge jener Vergleichung hinstellt. Je einfacher der Schluss, um so mehr verbirgt sich natürlich diese begründende hinter jener vergleichenden Function, je verwickelter, um so selbständiger tritt sie hervor. Aber schon bei dem einfachen Identitätsschluss $A = B$, $B = C$, $A = C$ ist mit der Feststellung der zwei Identitäten $A = B$, $B = C$ noch keineswegs die dritte Identität $A = C$ von selbst gegeben, sondern sie gründet sich auf die Erwägung, dass in Folge jener ersten Identitäten dem B sowohl A

wie auch C in allen Urtheilsverbindungen substituirt werden kann. Diese Substitution ist aber ein weiterer Act des Denkens, der zu der Vergleichung hinzukommt, und der, insofern er erst der Grund eines neuen Urtheils wird, dem Princip des begründenden Denkens untergeordnet werden muss. Diese selbständige Bedeutung der Begründung im Schlusse tritt besonders dann klar hervor, wenn wir solche Fälle ins Auge fassen, in denen die in die Prämissen eingehenden Urtheile bestimmte ausgezeichnete Fälle aus je einer ganzen Reihe möglicher Urtheile bezeichnen. Wenn in dem ersten Urtheile $A = B$ der Mittelbegriff B in den Variationen $B, B', B'' \dots$, in dem zweiten $B = C$ in den andern $B, B_1, B_2 \dots$ vorkommt, so ist nur in dem einzigen Falle, wo die Identitäten von A und C in dem Begriff B coincidiren, der Schluss $A = C$ möglich. Nun ist die starr und unveränderlich gedachte Identität in Wirklichkeit auch hier nur ein Grenzfall. Denn die Denkjobjecte sind Veränderungen unterworfen, vermöge deren jedes auf Grund bestimmter gegebener Beziehungen erschlossene Begriffsverhältniss immer nur als ein bedingtes erscheint, das so lange gilt, als die Denkjobjecte in den durch die Prämissen ausgedrückten Relationen verharren. Der Zusammenhang dieser Gesichtspunkte mit den für die mathematischen Gleichungen maßgebenden springt in die Augen. In der That bringt der mathematische Functionsbegriff hier nur, wie das der exacte Ausdruck der Größenrelationen ermöglicht, in besonders einleuchtender Weise die allgemeine Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens zum Ausdruck.

Weist man so dem Causalprincip die ihm gebührende Stellung innerhalb der allgemeinen logischen Normen des Denkens an, so wird damit nun aber auch jene Unterscheidung zwischen apriorischem und empirischem Denken hinfällig, nach welcher beide völlig verschiedenen Grundsätzen folgen sollen. Das Causalprincip ist ebenso gut wie das Identitätsgesetz empirisch und apriorisch zugleich: empirisch, insofern es in der Erfahrung gegebene Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist, apriorisch, insofern dem Denken die Eigenschaft zukommen muss, das in der empirischen Anschauung Gegebene vergleichend und begründend zu verbinden.

7. Die Außenwelt als Bewusstseinsinhalt.

Indem die immanente Philosophie die Auffassung der Außenwelt nicht von der Außenwelt selbst unterscheidet, besteht ihr die wahre Realität derselben in Bewusstseinsvorgängen, die wir zugleich vermöge der oben erörterten Correlation von Subject und Object unmittelbar als solche wahrnehmen sollen. Diese Annahme führt unvermeidlich zu der Frage, wie jene Bewusstseinsvorgänge, die wir Außenwelt nennen, sich von andern unterscheiden, denen wir bloß eine subjective Bedeutung zuschreiben.

Als das für diese Unterscheidung maßgebende Merkmal betrachtet die immanente Philosophie, auf den Begriff des »gattungsmäßigen Ich« gestützt, die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen. Insoweit die Wahrnehmung der Körperwelt bei den verschiedenen Individuen eine übereinstimmende sei, müsse sie nothwendig als ein einmaliges Eigenthum des einen gattungsmäßigen Ich betrachtet werden. Vielfach gegeben seien »nur die Modificationen des Gesehenen, welche von der Stellung des Sehenden und von Eigenthümlichkeiten seiner Organisation und seiner Auffassungsweise abhängen«. Und »so vielfach wie Objecte da sind, sind ferner die Erinnerungsbilder, die reproducirten Vorstellungen, welche trotz glücklichster Verständigung der Subjecte doch immer noch individuell verschieden sind«¹⁾. Das Verhältniss der Einheit der objectiven Welt zur Vielheit der Wahrnehmungen kann man sich also nach dieser Ansicht etwa durch eine Menge theilweise interferirender Kreise versinnlichen, die sämmtlich einen gewissen Theil ihrer Flächen gemeinsam haben, während jeder außerdem seinen Theil für sich besitzt²⁾.

Nun ist die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen offenbar kein unmittelbar gegebenes Merkmal, sondern nur eine allgemeine logische Forderung. Soll diese auf unsere Unterscheidung des Ich und der Außenwelt einen wirklichen Einfluss ausüben, so müssen daher nothwendig in der Wahrnehmung selbst empirische Kennzeichen enthalten sein, mittelst derer wir entscheiden können, ob jene For-

1) Schuppe, Die natürliche Weltansicht. Phil. Monatshefte, XXX. S. 13.

2) Vergl. dazu auch Schuppe, Grundriss, S. 30 f.

derung erfüllt sei oder nicht. Es ist aber klar, dass, wenn unter diesen Kennzeichen Thatsachen verstanden werden, die eine absolute Erfüllung der angegebenen Forderung verbürgen, solche Thatsachen überhaupt nicht existiren, und dass daher eine gemeinsame Wahrnehmungswelt in absolutem Sinne nicht aufzufinden ist. Doch auch wenn man unter dieser bloß das für eine beschränkte Anzahl von Individuen Gemeinsame verstehen sollte, bleibt die Auffindung brauchbarer empirischer Merkmale unerlässlich, sobald an dem im ganzen übereinstimmenden Wahrnehmungsinhalt wieder das wirklich Gemeinsame von den unendlich mannigfaltigen individuellen Variationen desselben gesondert werden soll. So nimmt denn auch die immanente Erkenntnistheorie an, an der ursprünglichen Wahrnehmung müssten gewisse Berichtigungen vorgenommen werden, um aus derselben solche veränderliche Bestandtheile auszuscheiden. Wenn nun aber einmal diese Unterscheidungen zwischen dem, was zunächst allgemeingültig scheint, es aber in Wirklichkeit nicht ist, und dem, was sich endlich als wirklich allgemeingültig bewährt, nöthig sind, warum soll dann gerade da Halt gemacht werden, wo jene Berichtigungen durch Sinnestäuschungen, individuelle Verschiedenheiten der Organisation und ähnliches nahe gelegt werden? Und warum soll man sie nicht vor allem auch auf diejenigen Eigenschaften der Wahrnehmung ausdehnen, bei denen sie durch die Bedürfnisse der wissenschaftlichen Analyse gefordert werden? Räumt man das Recht dieser Forderung ein, dann wird aber der Standpunkt der immanenten Erkenntnistheorie sofort hinfällig, weil die naturwissenschaftliche Analyse der objectiven Erscheinungen dazu zwingt, überhaupt die unmittelbaren Empfindungsinhalte als subjective Elemente der Erfahrung anzusehen, die zwar unter Umständen einer mehr oder minder großen Anzahl von Individuen gemeinsam sein können, als ein »gemeinsamer« Erfahrungsinhalt aber nicht gelten dürfen, falls man diesen Begriff der Gemeinsamkeit in der Bedeutung versteht, in der er jetzt noch allein einen möglichen Sinn hat, nämlich in dem der Allgemeingültigkeit für alle diejenigen, die sich im Besitz der zureichenden Erkenntnisbedingungen dem Gegebenen gegenüber befinden. Der Mangel der Immanenzphilosophie besteht also darin, dass sie auf dem Boden der gewöhnlichen Erfahrung stehen bleibt, für diese aber Bedin-

gungen der Allgemeingültigkeit aufstellt, die im strengsten Sinne überhaupt nicht und mit einer gewissen Annäherung nur in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Erfahrung zu erfüllen sind.

Auch diese Widersprüche lehren wieder, dass nicht die Annahme einer Außenwelt, deren Objecte von vielen erkennenden Subjecten in mannigfacher, je nach Eigenart und Standpunkt theils übereinstimmender theils verschiedener Weise wahrgenommen werden, sondern dass der metaphysische Satz »Sein ist Bewusstsein«, auf Grund dessen man jene Annahme bestreitet, unhaltbar ist. Wäre dieser Satz richtig, dann würde aber auch von vornherein die Auffassungsweise der Naturwissenschaft eine verfehlte sein, welche sich überall gedrängt sieht Hilfsbegriffe einzuführen, die in Wahrheit darauf ausgehen, den Begriff eines von dem Bewusstsein verschiedenen objectiven Seins festzustellen, sodass in Bezug auf dieses die Bewusstseinsvorgänge nicht selbst als das Sein, sondern nur als Zeichen betrachtet werden können, die auf dasselbe hinweisen. Lässt man dagegen jenes trügerische Princip des Esse = Percipi fallen, so birgt die angebliche Vervielfältigung der objectiven Wirklichkeit in den auf sie bezogenen subjectiven Wahrnehmungen nicht den geringsten Widerspruch in sich. Demnach besteht denn auch die von der Erkenntnistheorie der positiven Wissenschaften gemachte Voraussetzung darin, dass der unmittelbare Inhalt der objectiven Erfahrung so lange als Wirklichkeit anzusehen sei, als die logische Bearbeitung desselben nicht dazu nöthigt, irgend welche Elemente als subjective zu eliminiren. Zu diesen subjectiven Elementen kann aber der Natur der Sache nach die Existenz einer von dem Subject unabhängigen Wirklichkeit selbst niemals gehören, weil eben diese Existenz die Voraussetzung ist, auf Grund deren erst alle jene den ursprünglichen Wahrnehmungsinhalt berichtigenden Unterscheidungen zwischen subjectiven und objectiven Elementen möglich werden. In der That gehen daher alle begrifflichen Bearbeitungen der Erfahrung nur darauf aus, in der Bestimmung der objectiven Wirklichkeit von denjenigen Eigenschaften des Subjects zu abstrahiren, die nicht zu den Erkenntnissfunctionen selbst gehören, und diese Erkenntnissfunctionen hinwiederum nur als Hilfsmittel zur Erkenntniss der realen Erfahrungsinhalte, nicht selbst als Bestandtheile derselben anzusehen. Die Möglichkeit

dieser Abstraction wurzelt aber in einer Thatsache, die von der immanenten Philosophie nur geleugnet wird, weil sie den ursprünglichen Erfahrungsinhalt mit der Reflexion über denselben vermengt, indem sie behauptet, dass wir nicht Objecte denken könnten, ohne stets das Subject mitzudenken. Dieser Satz von der nothwendigen Immanenz der Objecte im Subject steht jedoch nicht bloß mit dem unmittelbaren Inhalt der naiven Erfahrung, sondern auch mit allen wissenschaftlichen Lösungsversuchen der Erkenntnissprobleme, die naturgemäß jenen unmittelbaren Inhalt zur Grundlage ihrer kritischen Berichtigungen nehmen, im Widerstreit. Die Ursache dieses Missgeschicks liegt auch diesmal wieder, wie in allen andern ähnlichen Fällen, schließlich darin, dass man die wissenschaftlichen Erkenntnissprincipien verwirft, weil man sich keine zureichende Mühe gibt, sie kennen zu lernen. Dass das abstracte Ichbewusstsein die Grundlage sei, auf welcher alle objective Erfahrung ruhe, und dass darum keine Erfahrung anders denn als eine im Bewusstsein gegebene aufgefasst werden könne, das ist das *πρώτον ψεῦδος* der verschiedensten Gestaltungen des Subjectivismus, mögen sie nun subjectiver Idealismus, Solipsismus oder immanente Philosophie genannt werden. Die primitive Erfahrung ist aber nicht das im, sondern das außer dem Bewusstsein gelegene Object. Dass dieses äußere Object überhaupt im Bewusstsein vorgestellt wird, ist eine erst auf Grund hinzutretender Reflexionen entstandene Erkenntniss. Da sich nun diese Erkenntniss immer zugleich mit der weiteren verbindet, dass durch das Vorstellen des Objects im Bewusstsein subjective Veränderungen bewirkt werden, so kann sie den ursprünglichen Thatbestand der Erfahrung nicht aufheben, sondern nur dahin ergänzen, dass die Wahrnehmung ein auf das Object hinweisendes Symbol sei, aus dem sich das reale Object selbst ergebe, sobald man alle die Eigenschaften in Abzug bringe, die sich durch die Vergleichung der objectiven Erfahrungen als subjective herausstellen. Diesen Weg, den schon die gewöhnliche praktische Welterkenntniss einschlägt, verfolgt die Naturwissenschaft weiter, und indirect setzt ihn auch jede den unmittelbaren Erfahrungsthatsachen selbst zugewandte Psychologie als den wahren voraus, da eine solche Psychologie aus dem Bedürfnisse entsteht, eben jenen Antheil des Subjectes an dem Inhalt der Erfahrung zu untersuchen, von dem die

Naturwissenschaft geflissentlich abstrahirt hat. Auf diese Weise gewähren dann freilich auch erst Psychologie und Naturwissenschaft zusammen eine volle Erkenntniss der Wirklichkeit. Denn es darf niemals übersehen werden, dass die Betrachtungsweise der Naturwissenschaft, weil sie von den erkennenden Subjecten abstrahirt, eine einseitige und unvollständige bleibt. Das Problem, wie diese zwei Betrachtungsweisen in einer sie beide umfassenden Weltauffassung zu vereinigen seien, wird dann stets die wichtigste Aufgabe der Philosophie bleiben. Man darf aber nicht meinen, dieses Problem dadurch lösen zu können, dass man, wie es immer und immer wieder die philosophischen Erkenntnistheorien thun, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise negirt oder ihr willkürlich Motive unterschiebt, die ihr fremd sind. Das geschieht vor allem dann, wenn jene Theorien das Object nicht als ein gegebenes anerkennen, sondern wenn sie es mit aller Gewalt aus dem Subject hervorgehen lassen und ihm dann doch entweder eine Realität außerhalb des Subjectes oder eine solche in einem begrifflich postulirten Gattungsbewusstsein sichern wollen. Der erste dieser Wege führt nothwendig in irgend einer Weise auf das phantastische Verfahren der Erzeugung eines Nicht-Ich durch das Ich zurück, ein Verfahren dem auch dadurch nicht aufzuhelfen ist, dass man die dialektische Construction Fichte's durch eigens zu diesem Zweck erfundene psychische Functionen, z. B. durch eine projicirende Thätigkeit, ein Widerstandsgefühl u. dergl., ersetzt. Alle solche Deductionen setzen das voraus, was sie erklären wollen, und dem Nicht-Ich können sie trotzdem zu keiner unabhängigen Realität verhelfen. Die Gleichsetzung dieser Realität mit dem gattungsmäßigen Ich aber scheidert an der leeren Scheinexistenz dieses Begriffs, als dessen einziger realer Rest das subjective und individuelle Ich zurückbleibt, womit dann wiederum die Immanenzphilosophie nach allen ihren Irrfahrten beim Solipsismus angelangt ist.

Was den Solipsismus betrifft, so hat bekanntlich Hume von ihm gesagt, er sei zwar theoretisch nicht zu widerlegen, werde aber fortwährend widerlegt durch das praktische Leben; und Schopenhauer meinte, er sei nicht zu widerlegen, aber er gehöre ins Irrenhaus. Doch da so manche Wahrheit anfänglich für absurd gehalten wurde, so sind diese Argumente schwerlich überzeugend.

In der That liegt aber die Sache so, dass die Erkenntnistheorien Hume's und Schopenhauer's eigentlich im stillen an demselben Uebel kranken wie die immanente Philosophie und andere subjectivistische Erkenntnistheorien, an dem Glauben, dass das Object ursprünglich eine bloß subjective »Bewusstseinserscheinung« sei, die dann nachträglich durch Associationen, Reflexionen und Causalitätsschlüsse zum äußeren Object werde. Darum sind denn auch witzige Bemerkungen das einzige, was sie gegen den Solipsismus vorzubringen wissen. Immerhin verbirgt sich hinter dem Hinweis auf das praktische Leben und auf die geistig Gesunden die Anerkennung, die von diesen Denkern nur noch nicht zureichend begründet wird, dass die wirkliche Entwicklung der Erkenntniss schon in der naiven Erfahrung und mehr noch in der Wissenschaft mit dem Solipsismus unvereinbar ist. Darum ist nun aber auch dieser nicht eine mögliche, nur aus äußeren Gründen verwerfliche, sondern eine unmögliche Denkweise. Und unmöglich ist diese nicht bloß deshalb, weil sie praktisch unbrauchbar, sondern vor allem weil sie theoretisch grundlos ist.

8. Psychologie und Naturwissenschaft.

Wenn, wie die immanente Philosophie behauptet, Sein und Bewusstsein identisch, wenn Naturereignisse und psychische Prozesse beide ihrer eigentlichen Bedeutung nach Bewusstseinsvorgänge sind, so erhebt sich die Frage: wie lassen sich die Gegenstände der Naturwissenschaft und der Psychologie überhaupt gegen einander abgrenzen?

Gewiss kann es der immanenten Philosophie nicht verargt werden, wenn sie die populäre Unterscheidung, wonach es die Psychologie mit den Bewusstseinsvorgängen, die Naturwissenschaft mit den Erscheinungen außerhalb des Bewusstseins zu thun habe, nicht für zureichend hält. Werden wir doch durch eine naheliegende Reflexion belehrt, dass uns die Gegenstände und Vorgänge der Außenwelt ebenfalls nur durch Bewusstseinsvorgänge bekannt sein können, weshalb sich ja auch die Nothwendigkeit herausstellt, dass die nämlichen Gegenstände, mit denen sich die Naturwissenschaft beschäftigt, unter einem andern Gesichtspunkte, nämlich als Wahr-

nehmungen, die wir auf Außendinge beziehen, noch einmal in der Psychologie wiederkehren. Sobald man eine von dem Subject abhängige reale Welt anerkennt, so löst sich nun diese Schwierigkeit durch die Voraussetzung, dass es nicht an sich verschiedene Erfahrungsinhalte, sondern verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung einer und derselben Erfahrung sind, die der Scheidung in Naturwissenschaft und Psychologie zu Grunde liegen, indem jene nur die Objecte der Erfahrung nach Abstraction von dem Subject, diese aber das Subject selbst sammt dem Einfluss, den es auf die unmittelbare Erfahrung und ihren Zusammenhang ausübt, berücksichtigt¹⁾.

Aber dieser Weg ist für die immanente Philosophie ungangbar. Behauptet sie doch, dass von dem Subject überhaupt nie abstrahirt werden könne. Eine Naturwissenschaft, die das unternimmt, existirt also für sie nicht, und es bleibt so nichts anderes übrig, als den Bewusstseinsinhalt selbst zwischen Naturwissenschaft und Psychologie angemessen zu vertheilen. Dass hierbei der auf die Naturwissenschaft fallende Antheil das »gattungsmäßige Bewusstsein« ist, versteht sich nach dem, was oben über die Kriterien der objectiven Wirklichkeit ausgeführt wurde, von selbst. Nicht so leicht lässt sich jedoch die Aufgabe der Psychologie bestimmen. Dass man hierbei nicht einfach das Nicht-gattungsmäßige, also Individuelle der Psychologie zutheilen darf, ergibt sich daraus, dass die Psychologie doch ebenso gut wie die Naturwissenschaft allgemeingültige, für jedes Bewusstsein richtige Thatfachen und Gesetze feststellen will. Demnach ist es schließlich ebenfalls etwas »gattungsmäßiges«, nur ein solches anderer Art, mit dem sich die Psychologie beschäftigen soll. Auch die individuellen Bewusstseinsantheile zeigen nämlich wieder gewisse allgemeine Eigenschaften, die für die Individualität im allgemeinen charakteristisch seien. In diesem Sinne wird daher »Psychologie nicht die Wissenschaft von dem ganzen individuellen Bewusstsein mit seinem Inhalt, sondern von demjenigen, was darin zur Individualität gehört und diese ausmacht«, defnirt. Während sich also die Naturwissenschaft mit dem Gattungsmäßigen nach Abstraction von allem Individuellen beschäftigt,

1) Vergl. meinen Aufsatz über die Definition der Psychologie in Bd. XII, Heft 1 dieser Studien, S. 1 ff.

soll die Aufgabe der Psychologie in dem Individuellen in abstracto, d. h. in dem Begriff der Individualität nach Abstraction nicht bloß von dem rein Gattungsmäßigen sondern auch von dem concret Individuellen bestehen¹⁾).

Da diese abstracte Gebietscheidung ziemlich schwer erkennen lässt, wie denn eigentlich im einzelnen das was jedem der beiden großen Wissenschaftsgebiete zufalle zu bestimmen sei, so ist übrigens von andern Vertretern der immanenten Philosophie der Versuch gemacht worden, unmittelbarere, deutlich erkennbare Merkmale aufzustellen. Dabei wird dann entweder der Unterschied von Naturwissenschaft und Psychologie mit dem von Sinneswahrnehmung und reproducirter Vorstellung identificirt, indem man der Naturwissenschaft die Untersuchung der ersteren, der Psychologie die der letzteren zuweist²⁾. Oder es wird der Unterschied in den Bedingungen der Beobachtung gesehen, wie z. B. darin, dass die Objecte der Naturwissenschaft immer für mehrere Beobachter, die der Psychologie nur für einen einzigen vorhanden seien, sowie darin, dass der Gegenstand der Naturwissenschaft Mehreren unmittelbar, der Gegenstand der Psychologie nur Einem unmittelbar, allen andern aber mittelbar gegeben sei³⁾. Welche dieser Definitionen sie aber auch bevorzugen mögen, immer bleiben die Vertreter der immanenten Philosophie darin einig, dass die Erkenntnistheorie allen andern Wissenschaften vorausgehen müsse, wie sich dies schon daraus ergebe, dass erst mit ihrer Hülfe alle solche Grenzbestimmungen verschiedener Bewusstseinsinhalte möglich seien.

1) Schuppe, Begriff und Grenzen der Psychologie. Zeitschr. f. immanente Philosophie, I. S. 50. 64 f.

2) v. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 337 ff.

3) J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, S. 10. Neben diesen äußeren Merkmalen hebt übrigens auch Rehmke in erster Linie das innere hervor, »dass das Seelenleben nichts anschaulich Gegebenes ist, während der Gegenstand der Naturwissenschaft im anschaulich Gegebenen liegt«. Man darf wohl vermuthen, dass dieses positive Merkmal im wesentlichen mit der Unterscheidung zwischen Sinneswahrnehmung und reproducirter Vorstellung zusammenfällt, da hier das Wort »Anschauung« kaum anders als in dem Sinne der äußeren Sinneswahrnehmung, namentlich einer solchen durch den Gesichtssinn, gebraucht sein kann, eine Bedeutung die allerdings seit Kant selbst in der Philosophie kaum mehr die übliche ist.

Vergleichen wir nun diese Definitionsversuche mit den wirklich in der Entwicklung der Wissenschaft maßgebend gewesenen Motiven der Gebietsabgrenzungen, so ist klar, dass jene mit diesen nicht zusammentreffen. Aber es ergibt sich auch weiterhin, dass die bisherigen Aufgaben der Psychologie wie der Naturwissenschaft, an dem Maße dieser Definitionen gemessen, falsch sein würden, und dass also von diesem Standpunkte aus eine allgemeine Umkehrung der Wissenschaften gefordert werden müsste.

Die erste dieser Begriffsbestimmungen, die abstract logische, die der Naturwissenschaft das »Gattungsmäßige überhaupt«, der Psychologie die »Individualität im allgemeinen« zuweist, begegnet zunächst dem oben (S. 374) schon geltend gemachten Bedenken, dass in dem abstracten Ich überhaupt keine Empfindungsinhalte mehr anzutreffen sind, mit der Lösung von jedem concreten Bewusstseinsinhalt also der Naturwissenschaft überhaupt ihr Inhalt verloren gehen würde. Dazu kommt dann die weitere Schwierigkeit, dass eine sichere Grenzbestimmung zwischen dem abstract Individuellen und dem abstract Gattungsmässigen unmöglich zu sein scheint. In der That pflegt man dieser Schwierigkeit lediglich dadurch zu begegnen, dass man einfach auf die herkömmlich der Psychologie zugerechneten Bewusstseinsdata hinweist, die im allgemeinen jedem Individuum zukommen, ohne jedoch als objectiv geltende Normen angesehen zu werden¹⁾. Darum werden denn auch jenen abstracten Grenzbestimmungen immer wieder concrete Unterscheidungsmerkmale substituirt, die dem abstracten Ich an und für sich gar nicht, und die dem »gattungsmäßigen Bewusstsein« nur dann zukommen können, wenn man voraussetzt, es sei erlaubt, die Grenzen dieses letzteren Begriffs willkürlich abzustecken. So besteht denn auch das Verfahren, durch welches die Immanenztheorie von dem Gattungsmäßigen zu den empirischen Objecten der Natur gelangt, eigentlich in einer doppelten Begriffsvertauschung. Zuerst wird an die Stelle des Gattungsmäßigen überhaupt das gesetzt, was »unabhängig von den Individualitäten« sei, und dann wird für die letztere Unabhängigkeit das empirische Merkmal darin gesehen, dass nicht nur »Laune und Willkür den Sinnesdaten

1) Schuppe, a. a. O. S. 50 f.

gegenüber machtlos sind, sondern vor allem darin, dass in ihnen selbst, den Empfindungsinhalten, gleichviel wann und wo sie Objecte eines individuellen Bewusstseins werden mögen, ein Gesetz ihres Zusammen und ihres Nacheinander entdeckbar ist. Der Gesichtseindruck der Flamme z. B. bürgt für die Empfindung gesteigerter Temperatur, der des brennenden Hauses für nachfolgende Gesichtseindrücke, z. B. verkohlter Balken, eingestürzter Mauern und dergl.¹⁾ Hier führt nun das erste Merkmal, das der Unabhängigkeit von der Individualität, augenscheinlich wieder auf das oben schon besprochene Prüfungsmittel objectiver Wirklichkeit, auf die Uebereinstimmung der Wahrnehmenden, zurück. Dass dasselbe bei der thatsächlichen Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss gar keine oder eine höchst untergeordnete Rolle spielt, haben wir bereits gesehen (vgl. S. 361 ff.). Dass es überdies, wenn es überhaupt zur Idee eines abstract Gattungsmäßigen führen soll, die Existenz dieser Idee schon voraussetzt, ist einleuchtend. Denn die Uebereinstimmung verschiedener Wahrnehmender kann immer nur die Vorstellung der Unabhängigkeit von dieser und jener einzelnen Individualität erwecken. Als ein Hinweis auf eine absolute Unabhängigkeit von der Individualität überhaupt kann sie erst dann betrachtet werden, wenn die Idee der abstracten Gattung zuvor schon in uns liegt. Auch hier ist also die platonische Idee der latente Hintergedanke der immanenten Erkenntnistheorie. Damit stimmt es überein, dass zu den Empfindungen, »welche sich zu einem System causalser Zusammenhänge gestalten lassen«, wiederum der »Gattungsbegriff Menschenleib« gehören soll²⁾, ein Gedanke der nur verständlich ist, wenn man die Naturerscheinungen als die concreten Gestaltungen allgemeiner Ideen auffasst, zu welchen letzteren dann auch der ideale Typus des Menschenleibes gehören mag. Ferner wird als ein besonderes Hülfmerkmal die regelmäßige Aufeinanderfolge der Empfindungen angeführt, die uns zur Anwendung des Causalitätsbegriffs nöthige. Das schließt die Annahme ein, dass der Zusammenhang psychischer Vorgänge ein völlig unregelmäßiger sei, und wir daher auf ihn überhaupt nicht den

1) Schuppe, a. a. O. S. 68 f.

2) Ebenda, S. 69. Vergl. oben S. 366.

Causalitätsbegriff anwenden. Dass diese Annahme falsch ist, lehrt im Grunde schon die Existenz der Psychologie, die doch gar nicht möglich wäre, wenn sich nicht das Bedürfniss regte, den Zusammenhang der psychischen Vorgänge irgendwie causal zu verstehen. Nun mag zugegeben werden, dass sich in manchen Fällen — sicherlich nicht in allen, man denke z. B. an gewisse meteorologische Phänomene einerseits und an die logischen Denkprocesse andererseits — der regelmäßige Zusammenhang der Naturvorgänge mehr unserer Auffassung aufdrängt, als derjenige der rein psychischen Processe, jedenfalls handelt es sich aber dabei nur um ein mehr oder minder. Das gibt auch diese Theorie selbst zu, wenn sie der Psychologie die Untersuchung der Individualität im allgemeinen nach Abzug aller Besonderheiten der einzelnen Individuen als Aufgabe zuweist. Denn wenn es nur unregelmäßige und inconstante psychische Vorgänge gäbe, so wäre natürlich auch der Begriff der Individualität in abstracto unmöglich, der ja eben das was an den individuellen Eigenschaften wieder allgemeingültig ist ausmachen soll. So sieht man, dass dieser ganze Versuch, durch allgemeine Festlegung von Begriffen das abstract Gattungsmäßige von der abstracten Individualität und diese wieder von dem concreten Individuum zu scheiden, nothwendig misslingen muss, weil alles das, was dem Einzelnen und was der Individualität überhaupt angehört, und weil ebenso die Vorstellungen, die wir auf äußere Objecte beziehen, und die, bei denen solches nicht der Fall ist, als »Bewusstseinsvorgänge« betrachtet zusammengehören und darum als solche auch nicht mehr verschiedenen Wissenschaften zugewiesen werden können. Eine abstracte Individualität gibt es nicht. Wir können nur concrete Vorgänge in concreten Individuen untersuchen, und da wo diese Vorgänge zwischen verschiedenen Individuen abweichen, erfolgen sie gleichwohl ebenso gut nach allgemeingültigen psychischen Gesetzen als da, wo sie übereinstimmen. Die Naturvorgänge aber lassen sich nur daran von den Bewusstseinsvorgängen unterscheiden, dass jene unmittelbar als außerhalb des Bewusstseins stattfindende aufgefasst werden. Nur auf Grund dieser von der Naturwissenschaft von Anfang an festgehaltenen Auffassung lassen sich dann auch die Hilfsbegriffe, die dieselbe anwendet, und lassen sich die Motive verstehen, durch die sie überhaupt zu einer begrifflichen Construction

der Wirklichkeit genöthigt wird, die von dem unmittelbar gegebenen Inhalt der Sinneswahrnehmung wesentlich abweicht. Sobald man dagegen die Naturvorgänge selbst als eine besondere Art von Bewusstseinsvorgängen betrachtet, müssen alle solche Verfahrungsweisen eigentlich als unerlaubte Hilfsmittel erscheinen, da in diesem Fall die Wirklichkeit der Natur mit unserer unmittelbaren Sinneswahrnehmung identisch ist.

Doch nicht bloß mit der Naturwissenschaft, sondern auch mit der Psychologie geräth die immanente Erkenntnisslehre in einen unheilbaren Zwiespalt. Das zeigen vor allem die Versuche einer concreteren Unterscheidung zwischen den Gegenständen der Psychologie und der Naturforschung. Diese soll es mit den Sinneswahrnehmungen, jene mit den reproducirten Vorstellungen zu thun haben, denen dann wohl auch noch die Gefühle zugerechnet werden. Nach dieser Begriffsbestimmung würde die Sinneswahrnehmung überhaupt kein psychischer Vorgang sein, sondern das psychische Gebiet würde überall erst mit den Erinnerungs- und Phantasiebildern beginnen. Dabei müsste man offenbar annehmen, dass Sinneswahrnehmung und Phantasiebild an sich verschiedene und überall durch sichere Merkmale zu unterscheidende Bewusstseinsvorgänge seien. Eine solche Trennung auszuführen ist aber unmöglich. Es gibt keine Sinneswahrnehmung, an der nicht reproductive Elemente betheiligt wären, und beide, Wahrnehmungen und Reproduktionen, sind zusammengesetzte Bewusstseinsvorgänge, die als solche eine psychologische Analyse erfordern. Diese Gebietscheidung, die sich auf die heute völlig überwundene Theorie Hume's mit ihrer Trennung der Perceptionen in starke und schwache (*impressions and ideas*) stützt, raubt also der Psychologie eines ihrer wichtigsten Gebiete. Der Naturwissenschaft hinwiederum kann durch die Zuweisung desselben nicht im entferntesten Genüge geschehen. Denn in der Gestalt, in der sie sich unmittelbar unserer Beobachtung darbieten, sind eben die Wahrnehmungen »Bewusstseinsvorgänge«, nicht reale Objecte. Zur Sinneswahrnehmung gehören auch die normalen Sinnestäuschungen und die subjectiven Elemente des Eindrucks. Soll die Naturwissenschaft diese eliminiren, so bleiben als ihre Objecte überhaupt nicht mehr die Sinneswahrnehmungen selbst übrig, sondern diese gewinnen nur die Bedeutung

von Zeichen, die auf eine erst zu erschließende objective Realität hinweisen. Damit ist die Behauptung, dass auch die Naturwissenschaft bloße Bewusstseinsvorgänge zu ihren Objecten habe, hinfällig. Die Sinneswahrnehmungen als Bewusstseinsvorgänge bilden vielmehr nur die Hilfsmittel, mit denen die Naturwissenschaft die Erforschung ihres eigentlichen Gegenstandes, der von dem wahrnehmenden Subject unabhängigen Wirklichkeit, unternimmt. Auch hier wieder zeigt es sich daher: der Standpunkt der Immanenzphilosophie beseitigt den Gegenstand der Naturwissenschaft, die objective Wirklichkeit, um an dessen Stelle die gewöhnliche, vorwissenschaftliche Erfahrung zu setzen.

Dass schließlich jene äußeren Bedingungen der Beobachtung, ob ein Gegenstand gleichzeitig mehreren Beobachtern oder nur einem einzigen unmittelbar gegeben sei, zur Unterscheidung der Objecte der Naturforschung von denen der Psychologie nicht zu reichen, bedarf kaum der näheren Ausführung. Nimmt man den Ausdruck wörtlich, so ist er zweifellos unrichtig. Ein Naturereigniss wird dadurch, dass es nur von einem einzigen Beobachter wahrgenommen wird, noch nicht zu einem psychischen Vorgang. Gemeint kann also offenbar nur die allgemeine Möglichkeit sein, dass ein Object von Mehreren wahrgenommen werden könne. Dieses Merkmal ist dann aber sachlich wieder nichts anderes als eine der Sinneswahrnehmung zukommende Eigenschaft. Es fällt also diese Unterscheidung mit der in Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbilder zusammen.

Indem nun die Grenzen zwischen den Sinneswahrnehmungen und den Erinnerungsvorgängen, sobald man beide als Bewusstseinsvorgänge betrachtet, völlig verwischt werden, führt die Consequenz des Standpunktes der immanenten Philosophie eigentlich dahin, die gesammte Naturwissenschaft der Psychologie einzuverleiben, und wenn diese Consequenz den Vertretern dieser Philosophie verborgen bleibt, so ist das nur dadurch möglich, dass sie auf eine wirkliche psychologische Analyse der Bewusstseinsvorgänge nicht eingehen. Darum zieht nun aber auch die Psychologie aus dieser ihr thatsächlich eingeräumten Herrschaft keinen Gewinn. Denn in der Psychologie ist die Tendenz der immanenten Philosophie lediglich auf die logische Unterscheidung jener allgemeinen Begriffe gerichtet,

unter die sich die verschiedenen der »Individualität überhaupt« zugehörigen Inhalte ordnen lassen. An die Stelle einer wirklichen Untersuchung des concreten psychischen Geschehens tritt so ein Verfahren begrifflicher Unterscheidung und Subsumtion. Die Gegenstände desselben bilden nicht die psychischen Vorgänge selbst, sondern die aus ihnen abstrahirten Begriffe, in deren logischer Definition und Classification das eigentliche Geschäft der Psychologie aufgeht. Die letztere erscheint in dieser Beleuchtung als eine Art angewandter Logik.

Hieraus wird es zugleich verständlich, dass die immanente Philosophie auf die Ueberordnung der Erkenntnisstheorie über alle andern Wissenschaften so großen Werth legt. Auch hierin stellt sie sich wieder auf gleiche Linie mit dem speculativen Apriorismus, speciell mit Fichte's Wissenschaftslehre, die ganz ebenso von ihrem Urheber als eine allgemeine Principienwissenschaft gedacht war, auf der alle positiven Wissenschaften weiterzubauen hätten. Nun bedarf gewiss jede Einzelwissenschaft der allgemeinen Denknormen und der Voraussetzung gewisser Principien der Erkenntnis. Aber in der wirklichen Entwicklung der Wissenschaften geschieht die Anwendung dieser Normen und Principien überall zunächst ohne eine vorausgehende Prüfung, und ohne dass man sich über ihren Ursprung und ihre Begründung Rechenschaft gibt. Dieses theils instinctive theils provisorische Verfahren empfängt seine Rechtfertigung daraus, dass eine genaue Rechenschaft über solche Principien überhaupt erst auf Grund bereits gesicherter wissenschaftlicher Resultate möglich ist. So kommt es, dass die wissenschaftliche Erkenntnisstheorie nur allmählich und in Folge fortwährend hin- und hergehender Bewegungen zwischen specieller wissenschaftlicher Arbeit und allgemeiner Untersuchung entstehen kann. Da aber hier wie überall das Allgemeine aus dem Einzelnen gewonnen werden muss, so ist trotz dieser unaufhörlichen Wechselwirkungen, wenn wir auch nur an einen vorläufigen Abschluss der Gebiete denken, der Ausbau der speciellen Wissenschaften als das frühere, derjenige der allgemeinen Erkenntnisstheorie als das spätere anzusehen. Dem entspricht es, dass die Erkenntnisstheorie ihre wichtigsten Anregungen wie ihre maßgebenden Gesichtspunkte aus der Arbeit der einzelnen Wissenschaften geschöpft hat, und dass sie

nur, insoweit sie das that, ihrerseits wieder fördernd und anregend auf diese zurückzuwirken vermochte. Wenn die immanente Philosophie dieses Verhältniss umkehren will, so erneuert sie daher das schon so oft der Philosophie verderblich gewordene Bemühen, aus sich selbst heraus und außer Fühlung stehend mit dem wirklichen wissenschaftlichen Denken ein System zu errichten. Dass sich auch solche isolirte Systeme dem Strom der wissenschaftlichen Gedankenbewegung ihrer Zeit nicht ganz entziehen können, versteht sich von selbst; ja schon der Versuch einer solchen Systembildung ist wohl ein Zeichen der Zeit oder wenigstens ein Symptom einer der vielen in ihr mit einander kämpfenden Tendenzen. Dem heutigen Menschen fehlt neben der Neigung zur objectiven, den geschichtlichen Bedingungen des Werdens nachgehenden Betrachtung auch nicht die grüblerische Versenkung in das eigene Ich. Dass die immanente Philosophie diesen Zug energisch und mit einem anerkennenswerthen Aufwand von Scharfsinn zur Geltung bringt, dies wird daher, auch wenn sich ihre eigenen Aufstellungen als unhaltbar erweisen, allezeit ein Verdienst der ausgezeichneten Vertreter dieser Denkweise bleiben.
