



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

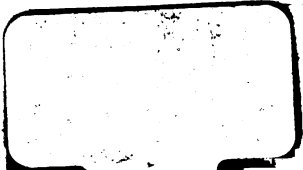
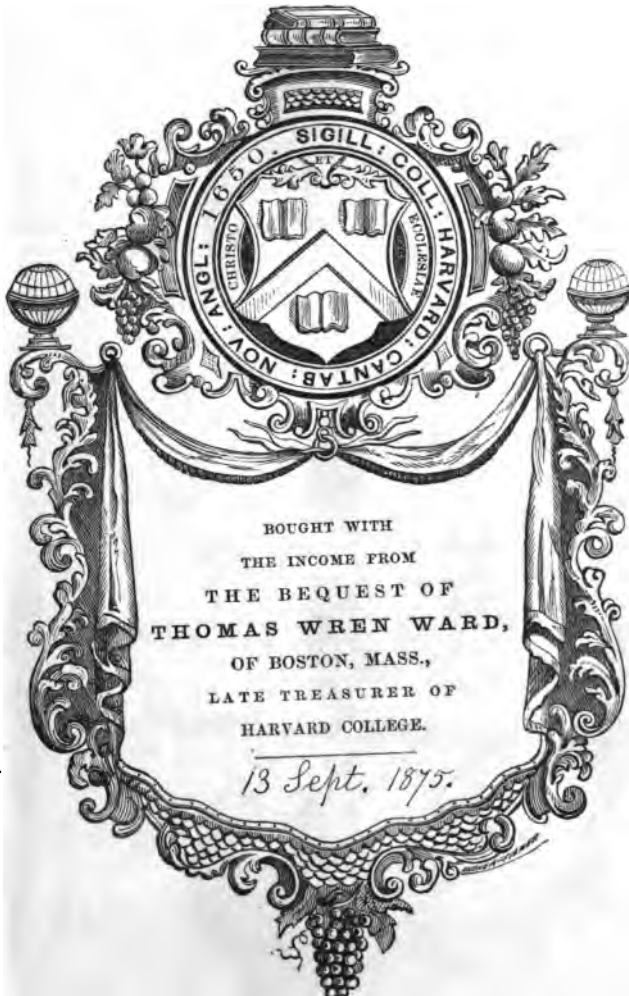
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



~~22/282~~

Phil 181:13



SYSTEM
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

SYSTEM
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON
CARL GÖRING,
DR. PHILOS.

ERSTER THEIL.

„Um Irrthümer zu vermeiden, muss
man die Quelle derselben, den Schein,
zu entdecken und zu erklären suchen.“

Kant.



Ĉ LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1874.

Phil 181.13 . 1875, Sept. 13.
Ward Fund.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Der Anfang der Philosophie	Seite 3
--------------------------------------	------------

Die psychologische Grundlage der Theorie des Wissens.

Cap. I. Das Verhältniss der Theorie des Wissens zur Metaphysik und Psychologie	36
Cap. II. Methode der Forschung. Kussmaul's Beobachtungen an Neugeborenen. Folgerungen daraus. Die natürlichen Triebe	41
Cap. III. Das Verhältniss zwischen Wille und Gefühl. Die ursprüngliche Unbewusstheit des Willens. Einwände dagegen	60 ✓
Cap. IV. Die Falschheit der Unterscheidung zwischen niederem und höherem Willen	78
Cap. V. Die Absonderung des Gefühlsvermögens. J. B. Meyer. v. Kirchmann. Falsche Auffassung der Lehre Plato's	96
Cap. VI. Die Trennung der Triebe und Gefühle in sinnliche und geistige. Missbrauch des Wortes Gefühl. Resultat der Untersuchung	107
Cap. VII. Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein wird fälschlich mit Wissen identificirt. Ulrici's Theorie von dem Ursprunge des Bewusstseins	126
Cap. VIII. Der Begriff des Ich und Selbst. Bergmann's und Baumann's Ansichten	153
Cap. IX. Entstehung der Wahrnehmungen und Vorstellungen aus den Sinnesgefühlen. Entgegenstehende Meinungen	170
Cap. X. Die unbewusste Vorstellung	184
Cap. XI. Die natürliche Entwicklung des Intellekts unter dem Einfluss des Willens. Der Wissenstrieb	194

Die Theorie des Wissens.

	Seite
Cap. XII. Der Begriff des Wissens nach Baumann. Kritik desselben .	229
Cap. XIII. Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Kriterien alles Wissens	253
Cap. XIV. Das Denken als sekundäre Operation ist subjektiv beeinflusst; nur die Sinnesempfindung ist der objektiven Nothwendigkeit unter- worfen	266
Cap. XV. Das a priori in der Erfahrung	277
Cap. XVI. Unmittelbares Bewusstsein und vermitteltes Wissen; die Logik und ihre Gesetze	298

Vorwort.

Dem historischen Criticismus oder Kantianismus gehört das vorliegende System der kritischen Philosophie nicht an; doch ist diese Bezeichnung gewählt worden, weil die Kritik im allgemein wissenschaftlichen Sinne die Grundlage des Systems bildet. Das Geschäft dieser Kritik ist ein doppeltes; einmal soll sie die Erkenntniss von den vorhandenen Irrthümern befreien, sodann fällt ihr die positive Aufgabe zu, den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht, und welcher daher die unumgängliche Voraussetzung der Erkenntniss — und somit auch der Kritik — ist. Die einseitig negative Kritik, welche sich geberdet, als ob sie absolut voraussetzungslos sei, steht der Begründung der wissenschaftlichen Philosophie nicht minder im Wege, als der kritiklose Dogmatismus, dessen Phantasiegebilde den Wissenstrieb täuschen. Erst die Verbindung der Kritik mit der systematischen Philosophie ist es, welche den Fortschritt auf philosophischem Gebiete ermöglicht.

Diesen Weg zur Lösung des philosophischen Problems hat der Verfasser eingeschlagen; wenn er ihn, wie natürlich, für den einzig richtigen hält, so ist er doch weit entfernt von der Meinung, dass ihm die befriedigende Lösung wirklich gelungen sei, da die Grösse der Aufgabe die Kräfte des Einzelnen weit übersteigt. Aber das Wesen der Wissenschaft bringt es mit sich, dass auf unbedeutenden Anfängen durch die bessernde und fördernde Thätigkeit berufener Mitarbeiter sich allmählig ein stattlicher Bau erhebt, jedoch nicht ohne diese Anfänge; ob dieselben die richtigen waren, kann erst die Weiterführung des Werkes lehren. So legt ausser andern Opfern

die Wissenschaft ihren Jüngern auch noch dieses auf, dass sie Versuche, deren Unfertigkeit ihnen selbst am wenigsten verborgen ist, der öffentlichen Beurtheilung übergeben müssen.

Die Mitwirkung Anderer ist in diesem Werke bereits in Anspruch genommen worden, indem deren begründet erscheinende Ansichten theils wörtlich wiedergegeben, theils auf ihre Ausführungen verwiesen wurde. Von wem die Wahrheit kommt, ist gleichgültig; ebenso, ob sie alt oder neu ist. — Dass die erforderliche Polemik nur gegen die Sache, nie gegen die Person gerichtet ist, versteht sich allerdings von selbst, doch erscheint es sicherer, noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen.

Die Darstellung ist möglichst einfach und objektiv gehalten; in der Wissenschaft gilt es nicht, zu überreden, sondern Ueberzeugung zu bewirken, und die willensfreie, leidenschaftslose Stimmung zu erwecken, welche zum eigenen Denken und zur Mitforschung unentbehrlich ist.

Leipzig, im November 1873.

Der Verfasser.

I. Theil.

Die Theorie des Wissens.



Einleitung.

Der Anfang der Philosophie.

Dass die Geschichte der Philosophie sich in Gegensätzen bewegt, muss auch der Nichthegelianer zugestehen; der selbstgewisse Dogmatismus jugendfrischer Spekulation weicht der Verzweiflung an aller positiven Erkenntniss, die Skepsis treibt immer wieder zum Dogmatismus. Wenn aber Hegel den Gegensatz für das treibende Moment der philosophischen Entwicklung erklärt, so gelangt eine vorurtheilsfreie Auffassung zu ganz andern Ergebnissen. Sie kennt die natürliche Neigung des Menschen, aus einem Extrem in das andere überzuspringen; auch auf dem Gebiete des Wissens wendet sich des Menschen Herz vom Trotze zur Verzagtheit. Anderntheils lehrt die Erfahrung unwidersprechlich, dass die Wissenschaften langsam, aber stetig wachsen, ohne vom „Gesetz“ des Gegensatzes in ihrem sichern Gange gestört zu werden. Diese beiden Thatsachen berechtigen zu der Schlussfolgerung, dass die Philosophie in Gegensätzen, oder nach dem treffenden Ausdruck F. A. Lange's, in Quertreibereien bisher deshalb sich bewegt hat, weil die natürliche Neigung und nicht die strenge Methode der Wissenschaft ihren Entwicklungsgang vorwiegend bestimmte.

Das menschliche Wissen ist einem Kreise von ungeheurer Grösse vergleichbar, dessen Construction die vereinigten Kräfte Vie-

ler erfordert; wie diese nur dann gelingen könnte, wenn alle Beteiligten sich über den Mittelpunkt geeinigt hätten, der ihren Bemühungen Ziel und Richtung giebt, so ist auch der Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens an die Anerkennung eines gemeinsamen, für Alle verbindlichen Ausgangspunktes gebunden. Denn die Masse und Veränderlichkeit der Objekte spottet aller Anstrengungen Einzelner, daher die Theilung der Arbeit als die unerlässliche Bedingung für das sichere Wachsthum des Wissens anzusehen ist.

Durch die Arbeitstheilung haben die Naturwissenschaften die grössten Erfolge errungen; ihre Vertreter stellen daher mit gutem Recht die Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins als das Kriterium der Wissenschaftlichkeit einer Disciplin auf, und sprechen der Philosophie den Charakter der Wissenschaftlichkeit ab. Der naturwissenschaftliche Fanatismus der jüngst verflossenen Periode verwarf nun mit der Philosophie auch die philosophischen Probleme, oder meinte sie kurzer Hand mit „Tiegel, Retorten und Affenregistern“ lösen zu können. Diese einst aus wissenschaftlichen Kreisen hervorgegangene Meinung beherrscht gegenwärtig nur noch den gesunden Menschenverstand „gebildeter“, aber philosophisch ungeschulter Köpfe; die namhaftesten Vertreter der Naturwissenschaft haben sich von der Unentbehrlichkeit philosophischer Forschung für die Gesamtwissenschaft überzeugt. Um so bedauerlicher ist die Thatsache, dass die Philosophie, äusserlich betrachtet, als Wissenschaft noch nicht existirt; die oft gepriesene neu erwachte Bewegung des philosophischen Geistes in Deutschland entbehrt noch immer desjenigen Mittelpunktes, welcher die einzelnen Ergebnisse ihrer redlichen Bemühungen zu einem werthvollen Ganzen verbinden könnte.

Von dieser Einsicht durchdrungen hat sich jüngst R. Hoppe bewogen gefunden, einen originellen Versuch zur wissenschaftlichen Begründung der Philosophie zu machen. Weil deren zunächst hierzu berufene Vertreter „alle Mittel des Fortschrittes aus Eigen-

sinn und Verblendung von der Hand gewiesen haben“ (s. Verhandlungen der Leipziger Naturforscherversammlung von 1872, S. 106), fordert er in den „philosophischen Monatsheften“ IX. Band 2. Heft alle Mathematiker, Natur-, Sprach- und Alterthumsforscher, Aerzte, Juristen und Pädagogen zur Gründung eines „Bundes“ auf, der die Philosophie zu einer gesicherten Wissenschaft umwandeln soll. Diese gänzliche Verzweiflung an der Fähigkeit oder dem guten Willen der Philosophen von Fach erscheint nun zwar nicht gerechtfertigt; es kann aber nicht geleugnet werden, dass Hoppe's Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie wohlbegründet ist. Es verdient daher volle Beachtung, was er in dieser Hinsicht sagt: „Entweder man weise einen allgemein anerkannten Anfang der Philosophie auf, oder man erkläre unumwunden, dass die Philosophie als Wissenschaft bis jetzt noch nicht betrieben worden ist. Im letztern Falle kann es nicht fraglich sein, dass die Realisirung eines solchen Anfanges im kleinsten Umfange mehr Werth hat als alles fernere Arbeiten ohne gemeinsame Basis.“

Diese Ansicht theilt auch Ulrici, der in der Vorrede zu seinem „Naturrecht“ es lebhaft beklagt, dass die von Jahr zu Jahr vermehrten philosophischen Detailforschungen aus Mangel an innerm Zusammenhang grossentheils alles Erfolges entbehren. Diesem Zustande gänzlicher Zerfahrenheit und wissenschaftlicher Anarchie muss ein Ende gemacht werden; die grosse Frage ist nur, wie dies geschehen solle?

Die Philosophie ist Wissenschaft, darüber sind gegenwärtig fast alle ihre Vertreter einig; aber es genügt nicht, diese Versicherung nachzusprechen. Wer jenen Satz anerkennt, darf sich den Consequenzen nicht entziehen, die sich aus ihm für die Behandlungsweise der philosophischen Probleme ergeben. Dass dies dennoch bisher meist geschehen ist, hat einen besonderen Grund: Die gegenwärtige Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer streng wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie ist vornehmlich durch äussere

Umstände herbeigeführt worden. Dies ist „natürlich“ in demselben Sinne, in welchem Kant es natürlich findet, dass die kritischen Untersuchungen über das Erkenntnisvermögen gewöhnlich vernachlässigt wurden: in beiden Fällen trieb die natürliche Neigung dazu, den richtigen, aber beschwerlichen Weg zu verlassen, und es gehörten die harten Erfahrungen der Philosophie im Kampfe mit der Naturforschung dazu, um sie von den bequemen Irrwegen zurückzuführen und zu der Ueberzeugung gelangen zu lassen, dass die wissenschaftliche Erkenntnisweise die einzig zuverlässige, alle vermeinte höhere Intuition etc. aber grobe Selbsttäuschung des ungeschulten Denkens ist.

Eine eigenthümliche, der allgemeinen und unbedingten Anerkennung der wissenschaftlichen Erkenntnisweise entgegenstehende Schwierigkeit ist es, dass ihre Nothwendigkeit, ja sogar ihre Berechtigung nicht anders als mit Hilfe einer wissenschaftlichen Grundlage dargethan werden kann. Wenn die Ergebnisse der Wissenschaft den populären Ansichten widersprechen, so ist kein wissenschaftlich Gebildeter darüber in Zweifel, auf welcher Seite die Wahrheit zu suchen sei; die grössere Sicherheit der wissenschaftlichen Methode erscheint Allen so selbstverständlich, dass sie an einen Beweis dafür überhaupt nicht denken. Gesetzt aber, dieser Beweis würde doch einmal gefordert, so würde die Schwierigkeit desselben bald an den Tag treten. Denn jeder Beweis setzt in letzter Instanz gewisse, nicht weiter zu beweisende, aber von den Parteien zugestandene Sätze voraus, aus denen nach den bekannten logischen Regeln der Beweis geführt wird. Soll also bewiesen werden, dass die wissenschaftliche Forschung an Sicherheit ihrer Resultate das gewöhnliche Denken weit übertreffe, so würde dies dem Vertheidiger des letztern nur darzuthun sein *ex concessis*, auf Grund unbeweisbarer, elementarer Einsichten. Nun würde aber ein auf keine Weise zu schlichtender Streit darüber entstehen, wie eben diese Grundlage des Beweises gewonnen werden solle. Jede Partei

würde ihre Art, zu den Prämissen zu gelangen, für die einzig berechnete erklären, und für sich anführen, dass sie nach ihrer Methode schon viele Erkenntnisse gewonnen habe. Hierbei würde sogar ein Umstand sich zu Gunsten des natürlichen Denkens geltend machen: dieses darf behaupten, dass seine Erkenntnisse von der grössten subjectiven Gewissheit begleitet sind, während die Wissenschaft (die einzigartige Mathematik ausgenommen) eingestander Massen sich mit einer hohen Wahrscheinlichkeit begnügen muss. Wenn nun der Vertreter des gesunden Menschenverstandes hieraus folgerte, dass seine Erkenntnisweise, weil sie subjective Gewissheit mit sich führe, die bessere sei, so könnte die Wissenschaft dagegen nicht geltend machen, dass ihre Erkenntnisse objectiv gewiss seien; denn alle Gewissheit ist blos subjectiv. Die Mehrzahl der Subjecte aber würde gegen die Wissenschaft Zeugnis ablegen, und diese demnach sich vollständig ausser Stande sehen, den Beweis ihres Vorzuges zu führen.

Eine naheliegende Exemplification dieser allgemeinen Wahrheit wird dieselbe zugleich klarer und einleuchtender machen. Die Lehre von der Drehung der Erde um die Sonne findet bis auf den heutigen Tag im Volke sehr wenig Glauben, weil sie dem sinnenfälligen Augenschein widerspricht. Wer nun einem Ungebildeten die Wahrscheinlichkeit jener Hypothese klar machen wollte, der müsste zuerst die beiden Theilen gemeinsame Grundlage schaffen, von der aus dieser Nachweis geführt werden könnte. In diesem Falle hätte er zu zeigen, dass „Auge und Ohr dem Menschen, dessen Verstand in Barbarei liegt, schlechte Zeugen sind.“

Diese Ueberzeugung würde aber nur mit Hilfe der Wissenschaft bewirkt werden können, da die allbekanntesten in der Praxis des täglichen Lebens vorkommenden Sinnestäuschungen den naiven Glauben an die Untrüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung erfahrungsmässig nicht im Geringsten zu erschüttern vermögen. Der Laie glaubt eben nur das, „was er sieht“, und erst, wenn die Wissenschaft ihn

von der Verkehrtheit dieses Kriteriums der Wahrheit überführt hat, wird er ihren Lehren zugänglich sein. Dann ist aber eben die Basis geschaffen, und zwar mit wissenschaftlichen Mitteln ohne welche eine Verständigung unmöglich ist. So gelangt man in jedem Falle zu dem Ergebniss, dass die Beweise der Wissenschaft nur für Diejenigen gelten, welche von der Sicherheit ihrer Erkenntnissweise bereits überzeugt sind; hierzu ist aber die thatsächliche Existenz der Wissenschaft erforderlich.

Diese Betrachtung wird gewöhnlich nicht angestellt, weil der sichere Gang der anerkannten Wissenschaften durch die Einwürfe und Zweifel des ungeschulten Verstandes nicht im Geringsten gestört wird. Mit Denen, welche nicht auf der Höhe der Wissenschaft stehen, hat sie nicht zu rechten; sie bietet Allen die Gelegenheit zur Belehrung, ob sie dieselbe benutzen wollen, hängt von ihnen ab; so lange dies aber nicht geschehen ist, stehen sie ausserhalb der Wissenschaft.

In dieser günstigen Lage befindet sich die Philosophie nicht; sie hat vielmehr ihre gefährlichsten Gegner im eigenen Lager. Der Streit zwischen wissenschaftlicher und natürlicher Erkenntniss wird innerhalb der Philosophie von der kritischen und dogmatistischen Richtung geführt; die Geschichte der Philosophie lehrt, dass die letztere an äusserem Erfolge sich unverhältnissmässig überlegen zeigt. Wie die Wissenschaft überhaupt nur ein Besitzthum Weniger ist, so wurde auch die streng wissenschaftliche Richtung in der Philosophie nur von einer kleinen Anzahl gepflegt; die entgegengesetzte Strömung überliess sich dem Drang des blinden Wissenstriebes nach absolutem Wissen, und gewann durch die vermeintliche Befriedigung desselben zu allen Zeiten die Masse für sich. Es war vergeblich, dass der Kant'sche Criticismus die Grenzen des menschlichen Erkennens aufwies; der Dogmatismus überschritt sie mit keckem Muthe und liess es Kant entgelten, dass er geäussert hatte: „Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt für immer alles dogmatische Geschwätz.“

Dafür erklärte Schelling, dass dem Kant'schen Criticismus „wenig (oder gar keine) Ansprüche bleiben, Philosophie, oder auch nur Grundlage von Philosophie zu sein.“ Hegel aber meinte: „Es kann bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, — nicht zu sich zu kommen, weil es bei sich ist; es geht ihm dann wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch, und sie merken es nicht.“ Diese Missverständnisse der Kant'schen Philosophie wurden für höhere Offenbarungen gehalten, und das Beifallgeschrei der Menge, welche ihre Lieblingsneigungen in den glänzenden Systemen des Dogmatismus wiederfand, ermuthigte die Inhaber alles Wissens zu immer grösseren Leistungen. Es galt nunmehr, die eigenen Phantasien gegen alle Angriffe der Wissenschaft sicher zu stellen. Zu diesem Behufe erfand Schelling die intellectuale Anschauung, Hegel hob die Gesetze der „vormaligen“ Logik auf; auch Schopenhauer, welcher im Uebrigen die Reaction des wieder erwachenden kritischen Geistes gegen diese beiden repräsentirt, konnte sich von dem Grundirrthum seiner Zeit nicht befreien und erklärte die Philosophie für ein „geschlossenes Wissen“ zu welchem Thatsachen nichts hinzuthun könnten, weshalb sie aus dem Reiche der Wissenschaften in das der Künste überzutreten habe.

Durch diese Anmassung der verblendeten Metaphysiker thürmten sich die Irrthümer zu derjenigen Höhe empor, auf der sie endlich auch blöden Augen sichtbar werden. Das Schauspiel, welches schon das Mittelalter gesehen hatte, der Kampf der „zweifachen Wahrheit“, wurde diesmal mit unerwarteter Schnelligkeit zu Ende geführt. Für die Philosophie war es zugleich der Kampf um's Dasein, wenigstens im Reiche der Wissenschaften; in diesem vermochte sie sich schliesslich nur dadurch zu behaupten, dass sie ihre Ansprüche auf eine vermeintliche höhere Erkenntniss gänzlich fallen liess und die streng wissenschaftliche Bearbeitung der philosophischen Probleme für die einzig berechnete erklärte.

Dieser radicale Umschwung der allgemeinen wie der philosophischen Denkweise wird begreiflich, wenn man sich das oben dargestellte Verhältniss des wissenschaftlichen zum natürlichen Erkennen vergegenwärtigt mit der daraus sich ergebenden Schwierigkeit, dem letztern seine Unzulänglichkeit klar zu machen, wenn es die Berechtigung der Wissenschaft hartnäckig leugnet. Daher fand der „unreife“ Dogmatismus so lange allgemeinen Beifall gegenüber dem verachteten Criticismus, als Wissenschaften im strengen Sinne noch nicht vorhanden, oder ihre Resultate noch nicht zum Gemeingute der Gebildeten geworden waren. Als aber die von den Fesseln der Naturphilosophie befreite exacte Naturforschung nach streng wissenschaftlicher Methode bald das höchste leistete, da begann allmählig in immer weiteren Kreisen die Wissenschaft und ihre Erkenntnißweise zum allgemeinen Vorurtheil zu werden. Denn die Urtheilsfähigen erkannten, dass von der streng wissenschaftlichen Methode die Sicherheit der Erkenntnisse verbürgt werde; die Masse aber wurde durch die „handgreiflichen“ Resultate der Naturwissenschaft gewonnen.

Die Rückwirkung dieses Umschwunges auf die Philosophie bewirkte auch hier, dass die wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Probleme zum Vorurtheil wurde. Was Vernunftkritik und Prolegomena bewiesen hatten, dass vor allem Erkennen eine Kritik des Erkenntnißvermögens geboten sei, dies wurde durch die Methode der Wissenschaft implicite geleistet. Sie acceptirte den von Kant gemachten Unterschied zwischen Denken und Erkennen, und liess Gedanken nur dann für Erkenntnisse gelten, wenn sie durch Beweise unterstützt wurden. Daher wurde nun, nachdem die Nichtigkeit aller transcendenten Speculation erkannt war, die Philosophie vorwiegend kritisch, und die Erkenntnisstheorie das Feld, auf welchem die Versuche zur Neugestaltung der philosophischen Wissenschaft angestellt wurden.

Wenn die Zurückführung eines einzelnen Falles auf eine all-

gemeine Regel als eine Erklärung gelten kann, so sind die fortwährenden Rückfälle aus der von Aristoteles angebahnten wissenschaftlichen Richtung des Philosophirens in den Dogmatismus des unkritischen natürlichen Denkens aus dem oben von uns aufgezeigten Verhältniss des wissenschaftlichen zum ungeschulten Denken genügend erklärt. Die Wissenschaft überhaupt kann ihre innere Berechtigung nur dem wissenschaftlich Gebildeten erweisen, weil sie Gründe für die Vorzüge ihres Verfahrens nur mittelst anerkannter wissenschaftlicher Lehren beibringen kann. Daher wird auch die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der Philosophie aus innern Gründen nur dann bewiesen werden können, wenn bereits eine Wissenschaft der Philosophie existirt. Diese auf rein logischem Wege abgeleitete Wahrheit wird durch die Ursachen des in der neuesten Zeit vollzogenen Umschwunges der philosophischen Denkweise hinreichend bestätigt. Jeder, dem die Hegel'sche Geschichtconstruction nicht mehr als eine blose Chimäre ist, wird aus dem Entwicklungsgange der neuesten Philosophie die Ueberzeugung gewinnen, dass vornehmlich die harten Schicksale der einstigen Königin der Wissenschaften, verglichen mit den immensen Erfolgen der streng wissenschaftlich verfahrenen Naturforschung die so nöthige Umkehr von den früheren Abwegen bewirkt haben. Dafür ist der beste Beweis der, dass, seitdem die Anfänge der philosophischen Wissenschaft sich bereits eine geachtete Stellung im Reiche der Wissenschaften errungen haben, die lange Zeit nicht gehörten Stimmen wieder laut werden, welche eine Rückkehr zu der alten unwissenschaftlichen Behandlung der Philosophie fordern; vergl. u. a. Romundt, „die menschliche Erkenntniss und das Wesen der Dinge“, Basel 1872. Der von Schelling entdeckte „Hang des Menschen zum Grossen und seine Abneigung gegen das Kleine“, unter welchen Eigenschaften sich bei näherer Betrachtung nichts anderes verbirgt, als der natürliche Widerwille der Trägheit gegen die mühevollen Einzeluntersuchungen des wissenschaftlichen Verfahrens, droht immer

wieder in die glücklich überwundene Strömung einzulenken, in welcher die Phantasien des Subjects unzertrennlich mit der Erkenntniss des „Seienden“ verbunden sind. Der fertigen Wissenschaft schaden diese Quertreibereien so wenig, wie dem Copernicanischen System die Einwürfe des sinnlichen Vorurtheils gegen die Drehung der Erde; die werdende Wissenschaft aber muss auf die Abwehr aller Störungen bedacht sein, welche ihrem Fortschritt dadurch hinderlich werden, dass sie die unentbehrliche Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins unterbrechen. Denn die Eigenthümlichkeit jeder nichtwissenschaftlichen Behandlung der philosophischen Probleme ist es, dass sie „in jedem Kopfe ansetzt.“ Diese Lieblingsneigung des seorsum sapere wird erst dann gänzlich unschädlich gemacht sein, wenn eine allgemein anerkannte Theorie des Wissens die unvermeidlichen Irrthümer des natürlichen Denkens aufgedeckt und zur Evidenz nachgewiesen haben wird, dass alle vermeintlichen höhern Erkenntnissweisen nichts weiter sind als grobe Selbsttäuschungen. Es ist aber verlorene Mühe, dies vorher beweisen zu wollen; die Philosophie muss demnach unbekümmert um etwaige Einwürfe ruhig den Weg der wissenschaftlichen Erkenntniss einschlagen, in der untrüglichen Ueberzeugung, dass sie, am Ziele angekommen, sich sowohl Rechenschaft über den eigenen Weg geben, als auch die Irrwege des unwissenschaftlichen Verfahrens aufzeigen kann.

Wenn wir es nun als entschieden betrachten, dass die Philosophie wachsen muss, wie alle übrigen Wissenschaften, so folgt hieraus, dass sie sich das Verfahren derselben, soweit es durch die Verschiedenheit der Objecte nicht beeinflusst wird, zu eigen machen muss. Als werdende Wissenschaft hat sie in demjenigen Punkte von den anerkannten Disciplinen zu lernen, welcher alle gemeinsam von dem unwissenschaftlichen Erkennen unterscheidet. Welches ist nun das charakteristische Merkmal der Wissenschaft in formaler Beziehung? Wir haben bereits gesehen, dass jedem wissenschaftlich

Gebildeten die Sicherheit des wissenschaftlichen Verfahrens ohne Weiteres feststeht. Wenn daher die Ergebnisse des ungeschulten Denkens mit gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft in Widerspruch gerathen, so kann gewissermassen a priori geschlossen werden, auf welcher Seite sich die Wahrheit befindet. Die unzähligen Irrthümer des gewöhnlichen Denkens oder common sense, von denen einige durch den consensus omnium gentium noch ganz besonders ausgezeichnet sind, geben hinlängliche Bürgschaft dafür, dass auch in jedem neuen Falle mit denselben Mitteln dasselbe Resultat erzielt wird. Zweitens aber wird man ebenso den Sätzen der Wissenschaft ohne nähere Prüfung Glauben schenken, weil sie nachweislich viele genügend bewährte Erkenntnisse aufzuweisen hat.

Die Wissenschaft besitzt also ein Mittel, welches die Sicherheit ihrer Erkenntnisse verbürgt; das ist die Methode. Dies dem ungeschulten Verstande begreiflich zu machen, würde ein vergebliches Bemühen sein; ebenso fruchtlos ist es aber, wenn eine werdende Wissenschaft aus innern Gründen die Richtigkeit ihrer Methode zu erweisen unternimmt. Denn das einzige Kriterium für die Richtigkeit einer Methode ist dies, dass durch sie eine Wissenschaft geschaffen worden ist. Fragt man also vom Standpunct der fertigen Wissenschaft: Wie musste die Methode sein, damit sie Wissenschaft begründen könne? so ist die einzig mögliche Antwort die: sie musste genau so sein, wie sie war. Erst wenn mehrere Wissenschaften und mit ihnen auch mehrere Methoden vorhanden sind, ist es möglich, mittelst der Abstraction allgemeine methodologische Regeln aufzustellen. Eine entstehende Wissenschaft experimentirt also lediglich mit ihrer Methode und muss ihren Erfolg abwarten, um über ihre Brauchbarkeit entscheiden zu können. Bei der ersten Anwendung der wissenschaftlichen Methode ist daher die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich bewähren werde $= \frac{1}{2}$; sie wächst aber bei der zweiten und jeder folgenden Anwendung immer mehr, so dass sie endlich der Gewissheit nahe kommt.

Die Philosophie befindet sich nun in dem günstigen Falle, eine Anzahl anerkannter Wissenschaften mit ihrer Methode für die Entscheidung der Frage nach der eigenen Methode benutzen zu können. Natürlich kann sich der Einfluss der vorhandenen wissenschaftlichen Methode auf ihre Anwendung in einer werdenden Wissenschaft nicht weiter erstrecken, als auf das formale Moment, welches die Erkenntnisweise der Wissenschaften charakterisirt, da ihre Erkenntnisse in materieller Beziehung verschieden sind. Das charakteristische Merkmal des wissenschaftlichen Verfahrens ist aber dies, dass nichts als Erkenntniss angesehen wird, was nicht auf irgend eine Art bewiesen werden kann. Man wird daher den Unterschied des wissenschaftlichen und des gewöhnlichen Erkennens im Allgemeinen dahin angeben können, dass das Letztere alle Gedanken *eo ipso* für Erkenntnisse hält, die Wissenschaft aber den Beweis für die objective Begründung des Gedankens fordert, kurz sie macht die schon von Kant aufgestellte Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen.

Wenn die Wissenschaft sich ablehnend gegen jeden Gedanken verhält, der nicht mehr als subjective Wirklichkeit hat, und das Denken erst dann als Erkennen gelten lässt, sobald es einen „objectiv“ zureichenden Grund hat, so ist dies eine Unterscheidung, welche vom kritischen Standpunct leicht angefochten werden kann. Doch haben wir uns um ihre Richtigkeit im streng philosophischen Sinne hier vorläufig nicht zu kümmern; es genügt zu constatiren, dass alle Wissenschaften zwischen Denken und Erkennen unterscheiden und damit thatsächlich zu ihrer gemeinschaftlichen formalen Grundlage, oder wenn man lieber will, zur allgemeinen wissenschaftlichen Propädeutik eine Kritik des Erkenntnisvermögens machen (vergl. Trendelenburg, „Log. Unters.“, S. 10). Denn die allgemeine Anwendung der wissenschaftlichen Methode schliesst *eo ipso* das Verfahren des natürlichen Denkens aus, welches von der Wissenschaft als untauglich für die Erkenntniss befunden worden ist, und muss

demnach als eine implicite angestellte Kritik des Erkenntnisvermögens angesehen werden. Hiermit fällt der von philosophischer Seite oft erhobene Vorwurf, dass die nichtphilosophischen Wissenschaften dogmatisch verfahren, in sich zusammen, und kann nur etwa vom Skeptiker, welchem überhaupt alles Erkennen als dogmatisch und darum als unzulässig gilt, aufrecht erhalten werden, trifft aber dann auch jede Philosophie, welche positive Erkenntnis erstrebt.

Wenn also alle Wissenschaften mit der Kritik des Erkenntnisvermögens beginnen, so ist dies Grund genug für die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie, ihren zu erwerbenden materiellen Erkenntnissen als allgemeine Grundlage eine Theorie des Erkennens oder Wissens vorzuschicken. Damit sind wir auf unserm besondern Wege zu einer Einsicht gelangt, welche die wissenschaftliche Richtung in der Philosophie seit Aristoteles vertheidigt hat, und welche gegenwärtig von der überwiegenden Mehrheit der Philosophen getheilt wird. Es könnte hiernach scheinen, als ob unsere Begründung überflüssig gewesen wäre, da sie nach keiner Seite hin Erfolg haben könnte; denn die Anhänger der wissenschaftlichen Richtung haben ja ohnehin jene Ueberzeugung längst gehabt, und die Gegner werden sich doch nicht überzeugen lassen. Hierauf ist Zweierlei zu erwidern: Erstens ziemt es der Philosophie, sich über die Gründe ihres wissenschaftlichen Verfahrens die grösstmögliche Klarheit zu verschaffen; zweitens aber haben wir für die Nothwendigkeit, die Erkenntnistheorie an die Spitze der Philosophie zu stellen, den einzigen Grund beigebracht, der vor der Existenz einer allgemein als wissenschaftlich anerkannten Philosophie Beweiskraft hat: die Analogie der Erkenntnisweise der übrigen Wissenschaften.

Damit könnten wir die Frage nach dem Anfang der Philosophie für erledigt erklären und unsere kritische Untersuchung des Erkenntnisvermögens beginnen, wenn nicht von zwei bedeutenden

philosophischen Systemen, deren einem der Charakter der Wissenschaftlichkeit nicht abgesprochen werden kann, gegen die Zulässigkeit dieses Anfanges Einsprache erhoben worden wäre. Von entgegengesetzten Standpunkten aus haben Hegel und Herbart behauptet, dass das Kant'sche Unternehmen einer Vernunftkritik vor der Metaphysik gänzlich verfehlt sei.

Die Hegel'schen Einwendungen sind vom Standpunct der Identitätsphilosophie aus gemacht und treffen daher im Ganzen überein mit der Ansicht der unwissenschaftlichen Denkweise, welche Denken und Erkennen identificirt. An zwei Stellen hat sich Hegel über den kritischen Anfang der Philosophie ausgesprochen; in den „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie“, 2. Aufl. S. 503 und in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, deren zweite Auflage 1827 von ihm herausgegeben wurde. Da die Ausführungen der erstern Stelle populär witzelnd gehalten sind, so legen wir unserer Prüfung billiger Weise die strengere wissenschaftliche Fassung der zweiten Stelle zu Grunde. Encyklop. §. 10 heisst es: „Ein Hauptgesichtspunct der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnissvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher erst kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, dass er die grösste Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit demselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dass wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erken-

nens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“

Diese Auslassungen Hegels sind bereits von verschiedenen Seiten als unberechtigt zurückgewiesen worden; so von Kuno Fischer, „Gesch. der neuern Philos.“ Bd. III. S. 21, welcher hervorhebt, dass eine Theorie des Erkennens nicht mit dem Erkennen selbst verwechselt werden dürfe. Eine Theorie des Sehens könne ja auch nicht deshalb widersinnig erscheinen, weil man zu ihrer Aufstellung des Sehens selbst benöthigt sei. Ueberweg sagt „Gesch. der Philos.“ Bd. III. S. 94, indem er Hegels geringschätziges Urtheil über Locke bespricht, in dessen Philosophiren ebenso wie im Kant'schen Hegel eine flache Veräusserlichung der eigentlichen philosophischen Aufgabe erblickte: „Das Hegel'sche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem [objectiven] Dasein und dem [subjectiven] Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände.“

Uns scheint der principielle Grundirrtum der Hegel'schen Philosophie, welche die natürliche und wissenschaftliche Erkenntniss als Erzeugnisse des gesunden Menschenverstandes und der Reflexion als qualitativ gleich unter einander, dagegen als specifisch verschieden von der höhern philosophischen Erkenntniss betrachtet, auch die falsche Auffassung der Vernunftkritik verschuldet zu haben. Hegel wusste sehr wohl, dass das natürliche Denken zum philosophischen Erkennen ungeschickt sei; er beklagt sich ausdrücklich darüber, dass die Philosophie allen unberufenen Einmischungen der Laien ausgesetzt sei, die sich für geborene Philosophen hielten, weil sie von Natur denken, während Keiner sich deshalb schon für einen Schuhmacher halte, weil er Hände zum Arbeiten und die Füße als Mass habe. Die Nothwendigkeit einer philosophischen Erkenntniss-

theorie zu bestreiten, konnte daher Hegel gar nicht in den Sinn kommen; um so weniger, als er selbst durch seine Aufhebung der logischen Denkgesetze und die hierdurch ermöglichte dialektische Selbstbewegung der Begriffe eine neue Erkenntnisslehre schuf. Zwischen dieser und der Kant'schen war freilich der Unterschied, dass die erstere die Hegel'sche Metaphysik einleitete, während die zweite allerdings den „Geschäften“ aller bisherigen Metaphysik nicht günstig war. Hegels Bestrebungen gingen dahin, vom fertigen System aus seine eigene, ihm unentbehrliche Erkenntnisslehre zu begründen; daher verstand er Kant nicht, welcher auf Grund der Kritik des Erkenntnisvermögens Metaphysik begründen wollte. Dem erstern stand die Nothwendigkeit der Metaphysik vor aller Untersuchung fest, während der letztere eben ihre Möglichkeit untersuchte; Hegels Werke Bd. 17, S. 15: „Kant stellte die Frage auf: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? statt die Nothwendigkeit dieser Urtheile als den Gegenstand der Philosophie zu bestimmen.“

Bei diesem Stand der Sache sind natürlich alle Gründe Hegels sehr leicht als nicht stichhaltig nachzuweisen. Er meint, andere Instrumente liessen sich wohl auf andere Weise untersuchen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, zu der sie bestimmt seien. Wie dies möglich ist, hat er leider nicht gesagt, und ist durchaus nicht abzusehen; hat man sie vorher auf ihre Arbeit hin einmal oder öfters erprobt, dann kann man wohl allgemeine Grundsätze über ihre zweckentsprechende Beschaffenheit aufstellen und auf Grund derselben die einzelnen Instrumente etwa ohne specielle Probe nach dem äussern Scheine für tauglich oder untauglich erklären, Ganz dasselbe aber gilt von dem Werkzeug des Erkennens, dem Denken; man weiss eben durch unzählige Erfahrungen, dass es im natürlichen Zustande zum wissenschaftlichen Erkennen ungeschickt ist, und darf sich für berechtigt halten, aus den vorhandenen Wissenschaften die Regeln zu abstrahiren, welche das Werk-

zeug des Erkennens zu seinem Gebrauche geschickt machen. Dazu braucht man nicht mehr und nicht minder zu erkennen, als bei der Untersuchung jedes andern Instrumentes.

Das Gleichniss vom Scholasticus ist jüngst wieder von einem Hegelianer in Schutz genommen worden, daher wir hier etwas näher darauf eingehen. Betrachten wir zuerst die Vergleichungspuncte, so entspricht dem ins Wasser Gehen das ungeschulte Denken, dem Schwimmen das Erkennen. Man kann ins Wasser gehen, ohne schwimmen zu können, man kann denken, ohne zu erkennen (im wissenschaftlichen Sinne); das Erste braucht in beiden Fällen nicht gelernt zu werden, zum Zweiten gehört Ausbildung der natürlichen Anlage. Um das Zweite zu lernen, muss man in beiden Fällen das Erste thun; man muss in's Wasser gehen, um schwimmen, man muss denken, um erkennen zu lernen. Der Scholasticus scheute die Gefahren des Wassers und konnte daher nie schwimmen lernen; die kritische Philosophie aber scheut die Gefahren des natürlichen Denkens für das Erkennen, und will daher nicht eher erkennen, bis das Denken dazu geschickt ist, d. h. im Gleichniss, sie will nicht eher ohne Hilfe Eines, der schwimmen lehrt, schwimmen, bis sie sich richtig im Wasser zu bewegen gelernt hat. Hegel aber dreht das Verhältniss um und schiebt dem Criticisten unter, er wolle nicht eher denken, bis er erkennen könne; er selbst verfuhr umgekehrt, er wollte wie alle Dogmatiker erkennen, ehe er denken konnte.

Hierüber äussert sich Asmus „Das Ich und das Ding an sich“, Halle 1873, S. 36: „Man hat diese Hegel'sche Kritik einen Witz genannt, mit dem Hegel wohlfeilen Kaufes den Kant'schen Standpunct zu überwinden gedenke. Man hat die hohe Bedeutung dieses Einwurfes eben nicht verstanden. Drücken wir es mit unsern Worten aus: Kant hat die vor ihm herrschende unbefangene Identität des Subjects mit dem Ansich II. überwunden, indem er das Ding an sich als ein dem Ich Anderes auffasste, ist aber in der unbe-

fangenen Identität des Ich mit dem Ansich I, ohne den darin liegenden Widerspruch zu erkennen, verblieben. Erklären wir uns deutlicher. Wenn wir in Kant'scher Weise etwa einen Tisch betrachten, so ist seine Farbe, Gestalt, kurz alles, was wir an ihm wahrnehmen, und denken, subjectiv; welches Ansich diesem Tisch zu Grunde liege, erkennen wir nicht, es findet also zwischen uns und diesem Ansich II. keine Identität statt. Nun untersucht Kant das auf die Sinnendinge gerichtete Erkennen, findet, dass wir Anschauungen, Begriffe u. s. w. haben; diese sollen genau erkannt werden, sowohl in ihrer eigenen Eintheilung, als auch in ihren Unterschieden von einander, z. B. worin sich die Anschauung vom Begriff unterscheide. So muss er jene also zum Object seines Denkens machen. Nun gilt für alle Sinnendinge ihm die Behauptung; sie verlieren als Object unserer Anschauung, unseres Denkens ihr Ansich; weil wir sie anschauen, sie denken, so sind sie auch nur unsere subjectiven Anschauungen, Gedanken, ohne Anspruch auf objective Wahrheit. Entsprechend sollte es nun heissen: unsere Anschauungen und Begriffe werden von uns nicht erkannt, wie sie wirklich sind; ob die Formen der Anschauung in Raum und Zeit, ob die Begriffe in die vier Classen wirklich zerfallen, wissen wir nicht; wir stellen sie uns nur vor, als ob sie so zerfielen, ohne mit dieser subjectiven Vorstellung Anspruch auf Wahrheit zu machen. Warum glaubte Kant seiner Kritik der Subjectivität nicht selbst den nur subjectiven Stempel aufdrücken zu müssen? Warum glaubte er, der uns den Blick in das Ansich der Aussendinge verwehrte, das Wesen der Anschauung, des Begriffes rein erfassen zu können? Weil er zwar das in den Aussendingen liegende Ansich II, nicht aber das in der Gegenständlichkeit überhaupt, in dem, was das Object zum Object macht, ruhende ursprüngliche Ansich I. erkannte.“

Zwischen Ansich I. und Ansich II. unterscheidet Asmus folgendermassen: Ansich I. ist das ursprüngliche Ansich, das in der

Gegenständlichkeit überhaupt besteht, damit also zum Begriffe des Ich gehört, der sich ohne dieses Ansich überhaupt nicht abschliessen kann. Schon im Begriffe des Ich liegt seine Gemeinschaft mit dem Andern. Nun „bietet das Ich sich uns als eine Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit. In all seinen Bestimmungen, die durch sein Versenktsein in Anderes gewonnen werden, ist es das sich selbst gleiche eine Ich — das ist seine Allgemeinheit; es ist aber nie in seiner blossen Allgemeinheit rein für sich, sondern immer nur in einzelnen Bestimmungen — das ist seine Einzelheit. Denselben Charakter der mit der Allgemeinheit geeinten Einzelheit hat aber kraft jener ursprünglichen Identität (des Denkens und Seins) auch das Gegenständliche“ „Wird das Subject jener ursprünglichen Identität mit der Gegenständlichkeit beraubt, so wird dasjenige, welches wesentlich den Charakter der allgemeinen Form zu tragen erscheint und woran die Einzelheit nur accidental ist, in das Gebiet des Subjectiven, und ebenso das wesentlich Einzelne und nur accidental Allgemeine in das des Objectiven gesetzt werden. So tragen die subjectiven Vorstellungen vorherrschend das Gepräge der Allgemeinheit; nach ihrer Einzelheit erscheinen sie nur als verschwindende Modificationen, von der Schöpferkraft des allgemeinen Ich willkürlich erzeugt; und umgekehrt: was sich der Macht der Allgemeinheit entzieht, als eine von ihr nicht erzeugte, sondern ihr nothwendig sich aufdringende Einzelheit erscheint, wird als ein dem Ich Anderes, ein Ansich angesehen. — Wie schon bemerkt, bietet sich als ursprünglich Einzelnes das, was wir mit unsern Sinnen erfassen. So geschieht es, dass wir den Sinnendingen den Charakter eines selbständig Anderen zu ertheilen gewohnt sind, Nennen wir im Gegensatze zu jenem den Begriff des Ich erst mitconstituirenden Ansich I. diese in den Sinnendingen vorausgesetzte Selbständigkeit von unserer schon constituirten Subjectivität: Ansich II.“

Diese hier gegebene Probe Hegel'scher Dialektik beweist aufs

Neue, wie noth der Philosophie die klarste und genaueste Begriffsbestimmung thut, vornehmlich bei denjenigen Begriffen, welche, wie das Ich, von Jedem anders gefasst werden. Wenn sich unter dem „Ich“ zugleich das Subject des Erkennens in formaler Hinsicht, so dann das Subject als Geist dem Körper gegenüber gedacht, ferner das Subject — Object, endlich noch das Selbstbewusstsein verbirgt, so haben alle Dialektiker von Profession den ersehnten Tummelplatz der Widersprüche gefunden. Wie dieselben sehr einfach zu lösen seien, wird im Verlauf unserer Untersuchung dargethan werden; in Betreff des Ich im Allgemeinen verweisen wir demnach auf den bezüglichen Abschnitt dieses Werkes. Hinsichtlich des von Asmus gegen Kant gerichteten Vorwurfes, „dass er in der unbefangenen Identität des Ich mit dem Ansich I. verblieben sei“, ist Folgendes zu bemerken.

Für den naiven Realisten ist jedes Ansich I. im Asmus'schen Sinne eo ipso auch ein Ansich II., und dies ist die Quelle alles Irrthums. Hingegen ist für uns in Wirklichkeit jedes Ansich II. nur vorhanden, indem es Ansich I. ist, d. h. alles Gegenständliche ist für uns zunächst nur etwas Gedachtes, wenn auch eben als Gegenständliches Gedachtes. Die Frage ist nun die: Welchen unter unsern Gedanken von der Qualität des Ansich I. sind wir berechtigt die Qualität des Ansich II. beizulegen? Dies können wir niemals aus einer Untersuchung des Ansich II. lernen, das für uns ja nur als Ansich I. existirt und über dessen von uns als objectiv angenommene Existenzweise wir nichts anderes aussagen dürfen, als dass wir es eben als existirend denken. Alle kritische Philosophie geht daher von dem Ansich I. aus, mit der deutlichen Einsicht, dass und warum sie dies thut. Der natürliche Realismus aber und ebenso der philosophische Dogmatismus gehen in Wahrheit ebenfalls vom Ansich I. aus, weil in keinem Bewusstsein sich etwas Anderes findet als dieses Ansich I., sie bilden sich aber ein, vom Ansich II. auszugehen und richten nun gegen den Criticismus

die bekannten Vorwürfe. Unter diesen ist einer der sonderbarsten der, dass Kant auch „seiner Kritik der Subjectivität den subjectiven Stempel hätte aufdrücken“ und lehren sollen, nicht dass wir das Ansich der Dinge nicht erkennen, sondern dass wir unsere Anschauungen und Begriffe nicht erkennen, wie sie wirklich sind. Um eine solche Behauptung aufzustellen, muss man das „Ich“ für ein unabhängig von seinen Vorstellungen, Anschauungen und Begriffen existirendes Wesen halten, welches mit irgend welchen Mitteln, nur aber nicht vermittelt der Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe erkennt, dass seine Vorstellungen nicht so sind, wie sie wirklich sind. Denn dies heissen die Worte: „Unsere Anschauungen und Begriffe werden von uns nicht erkannt, wie sie wirklich sind;“ nur versteckt sich dieser Sinn, der kein Sinn mehr ist, unter der Entgegenstellung des Erkennens und des „wirklichen Seins“, welche philosophisch aber ganz und gar unzulässig ist, weil alles Sein für uns nur im Denken und Erkennen existirt. Wir dürfen nie vergessen, dass da, wo wir nach der Gewohnheit unserer vorphilosophischen Zeit vom „wirklichen Sein“ reden, in der streng philosophischen Ausdrucksweise nicht anders als das von uns gedachte Sein gemeint sein kann. Aus demselben Grunde wird die von Asmus aufgestellte Unterscheidung des Ansich I. vom Ansich II. nur in sehr modificirter Weise aufrecht zu erhalten sein.

Der natürliche Mensch legt allen seinen Vorstellungen das Ansich II. bei, indem er sie als Gegenstände denkt, d. h. indem er seine Vorstellungen zu Gegenständen macht; der philosophisch Gebildete besinnt sich, dass er überhaupt nichts hat als seine Vorstellungen, und dass demnach die vermeintlichen Gegenstände seiner sinnlichen Wahrnehmung nichts anderes sind als seine Vorstellungen, verbunden mit dem Gedanken der äussern Existenz. Diesen Sachverhalt hat überzeugend nachgewiesen und gegen alle möglichen Einwendungen des naiven wie des philosophischen

Realismus mit überlegenem Scharfsinn vertheidigt Baumann in seinem Buche: „Philosophie als Orientirung über die Welt.“ Der Philosoph wird daher zwischen Vorstellungen unterscheiden, welche nicht anders denn als Vorstellungen gedacht werden (Ansich I. bei Asmus), und zwischen andern Vorstellungen, mit denen er den Gedanken der Existenz ihres Inhalts verbindet (Ansich II. bei Asmus).

Die Asmus'schen Vorwürfe treffen Kant überhaupt gar nicht, dessen Absicht vor Allem darauf gerichtet war, zu entscheiden, mit welchen Vorstellungen der Gedanke der Existenz verknüpft werden müsse. Diese allein waren ihm das Object der wissenschaftlichen und philosophischen Untersuchung, während seine Vorgänger sich fast ausschliesslich um Vorstellungen von einer Beschaffenheit bemüht hatten, die nach den Ergebnissen der Vernunftkritik auf den Gedanken der Existenz nicht führen konnte. Bevor aber die Philosophie sich mit ihrem Gegenstande, den als existirend gedachten Vorstellungen, näher beschäftigt, untersucht sie die Berechtigung der Verknüpfung dieses Gedankens mit einer Vorstellung, um ihre Mühe nicht an Hirngespinnste zu verschwenden. Daher stellt sie eine Untersuchung des Erkenntnissvermögens an, um bestimmen zu können, welche Vorstellungen den Gedanken der Existenz nothwendig machen, welche andern nur von dem Irrthum des ungeschulten Verstandes mit der Existenz bekleidet werden. Die erstern sind die Objecte der Philosophie, die letztern überlässt sie der Phantasie und ihren Spielen. In der gewöhnlichen Ausdrucksweise wird man demnach der Philosophie die Aufgabe zutheilen, zuerst zu entscheiden, welche Gedanken zugleich Erkenntnisse sind („Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen“, Trendelenburg), oder welche Vorstellungen und wie viel an ihnen durch existirende Gegenstände verursacht ist. Weil man damit nicht den philosophisch allein zulässigen, sondern den gewöhnlichen Sinn des naiven Realismus verbindet, nur deshalb kann mit einigem Scheine über die

Berechtigung einer Kritik des Erkenntnisvermögens gestritten werden. Denn wer sich vollständig klar gemacht hat, dass „die Welt meine Vorstellung“ ist, oder dass Gegenstand, Existenz, Wirklichkeit nichts weiter ist als der Gedanke des Gegenstandes, der Existenz, der Wirklichkeit, der muss die Nothwendigkeit der Erkenntnistheorie ohne Weiteres einsehen; für ihn handelt es sich nicht mehr darum, vom Sein zum Denken, sondern vom Denken überhaupt zum Gedanken des Seins zu gelangen. Da es ihm nun durch Erfahrungen hinlänglich feststeht, dass nicht alles Denken zum Gedanken des Seins führt, so sucht er die Bedingungen auf, unter welchen der Gedanke des Seins berechtigt ist; eine Untersuchung, welche durch den natürlichen Entwicklungsgang des Denkens aller Menschen unumgänglich nothwendig wird. Denn dieser ist umgekehrt wie der Gang der philosophischen Erkenntnis; er führt vom vermeintlichen Sein zum Denken, daher der gänzlich ungebildete Mensch, durch die Analogie irregeleitet, allen seinen sinnlichen Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken das Prädicat der Wirklichkeit oder Wahrheit eo ipso beilegt. Der Erfahrene aber weiss, dass dies eine grobe Selbsttäuschung ist, er weiss ferner, dass er über seine Vorstellungen und Gedanken im Allgemeinen keine Herrschaft hat; nur das Eine steht in seinem Belieben, seinen Vorstellungen das Prädicat der Wirklichkeit oder Wahrheit entweder beizulegen oder abzusprechen. Aber auch dies ist nur dem Erfahrenen, d. h. wissenschaftlich Gebildeten möglich, da er erst durch die Wissenschaft über die Unzuverlässigkeit seiner Sinneswahrnehmungen und der sich an sie knüpfenden Gedanken belehrt werden musste. Da es nun wohl nicht bestritten werden kann, dass die Wissenschaft zu ihren Objecten nur die Vorstellungen hat oder wenigstens haben soll, welchen Wirklichkeit beigelegt werden muss, so ist nothwendigerweise die Vorfrage aller Wissenschaft überhaupt: Welches sind die Vorstellungen, die mit dem Gedanken des Seins verbunden werden müssen? Der Dogmatismus aber kehrt dies sachliche Ver-

hältniss um und fragt: Welches ist das Sein, das vorgestellt werden muss? Da jeder vom Sein in Wahrheit nur den Gedanken hat und demnach selbstverständlich über das Sein nichts vermag, so richtet er seine Thätigkeit ebenso wie der Criticismus auf das Denken. Wenn aber der letztere seine Aufgabe so formulirt: „Wie muss das Denken überhaupt beschaffen sein, damit seinen einzelnen Producten der Gedanke des Seins zugetheilt werden kann? so fragt der Dogmatismus: Wie muss das Sein beschaffen sein, damit es gedacht werden kann? Er hat aber ausser Acht gelassen, dass philosophisch gesprochen dies bedeutet: Wie muss der Gedanke des Seins beschaffen sein, um gedacht werden zu können? und construirt nun seine Gedanken so zurecht, dass sie formell denkbar sind. Aus der Logik weiss er, dass Widersprüche im Denken nicht vorkommen dürfen, dass demnach von zwei sich widersprechenden Vorstellungen nur die eine als existirend gedacht werden darf. Dieses Gesetz des Denkens verwandelt sich aber unter der Hand in ein Gesetz des Seins, daher dasjenige Seiende, welches nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann, folgerichtig entweder als nichtseiend angenommen, oder der Widerspruch in das „Sein“ selbst verlegt wird. Diese Art zu philosophiren kommt im Grunde gar nicht über die Erkenntnisstheorie hinaus; wie diese beschäftigt sie sich mit den Irrthümern des natürlichen Erkennens, welches sich in Widersprüchen aller Art recht heimisch fühlt, und legt so den Grund zur Entscheidung der Frage: Welchen Vorstellungen ist der Gedanke des Seins zuzutheilen? Sie gelangt zur Entscheidung der Frage selbst nur durch eine *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, indem sie ihre Gedanken plötzlich als das Denken des Seienden hinstellt, dessen Begriff sie aus der naiven Anschauung beibehalten hat. —

Herbart, welcher unter den Dogmatikern nach Kant den kritischen Geist sich am meisten bewahrt hat, nimmt in unserer Frage eine eigenthümliche Stellung ein. Die Nothwendigkeit der

Untersuchung der Begriffe erkennt er bereitwillig an; in der Vorrede zum „Lehrbuch der Psychologie“ sagt er, dass man sich der psychologischen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss nirgends erwehren könne, wo etwas mit Entschiedenheit als Wahrheit und als frei vom Verdachte des verborgenen Irrthums anerkannt und festgestellt werden solle. Wenn er nach dieser Aeußerung ganz auf kritischem Standpunkte zu stehen scheint, da er die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss in den Vordergrund stellt, so hat er selbst in seinem Philosophiren das Entgegengesetzte gethan, indem er zuerst Metaphysik als abgeschlossene Erkenntniss hinstellte und von dieser aus nachträglich die Kritik übte. Die Gründe dieses Verfahrens hat er an mehren Stellen angegeben, wo er sich mit der Kantischen Philosophie auseinandersetzt.

In der „Encyclopädie“ heisst es, nachdem die einleitende Bemerkung vorausgeschickt ist, dass die kritische Philosophie sich zur Anknüpfung für einige Bemerkungen, die auf philosophische Methode und Systematik den wesentlichsten Einfluss haben, recht füglich benutzen lasse, II. p. 250: „Zu jeder metaphysischen Untersuchung, welche von einem gegebenen Hauptbegriffe aus vorwärts geht, um den Kreis des Wissens zu erweitern, gehört eine psychologische Untersuchung des nämlichen Begriffs in Ansehung seines Ursprungs.“ Dazu die Anmerkung: „Und rückwärts, zu jeder von diesen psychologischen Untersuchungen gehört die entsprechende metaphysische. Das sei denen gesagt, welche meinen, Psychologie ohne Metaphysik betreiben zu können.“

„Lehrbuch zur Psychologie,“ p. 227: „Die nämliche Ehre aber, an die Spitze der Metaphysik gestellt zu werden, müsste vielmehr der Psychologie widerfahren, wenn anders das berühmte Unternehmen der Vernunftkritik, ich will nicht sagen, richtig ausgeführt worden, sondern nur in der ersten Anlage ein richtiger Gedanke gewesen wäre, oder jemals werden könnte. — Eine Vernunftkritik hat zu ihrem Gegenstande die Vernunft, oder besser das gesammte Er-

kennntissvermögen; diesen Gegenstand muss sie als bekannt voraussetzen, und hierin liegen Irrthümer, die sich durch gar nichts wieder gut machen lassen. Vom Erkenntnissvermögen wissen wir als von einer Summe von Thatsachen des Bewusstseins. Noch glücklich, wenn uns diese durch innere Wahrnehmung, oder, wenn man lieber will, durch Anschauung des innern Sinnes bekannt geworden sind. Alsdann aber fragt sich sogleich, wie viel Glauben die innere Anschauung verdiene? Eine Frage, welche die Anschauung selbst immermehr beantworten kann. — Allein es ist nicht einmal wahr, dass wir eine so unmittelbare Kenntniss von dem sogenannten Erkenntnissvermögen besitzen, dessen Begriff wir vielmehr aus den vorgefundenen Producten unserer geistigen Thätigkeit herausgedeutet haben.“

Wenn durch die Erkenntniss des Irrthums überhaupt die Wahrheit gefördert wird, so kann man von den Irrthümern bedeutender Denker behaupten, dass sich aus ihnen in jedem Falle sehr viel lernen lässt. Denn es ist von vornherein anzunehmen, dass gewichtige Gründe vorhanden sind, welche ihren Scharfsinn über den wahren Sachverhalt täuschen. In diesem Falle befindet sich die Polemik Herbarts gegen den kritischen Anfang der Philosophie. Herbart fürchtete durch denselben eine Wissenschaft auf Abwege gerathen zu sehen, für deren sichern Aufbau er selbst eine hervorragende Thätigkeit entwickelte: die Psychologie. Dies hat er ausdrücklich ausgesprochen in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ I. p. 55: „Zu den ersten Bedingungen des Philosophirens zählen viele Neuere vor allem Andern gewisse Vorkenntnisse von der Natur und Entwicklung des menschlichen Geistes.“ Nachdem gegen diese Ansicht zwei Gründe angeführt sind, heisst es weiter: „Drittens: Man geräth durch Erwähnung der Psychologie leicht in das Gleis des Irrthums von den Seelenvermögen, wovon auch Diejenigen befangen sind, die dagegen protestiren.“

In dieser Ansicht wurde Herbart durch die vorhandenen Ver-

suche einer Kritik des Erkenntnisvermögens lediglich bestärkt; alle begingen mehr oder weniger den Fehler, in der philosophischen Propädeutik Lehren der sogenannten rationalen Psychologie vorzutragen, welche, wie Herbart mit gutem Rechte behauptete, nur auf Grundlage der Metaphysik aufgestellt werden durften. Ihm erschienen daher alle Leistungen des Criticismus als ein Gemisch von Psychologie und Metaphysik, durch welches beide Disciplinen verdorben wurden; III. p. 118: „Betrachtet man den Umriss der Vernunftkritik: so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie? oder eine ganze Metaphysik?“ Diesen Zweifel sucht zwar J. B. Meyer niederzuschlagen („Kants Psychologie etc.“ p. 38), indem er als die eigentliche Absicht der Vernunftkritik angiebt, dass sie als Propädeutik eine Metaphysik als Wissenschaft vorbereiten solle. Indessen ist diese Behauptung, welche J. G. Fichte auch auf die übrigen Kritiken ausdehnte, noch von Kant selbst energisch zurückgewiesen worden, in der „Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung“ 1729: „Hierbei muss ich bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine Propädeutik zur Transscendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat eine solche Absicht mir nie in Gedanken kommen können“ etc. (vergl. Liebmann, „Kant und die Epigonen“ p. 75).

Man hat durchaus keinen Grund, an dieser bestimmten Erklärung herumzudeuteln, oder sie etwa aus einem durch Altersschwäche verursachten Irrthum Kants herzuleiten. Die Vorrede zur ersten Auflage der Vernunftkritik lässt nicht den geringsten Zweifel darüber, dass Kant an die Stelle des „wurmstichigen“ Dogmatismus seiner Vorgänger eine neue, unangreifbare Metaphysik zu setzen beabsichtigte; denn er „schmeichelt sich nicht nur, auf dem einzigen übrig gelassenen Wege, dem der Kritik des Erkenntnisvermögens alle Irrungen des Dogmatismus abgestellt zu haben,“ sondern er „erkühnt sich zu sagen, dass nicht eine einzige meta-

physische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden.“ Die letztere restringirende Erklärung, die öfters wiederkehrt, z. B. am Ende der Vorrede zur 1. Auflage, wie auch zum Schlusse des Werkes, wo Kant die baldige völlige Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses verspricht, scheint jenes Missverständniss veranlasst zu haben, dass auf die Vernunftkritik noch ein System folgen solle. So werden wir Herbart mindestens darin beistimmen müssen, dass die Kritik der reinen Vernunft Metaphysik enthält, wenn auch mit Recht bestritten werden kann, dass sie eine „Psychologie“ sei.

Die spätern Versuche der Kantianer in dieser Richtung waren nicht geeignet, Herbart's Ueberzeugung zu erschüttern. Es war ihr eigenthümliches Ungeschick, dass sie ihren richtigen Standpunkt theils nicht gegen Angriffe genügend zu vertheidigen wussten, theils geradezu das Gegentheil von dem thaten, was ihr Standpunkt consequenter Weise erforderte. Daher hat es Herbart sehr leicht, die einzelnen Lehren der Kantianer zu widerlegen, selbst da, wo sie unzweifelhaft sich auf dem richtigen Wege befanden, weil sie Wahrheit und Irrthum mit einander vermischt vortrugen. Ihre an sich richtigen Bemühungen, die Philosophie dadurch in den sichern Gang einer Wissenschaft zu bringen, dass sie eine von Allen anerkannte gemeinsame Grundlage des Philosophirens aufstellten, riefen durch die Art ihrer Ausführung nur den Spott Herbart's hervor, s. dessen „Metaphysik als historische Thatsache,“ III. 230. Ebenso hatten die Kantianer darin Recht, dass man so viel Psychologie, als die Vernunftkritik, als Propädeutik zur Metaphysik, erfordert, vor aller Metaphysik leicht erlangen könne;“ trotz dieser Einsicht aber „setzte Fries die ganze Metaphysik in Bewegung,“ indem er Probleme der rationalen Psychologie zu lösen unternahm. Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie wurde von Fries so bestimmt: „Wir schaffen keine Welt; wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht der Welt in

unserm Geiste erfolgt.“ Dagegen fragt Herbart: „Die richtige menschliche Ansicht? Wenn diese schon vorhanden und fertig ist: dann freilich lässt sie sich beobachten. Dann aber kommt die Beobachtung zu spät; denn für ein schon fertiges Werk können wir keine Hilfe mehr brauchen. Sie ist aber noch nicht fertig; also lässt sie sich auch nicht beobachten.“ Hätte Fries gesagt: „Wir wollen die Regeln aufstellen, nach denen die richtige menschliche Ansicht erfolgen soll“, so wäre jeder Grund zur Bekämpfung dieses Satzes weggefallen. Denn wie wir oben gesehen haben, experimentirt jede Wissenschaft zunächst und kann die Richtigkeit ihrer Erkenntnisse weder verbürgen noch beweisen, so lange die richtige Ansicht noch nicht vorhanden ist. Hat man aber hinreichenden Grund zu der Annahme, dass auf bestimmten Wissensgebieten die richtige Ansicht gefunden ist, so kann man die Entstehung derselben „beobachten“ und die Ergebnisse dieser Beobachtung in Regeln bringen, welche eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihre erfolgreiche Anwendung seitens der werdenden Wissenschaft bieten.

Wir müssen Herbart vollständig darin beistimmen, dass die rationale Psychologie nur von dem System der Philosophie aus bearbeitet werden darf. Da nun die Erkenntnisstheorie wesentlich auf psychologischer Grundlage beruht, so dreht sich der Streit, ob Erkenntnisstheorie oder Metaphysik den Anfang des Systems zu machen habe, in letzter Instanz um die Stellung der Psychologie innerhalb der philosophischen Disciplinen. Diese Frage ist deshalb so schwierig zu beantworten und hat zu entgegengesetzten Irrthümern geführt, weil man es sich nicht klar genug gemacht hat, dass die Psychologie eine eigenthümliche Doppelstellung zur Philosophie einnimmt, sofern das Object jener die Denkhätigkeit ist. Einerseits ist das Denken die nothwendige Voraussetzung der Philosophie wie aller andern Wissenschaften; andererseits ist es gleich den übrigen Erscheinungen im Object der philosophischen

Speculation. Berücksichtigt man nur die erste Beziehung der Psychologie, so verfällt man in den Irrthum der psychologischen Kant'schen Schule, den auch Beneke theilt, alle Philosophie in Psychologie oder Anthropologie aufzulösen; hat man vorwiegend die andere Seite im Auge, nach welcher das Denken ein zu erklärendes Factum ist, so gelangt man wie Herbart dazu, die Metaphysik als Grundlage der Psychologie zu betrachten, und damit das natürliche und nothwendige Verhältniss umzukehren, welches zwischen der Psychologie in der oben angegebenen ersten Hinsicht und der Metaphysik stattfindet. Dies Verhältniss wird bestimmt je nach der Entscheidung der Fragen: Kann man richtig denken, ohne zu speculiren? und: Kann man richtig speculiren, ohne richtig zu denken? Wenn die scholastische Philosophie unbedenklich die zweite Frage bejahen musste, sofern sie sich selbst richtig verstanden hätte, so hat man doch seit Kant sich dahin entschieden, dass man erst richtig denken muss, um richtig speculiren zu können, wenn wir von der bewussten nachkantischen Scholastik absehen. Herbart suchte durch die Bearbeitung der Begriffe, welche er für die Aufgabe der Metaphysik erklärte, beides zu vereinigen, indem er das gewöhnliche wie das wissenschaftliche Denken für widerspruchsvoll hielt und die „gegebenen“ Widersprüche durch Speculation zu entfernen suchte. Diese Vereinigung gelang ihm aber nur dadurch, dass er die Gesetze des wissenschaftlichen, nicht speculativen Denkens auch der Speculation zu Grunde legte; denn die Gesetze der Identität und des Widerspruchs, welche das treibende Moment der Herbart'schen Speculation sind, entstammen durchaus dem erfahrungsmässigen Denken. So wurde auch Herbart wider seinen Willen durch die Natur der Sache gezwungen, Metaphysik auf der Grundlage der Erkenntnistheorie aufzubauen und giebt hierdurch die beste Bestätigung der kritischen Grundanschauung, dass die Erkenntnistheorie im System an die Spitze gestellt werden müsse.

Die Bedenken, welche Herbart hinsichtlich der Psychologie hegte, sind durch unsere obige Unterscheidung bereits im Ganzen erledigt. In den einzelnen Punkten, welche er p. 227 des „Lehrbuchs zur Psychol.“ anführt, können wir ihm durchaus beistimmen. Der Begriff des „Erkenntnisvermögens“ ist allerdings aus einer Summe von Thatsachen des Bewusstseins herausgedeutet; aber der Streit um die Theorie der Seelenvermögen geht die Erkenntnistheorie nicht das Mindeste an. Auch die Glaubwürdigkeit der innern Wahrnehmung oder des innern Sinnes können wir Herbart preisgeben; die Erkenntnistheorie besitzt andere Mittel zur Begründung ihrer Lehren. Endlich gestehen wir Herbart bereitwillig zu, dass die Principien der rationalen Psychologie in die metaphysischen Hauptprobleme zurückfallen. Nur verlangen wir unsererseits die Anerkennung des Satzes, dass für die Thätigkeit des Erkennens als solche das metaphysische Wesen der Seele durchaus irrelevant ist, und dass es für das Erkennen nicht den geringsten Unterschied macht, ob die Seele ein einfaches unveränderliches Wesen ohne Vermögen oder ein eben solches mit mehreren Vermögen, oder ob sie ein räumliches, zusammengesetztes Wesen, oder aber, ob sie ein Resultat der Gehirnfunktionen sei. Alle diese Fragen können erst vom System der Philosophie genügend beantwortet, das richtige System aber nur mit Hilfe der Erkenntnistheorie begründet werden.

Diese letztere Ueberzeugung wird gegenwärtig auch von den hervorragendsten Anhängern der Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie getheilt. Rosenkranz sagt in seinen Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie zu p. 10: „Seit Kants Criticismus ist der assertorische Standpunkt des unmittelbaren Wissens unmöglich geworden. Die Kantsche Philosophie hat die Philosophie überhaupt für immer zur wirklichen Wissenschaft erhoben, was Hegel selber anerkennt.“

Drobisch spricht sich in der Vorrede zur 3. Auflage seiner
 Göring, System I. 3

Logik dahin aus, dass er mit einer Zergliederung der Erkenntniss als eines Phänomens des Bewusstseins, als Einleitung in die Logik bis auf einen gewissen Punkt einverstanden sei; das Denken sei ein wesentlicher Faktor der Erkenntniss und die elementarsten Formen des Begriffs und Urtheils seien mit der Erkenntniss gegeben, nicht willkürlich erdacht.

Thilo beginnt seine Darstellung der Locke'schen Philosophie in der „Zeitschrift für exacte Philos.“ 1871, p. 358 mit den Worten: „Locke's Philosophie gehört zu den eben so seltenen als nothwendigen Elementaruntersuchungen des philosophischen Denkens.“ Ibid. p. 373: „Locke gebührt der Ruhm, zuerst unter allen Philosophen die Nothwendigkeit einer Kritik der Begriffe, welche wir zur Erkenntniss gebrauchen, eingesehen und eine solche Kritik begonnen zu haben.“

Rekapituliren wir kurz das Ergebniss unserer Untersuchungen über den Anfang, welcher als der einzig berechnigte von der wissenschaftlichen Philosophie anzuerkennen ist, so hat sich uns das nämliche Resultat auf positive und negative Weise herausgestellt. Die Analogie der übrigen, allgemein anerkannten Wissenschaften erfordert, dass die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie sich gegen die den rohen Produkten des psychischen Mechanismus anhaftenden Irrthümer sicher stellt; dies geschieht, indem sie vor Erwerbung materialer Erkenntnisse dem Werkzeug des Erkennens, dem Denken, die nöthige formale Ausbildung giebt, um richtig erkennen zu können, kurz indem die Erkenntnistheorie zur philosophischen Propädeutik erhoben wird. Die Einwürfe Hegels und Herbarts hiergegen haben sich uns als nicht stichhaltig erwiesen; beide bestätigen dazu indirect die Nothwendigkeit der Erkenntnistheorie, indem der Erstere die bisherige Basis alles wissenschaftlichen Erkennens zu beseitigen versucht durch eine Erkenntnislehre ganz eigener Art, während Herbart die obersten Principien der Logik, also auch der Wissenschaft, zum Kriterium der Richtigkeit

des spekulativen Philosophirens macht, welches demnach in letzter Instanz auf der Erkenntnisstheorie beruht.

Hiermit glauben wir den sachlich gebotenen Anfang der Philosophie ausser Zweifel gestellt zu haben und können zum Schlusse unserer Ausführungen auf das Zeugniß der Geschichte der Philosophie hinweisen. Der Gedanke, durch Aufstellung bestimmter Regeln und Normen das Denken zum Erkennen geschickt zu machen, ist so alt wie die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie. Aristoteles lehrt (Metaphys. IV. 3), dass die Beschäftigung mit der *πρώτη φιλοσοφία* die Bekanntschaft mit der Analytik (= Logik) schon voraussetze, und seine Autorität genügte, um bis auf Wolf die Logik unbestritten die Stelle, der philosophischen Propädeutik und Methodenlehre einnehmen zu lassen. Dass aber die Logik nichts als ein Theil der Theorie des Wissens ist, wird weiter unten bewiesen werden.

Die psychologische Grundlage der Theorie des Wissens.

Cap. I.

Das. Verhältniss der Theorie des Wissens zur Metaphysik und Psychologie.

Die grosse Mehrzahl der erkenntnistheoretischen Untersuchungen wurzelt in dem Boden des Kantischen Criticismus und hält, ohne dessen Fundament näher zu prüfen, an dem principiellen Standpunkt der Vernunftkritik fest. Nur die neueste Erkenntnislehre von grösserer wissenschaftlicher Bedeutung stellt sich in einen gewissen Gegensatz zu Kant. Baumann giebt in seiner „Philosophie als Orientirung über die Welt“ S. 180 als das charakteristische Merkmal der vorkantischen Metaphysik an, dass sie in dogmatischer Weise gewisse Begriffe als Grundbegriffe aufstelle, diese aus all unserem Vorstellen herausnehme und aus ihnen alles Weitere herleite, und fährt fort: „Untersuchungen, wie wir sie bis jetzt gemacht haben, gehen auf der Spur von Kant's grossem Grundgedanken, der aber nicht rein in ihm zum Ausdruck gekommen ist. Dieser war, man müsse vor allem, ehe man Metaphysik als Wissenschaft der letzten Principien mache, untersuchen, was Wissen selbst sei; dies wurde bei ihm den Worten nach zur Kritik der Vernunft gegen sich selbst, in Wahrheit aber zu einer Kritik der Leibniz-Wolffischen

Behauptungen. Aber jener Gedanke ist wahr und muss befolgt werden, und zwar muss man mit ihm die metaphysischen Untersuchungen anheben, nicht abschliessen.“ Von eigentlicher „Kritik der Vernunft“ findet Baumann bei Kant so wenig, dass er ihn „in den Dogmatismus trotz seiner gegentheiligen Versicherung durchaus einrechnen muss.“

Sieht man lediglich auf die Ergebnisse der transcendentalen Analytik, so ist allerdings eine äussere Uebereinstimmung des Kantischen und des dogmatistischen Philosophirens leicht zu entdecken. Indessen muss, wie neuerdings wieder H. Cohen in seinem Buche „Kants Theorie der Erfahrung“ nachdrücklich betont und urkundlich bewiesen hat, die Kantische Lehre im Zusammenhange beurtheilt werden, und dann stellt sich heraus, was wir hier als Resultat unserer später folgenden Zergliederung derselben vorwegnehmen, dass Kant die alten psychologischen Irrlehren über das Wesen und den Ursprung der abstrakten Begriffe unkritisch aufgenommen hat, wodurch trotz der kritischen Untersuchung des „Vernunftvermögens“ seine Theorie der Erfahrung in formaler, rein erkenntnisstheoretischer Beziehung der des Dogmatismus allerdings sehr nahe gerückt ist. Hiegegen muss mit Ausnahme dieses *πρώτον ψεύδος* Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ als durchaus kritisch bezeichnet werden, wie er überhaupt in Bezug auf materiale Erkenntniss nicht mit dem mindesten Scheine beschuldigt werden kann, dass er „aus gewissen Grundbegriffen alles Weitere hergeleitet habe.“ Immerhin aber ist Baumann's Vorwurf insoweit begründet, dass die Theorie des Wissens nicht an den Kantischen Criticismus anknüpfen darf, weil dieser die Kritik nicht bis auf die letzten der Untersuchung zugänglichen Elemente ausgedehnt hat. Wie die Theorie des Wissens zu verfahren habe, wird sich uns ohne Berücksichtigung der Autorität Kant's oder irgend eines andern Philosophen aus einer Prüfung des Zweckes jener ergeben.

Die Theorie des Wissens stellt die Regeln auf, durch deren

Anwendung Erkenntniss oder Wissen bewirkt werden soll; sie ist also demonstrative, nicht descriptive Wissenschaft, d. h. sie beschreibt nicht, wie von Natur erkannt oder vielmehr gedacht wird, bringt also nicht die Naturgesetze des Denkens, sondern sie schreibt vor, wie zum Zwecke der Erkenntniss gedacht werden soll, giebt also die Normal- oder Normativgesetze des Denkens. Demnach ist sie eine formale Wissenschaft; sie beschränkt sich darauf, allgemeine Regeln des Denkens aufzustellen und kümmert sich nicht um deren Anwendung auf das konkrete, materiale Erkennen. Sie steht demnach zu der gegenwärtigen Philosophie in demselben Verhältniss, in welchem die formale Logik zur vorkantischen Metaphysik stand, nämlich in dem einer philosophischen Propädeutik. Die üblichen Einwände, welche gegen die formale Logik gerichtet werden, treffen die Theorie des Wissens in unserm Sinne nicht. Schon in der Einleitung haben wir gezeigt, dass jede Methodenlehre von der Existenz der Wissenschaft abhängig ist; die Vorschriften, wie Wissen gewonnen werden soll, lassen sich erst aufstellen, wenn bereits Wissen gewonnen worden ist. Die Theorie des Wissens benutzt demnach die materialen Erkenntnisse der Wissenschaft, um aus ihnen die Regeln des Erkennens zu abstrahiren; sie selbst aber ist und bleibt formale Wissenschaft (vergl. Drobisch Logik, Vorrede zur zweiten Auflage). Diesen Charakter unserer Wissenschaft müssen wir fest im Auge behalten, um zunächst über ihre Stellung innerhalb der philosophischen Disciplinen die erforderliche Klarheit zu gewinnen.

Als demonstrative Wissenschaft hat die Theorie des Wissens eine doppelte Beziehung: sie dient erstens einem bestimmten Zwecke, der Erkenntniss oder dem Wissen, und hat nur durch und in Rücksicht auf diesen Zweck ihre Berechtigung als Wissenschaft. Da nun aber dieser Zweck durch die freie Entschliessung der Menschen gesetzt ist, beabsichtigt er, wie alle menschlichen Zwecke, eine Aenderung oder Verbesserung des natürlichen Laufes der Dinge

und bestimmt hierdurch die andere Beziehung der ihm dienenden Disciplin: wenn Regeln für das richtige Denken gegeben werden, so ist damit implicite ausgesprochen, dass das natürliche Denken zu Irrthümern führt, welche eben durch die Regeln der Theorie beseitigt werden sollen. Dies setzt nun die Kenntniss der natürlichen Irrthümer des ungeschulten Denkens und somit eine Wissenschaft voraus, welche die Naturgesetze des Denkens kennen lehrt; diese descriptive Wissenschaft ist die Psychologie, welche demnach als die naturgemässe und nothwendige Basis der Erkenntnistheorie zu betrachten ist.

Die Richtigkeit dieser logischen Folgerung wird durch die Analogie der übrigen demonstrativen Disciplinen hinlänglich bestätigt. Es kommt gegenwärtig keinem wissenschaftlich Gebildeten in den Sinn, etwa Pädagogik unabhängig von der Psychologie, Nationalökonomie ohne Statistik, praktische Medicin ohne Anatomie, Physiologie etc. zu betreiben. Denn die Geschichte der Wissenschaften lehrt unwidersprechlich, dass die demonstrativen Disciplinen theils erst durch ihre correspondirende descriptive Grundlage zum Range der Wissenschaft erhoben werden, theils ihren Zweck um so besser erfüllen, je grösser die Sicherheit der Resultate der ihnen zu Grunde liegenden descriptiven Wissenschaft ist. Wenn trotzdem einmal eine demonstrative Disciplin sich von ihrer natürlichen Basis losreisst, um mit Hilfe aprioristisch-logischer Constructionen zur vermeinten Selbstständigkeit zu gelangen, so führen die in der Praxis sofort fühlbaren und unerträglichen Uebelstände dieser Trennung früher oder später zur Wiederherstellung des nothwendigen Zusammenhanges zurück. Dieses Correctiv entbehrt die theoretische Wissenschaft; daher haben wir noch das Eintreten der Zeit zu erwarten, in welcher die bisherigen, aus der getrennten Behandlung der Erkenntnistheorie stammenden Irrthümer als unerträglich für die philosophische Wissenschaft erscheinen werden. Es giebt kein anderes Mittel, die Nothwendigkeit der psychologischen

Grundlage der Erkenntnistheorie darzuthun, als den freilich selbstverständlichen Satz, dass jede beabsichtigte Verbesserung eine genaue Kenntniss des zu verbessernden Objekts voraussetzt. Dies ist, abgesehen von der Analogie der übrigen demonstrativen Disciplinen, das einzige positive Argument, welches sich gegen die Kantische Abweisung der „psychologischen Empirie“ von der Logik (und somit auch von der Theorie des Wissens) geltend machen lässt, aber es genügt zur Widerlegung jenes Standpunktes. Indirekt lässt sich dessen Unhaltbarkeit, freilich erst auf Grund der psychologischen Erfahrung, darthun durch den Nachweis, dass jede die Erfahrung verschmähende Erkenntnislehre ihren Zweck niemals erreichen kann, weil sie die stärksten Hindernisse des richtigen Denkens nicht kennen lernt, also auch nicht beseitigt. Sie schliesst logisch ganz richtig, weil nur das Denken dem Erkennen diene, so reiche für ihren Zweck die Untersuchung des Denkprocesses aus; hiermit ignoriert sie den thatsächlichen Zusammenhang des wirklichen Denkens mit den übrigen seelischen Funktionen, und gelangt von ihrer Theorie aus zu der Behauptung, dass das Denken keinem Einflusse des Wollens und Fühlens unterliege, wodurch sie mit der Erfahrung in Widerspruch geräth. Nun bemisst man aber gegenwärtig die Richtigkeit einer Theorie nach ihrer Uebereinstimmung mit der Erfahrung, und weil man in unserem Falle den Irrthum aus der Abweisung der psychologischen Empirie herleiten muss, so ist damit die Nothwendigkeit ihrer Zuziehung indirekt erwiesen.

Es bedarf kaum der Andeutung, dass der Theorie des Wissens nicht eine vollständige Psychologie voranzuschicken ist. Die Grenzen unserer psychologischen Untersuchung sind durch ihren Zweck bestimmt; sie hat den natürlichen Verlauf des Denkprocesses zu ermitteln und zu diesem Behufe zunächst festzustellen, ob eine Einwirkung auf denselben durch die im psychischen Mechanismus mit ihm verbundenen übrigen Thätigkeiten stattfindet, und, wenn dies der Fall, die Art und Weise dieser Beeinflussung anzugeben.

Die einwirkenden Faktoren selbst sind nur soweit in den Bereich der Forschung zu ziehen, als dies für die zu lösende Aufgabe nothwendig erscheint.

Cap. II.

Methode der Forschung. Kussmauls Beobachtungen an Neugeborenen. Folgerungen daraus. Die natürlichen Triebe.

Die in der neuesten Philosophie vorherrschende wissenschaftliche Strömung bringt es mit sich, dass den früher principiell vernachlässigten Detailforschungen in den einzelnen Disciplinen gegenwärtig die allgemeine Theilnahme sich zugewandt hat. Den redlichen Bemühungen vieler scharfsinniger Forscher auf psychologischem Gebiete hat bisher freilich der äussere Erfolg durchaus gemangelt; unter allen philosophischen Disciplinen entbehrt die Psychologie am meisten die allgemein anerkannte Grundlage, welche eine gemeinsame Bearbeitung ihrer Probleme ermöglichen würde. So kann man auch heute noch in die Klage einstimmen, welche Beneke im Jahre 1845 erhob, dass in der Psychologie noch gewissermassen Alles streitig, zu einer allgemeinen Anerkennung nirgend auch nur der Anfang gemacht sei; und eben nicht anders, als in der Metaphysik und den übrigen philosophischen Wissenschaften, müsse jeder Forscher für sich allein arbeiten und den Grund wieder von Neuem legen.

Dieser beklagenswerthe Zustand der Psychologie erscheint den Laien, vornehmlich den naturwissenschaftlich gebildeten, in der Regel ganz unbegreiflich. Sie meinen, dass gerade auf psycho-

logischem Gebiete die Beobachtung reiches Material zusammentragen könne, auf Grund dessen sich hinlänglich gesicherte Gesetze über die Erscheinungen des Seelenlebens aufstellen liessen. Und in der That kann darüber wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass die Methode der Induktion allein geeignet ist, in der psychologischen Forschung angewandt zu werden, was seit langer Zeit auch von philosophischer Seite nachdrücklich genug hervorgehoben worden ist. Herbart, welcher in der Blüthezeit der aprioristischen Konstruktionen mit seiner wissenschaftlichen Behandlung der Psychologie fast ganz allein stand, sagt am Anfange des „Lehrbuches zur Psychologie“: „Innere Wahrnehmung, Umgang mit Menschen auf verschiedenen Bildungsstufen, die Beobachtungen des Erziehers und Staatsmannes, die Darstellungen der Reisenden, Geschichtschreiber, Dichter und Moralisten, endlich Erfahrungen an Irren, Kranken und Thieren, geben den Stoff der Psychologie.“ Beneke glaubte, dass durch Anwendung der induktiven Methode die Psychologie „nicht nur ebenso schnelle und ausgedehnte Fortschritte, sondern, selbst in den wichtigsten Beziehungen schnellere und ausgedehntere, als die übrigen Naturwissenschaften zu machen befähigt sei.“ Leider machte er die Vorzüge der induktiven Methode dadurch wieder illusorisch, dass er mit der Selbstbeobachtung Alles gethan glaubte, daher die Förderung, welche die Psychologie durch ihn erfahren hat, eine sehr geringe ist.

In neuerer Zeit ist man nicht mehr zweifelhaft darüber, dass die aus der Metaphysik stammenden vorgefassten Meinungen dem Fortschritt der Psychologie am meisten hinderlich sind. Trendelenburg schickt seiner Abhandlung über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbart's Psychologie, (historische Beiträge III. 97) folgende methodologische Regeln voraus: „Es empfiehlt sich bei dem jetzigen Stande unserer Erkenntniss, sich in psychologischen Untersuchungen der letzten Fragen über das Wesen und das Woher und Wohin der Seele eine Weile zu entschlagen, und erst sichere Spuren

aufzusuchen, welche uns zu der Lösung dieses schwierigsten aller Probleme hinführen können. Es empfiehlt sich, zunächst auf dem Gebiete der erscheinenden Seele Erkenntnisse von Beziehungen und Gesetzen zu suchen, und erst von dem richtigen Verständniss dieses Besondern her die Hinweisung auf das allgemeine Wesen zu erwarten.“ Ebenso J. H. Fichte in der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1869, p. 239.

Die sorgfältigste Beschränkung auf die induktive Methode und die Fernhaltung jedes metaphysischen Einflusses kann allerdings nicht dringend genug empfohlen werden. Die entscheidende Wichtigkeit, welche gerade der Ansicht über die Seele für jede Weltanschauung zukommt, und die hiermit unvermeidlich zusammenhängenden Wünsche und Interessen, welche mit keiner andern Disciplin so eng als gerade mit der Psychologie verbunden sind, machen eine unbefangene Auffassung der psychischen Thatsachen äusserst schwierig. Wenn eine getreue, von Vorurtheilen sich frei erhaltende Beobachtung im Allgemeinen nur Wenigen gelingt, weil nur zu leicht vorgefasste Meinungen sich überall eindringen, so wird sie noch seltener da möglich sein, wo ihr Gegenstand ein so lebhaftes, nicht sachliches, Interesse mit sich führt, wie die psychologischen Probleme. Es kommt hinzu, dass jedem Forscher aus seiner Jugend die üblichen Erklärungen und Theorien geläufig sind, welche die wissenschaftliche und praktische Theologie aufstellt. Hiervon aber gilt das alte Wort des Antisthenes: Das Schwerste ist, das einmal Gelernte wieder zu vergessen. Wenn wir hinzufügen, dass es für den Fortschritt der Wissenschaft das Nöthigste ist, so haben wir damit eine der wichtigsten Forderungen der Methodologie ausgesprochen.

Ausser der gesuchten Befriedigung der „Herzensbedürfnisse“ ist es noch eine aus der unwissenschaftlichen Behandlung der Psychologie beibehaltene Gewohnheit, welche folgenschwere Irrthümer in diese Disciplin hineinkonstruirt hat. Die Naivetät

früherer Zeiten bezeichnete das auf theologischem und moralischem Gebiet Gelernte, soweit es mit den herrschenden Neigungen übereinstimmte, kurzweg als apriorisches Wissen oder als Thatsachen des Bewusstseins. Dies hat man nun zwar fast allgemein aufgegeben und nimmt die aposteriorische Entstehung aller materialen Erkenntniss an, aber die Mittel zu dieser, die logischen Gesetze, hält man immer noch mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein für einen ursprünglichen, angeborenen Besitz des menschlichen Verstandes. So verwirft Schopenhauer die Logik als gänzlich überflüssig, weil sie doch nur das in abstracto lehre, was Jeder in concreto schon wisse und anwende. Die Beobachtung des ersten besten ungebildeten Menschen hätte freilich sofort das Gegentheil ergeben; allein dieser sehr einfache Weg der Erkenntniss wurde bisher von der Philosophie meist nur mit Widerstreben betreten. So wird die Psychologie durch jenen Ueberrest des Platonischen *μάθησις ἀνάμνησις*, wonach man wenigstens die Mittel zum wissenschaftlichen Erkennen jedem Menschen von Geburt an inwohnen lässt, bis in die Gegenwart hinein verdorben.

Dem Missbrauch, der die idealen Forderungen der Religion, Moral und Wissenschaft von Natur erfüllt sehen wollte, dient die Methode der Selbstbeobachtung auf's Beste. Schon Herbart rügte es nachdrücklich, dass Jeder das, was er in seinem gebildeten Bewusstsein vorfand, für allgemeine Thatsachen des Seelenlebens ausgab, und verwarf die Selbstbeobachtung als durchaus unbrauchbar und irreleitend. Denselben Bedenken unterliegen natürlich auch die Beobachtungen an andern ausgebildeten Personen; daher bietet nur die Beobachtung des Menschen im natürlichen Zustande und die aus derselben gezogenen Schlussfolgerungen ein zuverlässiges Material psychologischer Induktion. Sie konstatiert, unbekümmert um die metaphysische Erklärung der psychischen Phänomene, ihre Wirklichkeit.

Von methodisch angestellten Beobachtungen auf psychologischem

Gebiete sind bis jetzt nur die „Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen von Dr. Adolf Kussmaul, o. ö. Professor der Medicin in Erlangen,“ der Oeffentlichkeit übergeben worden.

Der Verfasser betrachtet als seelische Thätigkeiten das Empfinden, Vorstellen, Denken und Begehren, und das aus diesen hervorgehende Bewegen; seine an zwanzig und einigen Neugeborenen angestellten Untersuchungen ergaben, abgesehen von individuellen und graduellen Verschiedenheiten im Allgemeinen die folgenden Resultate. Geschmackssinn und Ekelgefühl, Tastgefühl, Wärme- und Kältegefühl, Geruch sind verhältnissmässig stark entwickelt; das Licht wird schon in den ersten Stunden nach der Geburt empfunden und zwar bei mässigem Reiz angenehm, sonst unangenehm. Dagegen „lernen die Kinder erst später die Gegenstände fixiren, vielleicht von der dritten bis sechsten Woche an.“ — „Von allen Sinnen schlummert das Gehör am tiefsten. Man kann vor den Ohren wachender Neugeborener in den ersten Tagen die stärksten disharmonischen Geräusche machen, ohne dass sie davon berührt werden.“ Doch wurden von Kussmauls Assistenten mehrere Kinder, deren jüngstes 3 Tage alt war, auf Gehörsempfindungen untersucht, wobei sich ergab, dass diese bereits vorhanden waren. — Das Geschrei, welches die Kinder gleich nach der Geburt ausstossen, geht unzweifelhaft aus Empfindungen schmerzhafter Art hervor. Muskelgefühle glaubt Kussmaul schon der Frucht zusprechen zu können. Dies sind die positiven Ergebnisse der Untersuchungen in Bezug auf Empfindungen und Gefühle.

Die Begehungen Neugeborner beschränken sich auf Hunger und Durst, welche sich 6—24 Stunden nach der Geburt durch verschiedene Aeusserungen kundgeben: „Der kleine Weltbürger wird unruhig, erwacht, macht Saugbewegungen, wirft den Kopf hin und her, als ob er etwas suche, führt die Hände zum Gesichte, fährt mit den Fingern im Gesichte und namentlich gern an den Lippen umher, bringt sie wohl auch in den Mund und saugt daran.“

Die Intelligenz des Neugeborenen zeigt sich nach Kussmaul in den Bewegungen, die nicht reflektorischer Art sind. „Wenn die gekitzelte Hand den kitzelnden Gegenstand umfasst, die Lippe an dem eingeführten Finger oder der Brustwarze saugt, der Genuss von Chininlösung mimische Bewegungen hervorruft, oder die Augenlider sich beim einfallenden Lichte schliessen, — in diesen Fällen wird ursprünglich die Bewegung als Empfindungsreflex unmittelbar ausgelöst, aber zur Empfindung gesellt sich nicht nur das Bewusstsein der Empfindung, sondern auch der ausgeführten Bewegung, es gesellen sich dazu Muskelgefühle, Gefühle der Lust und Unlust mit entsprechenden Bestrebungen, allmählig erwachsen daraus sinnliche Vorstellungen der einfachsten Art, und der Wille lernt schliesslich diese Bewegungen zügeln, unterdrücken, verstärken, kurz im Interesse des Individuums reguliren.“ Diese ersten Spuren der Intelligenz leitet Kussmaul aus den Erfahrungen her, welche die Frucht schon im Mutterleibe macht; sie beschränken sich auf Tastsinn, Geschmackssinn, Hunger- und Durstgefühl, während der Gesichtssinn, der Gehör- und Geruchssinn dem Kinde erst nach der Geburt Empfindungen und Vorstellungen zuleiten. „Aus dem Gehör- und Geruchssinn dürften in den ersten Wochen noch keine Vorstellungen gebildet werden. Dagegen scheint die Bildung von Vorstellungen aus dem Gesichtssinne bald zu geschehen, wenigstens wird derselbe öfter und lebhafter erregt, und vermittelt vielfach Gefühle der Lust und Unlust.“

Gegen die Richtigkeit dieser Beobachtungen ist, soviel uns bekannt, von keiner Seite her Einsprache erhoben worden, daher das in ihnen enthaltene Thatsächliche als feststehend betrachtet werden muss. Um aber hieraus Schlussfolgerungen ziehen zu können, haben wir vor Allem, soweit dies überhaupt möglich ist, festzustellen, wie Empfinden, Vorstellen, Denken, Begehren zu unterscheiden sind. Denn es genügt für die wissenschaftliche Untersuchung keineswegs, dass Jeder durch sein eigenes Seelenleben eine unmittelbare Kennt-

niss jener psychischen Thätigkeiten hat; vielmehr ist es für die Verständigung über das Wesen derselben von entscheidender Wichtigkeit, dass mit demselben Wort in jedem einzelnen Falle auch dieselben Vorstellungen verbunden werden. Dies erscheint um so nöthiger, weil eine schulmässige Definition der elementaren psychischen Phänomene nicht gegeben werden kann, und ihre Beschreibung daher vornehmlich sich auf das Negative ihrer Unterscheidung von einander beschränken muss.

Zwischen den häufig synonym gebrauchten Begriffen Gefühl und Empfindung statuiren wir folgenden Unterschied: „Gefühl“ umfasst Lust und Schmerz, Freude und Leid, angenehme und unangenehme Affektionen körperlicher und geistiger Art in allen ihren verschiedenen Nüancen und Schattirungen. Was aber Lust und Schmerz etc. seien, kann nicht begrifflich bestimmt, sondern muss „gefühl“ werden. „Empfindung“ dagegen ist uns jeder unmittelbar durch ein körperliches Organ verursachte bewusste Eindruck, welcher an sich weder Lust noch Unlust mit sich führt, oder populär gesprochen, dem Subjekt gleichgültig ist.

Unter „Vorstellung“ verstehen wir die Reproduktion einer Empfindung der Sinnesorgane, womit schon gesagt ist, dass der Vorstellung an sich Lust und Unlust fremd bleiben. Das „Denken“ definiren wir, um nicht, wie meistens geschieht, das falsche Denken auszuschliessen, ganz allgemein als Operation mit den elementaren psychischen Thätigkeiten, wonach es selbst als secundäre Funktion erscheint.

Dem Fühlen, Empfinden, Vorstellen und Denken ist es gemeinsam, dass sie in sich abgeschlossene Zustände sind; anders verhält es sich mit dem Begehren oder Wollen. Wir bemerken unter Hinweis auf die folgende Rechtfertigung unseres Verfahrens, dass wir unbewusstes und bewusstes Wollen, Trieb, Begierde, Streben, Neigung etc. unter dem Begriff „Willen“ befassen, und finden in

ihnen ein gemeinschaftliches charakteristisches Merkmal: alle diese seelischen Aeusserungen sind nämlich auf die Veränderung des gegenwärtigen Zustandes gerichtet, gehen also auf die Zukunft. Die entgegengesetzte Ansicht beruht auf einer missverständlichen Auffassung der Willensrichtung. So sagt z. B. Lotze „medizinische Psychologie“ S. 300: „Auch ist dem Wollen diese täuschende Beziehung auf Zukünftiges keineswegs nothwendig; ein gegenwärtiger Zustand, den wir festhalten oder nicht fliehen, ist ebenfalls ein beständiger Gegenstand des Wollens, und der Märtyrer, der eine Qual erträgt, der er sich entziehen könnte, macht die ganze Kraft des Willens gegen ein schon vorhandenes und fortdauerndes Uebel geltend.“ Wenn wir einen gegenwärtigen Zustand „nicht fliehen“, so kann er uns gleichgültig sein, und dann ist in Bezug auf ihn unser Wille überhaupt nicht thätig; wenn wir ihn aber „festhalten“, so wollen wir damit eo ipso, dass er in der Zukunft fortdaure, sonst würden wir ihn eben nicht festhalten. Hierzu ist keineswegs nöthig, dass wir dabei an die Zukunft denken; sobald uns der gegenwärtige Zustand befriedigt, wollen wir ohne Rücksicht auf die Zeit seine Fortdauer, die freilich, wie der Verstand lehrt, nur in der Zukunft möglich ist. Denn die sogenannte Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand, in welcher der Mensch scheinbar überhaupt nichts will, setzt stets voraus, dass dieser Zustand fort-dauert, sonst würde sich sofort Unzufriedenheit einstellen. — In dem Beispiel vom Märtyrer verwechselt Lotze offenbar das Mittel zur Befriedigung des Willens mit dem Objekt des Willens; der Märtyrer will als Selbstzweck nicht die Qual, sondern die ewige Seligkeit, zu welcher ihm die Qual ein Mittel ist. Wäre er der Seligkeit ohne Qual sicher, so würde es ihm nicht in den Sinn kommen, sich ihr zu unterwerfen; aber sein Glaube fordert das Erdulden dieses zeitlichen Uebels, um damit den Gegenstand seines Willens, die ewige Seligkeit, zu erlangen. Sein Wille ist daher ebenfalls auf Zukünftiges gerichtet; die gegenwärtige Qual will er

nicht, aber er wählt sie verstandesgemäss als das einzige Mittel zur Befriedigung seines Willens. —

Wenden wir uns nun zu den Beobachtungen Kussmaul's zurück, so werden wir keinen Augenblick anstehen, dem neugeborenen Kinde Empfinden, Fühlen und Wollen beizulegen. Die Aeusserungen dieser Thätigkeiten von Seiten des Kindes sind denen Erwachsener so ähnlich, dass ein Bedenken gegen den Schluss auf die gleiche Ursache nicht vorliegt. Anders verhält es sich mit dem Vorstellen, sofern wir es von der Empfindung und dem Gefühle unterschieden haben.

Wir werden Kussmaul darin beistimmen müssen, dass aus Empfindungen und Gefühlen „allmählig sinnliche Vorstellungen der einfachsten Art erwachsen“, also im ersten Lebensalter noch nicht vorhanden sind. Der letztere, negative Theil dieser Ansicht von dem spätern Entstehen der Vorstellungen wird gegenwärtig auch von vielen philosophischen Forschern angenommen; so bezeichnet z. B. J. B. Meyer in Kant's Psychologie etc. p. 92 „ein mit dem Gefühl der Lust und Unlust eng verschmolzenes Empfinden als die erste Reaktion sinnlich seelischer Organisation, und das Vorstellen als eine neue seelische Zuthat.“ Nehmen wir vorläufig den spätern Eintritt der Vorstellungen als bewiesen an, so ist die „Intelligenz“ oder das Denken des Neugeborenen als eine Operation mit Empfindungen und Gefühlen zu bezeichnen.

Die elementaren Funktionen des Kindes im ersten Lebensalter sind demnach Gefühl, Empfindung und Wille, über deren gegenseitiges Verhältniss wir zunächst die erforderliche Klarheit zu gewinnen suchen. Die Natur der Sache bringt es mit sich, dass hier die direkten Beobachtungen durch Schlussfolgerungen nach Analogie des Seelenlebens Erwachsener ergänzt werden müssen; doch giebt die Einfachheit der zu Grunde liegenden psychischen Verhältnisse von vornherein eine gewisse Bürgschaft dafür, dass falsche Schlüsse, wenn nicht immer vermieden, so doch leicht er-

kannt werden können. Auch hat Jeder die Möglichkeit, die Richtigkeit der von uns angeführten Beobachtungen sofort durch eigene Untersuchungen zu prüfen, da es sich um alltäglich wiederkehrende Vorgänge im Leben kleiner Kinder handelt.

Dass der Säugling durch Schreien ein Gefühl, und zwar eins der Unlust oder des Schmerzes kundgebe, unterliegt wohl keinem Zweifel; wenigstens ist man in der Praxis des Lebens sofort von diesem Zusammenhang der äussern Wirkung mit der innern Ursache überzeugt. Aber mit dieser Ueberzeugung begnügt sich die Umgebung des Kindes nicht, sondern forscht vielmehr nach der Ursache des Gefühls, um sie und mit ihr die Wirkung zu beseitigen. Zunächst wird bei jedem Kinde das Schreien dahin gedeutet, dass es ein Verlangen nach Nahrung anzeige, und diese Deutung meist bestätigt gefunden, indem mit der Befriedigung des Nahrungstriebes auch die Aeusserungen der Unlust aufhören, und im Gegentheil ein Gefühl der Lust eintritt, welches wegen physischer Hindernisse allerdings in dem zartesten Lebensalter nicht kundgegeben werden kann. Es ist nun wohl klar, dass das Gefühl des Hungers, welches das Schreien des Kindes verursachte, seinerseits wieder durch den Trieb nach Nahrung verursacht wurde. Wir dürfen also in diesem Falle den Trieb als Ursache, das entsprechende Gefühl als Wirkung auffassen, und zwar den unbefriedigten Trieb als Ursache des unangenehmen Gefühls der Unlust oder des Schmerzes, wie die Lust oder das Behagen als Wirkung der Befriedigung des Triebes.

Nach der Sättigung geben auch als gesund erkannte Kinder oft Aeusserungen der Unlust von sich, welche von ihrer erfahrenen Umgebung auf das Verlangen nach Befriedigung der Bedürfnisse der Sinnesorgane gedeutet werden. Gewöhnlich hat man damit das Richtige getroffen, indem das Kind durch den Anblick glänzender Gegenstände oder durch das Hören nicht zu starker Töne nicht nur sofort beruhigt wird, sondern auch Lustgefühle verräth

(vgl. Kussmaul a. a. O. S. 26 und 39). Wegen der entscheidenden Wichtigkeit, welche den Sinnesorganen und ihren Affektionen für die richtige Auffassung des sinnlichen Erkennens zukommt, müssen wir etwas länger bei diesem Punkte verweilen.

Der bekannte Physiologe Rokitansky nimmt einen „ursprünglichen Drang der [Sinne nach Funktion“ an und stellt sich damit in direkten Gegensatz zu der Lehre Schopenhauers, der, wie wir gleich sehen werden, die Sinne vom Willen nicht beherrscht werden lässt. Diese abweichende Ansicht Rokitansky's, welcher im Uebrigen der Schopenhauerschen Philosophie ergeben ist, hat ihren genügenden Grund in Thatsachen der Erfahrung. Die psychologische Beobachtung hat diese längst entdeckt; Beneke lehrt in der „neuen Psychologie“ S. 105: „Zuletzt gelangen wir zu den geistig-sinnlichen Urvermögen, wie sie den elementarisch-sinnlichen Empfindungen zu Grunde liegen. Diese aber zeigen sich, ihrer wesentlichen Natur nach, als Strebungen. Die menschliche Seele liegt nicht rein passiv da für die Erregungen; die ihr von aussen kommen könnten, sondern sie strebt denselben von vornherein selbstthätig entgegen: Der Gesichtssinn dem Lichte, der Gehörsinn den Schällen u. s. w. Dies zeigt sich namentlich in den Fällen, wo wir es gleichsam durch ein Vergrößerungsglas betrachten können, wenn sich nämlich die Urvermögen sehr vielfach unverbraucht (unerfüllt) ansammeln; es entsteht eine Unruhe, welche jeden Grad erreichen kann, bis zu der Verzweiflung, welche zum Selbstmorde treibt. Also die Seele hat auch schon ursprünglich Kräfte, besteht ganz aus Kräften und aus einer Vielheit von Kräften, welche wesentlich Strebungen sind.“

Diese Lehren Benekes stimmen, soweit sie einen ursprünglichen Trieb der Sinne annehmen, durchaus mit der Erfahrung überein. Wir können täglich an kleinen Kindern die Beobachtung machen, dass dieselben eine Unruhe verrathen, welche sofort verschwindet, wenn ihnen Gesichts- oder Gehörs wahrnehmungen irgend welcher

Art zugeführt werden. Schon der blosse Uebergang aus der Dunkelheit in das Licht entlockt ihnen die lebhaftesten Freudenbezeugungen, ja es gelingt sogar in der Regel, die Gefühle eines nicht allzu starken Hungers durch beliebige Töne oder bunt schillernde, glänzende Gegenstände auf einige Zeit zurücktreten zu lassen. Beim Erwachsenen sind die normalen Empfindungen der sogenannten obern Sinne von einem Gefühle gewöhnlich nicht begleitet; er verlangt harmonische und ästhetische Eindrücke, um über den Zustand der gleichgültigen Wahrnehmung emporgehoben zu werden. Dies gilt aber nur für die gewöhnlichen Verhältnisse, in welchen fortwährend Gehörs- und Gesichtsempfindungen aufgenommen werden, weshalb ein besonderes Bedürfniss der Organe nach Befriedigung nicht in's Bewusstsein tritt. Dieses wird erst empfunden, wenn man längere Zeit z. B. der Gesichtswahrnehmungen entbehrt hat; dann erwacht allmählig eine Unruhe, die immer stärker wird, und nur dadurch beseitigt werden kann, dass das Verlangen des Gesichtssinnes befriedigt wird.

Ein schlagender Beweis für das Vorhandensein eines ursprünglichen Triebes der Sinnesorgane liegt ferner in der Thatsache, dass alle Sinnesempfindungen von einem Gefühle der Lust oder Unlust begleitet werden, wenn dieses auch meist wegen seiner geringen Intensität nicht in's Bewusstsein tritt, daher man es streng genommen nicht als „Gefühl“ bezeichnen sollte, weil die objektiv vorhandenen Bedingungen noch nicht ausreichend sind für den Eintritt eines „Gefühls.“ Sehen wir indessen hier davon ab und halten wir uns an die Thatsache, dass jede Sinnesempfindung einen Vorgang im Organismus mit sich führt, der bei gehöriger Stärke als Gefühl empfunden wird, so ist schon hierdurch die Annahme der „Sinnestriebe“ gerechtfertigt.

Eigenthümlicher Weise widerspricht dieser Lehre gerade Schopenhauer, dem sie eine willkommene Bestätigung seiner Metaphysik hätte sein sollen. Er will über die Sinne nur einzelne

eigene Betrachtungen geben, weil von Andern Gesagtes zu wiederholen nicht der Zweck seiner Schriften sei. Dieses Haschen nach Originalität hat die leicht vorauszusehende Folge, dass seine Ansicht der Erfahrung durchaus widerspricht. Er sagt „Welt a. W. u. V. II. p. 30“: „Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur objektiven (!) Auffassung der Aussenwelt dienen sollten, mussten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein; dies besagt eigentlich, dass sie den Willen ganz unberührt lassen mussten Demgemäss sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Mass nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgiltigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich soweit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich sein konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswerth. Physiologisch beruht es darauf, dass in den Organen der edleren Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, die den specifischen, äussern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv gegen jede Verletzung unempfindlich etc.“

In diesen „eigenen“ Lehren Schopenhauers ist wenig Richtiges anzutreffen. Zunächst ist klar, dass wir die Empfindungen der obern Sinne nur aus dem Grunde für „objektiv“ halten, weil sie meist nicht von Lust oder Unlust begleitet sind, und Schopenhauer am wenigsten kann ihnen eine andre Art der Objektivität beilegen. Sodann hätte er aus der ihm wohlbekanntem Farbenlehre Goethe's sich erinnern müssen, dass die verschiedenen Farben verschieden auf die Stimmung des Wahrnehmenden wirken, dass das reine Roth z. B. angenehm wirkt, während Schwarz ein ängstliches Gefühl hervorrufft etc. Endlich ist seine Behauptung der absoluten

Schmerzlosigkeit des Sehnerven durchaus unerwiesen, da die in dieser Hinsicht angestellten Versuche weiter nichts als seine Unempfindlichkeit gegen ganz bestimmte Reizungen erweisen (s. Lotze, medicinische Psychologie S. 255). Ausserdem erzählt Schopenhauer selbst in dem nämlichen Capitel, dass operirte Blinde das erste Licht mit Entzücken erblicken und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen, was wohl mindestens eben so sehr der unmittelbaren sinnlichen Befriedigung des Organes, als der intellectuellen Erwartung künftiger Freude zuzuschreiben ist.

Mit Schopenhauer stimmt auch J. B. Meyer darin überein, dass er vornehmlich auf Grund der Selbstbeobachtung die Eindrücke der obern Sinne für objektiv erklärt, „Kants Psychologie S. 107“: „Die Empfindungen der sogenannten niedern Sinne wie Geruch und Geschmack sind von Lust- oder Unlustgefühlen kaum zu trennen.... Dagegen können wir Manches sehen und hören und auch fühlen, ohne das durch diese Sinne Empfundene gern oder ungern zu empfinden.... Diese Thatsache findet ihre Erklärung in der verschiedenen Bedeutung der genannten Sinne für unser geistiges Gesamtleben. Die niedern Sinne dienen ausschliesslicher als die andern Sinne zur Erhaltung und zum Schutze unsers physischen Wohlbefindens, die enge Verbindung mit Lustgefühlen erleichtert ihnen dieser ihrer Bestimmung nachzukommen. Vermittels der höhern Sinne gewinnen wir vorzugsweise unsere Vorstellungen von der uns umgebenden Welt, hier ist die objektive Erkenntniss ihrer Beschaffenheit die Hauptsache“ etc.

Hiergegen muss behauptet werden, dass es auch solche Dinge giebt, welche die Geruchs- und Geschmacksnerven afficiren, ohne ein Gefühl der Lust oder Unlust zu erwecken, wiewohl dies natürlich bei den Einzelnen je nach ihrer Sensibilität sehr verschieden ist. Dass die niedern Sinne unserm physischen Wohlbefinden ausschliesslicher als die andern dienen sollen, ist mindestens eine sehr gewagte Behauptung, ebenso wie die der Objectivität der obern

Sinne. Gegen diese ist eine Erfahrung entscheidend, welche Jeder leicht an sich selbst machen kann: alle Sinne ohne Ausnahme werden zu verschiedenen Zeiten von denselben Eindrücken durchaus verschieden afficirt und zwar in ganz bestimmter Abhängigkeit vom Wollen, daher auch die obern Sinne nur dann „objektive Erkenntniss“ liefern, wenn sie vom Wollen möglichst frei sind. Man bedenke nur, wie reizend dem Gesichtssinn der Gegenstand einer starken Begierde erscheint und wie gleichgiltig, oft sogar abstossend und Ekel erregend nach völliger Befriedigung der Begierde! Um die „Objektivität“ der obern Sinne an einer andern Erfahrung würdigen zu können, braucht man sich nur an die unzähligen Mütter zu erinnern, deren Sinnesorgane an ihren Kindern alle möglichen Aehnlichkeiten und Schönheiten entdecken und wenn das Kleine „a“ quarrt, die süssesten Töne hören. Nicht minder abhängig sind alle Sinne vom Allgemeinbefinden des Subjekts; so kann z. B. die nervöse Reizbarkeit einen so hohen Grad erreichen, dass jede Affektion des Gesichts und Gehörs von Unlust begleitet ist, wie man andererseits unter dem Eindruck des vollkommenen Wohlbefindens oder einer lebhaften Freude Alles, auch das Gewöhnlichste, mit einem gewissen Lustgefühl wahrnimmt.

Auf solche und ähnliche Erfahrungen gestützt, lehrte schon Condillac, dass jede Empfindung ohne Ausnahme mit einem Gefühl von Lust oder Unlust verbunden sei. Von neuern Forschern behauptet Lotze, „Medicinische Psychologie,“ p. 254, „Mikrokosmos“ 1. Bd., p. 264 eine „Allgegenwart der Gefühle,“ ebenso Czolbe, „Ueber die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss,“ p. 200, und im Anschluss an diese Beiden Johnson in der Vorrede zu Condillacs Abhandlung „über die Empfindungen“. Der Letztere sagt gegen J. B. Meyer, welcher behauptet, nach seiner Selbstbeobachtung sei es möglich vorzustellen ohne Begleitung irgend eines Gefühls von Lust oder Unlust, a. a. O. p. 9: „Diese Behauptung muss wohl dahin eingeschränkt werden, dass

wir das Gefühl, welches eine Empfindung in uns erregt, häufig nicht von den, in der Seele gleichzeitig vorhandenen Gefühlen zu unterscheiden vermögen, weil es sich zu wenig von ihnen abhebt.“ Er citirt ferner die Erklärung, welche Czolbe über dieselbe Sache giebt: „Wenn es zuweilen scheint, dass gewisse Wahrnehmungen oder Vorstellungen mit keinerlei Gefühl von Bedürfniss, oder Lust, oder Schmerz verbunden sind, so kommt das wohl nur daher, dass die sie begleitenden Gefühle sich mit andern ähnlichen oder gleichen in uns zu dem sogenannten Gemeingefühl oder der Stimmung mischen und nicht als besondere, speciellen Wahrnehmungen und Vorstellungen entsprechende unterschieden werden können.“

Die Verschiedenheit der Ansichten hat ihren letzten Grund in der verschiedenen Auffassung der Worte Gefühl und Empfindung. Diejenigen Philosophen und Physiologen, welche eine Allgegenwart der Gefühle lehren, verstehen darunter, dass die objektiven Bedingungen derselben im Organismus vorhanden sind, wenn sie auch wegen zu geringer Stärke nicht in das Bewusstsein gelangen. Diese Thatsache ist durch Selbstbeobachtung weder festzustellen noch darf sie auf Grund derselben geleugnet werden. Andererseits ist aus formellen und sachlichen Gründen entschieden daran festzuhalten, dass eine Lust oder Unlust, die nicht gefühlt wird, in der philosophischen Sprache nicht als Lust und Unlust bezeichnet werden darf, da dies nur durch eine Verwechslung der diese Gefühle unter andern Umständen erregenden materiellen Vorgänge mit den subjektiven Gefühlen selbst möglich ist. Wenn eine an sich äusserst schmerzhaft Operation bei Anwendung von Chloroform ohne alle Unlustempfindung seitens des Operirten vollzogen wird, so darf man in einem solchen Falle die Existenz eines Schmerzes nicht behaupten, wiewohl dessen objektive Bedingungen vorhanden sind.

Sehr richtig bezeichnet Bergmann den Begriff der bewusstlosen Empfindung als einen sich widersprechenden, weil wir nur

unmittelbar von unsern Empfindungen wissen, also die Empfindung nicht anders denn als bewusste, d. i. eben empfundene wahrnehmen können. Gegen die Lehre Ulricis, „dass Empfinden keineswegs Ein und Dasselbe mit Bewusstsein, keineswegs unmittelbar (immer und überall) mit Bewusstsein verknüpft sei, da wir fortwährend den Druck unserer Kleider und des Sessels empfinden, meistens ohne uns dessen bewusst zu sein; dass wir ihn aber wirklich empfinden, erhelle daraus, dass wir uns seiner augenblicklich bewusst werden, sobald wir nur unsre Aufmerksamkeit darauf richten,“ sagt Bergmann, „Theorie des Bewusstseins,“ p. 49: „Das nun, was Ulrici für ein Bewusstwerden bisher unbewusster, aber wirklich vorhandener Empfindungen ansieht, besteht in nichts Anderm, als dass das Bewusstsein die höhere Thätigkeit des Denkens an dem bisherigen Objekte, z. B. das Philosophiren einstellt und auf die niedere Thätigkeit des Bewusstseins, z. B. das Wahrnehmen eines Baumes richtet. Habe ich wirklich den Druck meines Sessels empfunden, während ich an etwas ganz Anderes dachte , so bin ich mir ihrer auch bewusst gewesen, nur war dieses Bewusstsein kein Denken an die Empfindung; das Denken, diese höhere Thätigkeit des Bewusstseins, war eben mit etwas Anderm beschäftigt.“

Die von Ulrici angeführten Thatsachen sind viel einfacher zu erklären; nach den Untersuchungen Herbart's, Fechners u. A. steht es fest, dass jeder Reiz eine gewisse Stärke haben muss, um empfunden oder bewusst zu werden, daher in jedem Augenblicke unzählige Reize auf uns eindringen, aber wegen ihrer Schwäche unter der Schwelle des Bewusstseins bleiben, also für uns nicht existiren. Ebenso unzweifelhaft ist es, dass die subjektive Empfänglichkeit für Empfindungen aller Art grossen Schwankungen ausgesetzt ist, wie die krankhaften Zustände der Anästhesie und Hyperästhesie genügend beweisen. Im normalen Zustande ist es die Aufmerksamkeit, welche die Disposition für eine bestimmte

Empfindung beträchtlich steigert, dagegen für alle übrigen Empfindungen ebenso sehr abschwächt. Wenn nun ein Reiz von genügender objektiver Stärke auf uns einwirkt, so wird er empfunden oder bewusst, sobald wir ihm das nöthige Mass von Aufmerksamkeit zuwenden; beim Fehlen dieser subjektiven Bedingung bleibt er in der Nähe des Bewusstseins, um sofort in dasselbe zu treten, wenn die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wird. Natürlich zeigt sich der Einfluss der subjektiven Bedingung nur innerhalb gewisser Grenzen wirksam; einen zu schwachen Reiz wird selbst die intensivste Anspannung der Aufmerksamkeit nicht in das Bewusstsein rufen, wie andererseits ein sehr heftiger Schmerz sich gegen alle Ablenkungsversuche im Bewusstsein behauptet.

Wenden wir dies auf Ulrici's Beispiel an, so ergibt sich, dass der Druck des Sessels und der Kleider die erforderliche Stärke des Reizes besitzt, um mit Hilfe des gewöhnlichen Masses der Aufmerksamkeit empfunden zu werden; die Reize verschwinden aber unter die Schwelle des Bewusstseins, sobald die Aufmerksamkeit von ihnen auf andere Gegenstände gelenkt wird.

Diese Thatsachen machen es vollkommen erklärlich, dass die Selbstbeobachtung eines Menschen unter normalen Verhältnissen längere Zeit keinerlei Gefühle von Lust oder Unlust wahrnimmt, während andererseits die Physiologie mit unzweifelhaftem Rechte eine Allgegenwart der Gefühle lehrt, natürlich in dem Sinne, dass jede Empfindung oder Vorstellung von den objektiven Vorgängen im Organismus begleitet wird, welche beim Hinzutritt der erforderlichen subjektiven Bedingungen als Gefühle empfunden werden, oder deutlicher gesprochen, dass die Empfindungen, objektiv betrachtet, nur Gefühle von geringerer Stärke sind. Denn in Krankheitszuständen wird die Intensivität der Empfindungen derartig gesteigert, dass sie ihren „objektiven“, d. h. lust- und schmerzfreien Charakter gänzlich verlieren, und an ihre Stelle die rein subjektiven Schmerzgefühle der Organe treten, wobei der sogenannte Inhalt der

Empfindung als objektiver ganz und gar verschwindet; s. Eulenburg, „Lehrbuch der funktionellen Nervenkrankheiten“ S. 31: „Bei Hyperalgesieen sind einzelne Theile des Empfindungsapparates in Folge krankhafter Veränderungen erregbarer geworden; und allen Sinnesindrücken, welche die Nerven dieser Theile in Erregung versetzen, ist nun dieses Element des Gefühls in stärkerem Grade beigemischt, so dass zuletzt vor dem Ueberwiegen desselben alle Bestimmtheit des Empfindungsinhaltes scheinbar völlig vertilgt wird.“

Das, wenn auch im normalen Zustande des Erwachsenen nicht in das Bewusstsein gelangende, Vorhandensein von Gefühlen d. h. von ihren objektiven Bedingungen ist der beste Beweis dafür, dass den Sinnesorganen von Natur ein Drang nach Funktion inwohnt. Denn der Zusammenhang zwischen Trieben und Gefühlen ist unleugbar und wird von der neueren Psychologie im Allgemeinen anerkannt; dass aber die Triebe als Ursache, die Gefühle als Wirkung zu betrachten sind, werden wir sogleich erweisen.

Wir rechnen im Gegensatz zu den üblichen Darstellungen der Psychologie, welche als natürliche, d. h. in der Organisation wurzelnde Triebe nur den Nahrungs-, Bewegungs-, Geselligkeits- und Geschlechtstrieb aufzählen, den Drang der Sinnesorgane zu den natürlichen Trieben, weil er von Natur jedem Menschen gegeben ist, daher, wie Ulrici sagt, ein Mensch ohne alle Sinnesempfindungen kein Mensch ist.

Die unzertrennliche Verbindung von Wille und Gefühl haben wir am Nahrungs- und Sinnestrieb ausführlich nachgewiesen; rücksichtlich der übrigen natürlichen Triebe begnügen wir uns mit dem Hinweis darauf, dass sie in gleicher Weise Gefühle der Lust und Unlust nach sich ziehen, was ohnehin nicht leicht bezweifelt werden wird, da Jeder die nöthigen Erfahrungen bereits an sich selbst gemacht hat.

Cap. III.

Das Verhältniss zwischen Wille und Gefühl. Die ursprüngliche Unbewusstheit des Willens. Einwände dagegen.

Die Physiologen haben meist eine monistische Auffassung des Seelenlebens, indem sie dasselbe für ein Gefühlsleben erklären, oder wenigstens, wie Lotze, das Gefühl für den Grundton der Seele halten. Dieser Ansicht steht die von Schopenhauer zuerst mit voller Bestimmtheit vertretene und allmählig von namhaften Philosophen der Gegenwart angenommene Auffassung entgegen, welche das ganze Leben der Seele als ein Triebleben bezeichnet und Vorstellen und Fühlen, oder doch wenigstens das Letztere, als eine Wirkung der Triebe oder des Willens betrachtet. Beide entgegengesetzte Ansichten sind insofern als ein entschiedener, psychologischer Fortschritt zu bezeichnen, als sie wenigstens den unzertrennlichen Zusammenhang der Gefühle mit dem Willen festhalten, eine Einsicht, welche schon die unbefangenen beobachtenden Griechen hatten. Wenn wir nun diesen Zusammenhang der Gefühle mit dem Willen unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung auffassen müssen, so ist zunächst die Frage zu erledigen, welche von beiden psychischen Thätigkeiten Ursache, welche Wirkung sei?

In den oben angeführten Beispielen ist das Verhältniss nicht zweifelhaft; offenbar sind die Triebe die Ursache der Gefühle, da mit der Entfernung der Triebe auch die Gefühle zuerst sich ändern, dann verschwinden. Aber jene Triebe sind unbewusst, d. h. nur im Organismus vorhanden, und existiren zunächst, weil nicht im Bewusstsein, deshalb auch nicht für das Subjekt. Dieses hat ohne alle Erfahrung nur die durch die unbefriedigten Triebe verursachten unangenehmen Gefühle, die sich bei längerer Dauer immer steigern, ohne in irgend einer Beziehung über sich hinauszudeuten. Daher würde ein unter unsern gewöhnlichen Verhältnissen gebornes Kind,

welches man seinem Schicksale preisgäbe, durchaus keinen andern Inhalt seines Bewusstseins haben, als das durch den unbefriedigten Nahrungstrieb verursachte Schmerzgefühl, und würde, falls es aller fremden Hilfe entbehrte, sterben müssen, ohne auch nur die geringste noch so dunkle Ahnung davon gehabt zu haben, dass sein Gefühl nur die Wirkung eines Triebes sei. Erst dadurch, dass durch fremde Hilfe der Nahrungstrieb oft befriedigt und ebenso oft das unangenehme Gefühl in ein angenehmes verwandelt wird, lernt das Kind allmählig den Zusammenhang beider kennen und von seinem Gefühle nun mittelbar die Existenz der Triebe erschliessen.

Treffend charakterisirt die gänzliche Unbewusstheit und Blindheit der ursprünglichen Triebe Lotze „*medic. Psychologie* S. 298“: „Ganz mit Unrecht pflegt man in den Trieben Erkenntnisquellen zu sehen, aus denen die Seele Offenbarungen schöpfe, welche ihr durch die übrigen Organe ihrer Auffassung zukämen. Es existirt nichts der Art, und nirgends giebt die Natur ihren Geschöpfen Triebe mit, welche sie unmittelbar in Beziehung zu Objecten setzten, deren Bewusstsein sie nicht durch die gewöhnlichen Mittel der Erkenntnis erlangten. Hunger und Durst sind ursprünglich nicht identisch mit Nahrungstrieben; sie sind nichts als unangenehme Gefühle der Veränderung, die in den Nerven der Eingeweide durch den Mangel der Nahrung eingetreten ist, und in fortwährendem Wachsthum die Nerven in beständiger Aufregung erhält. Worauf aber diese Gefühle deuten, durch welches Heilmittel sie zu endigen, in welchen andern Zustand überzuführen sind, das offenbaren sie an sich gar nicht, und ein Thier, das nur diese Gefühle besässe, würde ohne Zweifel verhungern, ohne Rath und Abhilfe zu wissen, ja ohne nur auf solche zu denken. Aber die Natur richtete es so ein, dass mit dem Auftreten dieser Gefühle von selbst sich allgemeine Unruhe und mancherlei einzelne Bewegungen des Thierkörpers verbinden. Gedankenlos und automatisch erfolgen Versuche des Beissens, Kauens, Schlingen etc.“ . . . S. 300.

„Von solchen Trieben nun werden wir ohne Zweifel im Leben am häufigsten zu unsern Handlungen gedrängt, und nur selten äussern wir einen wirklichen Willen, indem wir der Bewegung unserer Zustände uns nicht nur hingeben, sondern sie adoptiren oder einer geschehenden eigenmächtig entgegenwirken.“

Diese scharfsinnigen Auseinandersetzungen des ausgezeichneten Physiologen und Philosophen befinden sich, soweit sie die ursprüngliche Unbewusstheit und Blindheit der Triebe schildern, mit der Erfahrung so vollständig in Uebereinstimmung, dass ihre Richtigkeit nicht dem geringsten Zweifel unterliegen kann.

Die Physiologen erkennen {nun im Allgemeinen nur die bewussten Triebe als Triebe an und lassen sie aus Empfindungen und Gefühlen entstehen. Dass diese Erklärung nur für die bewussten Triebe Gültigkeit hat, ist daher zunächst zu erweisen, ebenso dass die Annahme unbewusster Triebe durch die Thatsachen hinlänglich gerechtfertigt ist.

Sehr richtig sagt über diese Frage Ulrich, Leib und Seele S. 254, Anmerkung: „Die Unruhe des Kindes, das suchende Umherirren des Hühnchens und andere zahlreiche Thatsachen beweisen, dass nicht, wie Waitz u. A. wollen, diese „Instinktbewegungen“ erst durch die Schmerzempfindung des Hungers und eine mit ihr sich verbindende „Geruchs- oder Gesichtsvorstellung“ hervorgerufen werden, sondern von einem ursprünglichen Triebe ausgehen. Denn abgesehen davon, dass „die Schmerzempfindung des Hungers“ doch nur entstehen kann, wenn sensible Nerven durch irgend einen Reiz, eine Muskelcontraktion etc. erregt werden, und dass diese Erregung doch eine bewegende, anreizende oder {antreibende Kraft und damit den geleugneten Nahrungstrieb voraussetzt, so treten ja jene „Instinktbewegungen“ vielfach ein, bevor noch irgend eine Sinnesempfindung, Geruchs- oder Gesichtsvorstellung dem Thiere das Dasein eines Nahrungsmittels verrathen haben kann.“

Aeltere Physiologen, z. B. Ackermann, führten sogar die Be-

wegungen der Frucht im Mutterleibe auf die Empfindung ihrer unbequemen, beengten Lage zurück, wogegen Cabanis geltend machte, dass die Frucht im Wasser schwimme, (s. Kussmaul, „Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen“ S. 30); Cabanis leitet die Bewegungen aus einem triebartigen Bedürfniss ab, die Gliedmassen, die einen gewissen Grad von Stärke gewonnen haben, zu bewegen. Die Triebe aber lässt er bekanntlich mit grossem Scharfsinn aus innern Empfindungen (impressions intérieures) hervorgehen. Diese Unterscheidung von „triebartigem Bedürfniss“ und „Trieb“ zeigt deutlich, dass Cabanis unter letzterem nur den bewussten Trieb verstanden hat, und von diesem wird Niemand bestreiten, dass er aus „innern Empfindungen“ entsteht; d. h. er existirt unbewusst und entsteht für das Bewusstsein oder das Subjekt aus innern Empfindungen. Die Frage ist eben die, ob nicht diese Empfindungen erst eine Wirkung der (unbewussten) Triebe sind.

Auch Lotze unterscheidet in der „med. Psychologie“ S. 296 ff. „gegen die gewöhnliche Ansicht“, welche die unbewussten Triebe als Mittelglied zwischen die rein physische Bewegung der Organe und den bewussten Willen einschleibt, die treibende Bewegung körperlicher oder geistiger Art vom Trieb dergestalt, dass die erstere wahrgenommen, in ihrer Dringlichkeit und ihrem Werthe für uns gefühlt, und vom Bewusstsein ihres Zieles begleitet werden müsse, um zum Triebe zu werden. „Im Bewusstsein ist das erste Ereigniss, von dem der Trieb ausgeht, stets nur ein Gefühl einer eigenthümlichen Lage, in welche unser Wesen versetzt ist“ „Man wird uns einwerfen, der kurze Sinn unserer Betrachtungen sei der, dass Triebe aus Gefühlen nur durch Erfahrungen entstehen. Dies ist in der That unsere Ansicht.“ Diese Ansicht sucht Lotze dadurch zu begründen, dass er den unbewussten Trieb nicht als Trieb, sondern nur als eine Art des „Getrieben-werdens“ gelten lässt. Seine Unterscheidung beruht aber mehr

auf einer sprachlichen Verschiedenheit des Ausdruckes, als auf einem sachlichen Unterschiede. Wenn Lotze sagt: „Begehrung und Abneigung, denen kein deutlicher Entschluss inwohnt, sind nichts Anderes, als solche Gefühle des Getriebenwerdens, nicht aber Triebe in dem Sinne einer treibenden Gewalt“, so sieht man in der That nicht ein, woher der Grund zu dieser Unterscheidung genommen ist. Ob ich fühle, dass ich getrieben werde, oder dass mich ein Trieb treibt, ist doch wohl ganz dasselbe; ebensowenig kommt in Betracht, ob ich weiss, wodurch ich getrieben werde, wenn ich nur überhaupt die Einsicht habe, dass eine treibende Gewalt auf mich einwirkt. In diesem Falle weiss ich, dass ich will, freilich nicht, was ich will; dies letztere lerne ich allerdings erst durch Erfahrung, keineswegs aber lerne ich durch diese überhaupt erst wollen. Daher behauptet Lotze zu viel, wenn er sagt: „Hunger und Durst sind ursprünglich nicht identisch mit Nahrungstrieben; dazu werden sie erst durch die Erfahrung der Möglichkeit ihrer Sättigung; vorher waren sie nur Schmerzgefühle.“

Lotze war nur berechtigt zu sagen: Hunger und Durst werden ursprünglich nicht als Nahrungstriebe erkannt; sie verursachen ursprünglich nur Schmerzgefühle, keineswegs aber die Erkenntniss, dass im Organismus ein Bedürfniss, ein Trieb nach Nahrung vorhanden ist. Diese Erkenntniss entsteht erst durch die Erfahrung; mithin wird durch diese der Trieb erst bewusst, vom Subjekt empfunden als Trieb. Er ist aber objektiv vorhanden, auch wenn er nicht vom Subjekt erkannt wird, und deshalb muss die Berechtigung einer Theorie geleugnet werden, welche den unbewussten Trieb nicht als Trieb anerkennt. Denn der unbewusste Trieb unterscheidet sich objektiv vom bewussten ganz und gar nicht; nur für das Bewusstsein oder Wissen des Subjekts, keineswegs aber für die Existenz und Beschaffenheit des Triebes macht es einen Unterschied, ob er

gewusst wird oder nicht. Das charakteristische Moment bleibt immer die treibende Gewalt, welche sowohl dem unbewussten als dem bewussten Triebe inwohnt. Es kommt ja nicht selten vor, dass Jemand vom Vorhandensein eines Triebes überzeugt ist, ohne dessen Richtung bestimmen zu können, wenn er ihn zum ersten Male fühlt. In diesem Falle wird man schwerlich behaupten können, dass kein bewusster Trieb existire, und doch ist er nach der üblichen Ansicht unbewusst, weil man nicht weiss, wozu er treibt.

Diesem Widerspruch entgeht man durch die von den psychischen Thatsachen geforderte Annahme, dass jeder Trieb oder Wille an sich unbewusst ist und erst durch Erfahrung mittelbar zum Bewusstwerden gelangt. Schopenhauer, der die Lehre vom unbewussten Willen zuerst aufstellte, machte sie zur Grundlage eines vielfach anfechtbaren metaphysischen Systems, weshalb sie gewöhnlich nicht für sich allein geprüft, sondern ohne Weiteres mit dem System verworfen wurde. In der neuesten Zeit wurde sie wieder aufgenommen von E. v. Hartmann in der „Philosophie des Unbewussten“, wo sie zugleich durch empirische Beweise unterstützt wird. Im Anschluss an die Andeutungen, welche Schopenhauer in seinem Hauptwerke II. S. 235 ff. gegeben hat, sagt v. Hartmann a. a. O. S. 414: „Wenn man zuerst glaubt, sich des Willens selbst bewusst zu sein, merkt man bei schärferer Betrachtung bald, dass man sich nur der begrifflichen Vorstellung: „Ich will“ bewusst ist und zugleich der Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet.“ S. 415: „Jeder Mensch weiss gerade nur insoweit, was er will, als er die Kenntniss des eigenen Charakters und der psychologischen Gesetze, der Zusammengehörigkeit von Motiv und Begehrung, und der Stärke der verschiedenen Begehrungen besitzt, und aus diesen das Resultat ihres Kampfes oder ihre Resultante den Willen im Voraus berechnen kann Wäre das Wissen vom Willen nicht ein indirektes,

konstruktives Berechnen, sondern ein direktes Erfassen im Bewusstsein, wie bei Lust, Unlust und Vorstellung, so wäre es schlechterdings nicht zu begreifen, woher es so häufig kommen sollte, dass man ein anderes zu wollen, sicher glaubt, ein anderes gewollt zu haben, durch die That belehrt wird.“ Dass das unmittelbare Wahrnehmen nicht täuscht, sondern stets das mittelbare Urtheil als Grund der Täuschung anzusehen ist, hat schon Kant in der Anthropologie auseinandergesetzt, und wird gegenwärtig allgemein anerkannt. Diese Erkenntniss werden wir um so mehr auf den Willen anwenden dürfen, als dessen subjektive Beschaffenheit ein objektives Korrektiv überhaupt unmöglich macht, und daher von einem an sich wahren und falschen Willen nicht die Rede sein kann, sondern nur von wahrer oder falscher Auffassung des Willens seitens des Subjekts. Würde also der Wille unmittelbar wahrgenommen oder direkt bewusst, so könnte man sich über ihn so wenig täuschen, wie über ein Gefühl oder eine Vorstellung. Um also darzuthun, dass der Wille nicht unmittelbar bewusst ist, gilt es den Beweis zu liefern, dass man sich über seinen eigenen Willen täuschen kann.

Dies ist natürlich nur durch Erfahrung und Beobachtung festzustellen; aber die Thatsache selbst ist im gewöhnlichen Leben so bekannt, dass wohl Jeder der folgenden Auseinandersetzung von Hartmann's beistimmen wird (a. a. O. S. 226): „Dass wir sehr oft nicht wissen, was wir eigentlich wollen, ja sogar oft das Gegentheil zu wollen glauben, bis wir durch die Lust oder Unlust bei der Entscheidung über unsern wahren Willen belehrt werden, wird wohl Jeder schon Gelegenheit gehabt haben, an sich und Anderen zu beobachten.“

Als Beispiel einer Täuschung über den eigenen Willen führt v. Hartmann den Fall an, dass Jemand, dem durch den Tod eines Verwandten eine bedeutende Erbschaft zufallen wird, sich einbildet, er werde beim Eintritt dieses Todesfalls sehr betrübt sein; aber zu

seiner grössten Ueberraschung bleibt dann der erwartete Seelenzustand ganz aus.

Die bekannteste und täglich sich wiederholende Erfahrung hinsichtlich der Unkenntniss des eigenen Willens liefert, wie natürlich, der stärkste aller Triebe, der Wille zum Leben. Mag ein kranker, elender Mensch, der vom Leben nichts mehr als Jammer zu hoffen hat, noch so oft den Tod als Befreier herbeiwünschen und sich überzeugt halten, dass er mit grosser Seelenruhe sterben werde — die völlige Gewissheit des Todes kommt in jedem Falle zu früh und verwandelt den vermeintlichen Willen zu sterben rasch in sein Gegentheil.

Aber auch weniger einschneidende Vorgänge lassen deutlich erkennen, dass der Mensch auf ein „indirektes, konstruktives Berechnen“ seines Willens beschränkt ist. Oft wird ein Lustgefühl im Bewusstsein reproducirt, welches nach frühern Analogien zu dem Schlusse verleitet, dass die vorgestellte Lust gegebenen Falles sich in reelle Lust verwandeln werde. Diese Erwartung wird aber von der Wirklichkeit häufig genug als Täuschung nachgewiesen, indem statt der berechneten Lust Gleichgiltigkeit oder gar Unlust empfunden wird; natürlich weil der Wille ohne Wissen des Subjektes ein anderer geworden ist. In krankhaften Zuständen wird der Wille als eine dem Ich fremde, treibende Gewalt gefühlt, wie dies besonders die zahlreichen Fälle der mania sine delirio beweisen; derartige Kranke wollen, d. h. wählen, wie sie in der von ihren Anfällen freien Zeit versichern, mit Bewusstsein das Gegentheil von dem, wozu sie der Wille unwiderstehlich treibt.

Auch die immer wiederkehrenden Versuche, die Freiheit des Willens (im indeterministischen Sinne) zu erweisen, welche von verschiedenen Philosophen, z. B. von v. Kirchmann, gemacht werden, scheinen ihren letzten Grund in der verkannten Thatsache der häufigen Unkenntniss des eigenen Willens zu haben. Wenn in zweifelhaften Fällen sämtliche Motive für und gegen vom Ver-

stande sorgfältigst geprüft worden sind, so sollte man erwarten, dass die Entscheidung zu Gunsten der überwiegenden Motive ausfallen würde; die wirkliche Wahl zeigt aber oft das Gegentheil, wodurch der Schein entsteht, als ob der Wille nicht von Motiven geleitet werde, während dieselben doch nur dem Bewusstsein unbekannt bleiben. Daher wundern sich Menschen, welche die Natur des Willens nicht kennen, häufig über ihre eigenen Willensrichtungen, weil sie bei gelegentlicher Ueberlegung finden, dass dieselben mit ihren sonstigen Ansichten durchaus nicht übereinstimmen. Da sie nun nichts genauer zu wissen meinen, als dasjenige, was sie wollen, so erscheint ihnen jener Gegensatz zwischen ihrem Wissen und ihrem Wollen durchaus unbegreiflich, (und er würde es in der That sein, wenn es nur einen vom Wissen oder Bewusstsein abhängigen Willen gäbe. Durch die Annahme eines an sich unbewussten Willens jedoch finden jene Thatsachen des Bewusstseins eine genügende Erklärung.

Wir haben noch einige Einwände zu widerlegen, welche gegen die Annahme unbewusster Willensthätigkeit gerichtet worden sind. Bergmann sagt „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins“ S. 51; „Aus demselben Grunde, der uns unbewusste Empfindungen anzunehmen verbietet, müssen wir die Annahme unbewusster Gefühle und unbewusster Willensthätigkeiten verwerfen. Als unbewusste wären sie nicht Zustände des wahrnehmenden Ichs, mithin nicht Gegenstände der innern Wahrnehmung; da aber ihr Begriff, soll er anders überhaupt einen Inhalt haben, auf Wahrnehmung beruhen muss, so müssten sie äusserlich wahrnehmbar sein, als äusserlich (durch die Sinne) wahrnehmbar aber hörten sie überhaupt psychische Zustände zu sein auf.“ Dass unbewusste Willensthätigkeiten nicht Zustände des wahrnehmenden Ichs sind, ist richtig; nur folgt daraus nicht, dass sie durch äussere Wahrnehmung in's Bewusstsein kommen müssen.

Der entscheidende Beweis für die ursprüngliche Unbewusstheit

des Willens ist eben die Thatsache, dass er nicht wahrgenommen wird, sondern durch einen Schluss von seinen Wirkungen aus mittelbar in's Bewusstsein kommt. Niemand wird im Stande sein, mittelst der innern Wahrnehmung eine concrete Willensrichtung anders als durch das sie begleitende Gefühl und den vorgestellten Inhalt des Willens zu erfassen, daher der letztere nur Gegenstand eines sogenannten abstrakten Vorstellens werden, d. h. nur durch den Begriff „Willen“ ausgedrückt werden kann, während die Merkmale dieses Begriffes andern Seelenthätigkeiten angehören. Bergmann hat demnach wohl zeigen können, dass Schopenhauer's Lehre von der unmittelbaren Selbsterkenntniss des Ich als eines wollenden, ebenso v. Hartmann's Verbindung des unbewussten Willens mit der unbewussten Vorstellung Widersprüche in sich schliessen, aber gegen die Annahme unbewusster Willensthätigkeiten hat er nichts bewiesen.

Aus einem andern Grunde glaubt G. Engel in seiner Abhandlung über Möglichkeit und Wirklichkeit (phil. Monatshefte VIII. 261). den Ausdruck „unbewusster Wille“ als „ungeschickt“ bezeichnen zu müssen: „Denn Wollen heisst Wählen, und Wählen ist nicht ohne Wissen.“ Diese Identificirung des Wollens und Wählens ist gerade der Grundirrtum, welcher die falschen Theorieen über die Natur des Willens zum grössten Theile veranlasst hat. Dem entgegen muss durchaus daran festgehalten werden, dass Wille vorhanden ist, ehe das Wissen eine Wahl ermöglicht, dass ferner auch der bewusste Wille mit voller Entschiedenheit auf ein einziges Objekt gerichtet sein kann, wodurch die Möglichkeit des Wählens von selbst wegfällt. Ueberhaupt besteht eine Art von Gegensatz zwischen Wollen und Wählen, dergestalt, dass das letztere erst dann eintritt, wenn der natürliche, unbewusste Wille gehemmt ist. Gewöhnlich handelt es sich dann um entgegengesetzte Willensrichtungen desselben Subjektes, die vermöge ihrer

annähernd gleichen Stärke der Entscheidung des urtheilenden Verstandes bedürfen, damit eine von ihnen aus der Potentialität in die Aktualität übergehen kann. In solchen Fällen hat wenigstens die Wahl mit dem Willen noch das gemeinsam, dass eine, wenn auch durch entgegenstehende Momente abgeschwächte Werthschätzung des schliesslich gewählten Objectes stattfindet, ohne die ein eigentliches Wollen überhaupt nicht denkbar ist. Es kommt aber auch vor, dass Jemand unter dem Druck äusserer Umstände eine Wahl zwischen zwei Dingen zu treffen hat, die er beide nicht will, sondern an sich in gleichem Masse verabscheut. Wenn ein lebenslustiger Mensch plötzlich in die Lage geräth, zwischen verschiedenen Todesarten wählen zu müssen, deren eine seinem Leben in der nächsten Stunde ein Ende machen wird, so will dieser sicherlich keine von allen Todesarten, aber er kann eine von ihnen wählen.

Dieses Eine Beispiel genügt, um die Verschiedenheit zwischen Wille und Wahl ausser Zweifel zu setzen. Es dürfte sich daher im Interesse der Klarheit und Bestimmtheit des Sprachgebrauchs empfehlen, denjenigen Akt des Ich, durch welchen es die Unentschiedenheit des Willens aufhebt, nicht mehr Wille, sondern Wahl zu nennen, (denn das Wort Willkür, welches für dieselbe Thätigkeit in Vorschlag gebracht worden ist, hat bereits eine feststehende andere Bedeutung). Hierdurch wird es möglich, die Anwendung des Wortes Wille auf diejenigen Objecte zu beschränken, deren Erlangung mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, oder wenigstens verbunden gedacht wird. Tritt nun zu dem Willen durch seine Verbindung mit dem Verstande als ein rein accidentelles Moment, das weder im unbewussten noch im bewussten Willen als solchen enthalten ist, die Möglichkeit hinzu, seine Befriedigung auf verschiedene Arten zu suchen, so hat nicht mehr der an sich unbewusste und darum blinde Wille, sondern das Bewusstsein sich für die wirklich zu wählende Art der Befriedigung

des Subjekts zu entscheiden. Hiermit ist aber die eigentliche Natur des Willens bereits alterirt, und daher eine dem entsprechende Bezeichnung geboten, für welche das Wort „Wahl“ am geeignetsten erscheint.

Mit der Unterscheidung zwischen Wollen und Wählen haben wir bereits Partei genommen in dem Streite über das eigentliche Wesen des Willens, der durch Schopenhauer's Lehre vom unbewussten Willen angeregt wurde. Dieser Streit ist seiner Entscheidung bisher nicht näher gerückt, weil beide Theile hartnäckig an dem Punkte festhielten, den Jeder nach vorgefasster Meinung zum Kriterium des Willens gemacht hatte. Nach der allgemeinen Ansicht war dies das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein; Schopenhauer aber wollte den bewussten, durch das Medium des Verstandes hindurchgegangenen Willen überhaupt nicht mehr als Willen anerkennen. Beiden Ansichten entgegen müssen wir behaupten, dass das Hinzutreten des Bewusstseins ein rein accidentelles, das Wesen des Willens nicht im Geringsten alterirendes Moment ist; nur für das Bewusstsein oder das Subjekt macht es begreiflicher Weise einen Unterschied, ob es vom Dasein eines Willens weiss oder nicht, ebenso in zweiter Linie für die Befriedigung des Willens, zu welcher das Bewusstsein die Mittel beschafft. Demnach versteht es sich von selbst, dass Niemand sagen kann: „Ich will“, bevor er die Kenntniss seines Willens hat. Für die Frage nach dem Wesen des Willens kommt aber nicht dies in Betracht, sondern ob die Kenntnissnahme seitens des Bewusstseins das Wesen des Willens verändert oder unverändert lässt. Dies ist nur empirisch zu entscheiden.

Wählen wir das Beispiel des Verlangens nach Nahrung, so können wir aus dem bewussten Begehren, d. h. aus dem auf die richtige Ursache bezogenen Schmerzgefühl, sowie aus den Gefühlen nach der Befriedigung schliessen, dass auch der unbewusste Wille denselben Inhalt hat und dieselben Gefühle verursacht, wie die Er-

fahrung an kleinen Kindern deutlich zeigt. Wenn somit der unbewusste und der bewusste Wille sich, objektiv betrachtet, ganz und gar nicht unterscheiden, so entsteht die Frage, wie man dazu kommen konnte, beide als spezifisch verschieden von einander zu betrachten.

Jeder Wille ist auf Veränderung gerichtet und treibt daher den Menschen, seine Kräfte zur Herbeiführung derselben anzuwenden, d. h. er ist ein Motiv zum Handeln. Nun kennt im Zustande der Natur wie der frühesten Kindheit der Mensch überhaupt Nichts, was ihn zum Handeln veranlassen könnte, als seine natürlichen Triebe, und handelt also stets in Folge vorausgegangener Willensakte. Durch die Erziehung ändert sich dies; der Mensch erlangt durch überwiegende Ausbildung des Verstandes eine relative Unabhängigkeit von seinen Trieben, er handelt nicht mehr bloß unter ihrem Einfluss, sondern auf Grund der Motive, welche ihm der objektiv urtheilende Verstand giebt. Aus verschiedenen äussern Gründen aber leugnet man häufig diesen klaren Sachverhalt, und nimmt einen ursprünglichen niedern und höhern Willen an, um gewisse Postulate der Moral a priori begründen zu können. Natürlich ignoriert man die entgegenstehenden Thatsachen, von denen schon die Eine den genügenden Gegenbeweis liefern würde, dass bei notorisch Stumpfsinnigen keine Erziehung den „höhern“ Willen hervorzubringen vermag, während der „niedere“ Wille vollkommen ausgebildet ist. Wir kommen später auf diese beliebte Unterscheidung zurück und weisen jetzt nur darauf hin, dass sie die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Willens völlig zu verdunkeln geeignet ist, weil sie ein Resultat der Erziehung für eine Naturanlage erklärt.

Wenn wir von dieser Vermischung hier absehen, so ergibt sich uns Folgendes als das charakteristische Merkmal des bewussten wie des unbewussten Willens. Das beiden gemeinsame Streben nach Veränderung giebt sich dem Bewusstsein unmittelbar kund

als ein Gefühl der Unlust; während seine Befriedigung ein Lustgefühl mit sich führt. Für das Bewusstsein ist also das Gefühl der Unlust die erste Veranlassung zum Handeln, um dadurch die Unlust zu beseitigen. Weil nun aber dies nur durch Befriedigung des Willens geschehen kann und diese stets ein Lustgefühl hervorruft, so hielt man sich nur an die letztere Thatsache und gelangte so zu der bekannten Theorie, dass der Wille stets auf die Hervorbringung der Lust gerichtet sei, mithin von ihr seinen Ausgang nehme. Dies ist ein Ergebniss ungenügender Beobachtung; denn nicht die Realisirung der vorgestellten Lust, sondern die Beseitigung der reell gefühlten Unlust müssen wir als die direkte Veranlassung für das Bewusstsein ansehen, eine Handlung zu vollbringen.

Diese Auffassung ist durch ihre Verwendung im Schopenhauer'schen Pessimismus sehr in Misskredit gekommen. Die Lehre von der Negativität aller Lust war die natürliche, aber einseitige und über das Ziel hinausschiessende Reaktion gegen den üblichen Optimismus, daher sie auch die begründeten Behauptungen desselben leugnete, weshalb, um eine seit Lessing trivial gewordene Redensart zu gebrauchen, die Wahrheit auch hier in der Mitte liegt.

v. Hartmann, der absolute Pessimist und relative Optimist, hat in der „Phil. des Unbewussten“ 4. Auflage S. 638 ff. nachgewiesen, dass die von Schopenhauer gegen Leibnitz gleichsam als Trumpf ausgespielte Behauptung von der Negativität der Lust falsch ist, da es auch „Lust gibt, welche nicht durch Nachlassen eines Schmerzes entsteht, sondern sich positiv über den Indifferenzpunkt der Empfindung erhebt; man denke an die Genüsse des Wohlgeschmackes und die der Kunst und Wissenschaft, welche letzteren Schopenhauer wohlweislich, weil sie ihm nicht in seine Theorie der Negativität der Lust passten, hinauswarf und als schmerzlose Freuden des willensfreien Intellectes behandelte, — als ob der willensfreie Intellect noch geniessen könnte, als ob es eine Lustempfindung geben könnte, ohne einen Willen, in dessen

Befriedigung sie besteht!“ Was die Positivität der Lust betrifft, so stimmen wir v. Hartmann durchaus bei; seine weiteren Ausführungen aber scheinen uns zuviel zu behaupten; S. 641 führt er Schopenhauer's Raisonement an, dass der Wille, so lange er bestehe, unbefriedigt sei, denn sonst bestände er ja nicht mehr, der unbefriedigte Wille aber sei Mangel, Bedürfniss, Unlust; wird er nun befriedigt, so wird diese Unlust aufgehoben, und darin besteht diese Befriedigung oder Lust; eine andere giebt es nicht. Hiergegen bemerkt v. Hartmann: „Dies Argument scheint unwiderleglich und doch ist seine Consequenz, wie gezeigt, in Widerspruch mit der Erfahrung. Die Vermittelung und Vereinbarung ergibt sich leicht, wenn man sich den Genuss des Wohlgeschmackes oder einen Kunstgenuss näher darauf ansieht und sich fragt, wo denn der Wille stecken sollte, der, so lange er unbefriedigt ist, Unlust ist. Es ist weder eine Unlust, noch ein unbefriedigt existirender Wille aufzufinden. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen dass der Wille in demselben Moment erst hervorgerufen werde, wo er auch schon befriedigt wird, so dass zu seiner unbefriedigten Existenz keine Zeit vorhanden ist.“

Wenn den erwähnten Genüssen keine Unlust vorausgeht, so beweist dies nur, dass der Wille und seine Wirkung nicht intensiv genug war, um gefühlt zu werden; trotzdem aber kann er vorhanden sein und durch Nichtbefriedigung soweit gesteigert werden, dass er als Unlust in das Bewusstsein tritt. So wird der Feinschmecker bald Unlust fühlen, wenn er auf einfache Nahrung angewiesen ist; auch die Jünger der Kunst und Wissenschaft werden von dem lebhaftesten Verlangen mit begleitender Unlust erfüllt, wenn sie längere Zeit die gewohnten Genüsse entbehren müssen. Daher ist die Folgerung v. Hartmann's, dass der Wille erst im Moment seiner Befriedigung entstehe, jedenfalls dahin einzuschränken, dass er in den Fällen, wo seine regelmässige Befriedigung möglich ist, erst in jenem Momente durch seine Wirkung, die Lust, be-

wusst wird, wiewohl er schon lange vorhanden war. Beiläufig bemerkt, ist auch die Annahme Schopenhauer's, dass zu den Genüssen der Kunst und Wissenschaft ein willensfreier Intellect erfordert werde, wenigstens insoweit richtig, als eine bedeutende Abschwächung des natürlichen Willens dazu gehört, um jene Genüsse wirklich genießen zu können.

Im Uebrigen sind die Beispiele, welche v. Hartmann beibringt, sämtlich künstlich anerzogenen Willensrichtungen entnommen, also zwar wichtig für Optimismus und Pessimismus, jedoch ohne Bedeutung für die psychologische Untersuchung der ursprünglichen Beschaffenheit des Willens, daher sie uns nicht veranlassen eine Ausnahme von dem Gesetz zu statuiren, nach welchem der Wille stets als Unlustgefühl im Bewusstsein auftritt, und die Beseitigung des letztern daher der Zweck des bewusst handelnden Subjectes ist. Dies müssen wir umsomehr betonen, als es bisher gewöhnlich übersehen oder geleugnet wurde, wogegen man die aus der Befriedigung des Willens entspringende Lust ausschliesslich berücksichtigte und nun meinte, dieselbe setze überhaupt erst den Willen in Bewegung. Dass nicht die Realisirung der vorgestellten Lust, sondern die Beseitigung der Unlust das treibende Moment des Bewusstseins ist, kann man aus nicht leicht falsch zu deutenden Thatsachen ersehen.

Die Erinnerung an früher stattgehabte Befriedigungen des Willens, also an reelle Lustgefühle ist unbestrittenermassen selbst Lust, erweckt aber keineswegs immer das Verlangen nach erneuter Realisirung der reproducirten Lust, also keinen Willen. Wenn man z. B. von einer längern Vergnügungsreise zurückgekehrt ist und nun oft in der Erinnerung an die Eindrücke der Reise schwelgt, so wird dies zunächst durchaus nicht den Willen zu sofortiger Wiederholung der Reise erwecken. Sobald dagegen die gewohnte Beschäftigung wieder lange genug gedauert hat, um eine gewisse Abspannung herbeizuführen, wobei unterdessen die Reproduktion der Reiseindrücke an Lebendigkeit sehr abgenommen hat, dann

erwacht wieder das Verlangen zu reisen. Es kann zunächst unbewusst bleiben, wird sich aber bald durch gesteigerte Unzufriedenheit mit der gewohnten Lebensweise so bemerklich machen, dass seine Befriedigung als nothwendig erkannt wird. Ebenso wird Jemand, dem die Erinnerung an das eben genossene reichliche Mahl das grösste Wohlbehagen verursacht, dasselbe nicht sofort erneuern wollen, sondern erst, wenn er unter ganz andern Gedanken plötzlich durch die Wirkung des Nahrungstriebes Unlust fühlt. So verhält es sich überhaupt in allen Fällen, wo der Wille vollständig befriedigt, also nicht mehr vorhanden ist; die scheinbaren Ausnahmen sind eben darauf zurückzuführen, dass die ein- oder auch mehrmalige Befriedigung des Willens noch nicht völlig genügte, um ihn gänzlich zu beseitigen.

Die Vorstellung der Lust ist also an sich nicht im Stande, den Willen zu erwecken; hingegen drängt jedes Unlustgefühl, welches vom Willen ausgeht, sofort zur Befriedigung desselben, vom Gefühl des Hungers hinauf bis zu den höchsten wissenschaftlichen Interessen. Verstärkt wird in vielen Fällen der Wille natürlich durch die Reproduktion der frühern Lust; wir müssen aber entschieden daran festhalten, dass die Vorstellung der Lust nur dann ein Motiv zum Handeln wird, wenn zugleich mit ihr ein an sich vorhandener unbewusster Wille in's Bewusstsein gerufen wird. Demnach ist das charakteristische Merkmal des unbewussten, wie des bewussten Willens seine Richtung auf Veränderung des gegenwärtigen Zustandes; der unbewusste Wille wird durch sein Streben die Ursache eines unangenehmen Gefühls, und dieses treibt nun wieder das Bewusstsein zur Entfernung der Unlust, daher das Bewusstsein sich zum Vollstrecker des unbewussten Willens macht.

Dieses Verhältniss bleibt bei der ungeheuern Mehrzahl der Menschen unverändert dasselbe ihr ganzes Leben lang, was auch Lotze in der schon angeführten Stelle „*medic. Psych.*“ S. 300 anerkennt. Nur äusserst wenige Menschen auch unter Culturvölkern

setzen selbst ihre Erziehung, welche Andere begonnen haben, soweit fort, dass das Bewusstsein Quelle und Ausgangspunkt des Handelns wird. In solchen Fällen ist weder die Unlust das treibende Moment, die *causa efficiens*, noch die Lust der Zweck, die *causa finalis* des Handelns, sondern ein vom Verstande diktirtes Motiv. Dieses letztere hat nun mit den vom Bewusstsein acceptirten Willensrichtungen bloß das Eine gemein, dass es zum Handeln treibt, während im Uebrigen beide gänzlich verschieden sind. So erscheint es nicht gerechtfertigt, wenn die Psychologie diejenigen Akte des Verstandes, oder des beschliessenden Selbst, welche Motive des Handelns werden, für Akte des Willens erklärt und nun rückwärts wieder nur die vom Bewusstsein ausgehende Wahl als Wille gelten lässt. Sie muss dann konsequenter Weise den meisten Menschen den Willen überhaupt absprechen, da diese erfahrungsmässig einen bewussten Willen nur insofern haben, als sie mit Bewusstsein ihrem Naturwillen unbedingt folgen. Diese Consequenz aber ist ein genügender Grund, das Wort Wille auf diejenigen Regungen anzuwenden, welche allen Menschen von Natur gemeinsam sind und theilweise immer bleiben, dagegen die künstlich hervorgebrachten Verstandesakte, soweit sie Motive zu Handlungen werden, mit einem andern Namen zu bezeichnen.

Die Griechen brachten den Willen nicht in den von den Neuern beliebten Zusammenhang mit dem Bewusstsein. Der Platonische *θυμός* hat, wie wir noch sehen werden, die entschiedenste Aehnlichkeit mit dem Willen im Sinne Schopenhauer's; Aristoteles aber unterscheidet ausdrücklich in der Nikomachischen Ethik Wahl und Wille ganz so, wie wir es eben gethan haben: *προαιρέσεις μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων — βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων*. Aber schon Cicero definirt in den Tusculanen: *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat*, und die ratio wurde nun in der neuern Psychologie das Kriterium des Willens. Zwar hat man die Lehre Spinoza's: „*voluntas et intellectus unum et*

idem sunt," principiell aufgegeben, aber ihre Consequenzen beherrschen noch immer die Auffassungen vom Verhältniss des Willens zum Intellect. Wenn z. B. Herbart durch den Hinzutritt der Vorstellung der Erreichbarkeit, Fechner durch die Kenntniss der Mittel zur Erreichung des Zweckes das Begehren erst zum Wollen werden lassen, und manche Neuere den Willen für eine freie, selbstbewusste Zuwendung der Seele erklären, so ist damit die ursprüngliche Natur des Willens gänzlich ausser Acht gelassen, und ein ihm zufälliges, nur bei wenigen Menschen anzutreffendes Moment zu seinem charakteristischen Merkmal erhoben.

Je wichtiger für die Psychologie die genaueste Feststellung und Abgrenzung der verschiedenen seelischen Functionen ist, um so nöthiger erscheint es, ihre specifische Differenz zu ermitteln, um nicht durch äusserliche gemeinsame Beziehungen zu Irrthümern zu gelangen. Ein solcher Irrthum ist es, wenn man Verstand und Willen, weil beide Motive des Handelns sind, einander zu nahe bringt oder gar identificirt, während sie doch ausser dieser „losen Analogie“ gar nichts Gemeinschaftliches haben. So muss der Schopenhauer gemachte Vorwurf, dass er Trieb, Begierde, Willen etc. nach „losen Analogien“ identificirt habe, seinen Gegnern in vollem Masse zurückgegeben werden.

Cap. IV.

Die Falschheit der Unterscheidung zwischen niederem und höherem Willen.

Ulrici unterscheidet vom Streben und Begehren, Wünschen und Verlangen den Willen und macht die Existenz desselben vom Selbstbewusstsein abhängig. Wo dieses letztere fehlt, ist nach Ulrici kein Wille vorhanden. Er sagt „Leib und Seele“ 595: „Das Streben und Begehren kann auch so heftig, so dringend werden und die

Seele so stark afficiren, dass es den Willen unmittelbar mit sich fortreisst. In solchen Fällen handelt der Mensch, ohne zu wissen, was er thut, und wenn mit Bewusstsein, doch ohne Selbstbewusstsein, weil er sein Selbst nicht von der Begierde, der Gefühlsaffektion, der Leidenschaft unterscheidet, sondern ganz in ihr aufgeht. Aber eine solche Handlung ist auch keine That des Willens; in solchen Fällen findet gar kein Wollen, kein Willensakt statt. Denn das Wollen ist an sich keineswegs identisch mit dem Streben und Begehren, auch nicht mit dem bewussten Streben und Begehren. So lange die allgemein bezeugte Thatsache nicht umgestossen werden kann, dass der Wille den uns zum Bewusstsein kommenden Strébungen sich entgegenzustellen, dem Triebe, der zu ihrer Befriedigung und damit zum Handeln treibenden Kraft Widerstand zu leisten, sie zu hemmen, zu beschränken, zu leiten vermag, ist es schlechthin unmöglich, weil ein logischer Widerspruch, den Willen mit dem Streben und Begehren zu identificiren oder aus dem Begehungsvermögen abzuleiten.

Der Wille setzt zunächst, wie wir bereits eben gezeigt haben, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein voraus: ein unbewusstes Wollen nennen wir kein Wollen. Nur bewussten Strébungen gegenüber findet daher ein Wollensakt statt; Wir müssen daher uns erst bewusst geworden sein, dass wir streben und begehren, worin unsere Begehungen bestehen etc., ehe vom Wollen im eigentlichen Sinne die Rede sein kann.“ Auf S. 597 setzt Ulrici den Willen ausdrücklich als gleichbedeutend mit „beschliessendes Selbst.“

Wie aus den Auseinandersetzungen Ulrici's auf's Unzweideutigste hervorgeht, macht er zur *conditio sine qua non* des Willens die subjektive Zuthat des Selbstbewusstseins: danach ist es gleichgültig, welchen Inhalt der Wille hat, worauf er gerichtet ist etc., wenn er nur der Wille eines Selbst, eines Ich ist. Nun glauben wir aber oben dargethan zu haben, dass das Wesen des Willens

durchaus dasselbe bleibt, mag ihm das Bewusstsein vorausgehen, oder nachfolgen, oder auch ganz und gar fehlen. Wir können daher Ulrici nicht mehr zugestehen, als dass in allen Fällen, wo der Wille nicht in's Bewusstsein gelangt, allerdings das Ich nicht will, da, wie später zu erweisen, das Ich überhaupt Bewusstsein ist, oder nur als bewusstes, mit einem bestimmten Inhalt erfülltes Ich existirt. Die Consequenz der Ulrici'schen Ansicht erfordert demnach, dass, wie Ulrici in der That auch thut, den Kindern vor dem Eintritt des Selbstbewusstseins der Wille abgesprochen wird, womit dieser vom Verstande abhängig gemacht ist. Dies ist auch Ulrici keineswegs entgangen, da er auf S. 597 sagt: „Danach scheint es, als müsse stets die Entscheidung mit diesem Resultate in Eins zusammenfallen, als sei mithin der Wille abhängig von der Urtheilskraft, der Willensakt nur die unmittelbare Folge des gefällten Urtheils, das feststellt, ob und welcher von den Strebungen und Gegenstrebungen der Seele zu folgen sei. Allein dieser Identification des Willens mit dem urtheilenden Verstande widerspricht einerseits die Thatsache, dass das Resultat der Ueberlegung — nicht unmittelbar in Handlung übergeht, sondern zunächst nur Inhalt des Bewusstseins ist und stets noch des besondern Willensbeschlusses zu seiner Ausführung bedarf, um zur Vergegenständlichung (Realisirung) durch die That zu gelangen. Oft genug geschieht es auch, dass wir im Widerspruch mit dem gewonnenen Resultate, wider unsere bessere Einsicht, unsern Gelüsten, Neigungen, Begierden folgen; . . . es geschieht zuweilen auch umgekehrt, dass der Verstand der obwaltenden Neigung das Wort redet, seine Entscheidung aber unserem Gefühle und den aus dem Gemüthe quellenden Impulsen widerstreitet, und wir aus diesem Grunde anders handeln, als das Resultat der Ueberlegung vorschreibt.“

Dieses Raisonnement Ulrici's erscheint uns nicht zutreffend. Wenn irgend ein Streben in unser Bewusstsein tritt, so empfinden wir damit eo ipso eine Neigung, der „treibenden Kraft“ zu folgen,

und bedürfen, falls unsere Ueberlegung sich in der Richtung unserer Neigung entscheidet, durchaus keines Impulses für unsern Willen mehr, um dieses Streben zu realisiren, sondern der mit dem Eintritt des Strebens gegebene Impuls genügt, um zu der vom Verstand gewählten Handlung das Ich zu bestimmen. Auch giebt es vom „Ich“ vollzogene Handlungen, von welchen Ulrici selbst sagt: „Das Begehren, das seines Objekts sich bewusste Streben, kann unmittelbar zum Handeln führen, und somit als Wollen auftreten, wenn die Seele keinen Grund hat, ihren Willen dem Impulse des Strebens entgegenzusetzen. Wir essen, trinken, schlafen daher gewöhnlich, sobald uns die Lust dazu anwandelt.“ Hier nimmt Ulrici ein Wollen an, ohne dass ein Akt des „beschliessenden Selbst“ vorausgegangen ist; gewiss mit Recht, doch in Widerspruch mit seiner Theorie. Denn wenn diejenigen Handlungen, welche der Mensch fortgerissen von Affekten und Leidenschaften begeht, keine „Thaten des Willens“ sind, wiewohl sie vom Bewusstsein begleitet werden, mit welchem Rechte wird ein Begehren „Wollen“ genannt, welches ebenfalls „unmittelbar“, d. h. doch wohl ohne besondern Akt des beschliessenden Selbst, zum Handeln führt?“ Ulrici's Theorie führt in jedem Falle zu dem Dilemma, entweder, wie er es in den zuletzt angeführten Beispielen thut, einen Willen auch da anzunehmen, wo das Begehren unmittelbar, ohne Ueberlegung, in Handeln übergeht, wo also das Ich nicht gewollt hat, oder den Willen in seinem Sinne zu einem Verstandesakt zu machen. Denn der „Willensakt des beschliessenden Selbst“ thut nichts weiter, als das Streben entweder zu bejahen (mit oder ohne Modifikationen), oder zu verneinen; im erstern Falle hat das einmal vorhandene Streben die Wirkung, dass das „Ich“ ihm folgt; im andern Falle ist das Streben negirt, wenigstens für das Ich nicht mehr vorhanden. Wo wir aber wider unsere bessere Einsicht unsern Begierden folgen, da wollen wir in Ulrici's Sinne nicht, denn wir, als Selbst oder Ich, thun immer nur; was

wir wollen, soweit uns nicht äusserer Zwang bestimmt. Denn wir werden uns der populären Anschauung nicht anschliessen dürfen, nach welcher der Mensch ein „besseres Ich“ und ein „schlechteres Ich“ hat, und leider gegen die Ueberzeugung seines bessern Ich meist dem schlechtern Ich folgt; sondern wir behaupten, dass das Ich immer das will, was es gerade für das Beste erkennt, nur wird es hierbei oft nicht von der Einsicht, sondern von seinem natürlichen Willen geleitet, weshalb dann das „als das Beste erkannte“ eben dasjenige ist, was das natürliche Verlangen begehrt. Wo aber das Ich die natürliche Neigung als schlecht erkennt, da ist kein Kampf des Willens mit dem Trieb gegeben, sondern des Verstandes mit dem Willen, und dieser Kampf wird meist dann zu Gunsten des Verstandes ausfallen, wenn er eine der zu bekämpfenden Neigung entgegengesetzte Willensrichtung erwecken kann. Dies ist die psychologische Thatsache, deren falsche Auffassung vermuthlich dem Irrthume Ulrici's zu Grunde liegt. So wird ein Kind, welches eine natürliche Neigung z. B. nach fremdem Obst empfindet, diese Neigung bekämpfen durch die Vorstellung der Strafe der unerlaubten Handlung, welche den Willen hervorrufen wird, jene Handlung nicht auszuführen. In ähnlichen Fällen wird der moralische Erwachsene von unmoralischen Handlungen durch die Erweckung seines auf das Gute gerichteten Willens abgehalten werden; immer aber muss bereits ein entgegengesetzter Wille vorhanden sein, damit durch ihn die natürliche Neigung unterdrückt werden kann. Diese Einsicht hatte schon Plato, indem er lehrte, dass der *θυμός* als der höhere Theil des Willensvermögens sich mit dem *λογιστικόν* verbinde zur Bekämpfung der niedern Begierden.

Keineswegs aber darf dieser „höhere Wille“ als ein ursprünglich der Seele „immanenter Trieb“ angesehen werden, wie Ulrici S. 598 will. Vielmehr wird er erst durch Erziehung und Bildung in's Dasein gerufen; alle Erziehung und Bildung zweckt aber auf die Unterordnung der natürlichen Neigungen und Triebe unter die

Herrschaft des Verstandes ab. Nun gelingt es, wie die tägliche Erfahrung lehrt, je näher ein Individuum noch der Natur steht, je stärker also noch seine ursprünglichen Triebe sind, desto weniger, durch Vernunftgründe auf dasselbe einzuwirken, d. h. es zur Beherrschung seiner Begierden zu veranlassen, sondern es sind die stärksten Erregungen des Willens durch die Aussicht auf Belohnung und Strafe nöthig, um den natürlichen Neigungen in entgegenstehenden Willensrichtungen ein Gegengewicht zu geben, welches je länger desto mehr das zu erziehende Individuum auf seine Seite zieht. Hierdurch gewöhnt sich dieses zunächst, seine Neigungen und Triebe nicht unmittelbar in Handlungen übergehen zu lassen, sondern vorher zu überlegen, ob dieselben auch befriedigt werden dürfen; je nach Umständen hat diese Ueberlegung günstigen Erfolg, wenn der durch sie erweckte Wille stärker wirkt als der natürliche; ist er hingegen schwächer, so wird dieser zur That. Da es eine allgemeine Eigenschaft des Willens überhaupt ist, dass er durch seine Befriedigung an Stärke wächst, soweit dem nicht die Abstumpfung der den Willen erweckenden körperlichen Organe entgegentritt, durch Nichtbefriedigung dagegen immer mehr abnimmt, ja selbst, soweit es sich nicht um die nöthigsten Lebensbedürfnisse handelt, gänzlich verschwinden kann, so werden durch gute Erziehung in der Regel die Naturtriebe allmählig unter die Herrschaft der Vernunft gebracht, indem die von dieser hervorgerufenen Willensrichtungen durch häufige Wiederholung immer stärker werden, während jene umgekehrt sich immer schwächer äussern. In Uebereinstimmung mit dieser Theorie sehen wir, dass wohlerzogene Kinder nur den Willen ihrer Erzieher thun, ungezogene dagegen bloß auf Befriedigung ihrer natürlichen Triebe bedacht sind; dass es ferner den erstern, je länger die Erziehung gedauert hat, desto weniger Anstrengung kostet, das Rechte zu thun, ebenso wie es den letztern immer schwerer, endlich oft geradezu unmöglich wird,

ihre Begierden, selbst durch die stärksten Motive zur Unterlassung, zu unterdrücken.

Es ist also der Einfluss der Bildung, und zwar zunächst des Verstandes, welche den Willen im Sinne Ulrici's allmählig hervorbringt; denn im Naturzustande ist er eben nicht vorhanden, und das Individuum lebt dann einzig und allein seinen Begierden und Neigungen, ohne dass ihnen irgend ein „Akt des beschliessenden Selbst“ jemals entgegenrät. Um dies an konkreten Beispielen zu sehen, hat man nur nöthig, unerzogene Kinder und ungebildete Erwachsene zu beobachten. Weil sie einen durch fortgesetzte Befriedigung zur höchsten Intensität gesteigerten Willen haben, deshalb ist dieser nie schwankend und unterwirft sich nie einer Wahl, d. h. einer Entscheidung des Verstandes, weil die ungebrochene Einheit des Naturwillens überhaupt keine entgegengesetzten Richtungen innerhalb seines Gebietes aufkommen lässt. Denn nur da, wo der natürlichen Begierde ein durch den Verstand (die Vorstellung) vermitteltes Streben gegenübergestellt werden kann, ist eine Einwirkung des Verstandes auf den Naturwillen möglich, und zwar immer indirekt. Wir werden daher in solchen Fällen das Umgekehrte von Dem annehmen müssen, was Ulrici lehrt S. 599: „Ebenso wenig kann jener Impuls (zum Akt des beschliessenden Selbst) von den einzelnen Trieben, Strebungen, Begehungen und deren treibender Kraft ausgehen. Denn eben sie sind es ja, welche, wie gezeigt, der Wille und seine Thätigkeit anregende Impuls im Bewusstsein sistirt, der Erwägung des Verstandes unterwirft, und danach unterscheidet, ob er ihnen folgen will oder nicht. Der Impuls, der den Willen antreibt die einzelnen Strebungen und Begehungen zu hemmen, zurückzuhalten, zu bekämpfen, kann unmöglich in den Strebungen und Begehungen selbst seine Quelle haben.“

Vielmehr sistirt der Verstand die bewusst gewordene Begierde zunächst im Bewusstsein, worauf bei einem bereits kultivirten Subjekt zugleich mit jener Begierde auch die früher mit ihr verknüpf-

ten Gefühle, Vorstellungen und mittelst dieser auch die entsprechenden Willensrichtungen in's Bewusstsein eintreten, und nun der stärkere Wille sich den schwächeren unterwirft. Beim ganz rohen Geschöpf dagegen erweckt die auftretende Begierde nur die Vorstellung des mit ihrer Befriedigung verknüpft gewesenen Genusses und treibt dadurch sofort zu neuer Befriedigung. Es ist daher durchaus nöthig, zwei Arten des bewussten Willens auf's Schärfste zu sondern: Erstens die natürlichen Triebe, welche durch die sie begleitenden Gefühle bewusst und nun von dem „beschliessenden Selbst“ acceptirt und mit Ueberlegung befriedigt werden, wobei das Bewusstsein nichts weiter thut, als die Mittel zur Befriedigung der Willensregungen zu beschaffen; zweitens aber die eigentlichen Akte des beschliessenden Selbst, d. h. des Verstandes, welche Motive zu Handlungen werden und damit als Ursache derselben anzusehen sind. Weil für beide Arten der Sprachgebrauch nur das eine Wort Wille hat, und weil ferner in beiden Fällen Handlungen erfolgen, die man als Folgen des Willens ansehen zu müssen glaubte, deshalb hat man fälschlich theils beide gemeinschaftlich als Wille bezeichnet, theils nur die letztere Art als Wille gelten lassen, den man so, oft ohne es zu wollen, zu einer Species des Verstandes machte. Schon Aristoteles begeht diese Verwechslung, indem er behauptet (*de anima* III. 7): „Wenn die Seele etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, so verabscheut sie es oder verlangt danach;“ und Cartesius und Spinoza nebst vielen neuern Philosophen sind ihm darin gefolgt. Diese Ansicht entspringt aus der falschen Deutung der Erfahrungsthat, dass der Mensch seiner Begierde nachgeben und widerstehen kann, sobald er durch Erziehung gewöhnt worden ist, die auftauchende Begierde nicht sofort zu befriedigen, wie er dies im natürlichen Zustande thut. Dies ist aber keineswegs ein Akt theoretischer Bejahung oder Verneinung; vielmehr würde dieser das Gegentheil ergeben und in vielen Fällen konstatiren müssen, dass der Wille vorhanden sei.

Dieser rein theoretische Akt findet bei sich selbstbeobachtenden Menschen in Wirklichkeit statt; man findet oft den entschiedenen Willen zu einer Handlung in sich vor, bejaht also die Existenz dieses Willens, folgt ihm aber nicht, weil der Verstand davon abhält. Wie wir bereits gesehen haben, wird der Verstand in seinem Kampfe gegen den Willen durch Erweckung entgegengesetzter Willensrichtungen am besten unterstützt; diese müssen aber anerzogen werden und sind deshalb bei der Untersuchung der ursprünglichen psychischen Funktionen nicht in Rechnung zu bringen. In diesem Falle hat man eine ideale Forderung der Moral wieder zu einer Naturanlage machen wollen, indem man behauptete, dass von Natur ein niederer und ein höherer Wille, als „Begehren“ und „Wollen“ unterschieden, dem Menschen innewohne. Hier hat Aristoteles das Richtige gesehen; de anima III. 10 setzt er unmissverständlich auseinander, dass die Handlungen der Menschen von zwei seelischen Thätigkeiten verursacht seien, von dem Begehren und der Vernunft. Die letztere aber treibt zum Handeln (*κινεῖ*) nicht ohne Begehren, d. h. sie führt die Handlung aus vermittelst eines von ihr erweckten Begehrens; denn ausdrücklich sagt Aristoteles an derselben Stelle, dass das Wollen ein Begehren sei. Deshalb ist es unmöglich, in dieser Stelle Analogie von Kant's theoretischer und praktischer Vernunft zu finden, von welchen sich hauptsächlich die noch jetzt beliebte Entgegenstellung des (höhern) Willens gegen das Begehren herschreibt.

Es ist also der Verstand oder die Vernunft eine Quelle von Handlungen für den Menschen, der die Nothwendigkeit eingesehen hat, seinen Willen zu unterdrücken, und in seinen Handlungen sich von vernünftigen Erwägungen leiten zu lassen. Ob es nun in Wirklichkeit jemals einem Menschen gelingt, sich soweit von seinen natürlichen Trieben und Neigungen frei zu machen, dass seine Handlungen nur durch die Vernunft bestimmt werden, ist mindestens sehr zweifelhaft; jedenfalls aber ist der intellectuell und

moralisch Gebildete in steter Annäherung an dieses Ziel begriffen, verliert also mehr und mehr von seinem Willen und folgt immer mehr den Gründen seiner Vernunft. Da nun der Wille, abgesehen von den zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Bedürfnissen, durch Nichtbefriedigung immer schwächer wird und zuletzt fast ganz verschwinden kann, so treten beim moralischen Menschen die natürlichen Neigungen je länger desto mehr zurück. Dafür bilden sich durch Gewöhnung allmählig neue Willensrichtungen, die durch öftere Befriedigung ihrerseits an Stärke so zunehmen, dass sie der Stärke des natürlichen Willens wenigstens nahe kommen — ein Ideal, auf das die Selbsterziehung des Menschen selbst gerichtet sein soll. Sobald der „moralische Wille“ erstarkt ist, hören die frühern Kämpfe mit den Naturtrieben allmählig auf; der Verstand braucht nicht mehr so sorgfältig wie ehemals die Handlungen zu leiten, und der moralische Wille kann ebenso unbewusst das Handeln bestimmen, wie sonst die andern Willensrichtungen. Diese thatsächliche durch die Erziehung bewirkte Umwandlung des natürlichen in den moralischen Willen scheint die Veranlassung geworden zu sein zu der irrthümlichen Ansicht, welche einen niedern und höhern Willen in der menschlichen Natur unterscheidet.

Um über unsere Ansicht in Betreff des Willens und seiner Umwandlung keinen Zweifel bestehen zu lassen, unterscheiden wir ausdrücklich drei Entwicklungsstufen des Willens und dem entsprechend ein dreifaches Verhältniss desselben zum Bewusstsein. Auf der untersten Stufe beherrscht der natürliche Wille das Bewusstsein ganz und gar, und dieses dient nur dazu, die Mittel zur Befriedigung des Willens zu beschaffen; die wenigen von der Außenwelt aufgedrungenen Vorstellungen verschwinden entweder oder erhalten sich nur durch ihre Beziehung zum Willen im Bewusstsein. In diesen innern Frieden greift die Erziehung ein, welche zunächst die unumschränkte Herrschaft des Willens dadurch zu brechen sucht, dass sie ihn mit sich selbst entzweit durch die

Aussicht auf Strafe bei seiner Befriedigung, wie auf Belohnung bei seiner Nichtbefriedigung. Da der Mensch schliesslich immer dem für ihn stärksten Motiv folgt, so hängt das Gelingen der Erziehung im Wesentlichen davon ab, dass die Stärke der Motive in angemessener Weise dem Verstande zur grössten Klarheit gebracht wird, d. h. dass die Vorstellung der Strafe und Belohnung die natürlichen Neigungen dauernd überwiegen. Wenn dieses Stadium erreicht ist, wird die eigentliche Erziehung meist abgebrochen, daher die sogenannte Moralität sehr oft nichts weiter als egoistische Klugheit ist, welche dem stärkern Motiv folgt. Diese zweite Stufe ist die des Kampfes des natürlichen und des anerzogenen Willens, wobei der Verstand schliesslich den Ausschlag giebt, indem er sich nach dem stärksten Motiv entscheidet. Diese Entscheidung ist allerdings kein Akt des Willens, daher man ihn besser „Wahl“ nennen würde. Wenn nun die Erziehung lange genug fortgesetzt wird, so nähert sich der Mensch der dritten Stufe, auf welcher die durch das Medium des Verstands anerzogenen Willensrichtungen die Oberhand erlangen und der Friede des Subjekts mit sich selbst, oder die „innere Freiheit“ allmählig wiederkehrt, da das Bewusstsein keinen Grund hat, den von ihm selbst gesetzten Willensrichtungen entgegenzutreten.

Diesen drei Phasen entsprechend verhalten sich nun auch die Gefühle. In der ersten beschränken sie sich auf die der sinnlichen Befriedigung der gewöhnlich in den Psychologieen aufgezählten organischen Triebe, des Nahrungs-, Bewegungs-, Geselligkeits- und Geschlechtstriebes. Auf der zweiten Stufe stellen sich im Gefolge der neu auftretenden durch das Bewusstsein vermittelten Willensregungen Gefühle der Lust und Unlust ein, die nicht mehr sinnlich körperlicher Natur sind, aber zunächst dem Menschen wegen der geringern Stärke des verursachenden Willens geringere Befriedigung gewähren, daher er stets geneigt ist, im Falle eines Konflikts den Naturtrieben zu folgen. Deshalb muss hier der äussere

Zwang so lange eingreifen, bis mindestens das Gleichgewicht beider widerstreitender Richtungen hergestellt ist.

Nach vollendeter Erziehung würde der ideale moralische Mensch nur noch Befriedigung aus seinem moralischen Willen schöpfen, während in Wirklichkeit neben den moralischen Lustgefühlen die sogenannten *Adiaphora* stets eine reichlich benutzte Quelle der Lust bleiben.

Diese Verschiedenheit der Gefühle je nach der Verschiedenheit des Willens ist als ein Hauptargument für ihre Abhängigkeit vom letztern von grosser Bedeutung. Eine oberflächliche Betrachtung der Mittel, welche die Erziehung gewöhnlich anwendet, um ihren Zweck zu erreichen, könnte freilich schliessen, dass, weil auf die in Aussicht gestellte Lust und Unlust allmähig der Wille sich ändert, gerade dadurch seine Abhängigkeit vom Gefühl erwiesen werde. Indess verhält sich die Sache anders; der erfahrene Erzieher weiss sehr wohl, dass er nur solche Belohnungen zu verheissen hat, welche an sich Gegenstand eines lebhaften Begehrens sind und daher die erforderliche Entzweiung des Willens bewirken können. Dies geschieht bei Kindern zuerst bekanntlich durch das Versprechen sinnlicher Genüsse, während die Strafe zunächst sich im Gebiete der körperlichen Züchtigung bewegt; später können die Triebe der Bewegung und Geselligkeit zu gleichen Zwecken benutzt werden. Das sind aber eben die Triebe, die unbestritten Ursache der erfolgenden Gefühle sind.

Einen scheinbaren Grund für die Abhängigkeit des Willens vom Gefühl hat man ferner darin gefunden, dass das Handeln der Menschen und demgemäss auch ihr Wille, so lange kein äusserer Zwang besteht, stets auf die Realisirung der vorgestellten Lust gerichtet sei. Die nothwendige Modifikation dieser Behauptung haben wir bereits oben gegeben und erwiesen, und erklären daher nur den Theil derselben, der durch die Erfahrung bestätigt wird.

Lotze sagt *Mikrokosmos* II. S. 312: „Wille und Sehnsucht selbst

sind das, was sie sind, nur dadurch dass sie sich auf einen gefühlten Werth ihres Zieles beziehen. Könnte man das Streben eines intelligenten Wesens von jedem Schatten lust- und leidvoller Theilnahme für sein Ziel befreien, so würde es sich wieder in jenen unlebendigen Wirkungsdrang verwandeln, aus dem wohl physische Ereignisse, aber keine Handlungen entspringen. Fragen wir daher noch nicht nach den Idealen, welche das Handeln bestimmen sollen, sondern nach den Kräften, die es allenthalben wirklich in Bewegung setzen, so können wir nicht leugnen, dass das Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust und nach Vermeidung des Wehe die einzigen Triebfedern aller praktischen Regsamkeit sind.“

Wir wissen bereits, dass der Wille durch das ihn begleitende Gefühl bewusst wird, d. h. dass seine Existenz nicht unmittelbar im Bewusstsein wahrgenommen, sondern auf Grund der Gefühle nach vorangegangener Erfahrung erschlossen wird, wenn man auch diesen Schluss wegen seiner unzählige Male erfolgten Wiederholung seit der frühesten Kindheit nicht mehr als Schluss erkennt. Wenn also ein Gefühl in das Bewusstsein tritt, so ist der verursachende Wille bereits vorhanden und verführt das Subjekt zu dem Irrthume, als ob es erst auf Veranlassung des Gefühles zu wollen sich entschliesse. Am deutlichsten ist dies bei dem ursprünglichsten aller Triebe, dem nach Nahrung. Die genaueste Selbstbeobachtung ergiebt nichts Anderes beim Auftreten dieses Triebes, als ein unangenehmes Gefühl; trotzdem ist kein Erwachsener darüber in Zweifel, dass dasselbe durch den Trieb veranlasst ist. Er bildet sich nicht ein, erst auf das Gefühl hin den Trieb nach Nahrung bekommen zu haben; nur soviel ist in sein Belieben gestellt, dass er verstandesmässig sich entscheiden kann, den Trieb sofort oder später zu befriedigen. Im erstern Falle führt er mit Bewusstsein das aus, wozu ihn sein Wille treibt; im andern Falle kämpft er mit seinem Bewusstsein gegen den Willen an.

Die Richtigkeit einer Theorie bewährt sich nicht am wenigsten dadurch, dass man mittelst ihrer entgegengesetzte oder abweichende Meinungen nicht nur widerlegen, sondern auch ihre Entstehung erklären kann.

Wir haben daher nun zu zeigen, dass diejenige psychologische Ansicht, welche den Willen aus dem Gefühl hervorgehen lässt, den Fehler begeht, nur das als existirend anzunehmen, was es im unmittelbaren Bewusstsein vorfindet, ein Irrthum, welcher auf niedern Stufen der Erkenntniss sogar die Regel bildet. Denn der ungeschulte Verstand macht, wie die Beobachtung täglich lehrt, seine Kenntniss von irgend einer Sache zur Bedingung der Existenz derselben und schliesst daher von seinem Nichtwissen auf das Nichtexistiren. Die Anwendung auf den unbewussten Willen ergibt sich von selbst; weil man den Willen nur als bewussten im Bewusstsein hat, deshalb meint man, dass er auch nur als bewusster existire. Aus derselben Quelle stammt die noch in vielen Psychologien übliche Verwechslung der Triebe und Willensrichtungen mit den Gefühlen; Liebe, Hass etc. erscheinen dem unmittelbaren Bewusstsein als Gefühle, deshalb erklärt man sie ohne Weiteres dafür. Auch die Affekte ist man dem Gefühl zu nahe zu bringen gewohnt, weil sie von Störungen des gewöhnlichen Gleichgewichts der Gefühle begleitet sind. In beiden Fällen ist es nicht zweifelhaft, dass nur die Annahme der Triebe als Ursachen jener Gefühle den Thatsachen entspricht, sowie eine Erklärung des Wechsels der Gefühle ermöglicht. Der Trieb der Liebe z. B. ist immer derselbe, aber die Gefühle der Liebe wechseln je nach der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes: „Himmelauf jauchzend, zum Tode betrübt“ etc. Dieser Wechsel wäre durchaus unerklärlich, wenn die Liebe in der That ein Gefühl wäre und nicht vielmehr ein Trieb.

Wie sehr die gewöhnliche Auffassung in unserem Falle Ursache und Wirkung identificirt, zeigt sich aus dem Gebrauch des Aus-

drucks: ich habe Lust, wodurch das Verlangen oder der Wunsch bezeichnet werden soll, etwas zu thun, was Lust bewirkt. „Ich habe Lust zu reisen“, bedeutet offenbar: „Ich habe das Verlangen zu reisen und werde durch die Befriedigung dieses Verlangens ein Gefühl der Lust empfinden.“ Die naive Anschauung aber nimmt die vorgestellte, künftige Lust als schon realisirt an, weil sie durch häufige Wiederholung belehrt ist, dass sie sich sicher einstellen wird.

Wir haben endlich noch durch einige Beispiele zu zeigen, dass die entgegengesetzten Ansichten durch ihre Erklärungsversuche oft thatsächlich die beste Bestätigung unserer Theorie liefern.

Jessen leitet den Willen theils vom Denken, theils vom Fühlen ab, „Psychologie“ S. 125. „Achten wir genauer darauf, was in unserer Seele vorgeht, so finden wir, dass das Wollen, insofern wir darunter die innere Ursache unserer bewussten Handlungen verstehen, durch das Erkennen erzeugt und bestimmt wird. Ehe wir etwas wollen können, müssen wir wissen, was wir wollen, und durch das Wissen oder Erkennen wird unser Wollen bestimmt. Auf der andern Seite müssen wir erkennen wollen, ehe wir erkennen können, und wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ein zu erkennendes Objekt richten, so ist dies ein Akt unserer geistigen Willensthätigkeit.“ Jessen hat an dieser Stelle, wo er gegen die Lehre von den Seelenvermögen polemisiert, beiläufig gegen seine Absicht die Priorität des Willens vor dem Erkennen ausgesprochen, indem er das „erkennen wollen“ als Bedingung des Erkennens setzt. Später sagt er (S. 132): „Wenn ich den Trieb oder das Verlangen habe, auszugehen, zu essen, zu trinken, zu schlafen, so empfinde ich diesen Trieb und fühle mich getrieben, ihm zu folgen, ohne dabei zu denken, dass ich es thun wolle. Habe ich dagegen die Absicht oder den Vorsatz, dasselbe zu thun, so fühle ich dabei vielleicht gar nichts, aber ich habe gedacht, dass ich es thun will.“

Diese Unterscheidung Jessen's ist eben so richtig als geeignet,

unsere Theorie zu bestätigen. Wir fragen einfach: Was ist das Frühere im Individuum, der Trieb, durch den es sich getrieben fühlt, ohne dabei zu denken, oder die Absicht, das Denken, dass es etwas thun will, ohne dabei zu fühlen? Natürlich ist das Erstere das Frühere, und Jessen selbst hat zugleich die Ableitung des Triebes aus dem Gefühl ausgeschlossen, indem er sagt: ich fühle mich getrieben. Denn es ist eine bekannte Thatsache, dass die objektiven Bedingungen eines jeden Gefühls erst alle gegeben sein müssen, ehe das Gefühl als subjektives entsteht; daher kann auch der Trieb erst gefühlt werden, wenn er objektiv vorhanden war, bleibt also immer die Ursache des Gefühls.

In der Praxis ist man über das Verhältniss des Gefühls zum Willen nie zweifelhaft; man betrachtet stets das erste als Wirkung, den letztern als Ursache, und handelt nach der Regel: *sublata causa tollitur effectus*. Jeder Mensch sucht, um das Gefühl zu beseitigen, stets den verursachenden Trieb zu entfernen; und wenn Jemand dies aus irgend welchen Gründen nicht kann und daher sich damit begnügen muss, ein vorhandenes unangenehmes Gefühl durch andre Mittel zu mildern, so weiss er dabei immer, dass es nur ein Radikalmittel zur gründlichen Beseitigung des Gefühls giebt: die Entfernung des Triebes. Für die Wissenschaft liegt nicht der mindeste Grund vor, diese Annahme der Praxis zu verwerfen; nur die Auffassung des Gefühls als Wirkung des Triebes ist zulässig, die entgegengesetzte Ansicht stammt aus falscher Deutung der Ergebnisse der Selbstbeobachtung. Denn „die Empfindung scheint das Streben, den Trieb erst hervorzurufen, weil er nur mit ihr und durch sie uns zum Bewusstsein kommt, weil er also für uns erst mit und durch sie entsteht. Aber an sich ist der Trieb, das Streben, die Erregung und Bewegung der Seele das Prius, weil der Grund der Empfindung, des Gefühls.“ (Ulrici, Leib u. Seele, S. 593). - Freilich stimmt es damit nicht zusammen, dass derselbe Philosoph das „Gefühlsleben“ der Seele besonders behandelt.

J. B. Meyer ist ebenfalls geneigt, das ursprüngliche Leben der Seele als ein Triebleben anzusehen. Dennoch vertheidigt er in seinem Buche: „Kants Psychologie etc.“ die Aufstellung eines besondern „Gefühlsvermögens“, indem er zwar zugiebt, dass das Lustgefühl ein Streben nach Lust, einen Lusttrieb voraussetze, den Consequenzen dieses Zugeständnisses aber dadurch zu entgehen sucht, dass er Trieb, Streben, Wunsch etc. als qualitativ verschieden von dem Willen setzt. Er kann nicht umhin zuzugestehen, dass alle seelischen Aeusserungen von einem Triebe oder einem Streben ausgehen, S. 110: „Ein solcher Trieb muss natürlich jeder seelischen Thätigkeit zu Grunde liegen. Aber es heisst die Klarheit der Unterschiede verwischen, wenn man wie Schopenhauer nach losen Analogien Trieb, Streben, Begehren, Wollen als eine und dieselbe Kraft betrachtet, weil in allen so bezeichneten Erscheinungen das gemeinsame Merkmal einer aus dem Wesen selbst innerlich entsprungenen Bewegung nach einem bestimmten Ziele sich findet. Wir beschränken den Begriff des Begehrens und Wollens auf die Thätigkeit einer selbstständigen Lenkung der Aufmerksamkeit unserer Seele“, S. 113: „Auch hier (beim Verhältniss vom Fühlen zum Begehren oder Wollen) wäre wiederum der letzte schon beim Vorstellen gehörte Einwand möglich; auch der Genuss des Schönen setze ein Geniessen-Wollen, das Lustgefühl ein Streben nach Lust, einen Lusttrieb voraus In weiterer Ausdehnung würde auch hier bei dem Einwand wieder der schon oben gerügte Missbrauch der Analogie von Trieb, Streben, Wunsch, Begierde, Wollen vorliegen.“ Ibid.: „Nimmt man bei dem Willensvermögen eine unbestimmte Grundlage von Trieb und Streben an, so ist es allerdings nicht schwierig, ein dadurch bezeichnetes Vermögen als nothwendige Grundlage aller Thätigkeiten unserer Seele vorzusetzen, denn es wird dann nicht unpassend sein, sich diesen Trieb als einen Gesammttrieb vorzustellen. Für unsere Auffassung liegt die Sache allerdings anders. Wir wollen von einer Kraft des Willensvermögens

nur da reden, wo es sich um eine von der Kraft der Seele bedingte Richtung unserer Aufmerksamkeit, um eine freie Zu- oder Abwendung unserer Seele, um von ihr ausgehende Impulse handelt. Diese Zuwendung scheint doch ein Etwas zu bedingen, auf das sie gerichtet ist; und dieses Etwas scheint vielleicht auf den ersten Blick nur ein Vorgestelltes oder Gefühltes sein zu können. Weiteres Nachdenken aber wird uns überzeugen, dass diese freie Zuwendung der Seele noch als Impuls zu Bewegungen des eigenen Leibes ihre selbstständige Kraft bewährt. In dieser Form erscheint diese Kraft natürlich gerade beim Beginn des kindlichen Lebens zuerst in den zwecklosen, ungerichteten und unbeherrschten Bewegungen des Kindes, denn Vorstellungen und Gefühle (!) denen die Bewegungen dienen, sind noch nicht anzunehmen, nur der eigene Körper als Material des Wollens ist vorhanden. Jener natürliche Mangel bedingt äusserst zweckmässig, dass das Willensvermögen zunächst getrieben wird, seine Kräfte im eigenen Hause gebrauchen zu lernen. Von der Freiheit dieser Willensimpulse können wir uns auch später noch an keinem Punkte besser überzeugen, als an dem willkürlich freien Gebrauch unserer Glieder, sobald unsere Bewegungen nicht im Dienste irgend welcher Vorstellungen oder Gefühle stehen, somit an sich völlig gleichgiltig sind.“ J. B. Meyer behauptet hiermit wider seine Absicht aufs unzweideutigste die Priorität des Willens im Seelenleben. Es lag ihm freilich zunächst nur daran, die Selbstständigkeit des Willens gegenüber dem Vorstellen zu erweisen, aber der Nachweis der zeitlichen Priorität des Willens wird zum Beweise dafür, dass er die Ursache des Gefühls ist, sobald die unauflöbliche Verbindung beider ausser Zweifel gesetzt ist. Wir haben daher nunmehr zu zeigen, dass die Trennung der Gefühle vom Willen und die hieraus hervorgehende Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens sachlich durchaus nicht begründet ist.

Cap. V.

Die Absonderung des Gefühlsvermögens. J. B. Meyer. v. Kirchmann.
Falsche Auffassung der Lehre Plato's.

Der gewöhnliche wie der wissenschaftliche Sprachgebrauch hat viele Wendungen, welche den durch sie bezeichneten Willen nicht sofort deutlich erkennen lassen und dadurch oft die richtige Auffassung erschweren, z. B. Interesse, Gemüths- oder Herzensbedürfniss u. a. In ähnlicher Weise bringt in der folgenden Stelle J. B. Meyer das Gefühl mit dem Zweck in Verbindung a. a. O. S. 106: „Diese Gleichgültigkeit (des Vorstellens) wird erst aufgehoben, sobald das vorgestellte Objekt in eine bestimmte Beziehung zu einem vorgestellten Zweck tritt. In diesem Falle kann eine Werthschätzung der Vorstellung eintreten, je nachdem sie jenem Zweck förderlich oder hinderlich erscheint. Aber selbst dann wird nicht einmal jede Vorstellung, die zum Zwecke dient, jederzeit nach dieser Beziehung in's Auge gefasst und geschätzt werden, und nur, wenn dies geschieht, wird ein Lustgefühl in der Seele erzeugt. Dies Lustgefühl aber gilt dann dem geförderten Zweck, nicht den einzelnen Elementen des förderlichen Vorstellungskreises.“ Dieses Ergebniss der Selbstbeobachtung J. B. Meyer's, welches gewiss mit den Erfahrungen Anderer übereinstimmt, lehrt also, dass eine Vorstellung nur dann Lustgefühle mit sich führt, wenn sie mit der Verwirklichung eines Zweckes in Verbindung steht. Da nun der Begriff des Zweckes unter den des Willens subsumirt werden muss, so heisst dies nichts anderes, als dass die vorgestellte Befriedigung des Willens Lust erzeugt. Wenn aber die Vorstellung von Lust begleitet ist, so folgt daraus nothwendig, dass diese vorgestellte Lust vorher wirklich gefühlt worden ist, und da die Vorstellung nur dann mit Lust verknüpft ist, wenn sie die Befriedigung des Willens verheisst, so ergiebt sich daraus, dass das

wirklich empfundene Lustgefühl eben in der Befriedigung des Willens bestand, daher nach den Gesetzen der Ideenassociation mit der Vorstellung des Willens zugleich das mit ihm früher verbundene Lustgefühl in's Bewusstsein tritt.

v. Kirchmann, welcher als entschiedener „Realist“ ganz besonders darauf Anspruch erhebt, in seinen Erklärungen sich streng an die Erfahrung zu halten, theilt in seiner „Philosophie des Wissens“ S. 39 die Gefühle in die der Lust und des Schmerzes ein und befindet sich insofern mit uns in Uebereinstimmung, als er gleichfalls alle andern psychischen Funktionen vom Gebiet der Gefühle ausschliesst. Im Uebrigen hält er die gewöhnliche Dreitheilung der Seele für richtig, bezeichnet Denken, Fühlen, Wollen ausdrücklich als elementare Zustände der Seele, behauptet jedoch in Widerspruch damit, dass die Gefühle nicht ohne Ursache entstehen. „Ihre Ursachen sind andere Zustände des eigenen Körpers oder der Seele; namentlich Wahrnehmungen und blosse Vorstellungen.“

Nach v. Kirchmann giebt es im Ganzen acht Arten von Ursachen der Gefühle:

- 1) Die Lust (resp. Unlust) aus dem Leibe.
- 2) Die Lust aus dem Wissen.
- 3) Die Lust aus der Macht.
- 4) Die Lust aus der Ehre.
- 5) Die Lust aus fremder Lust (Liebe).
- 6) Die Lust aus dem Bilde der Lust (Schönheit).
- 7) Die Lust aus der kommenden Lust.
- 8) Die Lust aus dem eigenen Dasein.

Die Gegensätze für den Schmerz ergeben sich daraus von selbst. Weitere Ursachen der Lust und des Schmerzes giebt es für den Menschen nicht.

S. 57. „Mit diesen Ursachen sind alle Ursachen der Gefühle erschöpft. Es giebt keine, die nicht unter eine dieser fielen. Bei einiger Uebung können die verwickelten Verhältnisse des Lebens,

so weit sie auf die Gefühle wirken, leicht in diese Ursachen aufgelöst werden.“

Eine nähere Betrachtung unserer psychischen Zustände ergibt jedoch noch mehrere Arten von Gefühlen, welche sich nicht auf die obigen acht zurückführen lassen.

v. Kirchmann selbst sucht später die Gefühle der Lust am sittlichen Handeln, der Pflichterfüllung, der Selbstachtung und die aus deren Gegentheil hervorgehende Unlust aus dem Seelenzustand der Achtung herzuleiten, S. 77: „Achtung ist kein Gefühl, kein Begehren, kein Wissen, sondern sie ist ein Zusammen aller dieser elementaren Zustände, insoweit sie durch die Wahrnehmung einer grossen, der Seele gegenüberstehenden Macht auf einen so niedrigen Grad herabgedrückt sind, dass ihre gewöhnliche Einwirkung auf einander gehemmt ist. Zu diesen Zuständen der Achtung, die ihre verschiedenen Grade haben, gehört die Scheu, die Scham, das Staunen, die Verwunderung, die Ehrfurcht, die Andacht, die Wirkungen des Erhabenen, des Heiligen, der Majestät auf die Seele.“ Inwieweit die hier gegebene Erklärung dieser Gefühle gegründet ist, wird sich bei Gelegenheit der Prüfung derselben im Einzelnen später herausstellen. Für unsern Zweck haben wir jetzt die Gefühle nachzutragen, die nicht aus den von v. Kirchmann aufgezählten abgeleitet werden können. Es sind dies die Lust aus befriedigter, sowie die Unlust aus nicht befriedigter Gewohnheit, deren stärkste Aeusserung wohl das Heimweh sein dürfte. Die aus Befriedigung des Willens überhaupt entstehende Lust hier mit aufzuführen, würde vom Standpunkte der Untersuchung als eine *petitio principii* erscheinen, da es sich eben um die Frage handelt, ob die Gefühle der Lust und Unlust in ihrem Wesen richtig dargestellt sind, wenn sie als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Wollens bezeichnet werden. Ferner hätte v. Kirchmann die von Lust begleitete mechanische, künstlerische und wissenschaftliche Produktion ausdrücklich erwähnen sollen, da es etwas gezwungen erscheint,

sie als Ausübung erworbener Fertigkeit oder Virtuosität unter die Lust aus der Macht zu subsumiren, welche letztere wohl im Grunde als Befriedigung des Willens als solchen überhaupt erscheint, wenn auch v. Kirchmann beide trennt. Bei der Lust aus fremder Lust erwähnt er auch die Lust aus fremdem Leid, Neid, Schadenfreude, Bosheit, die er eigenthümlicher Weise als Entartungen der ursprünglichen Natur der Seele bezeichnet, oder als durch besondere Umstände veranlasste Ausnahmen, welche die Regel in ihr Gegenheil verkehren.

Indem v. Kirchmann die Gefühle durchaus von Ursachen und zwar ausdrücklich nicht wieder von Gefühlen, sondern von andern Zuständen des eigenen Körpers oder der Seele (S. 40) abhängig sein lässt, hat er gegen seine Absicht sich in die Nothwendigkeit versetzt, sie entweder aus dem Begehren oder Wissen herzuleiten, da er alle psychischen Zustände auf die drei elementaren des Begehrens, Fühlens, Wissens zurückführt. Es ist deutlich, dass streng genommen das Fühlen, als ein abhängiger Zustand, nicht mehr elementar genannt werden kann; von welchem der beiden eigentlich elementaren Zustände jedoch das Fühlen herzuleiten sei, darüber erklärt sich v. Kirchmann um so weniger, als seine Neigung ihn immer wieder verführt, das Gefühl trotz der von ihm ausdrücklich hervorgehobenen Abhängigkeit als etwas Ursprüngliches gelten zu lassen. Wäre er vollständig unbefangen an die Prüfung der Natur der Gefühle herantreten, so hätte er ohne Mühe an der Hand seiner eigenen Auseinandersetzungen das richtige Verhältniss entdecken können, wie die folgenden Stellen des betreffenden Abschnittes zeigen werden: S. 43: „Aristoteles beginnt seine Metaphysik mit den Worten: Alle Menschen haben einen angeborenen Wissenstrieb. Ein Beweis dafür ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen, die man auch ohne ein bestimmtes praktisches Bedürfniss um ihrer selbst willen liebt.“ S. 44: „Diese Lust (aus der Macht) darf nicht zu einer Lust aus Erreichung des Begehrten gemacht

werden. Begehrt wird jede Ursache der Lust, nicht blos die Macht; hier ist es die reine Verwirklichung des Gewollten, was die Lust bewirkt, selbst wenn das Gewollte bei seiner Verwirklichung in anderer Beziehung nicht eine Ursache der Lust, sondern des Schmerzes ist. Der Eigensinn ist die reinste Darstellung der Lust aus der Macht. Der Eigensinnige besteht oft auf einem ihm Schmerzlichen, blos um seinen Willen zu haben, d. h. um der Lust aus der Macht willen.“ S. 45: „Der Geiz ist nächst dem Eigensinn die reinste Darstellung dieser Lust (aus der Macht); der Geizige zieht die Lust aus der Macht der aus andern Ursachen vor, deshalb sammelt er das Geld, aber giebt es nicht aus.“ S. 46: „Gemeinsam lebende Menschen haben auch gemeinsame Bestrebungen. Wer darin es den Andern zuvorthut, darin hervorragt und als solcher von den Andern anerkannt wird, der hat in dieser Anerkennung Anderer seine Ehre und die Lust aus der Ehre.“ S. 48: „In der Liebe liegt wesentlich das Begehren nach Gegenliebe.“ Aus allen diesen Aeusserungen geht hervor, dass v. Kirchmann die unzertrennliche Verbindung des Gefühles mit dem Willen keineswegs entgangen ist, und doch behauptet er S. 59: „Die Gefühle sind von dem Willen nicht unmittelbar abhängig; der Wille kann für sich allein kein Gefühl erwecken, noch aufheben; er kann es nur mittelbar durch die oben dargestellten Ursachen der Gefühle; aber auch diese sind nicht überall dem Willen unterthan.“ Diese Behauptung wird nur dann verständlich, wenn man sich erinnert, dass zu der Zeit, als v. Kirchmann dies schrieb, die Philosophie im Allgemeinen nur den bewussten Willen anerkannte. Die richtige Beziehung zwischen Gefühl und unbewusstem Willen oder den Trieben hat er angedeutet a. a. O. S. 41: „Diese ursächliche Verbindung zwischen Körper und Gefühl ist eine allgemein gültige, ein Gesetz. Dieses Gesetz wird in seiner Allgemeinheit nicht dadurch aufgehoben, dass ein und derselbe Gegenstand oder Zustand bei verschiedenen Menschen oder zu verschiedenen Zeiten

einmal Schmerz, ein andermal Lust bewirkt. Diese Unterschiede beruhen auf der unterschiedenen und wechselnden Empfänglichkeit der Nerven.“ Wenn wir noch hinzufügen, dass ein und derselbe Gegenstand in einem dritten Falle weder Lust noch Schmerz erwecken, sondern den bestehenden Zustand unverändert lassen wird, und das, was v. Kirchmann hier von der „Lust aus dem Körper“ aussagt, auf alle Lust- und Unlustgefühle übertragen, so haben wir das Gesetz: Die Ursachen der Gefühle erzeugen je nach der unterschiedenen und wechselnden Empfänglichkeit Lust oder Schmerz, oder bringen bei fehlender Empfänglichkeit gar keine Veränderung hervor. Freilich gebietet dann eine schärfere Begriffsbestimmung, statt „Ursache“ vielmehr „Bedingung“ zu setzen, was sich überhaupt für die v. Kirchmann'sche Theorie durchweg empfehlen dürfte. Am deutlichsten tritt dies hervor, wenn er „das Dasein überhaupt die letzte Ursache der Lust“ nennt. Es ist vielmehr eine Bedingung, ohne welche Lust nicht möglich erscheint.

v. Kirchmann verdeckt die Abhängigkeit des Gefühls vom Willen unter der von ihm gewählten Bezeichnung „Empfänglichkeit“. Wo diese vorhanden ist, erregt die hinzutretende Bedingung Lust; wo das Gegenteil der „Empfänglichkeit“ ist, Schmerz; wo das Gleichgewicht gegeben ist, bringt das Eintreten oder Fehlen der Bedingung gar keine Wirkung hervor; das heisst, wenn wir die Empfänglichkeit = (bewusstes oder unbewusstes) Wollen setzen: Eine gegebene Bedingung erzeugt Lust, wenn ihr der Wille entgegenkommt; tritt sie gegen den Willen ein, so entsteht Unlust; sie bleibt ohne Wirkung, wenn das Subjekt sich gänzlich indifferent gegen sie verhält.

Wir versuchen nunmehr, das Gefühl der Achtung, welches v. Kirchmann als ein Produkt aller elementaren Seelenzustände ansieht, auf den Willen zurückzuführen. Er specificirt die Achtung in die verschiedenen Gefühle der „Scheu, Scham, des Staunens, der

Verwunderung, Ehrfurcht, Andacht, der Wirkungen des Erhabenen, des Heiligen, der Majestät auf die Seele.“

Die Scheu als ein geringerer Grad der Furcht ist die Wirkung eines negativen Willens oder „Verabscheuens“. Die Furcht aber wurde schon von den Alten mit dem Willen in die engste Verbindung gesetzt, wie die naive Konstruktion der verba des Fürchtens nach Massgabe des entgegengesetzten Willens deutlich genug beweist. Wo kein Wille gegen den Eintritt eines bestimmten Ereignisses gerichtet ist, da giebt es auch keine Scheu. Aehnlich verhält es sich mit der Scham; sie wird erweckt von dem Willen nicht gegen die üblichen Gesetze des Anstandes zu verstossen. Wo dieser Wille entweder nicht vorhanden ist oder sich nicht geltend macht, da ist der Mensch „schamlos“.

Ob „Staunen“ und „Verwunderung“ zu den Gefühlen gerechnet werden können, ist sehr fraglich. Beide scheinen vielmehr intellectuellder Natur zu sein, da sie sich nur dann einstellen, wenn sich etwas Andres ereignet, als man erwartet hatte. Mit der Belehrung über die Täuschung kann sich allerdings ein Gefühl verknüpfen, wenn irgend ein Interesse im Spiel ist, doch wird dies keineswegs immer der Fall sein. Man kann z. B. ohne jegliches Gefühl sich darüber verwundern, dass während eines ganzen Winters eine sehr milde Temperatur herrscht; ebenso kann man über die Leistungen eines Kunstreiters oder Athleten erstaunen, ohne gemüthlich afficirt zu werden. In beiden Fällen ist das Staunen dadurch hervorgerufen, dass man Erscheinungen wahrgenommen hat, welche gegen die Regel, und darum gegen die Erwartung sind.

Dagegen sind die noch übrigen Zustände der Ehrfurcht, Andacht etc. allerdings als Gefühle zu betrachten und zwar zunächst als solche der Unlust, welche sich theils als Wirkung des Erhabenen einstellt, theils durch eine gewisse Furcht vor den Objekten der Achtung veranlasst ist. Durch öftere Wiederholung dieser Gefühle kann indessen die Unlust verschwinden und sich sogar

in das Gegentheil verwandeln, wie dies bei den religiösen Gefühlen gewöhnlich der Fall ist. Ihr Zusammenhang mit dem Willen erhellt sofort daraus, dass zu ihrer Erweckung die „Empfänglichkeit“ nothwendige Bedingung ist. Man braucht sich nur daran zu erinnern, dass das, was dem Einen Gegenstand der höchsten Ehrfurcht etc. ist, von dem Andern verspottet wird, um zu erkennen, dass jedes Gefühl von innern Zuständen abhängig ist, als welche wir eben die verschiedenen Willensrichtungen, Zwecke, Interessen, die Empfänglichkeit, Herzens- und Gemüthsbedürfnisse und dgl. bezeichnen.

Wenn sonach die Gefühle durchaus abhängig erscheinen, so dürfen sie natürlich nicht als elementare Zustände der Seele betrachtet werden, wie dies bisher meist auf Grund einer mangelhaften Selbstbeobachtung geschehen ist. Freilich haben wir im Bewusstsein als das Elementarste die Gefühle, aber dies darf nicht dazu verleiten, dieses Verhältniss auch auf die objektive Natur der Gefühle zu übertragen. Objektiv sind sie die Wirkungen eines Willens, von dessen Vorhandensein wir überhaupt erst durch die Gefühle mittelbar unterrichtet werden, wie bereits erwiesen worden ist. Demnach darf eine methodische Untersuchung die Gefühle nicht von ihrer Ursache, dem Willen, trennen und isolirt betrachten, da begreiflicher Weise eine Erklärung der Gefühle nur durch genaue Kenntniss ihrer Ursachen möglich ist. —

Aus diesen Gründen ist die seit Kant übliche Aufstellung eines besondern „Gefühlsvermögens“ durchaus zu verwerfen, wie denn auch weder die klassische, noch die neuere Philosophie bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts die Gefühle als elementare Zustände der Seele betrachtet hat. Denn es ist nicht richtig, was J. B. Meyer a. a. O. S. 90 behauptet, dass schon Plato dieselbe Annahme von drei Grundvermögen der Seele gehabt habe. Freilich findet sich diese irrthümliche Auffassung schon bei dem alten Kantianer Tennemann, *Gesch. d. Ph.* II. S. 431: „Durch Plato's

Beobachtungsgeist und Scharfsinn ist das erste Licht über die Natur des menschlichen Gemüthes, über die Verschiedenheit und den Zusammenhang der Vermögen desselben verbreitet, und der erste Grund zu einer Theorie des Vorstellens, Begehrens und des Gefühlsvermögens und zur rationalen Psychologie gelegt worden.“ Ebenso sagt auffallender Weise auch der Herbartianer Nahlowsky, „Gefühlsleben“ S. 41: „Eine Gruppierung psychischer Erscheinungen, welche schon in der berühmten Dreigliederung des Seelenwesens bei Plato klar erkennbar ist, indem dieser zwischen der erkennenden (*λόγος*), der fühlenden (muthigen, streitlustigen *θυμός*) und der begehrliehen Seele (*ἐπιθυμία*) unterscheidet.“

Diese gewaltsame Identificirung des Platonischen *θυμός* mit dem modernen Gefühlsvermögen kann nur einigermaßen aus dem Bestreben der Neuern erklärt werden, in Plato's philosophischer Autorität eine Stütze für die eigenen Ansichten zu gewinnen. Dem entgegen müssen wir als die psychologische Doctrin Plato's in der Kürze Folgendes bezeichnen: Plato unterscheidet auf's schärfste zwei Theile der Seele, den präexistirenden, unsterblichen, göttlichen, dem das Denken (die Vernunft) angehört, *τὸ λογιστικόν*, und den sterblichen, irdischen, das Organ der Sinnlichkeit, welcher seinerseits wieder als niederes Vermögen (*ἐπιθυμία*) *τὸ ἐπιθυμητικόν*, oder auch *φιλοχρήματον*, und als höheres, „*θυμός*, *τὸ θυμικόν*, *τὸ θυμοειδές*“ erscheint. Das niedere Vermögen des irdischen Theils, das Begehrliehe, ist an sich der Vorstellung, der Ueberlegung und Vernunft nicht theilhaftig, wohl aber der Empfindung von Lust und Unlust. Da ihm die Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung, sowie auch die Liebe zum Erwerb beigelegt wird, so dürfen wir es wohl als das Vermögen der sinnlichen oder niedern Triebe bezeichnen. Dem gegenüber steht das höhere Vermögen des *θυμός*, welches zwar an sich ebenfalls blind wirkt, sich aber mit dem göttlichen Bestandtheil der Seele verbindet und in dessen Dienste das niedere Begehungsvermögen bekämpft, und dadurch in seiner

doppelten Eigenschaft als blind wirkendes und doch sich der Vernunft unterwerfendes Vermögen als Mittelglied zwischen dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* erscheint. Das Platonische *θυμοειδές* mit Brandis, „Geschichte der griechischen Philosophie“ I. 401 als „Mittelglied zwischen den sinnlichen Begehungen und den vernünftigen Wollungen“ zu fassen, hindert die Erklärung Plato's de rep. 436. B., nach welcher der *θυμός* im Dienste des *λογιστικόν* selbst als „vernünftige Wollung“ dem unvernünftigen *ἐπιθυμητικόν* entgegentritt. Beide Vermögen des sterblichen Theiles streben nach ihrer Befriedigung; Seelenwesen sind sie, weil sie des Bewusstseins theilhaftig oder wenigstens fähig sind; das Begehrlische hat freilich nur das bloße Vorstellen, erst der *θυμός* gelangt zum Wissen. *Τὸ ἐπιθυμητικόν* kommt vorzugsweise den Pflanzen, *τὸ θυμοειδές* den Thieren, *τὸ λογιστικόν* den Menschen zu; innerhalb des Menschengeschlechtes aber das erste den Phöniziern und Aegyptern, das zweite den nördlichen Barbaren, das dritte endlich den Hellenen.

Daraus geht wohl deutlich hervor, dass der Platonische *θυμός* mit dem deutschen „Gefühl“ nicht die geringste Aehnlichkeit hat, wie ja auch Zeller jenes Wort durch „Muth“ oder „affectvoller Wille“, Brandis durch „höhere sinnliche Kraft“ wiedergiebt. Vielmehr muss in der Vereinigung vom *ἐπιθυμητικόν* und dem *θυμοειδές* das ganze Willensgebiet begriffen werden, vom unbewussten blinden Trieb bis zur höchsten Entwicklung des von der Vernunft erfüllten und geleiteten, also bewussten Willens. Einen qualitativen Unterschied des *θυμός* vom *ἐπιθυμητικόν* statuirt Plato nicht, da er im Timäus 69. D. ausdrücklich erklärt, dass der *θυμός* ohne die Vernunft zum *θυμός δυσπαραμυθητός* werden kann. Der Platonische *θυμός* ist demnach dem „absolut dummen“ Willen Schopenhauers viel näher verwandt, als dem Gefühl. Dieser klare Sachverhalt hat denn auch Tennemann bewogen, nachträglich zuzugestehen (II. 434), dass die Platonische Dreitheilung der Seele

„etwas anders sei als die Kantische“, wie er auch S. 439 von Plato berichtet, dass er gar kein Gefühlsvermögen annimmt, sondern die Gefühle theils auf den Körper, theils auf die Seele zurückführt. Ebenso lehrt Aristoteles, dass die Affekte aus dem Körper stammen, Lust und Unlust aber Diesem und dem Geiste gemeinschaftlich sind; also kennt auch er kein besonderes Gefühlsvermögen. Wie wenig dies anzunehmen den Alten überhaupt in den Sinn kam, zeigt sehr deutlich ein Vergleich Augustin's, welcher als Analogon der Einheit in der göttlichen Trinität die Einheit der Seele anführt, die aus den drei Theilen bestehe: „Gedächtniss, Verstand, Wille.“

Die principielle Zweitheilung der Seele in Verstand und Willen zieht sich durch das ganze Mittelalter und die neuere Zeit hindurch; auch Wolff behielt sie bei. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderte sich allmählig die Meinung der Philosophen. Man darf wohl der überschwänglichen Empfindsamkeit und Gefühlsschwärmerei jener Zeit einen nicht unbedeutenden Antheil an dem Umschwung der seit mehr als 2000 Jahren herrschenden Ansicht zuschreiben. Moses Mendelssohn bekehrte sich von der Wolffischen Lehre, die er noch 1771 vorgetragen hatte, dazu, zwischen das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen als ein drittes das „Empfindungsvermögen“ einzuschieben, s. J. B. Meyer a. a. O. S. 61. Auch J. N. Tetens bekannte sich in seinen 1777 erschienenen „Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ zur Dreitheilung der Seele. Ihre rasche allgemeine Annahme wurde jedoch erst durch die Autorität Kant's bewirkt, welchem die Lehre von den drei Grundvermögen der Seele die willkommene Grundlage seiner drei Kritiken gewährte. Die Bekämpfungen der neuen Lehre entbehrten der nöthigen Beweiskraft, indem sie selbst von unhaltbaren Theorieen ausgingen, wie der Versuch Herbarts, die Gefühle lediglich als eine Modifikation der Vorstellung zu erklären. Die Behauptung Schopenhauers, dass

die Gefühle nur Modifikationen des Willens seien, wurde ohne nähere Prüfung mit seinem philosophischen System verworfen. Wir glauben nun, durch unsere Auffassung der Gefühle als Wirkungen eines Willens, das Wesen der Gefühle genügend erklärt zu haben und weisen nochmals darauf hin, dass vornehmlich die Selbstbeobachtung dieser Einsicht im Wege steht, indem sie zu der Annahme verführt, dass der Wille erst auf den Eintritt des Gefühles erfolge, weil er dadurch bewusst wird.

Cap. VI

Die Trennung der Triebe und Gefühle in sinnliche und geistige.
Missbrauch des Wortes Gefühl. Resultat der Untersuchung.

Die in der Psychologie übliche Entgegensetzung sinnlicher und geistiger Triebe und Gefühle hat ihren letzten Grund in theologischen oder metaphysischen Dogmen; denn alle diejenigen Forscher, welche der Beobachtung und Erfahrung ihre Rechte einräumen, können nicht umhin, zuzugestehen, dass die geistigen Triebe nicht natürliche Anlagen, sondern Produkte der Erziehung und Bildung sind. Zudem ist es unschwer einzusehen, dass die geistigen Triebe nichts anderes sind, als die durch Verstandesbildung modificirten und in bestimmte Bahnen gelenkten natürlichen Triebe. Wo daher die letztern fehlen, können die erstern nicht anerzogen werden. Der allgemeinen Anerkennung dieser Lehre steht zumeist die Werthschätzung der geistigen Triebe für das gesellschaftliche und ethische Leben entgegen, welche an sich wohl begründet ist, jedoch mit Unrecht auf rein theoretische Untersuchungen der Wissenschaft übertragen wird. Denn diese hat nur die Thatfachen, nicht aber ihre praktische Bedeutung festzustellen. Die Bekämpfung der betreffenden wissenschaftlichen Lehren entnimmt im Einklang

mit ihren ausserhalb der Wissenschaft liegenden Interessen ihre Gründe nicht den sachlichen Verhältnissen, sondern beruft sich gewöhnlich auf die praktischen Consequenzen jener Lehren, oder sucht sie als eine specielle Folge einer allgemein perhorrescirten Weltanschauung darzustellen. So ignorirte der Sturm sittlicher Entrüstung, welcher sich gegen die Herleitung der Liebe aus dem Geschlechtstrieb erhob, die Thatsache, dass zuerst Kant diese Lehre mit dürren Worten aufgestellt hatte, um den „Pessimismus und Cynismus“ Schopenhauer's und v. Hartmann's erfolgreicher bekämpfen zu können. Die Beweise, welche diese beiden Denker beigebracht haben, versucht man meist gar nicht zu widerlegen; und doch drängt sich der kausale Zusammenhang zwischen natürlichen und geistigen Trieben auch den entschiedensten Anhängern des Dualismus auf, soweit sie überhaupt der Belehrung durch Thatsachen zugänglich sind. Den Consequenzen der Thatsachen freilich versucht man durch eigenthümliche Annahmen zu entgehen; so lehrt z. B. Ulrich a. a. O. S. 82: „Der Geschlechtstrieb ist beim Menschen kein blosser Naturtrieb; er erscheint vielmehr bei ihm eng und unmittelbar geeinigt mit dem psychischen Triebe nach dauernder Verbindung der Geschlechter, mit dem der Geschlechtsliebe zu Grunde liegenden Triebe. Dieser Trieb ist zwar stets ein mehr oder minder sinnlicher und daher in der Jugend mächtig vorwaltend, durch die sinnliche Schönheit erregt und gesteigert, im Alter sich mässigend; aber keineswegs ein bloss sinnlicher, sondern zugleich ein psychisch-geistiger, ein ethischer Trieb, weil ein wesentliches Medium der Liebe des Menschen zum Menschen, weil die Grundlage des Familienverbandes und damit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung des Menschen Hier wollten wir nur darauf hinweisen, dass der Geschlechtstrieb an und für sich, abgesehen von seinen anderweitigen ihm inhärenten Beziehungen, beim Menschen kein rein organischer Trieb ist. Dies aber zeigt sich zunächst darin, dass der Mensch, selbst im rohesten Zustande,

die Gefährtin wählt etc.“ Diese Wahl aber ist nach Ulrici die erste roheste Aeusserung des Triebes nach dauernder Gemeinschaft des Lebens, und dieser stammt wieder aus dem Bedürfniss der menschlichen Natur nach dem Familienverband als der Bedingung für die Entwicklung der Menschheit.

Diesem Versuche Ulrici's, den Geschlechtstrieb als eine Wirkung eines psychischen Triebes zu erklären, erweisen sich die That-sachen nicht günstig. Wenn auch die meisten Berichte der Reisenden über das Leben der Menschen im Naturzustande mit Vorsicht aufzunehmen sind, so leuchtet doch aus allen gemeinschaftlich das übereinstimmend berichtete Faktum hervor, dass bei den rohesten Stämmen das Familienleben sich über dasjenige der höhern Thiere durchaus nicht erhebt. Indirekt aber wird Ulrici's Theorie dadurch widerlegt, dass der Geschlechtstrieb vieler Thiere erwiesenermassen sich in denselben Formen äussert wie der menschliche. Denn es ist nicht mehr zu bezweifeln, dass auch das männliche Thier sich die Gefährtin wählt, dass es mit ihr eine dauernde Gemeinschaft des Lebens eingeht, dass es endlich längere Zeit im Familienver-bande lebt, wofür gut beglaubigte Beispiele beigebracht hat Reclam, „Geist und Körper“ S. 335—337. Für eine vorurtheilsfreie Auf-fassung liegt aber nicht der geringste Grund vor, Handlungen, welche bei Menschen und Thieren einen völlig gleichen Charakter zeigen, aus verschiedenen Ursachen zu erklären. Daher giebt es nur zwei konsequente Erklärungen der feststehenden That-sachen: entweder man führt auch den Geschlechtstrieb der Thiere auf einen psychischen Trieb zurück, oder man erklärt die Entstehung des letztern auch beim Menschen als eine Wirkung der höhern Ent-wicklung und Bildung. Welche von beiden Erklärungen die natür-lichere ist, kann nicht zweifelhaft sein; ebensowenig in den andern Formen der Liebe, welche Ulrici S. 584 bespricht: „Die Liebe ist nicht nur in der Form der Geschlechtsliebe, sondern in allen ihren verschiedenen Gestalten, als Eltern- und Kindesliebe, als Geschwister-

Verwandten- und Freundesliebe wie als allgemeine Liebe (Sympathie des Menschen für den Menschen überhaupt), ein Bedürfniss der menschlichen Seele. Denn der Mensch wird nur zum Menschen in und mittelst der Gemeinschaft mit andern, der Mensch bedarf des Menschen etc.“ Die gesperrt gedruckten Worte enthalten den Grund der eigenthümlichen Auffassung Ulrici's: er geht von einem philosophisch konstruirten Ideal des Menschen aus und ignorirt alle menschlichen Handlungen, welche unter dem Niveau dieses Ideals liegen. Daher wird er auch in diesem Falle geneigt sein, die hinlänglich konstatarnten Züge der Eltern- und Kindesliebe etc. bei Thieren als etwas von denselben menschlichen Trieben specifisch Verschiedenes anzusehen, weil er die erstern nicht auf psychische Ursachen zurückführen kann. Wir aber werden in dem Unternehmen Ulrici's, den von seiner scharfen Beobachtung erkannten ursprünglichen Zusammenhang der natürlichen und geistigen Triebe mit seinem Dualismus dadurch in Einklang zu bringen, dass er die geistigen Triebe als Ursache der natürlichen setzt, die beste Bestätigung unserer Ansicht finden, welche natürliche und geistige Triebe als wesentlich gleich annimmt.

Auf Grund dieser Wesensgleichheit werden wir nun, die Richtigkeit unserer Auffassung der Gefühle als Wirkungen eines vorausgehenden Willens vorausgesetzt, schliessen müssen, dass auch die sogenannten geistigen Gefühle von den natürlichen oder sinnlichen nur dem Grade nach verschieden sind. Wenn dieser Schluss durch die Erfahrung bestätigt wird, so haben wir damit zugleich das letzte Hinderniss beseitigt, welches der Anerkennung unserer Lehre vom Verhältniss der Gefühle zum Willen entgegensteht. Denn der Zusammenhang der sinnlichen Gefühle mit den sinnlichen Trieben wird gegenwärtig kaum noch in Abrede gestellt; dagegen trennt man von den sinnlichen die geistigen Gefühle und theilt ihnen eine vom Willen unabhängige Existenz zu. Diese Unterscheidung ist bereits von v. Hartmann mit guten Gründen bekämpft worden;

mit Recht fragt er, wie es möglich sein würde, zu zweifeln, ob man einen sinnlichen oder einen geistigen Genuss wählen solle, wenn beide durchaus verschieden wären, da man doch nur Gleiches gegen Gleiches abwägen könne. Hiergegen wird freilich die übliche Ansicht geltend machen, dass der Mensch ein „sinnlich-geistiges Doppelwesen“ sei, doch ist dies ein metaphysisches Dogma, welches selbst erst der Begründung bedarf, ehe es zur Erklärung dienen kann.

Unserer Untersuchung der Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der sinnlichen und geistigen Gefühle legen wir die klare und übersichtliche Darstellung zu Grunde, welche Ulrici giebt a. a. O. 437—471. Er identificirt Empfindung und Gefühl, insofern nach ihm beide Lust oder Unlust mit sich führen, unterscheidet sie aber, indem er die erstere von den leiblichen Organen ausgehen und die sinnlichen Gefühle in der Seele bewirken lässt, während die Gefühle im eigentlichen Sinne ihren „Grund und Ursprung“ in der Seele selbst haben sollen. Doch giebt es nach Ulrici auch „Gefühle im eigentlichen und engern Sinne des Worts, die unmittelbar durch eine sinnliche Empfindung hervorgerufen sind, und die man daher selbst als sinnliche Gefühle bezeichnen kann. Anhaltendes trübes Wetter z. B. verdüstert auch die Seele und stimmt sie trübe. Wenn Wolken und Regen endlich weichen und die Sonne wieder hervorbricht, haben wir nicht nur eine angenehme Empfindung, sondern zugleich ein Gefühl der Erleichterung und Erheiterung unsres Gemüths.“ Ebenso sollen körperliche Schmerzen, Hunger, Ekel und dergleichen unangenehme Empfindungen und Gefühle hervorrufen. Diese Trennung mag von dem Dualismus gefordert sein; die Erfahrung bestätigt sie keineswegs, denn die Selbstbeobachtung, die hier allein entscheiden kann, entdeckt in keinem Falle einen derartigen Doppelzustand. Die „angenehme Empfindung“ beim Hervorbrechen der Sonne aus den Wolken erscheint als durchaus identisch mit dem „Gefühl der Erheiterung und Erleichterung unsres Gemüths.“

Wenn wir sonach dieser Unterscheidung Ulrici's nicht bestimmen können und die Gleichheit der Lustempfindung mit dem angenehmen Gefühle behaupten müssen, so werden wir folgerichtig die geistigen Gefühle nicht mit Ulrici aus der Vorstellung, sondern aus dem Willen herleiten, und die Richtigkeit dieser Erklärung an den Beispielen Ulrici's nachweisen. Er führt zuerst die Gefühle der Sympathie und Antipathie auf Vorstellungen zurück, welche anfangs „meist sehr unklar und unbestimmt seien und oft erst durch das sie begleitende Gefühl mittelst der Einbildungskraft einen deutlicheren Inhalt bekommen.“ Diese Ableitung der geistigen Gefühle aus der Vorstellung ist nichts als ein Hysteron Proteron, wie sofort klar wird, wenn man sich auf irgend einen selbsterlebten Fall der Sympathie oder Antipathie besinnt und die bei Gelegenheit desselben in das Bewusstsein tretenden psychischen Affektionen analysirt. Man wird, wenn man sympathisch berührt wird, zunächst durchaus nichts als ein Gefühl der Lust verspüren ohne jede Vorstellung (die Hypothese einer „unbewussten Vorstellung“ wird später abgewiesen werden). Tritt nun die Reproduktion dieses Lustgefühls in das Bewusstsein, so ist freilich scheinbar das Gefühl eine Wirkung der Vorstellung; diesen falschen Schein aber durchschaut man, indem man auf die erste Entstehung des Gefühls zurückgeht. Ulrici selbst hat dies mit klaren Worten ausgesprochen S. 453, wo er das Lust- und Unlustgefühl aus der Vorstellung eines gewollten oder nicht gewollten Ereignisses eine Reproduktion der gleichen oder ähnlichen Gefühle nennt, welche früher einmal die wirklich eingetretene Hemmung und Förderung durch ähnliche Gegenstände in uns erweckt hat. Damit ist zugleich unmissverständlich gesagt, dass auch die geistigen Gefühle bei ihrem ersten Auftreten eine Wirkung des Willens sind, wie dies Ulrici selbst gegen die Herbartische Theorie erweist S. 453; „Das Gefühl der Erwartung knüpft sich nicht (wie Nahlowsky in Uebereinstimmung mit den psychologischen Principien Herbarts meint) an jede beliebige Vor-

stellung, welche das künftige Eintreten irgend eines beliebigen Ereignisses anticipirt, sondern nur an die anticipirende Vorstellung eines solchen Ereignisses, dessen Eintreten uns aus irgend einem Grunde interessirt“, d. h. welches wir wollen oder nicht wollen. Da wir nun aber auch völlig gleichgültige Ereignisse erwarten, so folgt einfach daraus, dass es falsch ist, die Erwartung ein Gefühl zu nennen, da sie an sich lediglich dem Vorstellen und Denken angehört und nur durch die zufällige Beschaffenheit des erwarteten Objectes vom Gefühl der Lust und Unlust begleitet sein kann. Eine Ausnahme hiervon scheint jene Art der Erwartung zu machen, bei welcher man noch nicht weiss, ob das Erwartete angenehm oder unangenehm sein wird; dann ist aber das begleitende Gefühl eine Wirkung des unbefriedigten Willens, über das zukünftige Ereigniss Gewissheit zu erlangen, und wird genauer als Spannung bezeichnet. Ein höherer Grad derselben ist die Ungeduld, deren Wesen Ulrici S. 454 bestimmt: „Das Gefühl der Ungeduld ist seinem Tonus nach stets ein Unlustgefühl, weil es zugleich ein Gefühl der Spannung und Beunruhigung ist.“ Der „Tonus“ der Spannung und Ungeduld als Unlustgefühl rührt daher, dass jeder Wille, auch der zu wissen, seine sofortige Befriedigung verlangt, und so lange diese nicht eingetreten ist, Unlustgefühle verursacht. Wo daher der Mensch in dem Zustand angekommen ist, in welchem er nichts mehr will, was z. B. im Alter oft vorkommt, da hat er auch keine Gefühle der Spannung und Ungeduld mehr, wiewohl er etwa dieselben Vorstellungen wie früher hat; ein deutlicher Beweis, dass die blosser Vorstellung keine Gefühle nach sich zieht. Aus diesem Grunde darf man nicht mit Ulrici den Zweifel als Gefühl bezeichnen, da er ebenso wie die Erwartung auf ganz gleichgültige Objecte gerichtet sein kann und von Gefühlen nur begleitet wird, wo irgend eine Willensrichtung vorhanden ist. Die Gewohnheit, Verstandesthätigkeiten als Gefühle zu bezeichnen,

weil diese in vielen Fällen mit jenen verbunden sind, macht von vornherein eine richtige Auffassung der Gefühle unmöglich.

Die ästhetischen und moralischen Gefühle bezeichnet man vorzugsweise als geistige Gefühle und leugnet ihren Zusammenhang mit dem Willen. Die Erfahrung lehrt freilich auch hier das direkte Gegentheil der aus logischen Constructionen stammenden Theorien; denn es finden sich ästhetische und moralische Gefühle nur da, wo ästhetische und moralische Willensrichtungen anerzogen sind. Dass diese dem Menschen von Natur nicht inwohnen, giebt die Mehrzahl der neuern Psychologen zu, ebenso, dass dem Naturmenschen die entsprechenden Gefühle fehlen. Ulrici aber behauptet auf Grund seiner Theorie von der Existenz „unbewusster Gefühle“, dass allen Menschen ästhetische, moralische, sociale, Pflicht- und Rechtsgefühle als natürliche Anlage gegeben seien. Um über das eigentliche Wesen der Gefühle nicht den geringsten Zweifel übrig zu lassen, müssen wir die von ihm vorgebrachten Gründe etwas näher betrachten. Seine Ansicht hat er in gleicher Weise an zwei Stellen ausgesprochen, in „Leib und Seele“ S. 628 ff. und mit Bezugnahme auf diese ausführliche Erörterung in der psychologischen Einleitung zu seinem „Naturrecht“. Er beginnt mit der Entstehung der „Rechtsgewohnheiten“; nach ihm wird nur diejenige Gewohnheit zur Rechtsgewohnheit oder erlangt eine sittliche Bedeutung, „welcher ursprünglich und unmittelbar, wenn auch zunächst unbewusst, die Forderung allgemeiner Befolgung inhärrt, deren Entstehung also ein Motiv zu Grunde liegt, das insofern selber ein allgemeines ist, als es ebenfalls unmittelbar und ursprünglich die Folgerung involvirt, von Allen gleichermassen befolgt oder zum Motive ihres Thuns gemacht zu werden.“ — „Jene Forderung allgemeiner Befolgung, möge sie an ein inneres Motiv, einen Inhalt des Willens oder an eine äussere Form des Handelns sich wenden, fällt nun aber, zum Bewusstsein gebracht, mit der Vorstellung des Seinsollenden in Eins zusammen. Denn das Seinsollende ist eben Das, was von Jedem gefordert

werden kann und als zu Befolgendes sich ihm darstellt; und umgekehrt Dasjenige, dessen Befolgung gefordert wird, ist eben damit für das Seinsollende erklärt. Wo aber jene Forderung allgemeiner Befolgung noch unbewusst dem Motive oder Inhalte des Willens inhäriert, wo also das Seinsollende noch nicht zum Bewusstsein, zur Vorstellung gekommen, da kann es nur als unmittelbares Gefühl in der Seele walten, sei es dass es durch den Inhalt des Willens erst hervorgerufen wird oder dass es, aus anderer Quelle entspringend, ihm entgegenkommt und ihm sich anschliesst.“ Ulrici führt weiter aus, dass der Wille in diesem Falle das Gefühl nur dann hervorgerufen könne, wenn und sofern die Motive und Objekte des Willens ihrerseits einem Seinsollen der Seele selbst, einem Seinsollen ihres eigensten Wesens und Lebens entsprechen, daher das Gefühl des Seinsollens in letzter Instanz nur aus einer der Seele selbst inhärirenden Bestimmung ihres Lebens entspringen könne. Er fährt fort: „Wir haben das Gefühl des Sollens, um das es sich zunächst handelt, weil es offenbar ein wesentliches Moment der ethischen Natur des Menschen ist, auf dem eingeschlagenen Umwege aus der historischen Thatsache des allgemeinen Bestehens von Recht und Gesetz nachzuweisen gesucht, weil es als Thatsache des Bewusstseins nicht allgemein anerkannt ist.“

Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass Recht und Gesetz in Kulturstaaten zwar allgemein bestehen, d. h. urkundlich verzeichnet sind, aber keineswegs allgemein befolgt werden, und ihre verhältnissmässig häufige Befolgung viel mehr der angedrohten Strafe als dem Gefühl des Seinsollenden zuzuschreiben ist. Was aber die Forderung der allgemeinen Befolgung betrifft, so fällt diese unter die allgemeine Eigenschaft des natürlichen Willens, stets allgemein und absolut gelten zu wollen, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit dieses Verlangens, weil eben der unbewusste Wille blind ist. Der Gesetzgeber aber macht die Forderung der allgemeinen Befolgung seine Gesetze, weil diese einem bestimmten, zunächst von ihm

gewollten, Zwecke dienen. Hat er nun die Macht, diesem seinem Willen Geltung zu verschaffen, so wird sein Wollen für die Andern zum Sollen, und dieses Gefühl des Sollens unter fremdem Druck wird als den eigenen Willen hemmend stets Unlust erzeugen, die aber gewöhnlich mit Rücksicht auf stärkere Motive geduldig ertragen wird. Das dürfte die historische Entstehung des „Seinsollens“ und der „Rechtsgewohnheiten“ sein.

Ulrici „kann sich auch auf anerkannte Thatsachen des Bewusstseins berufen, aus denen folgt, dass dies Gefühl, auch wo es nicht zum Bewusstsein kommt, doch als vorhanden und als ursprünglich gegebenes Element der menschlichen Seele angenommen werden muss. So ist es zunächst unzweifelhafte Thatsache, dass wir nicht selten über begangene Thaten Reue empfinden, dass wir schmerzlich wünschen, anders gehandelt zu haben. Dies Gefühl aber wäre offenbar unmöglich, wenn das Andershandeln nicht in einem — wenn auch leisen — Gefühl des Sollens sich als das rechte, geforderte uns angekündigt hätte. Denn wenn es erst hinterdrein nach Ausführung der That sich uns so darstellte, so wäre es offenbar nicht unsere Schuld, dass wir das Entgegengesetzte gethan haben. Schuld können wir uns mithin nur beimessen, wenn wir das Bewusstsein (Gefühl) haben, dass wir anders handeln konnten und auch anders handeln sollten. Genau in demselben Masse, in welchem dies Bewusstsein zur Klarheit und Bestimmtheit in uns kommt, werden wir Reue über unser Thun empfinden. Wo es gänzlich fehlt, da fehlt thatsächlich stets auch das Gefühl der Reue, weil es unmöglich entstehen kann, wo die Bedingungen seiner Entstehung fehlen.“

Diese Deduktion ist theils das Ergebniss aprioristischer Construction, theils aus der Beobachtung des moralischen Gebildeten abstrahirt, welche unbefugter Weise generalisirt worden ist. „Reue“, d. h. die Unzufriedenheit mit der eigenen Handlungsweise, stellt sich überall da ein, wo der Mensch eine günstige Gelegenheit, seinen Willen zu befriedigen, ungenutzt vorübergehen liess. So empfin-

det der Habsüchtige „Reue“, wenn er einen, vielleicht moralisch unerlaubten Gewinn aus den Händen liess, der Vergnügungssüchtige, wenn er ein, auch unmoralisches, Vergnügen versäumte; der Moralische allerdings ebenfalls, wenn er gegen die Gesetze der Moral versties. Wir haben aber gesehen, dass der Moralische eben der ist, welcher das Gute will. Wo der Wille fehlt, da giebt es auch keine Reue, wie zwar nicht die logische Konstruktion der Möglichkeit der Reue, wohl aber die Beobachtung des menschlichen Thuns und Treibens jeden Tag deutlich zeigt.

Vom „sogenannten Pflichtgefühl“ giebt Ulrici zu, dass es heutzutage allerdings keine grosse Gewalt mehr über das Wollen und Thun der Menschen übe. Er „kann zwar nicht bestreiten, dass es Menschen giebt, denen ein Gefühl der Pflicht nie zum Bewusstsein kommt. Wohl aber müssen wir bestreiten, dass daraus zu folgern sei, dass sie das Gefühl nicht haben und nie gehabt haben. Denn wir haben gesehen, dass wie es Empfindungen, so auch Gefühle giebt, die wir sicherlich haben, obwohl sie uns nicht zum Bewusstsein kommen.“ Ueber die Annahme unbewusster Gefühle, d. h. solcher, die nicht gefühlt werden, haben wir bereits gehandelt und müssen daher an dieser Stelle auf das gewonnene Resultat verweisen, dass es überhaupt keine unbewussten Gefühle giebt. So weit also Ulrici's Beweisführung auf diese sich stützt, haben wir sie hier nicht weiter zu berücksichtigen.

Für das ursprüngliche Gefühl des Seinsollenden macht er weiter geltend, dass wir „unser Rechtsgefühl, unser sittliches Gefühl als verletzt bezeichnen, wo wir einer Handlung begegnen, die dem Recht und der Sitte — nach unsrem Gefühl eben — entschieden widerspricht.“ Leider müssen wir auch in Bezug darauf behaupten, dass dies nur bei sehr wenigen Menschen der Fall ist. Im Allgemeinen fühlt sich Jeder verletzt oder mindestens unangenehm berührt, wenn er Andere anders handeln sieht, als sein Wille es verlangt; denn wie wir sehen werden, ist es eine Eigenschaft des

natürlichen, unvernünftigen Willens, welche erst durch die höchste Bildung beseitigt wird, dass er allgemeine und absolute Geltung für sich in Anspruch nimmt. Daher fühlt sich der Geizige durch die Handlungsweise des Verschwenders „verletzt“, der Zornige durch die gleichmüthige Ruhe Anderer u. s. w., durch unmoralische Handlungen aber nur Der, dessen Wille auf die allgemeine Durchführung der moralischen Gesetze gerichtet ist. Denn wir können es häufig genug wahrnehmen, dass moralische Handlungen von denen scharf getadelt werden, mit deren eigennützigem Absichten sie in Widerspruch stehen. Dieses unleugbare Faktum dürfte allein schon hinreichen, um die Lehre von ursprünglichen moralischen Gefühlen als ein Phantasiegebilde erscheinen zu lassen, oder als eine Hypothese, um Recht und Sittlichkeit philosophisch begründen zu können: Ulrici selbst erklärt a. a. O. S. 646, dass er „um der Möglichkeit des Rechts und der Sittlichkeit willen jenes ursprüngliche allgemeine Gefühl des Sollens annehmen musste.“

Dieses Gefühl des Sollens ist es nach Ulrici im Grunde auch bei allen Menschen, „auf dem in letzter Instanz alle Wirkung der Schönheit beruht.“ „Denn die Perceptionen der Harmonie, Symmetrie, Proportionalität, wie der Ordnung, Gesetzlichkeit, Zweckmässigkeit, welche überall als die Bedingungen nicht nur der ideal schönen, sondern auch der bloß gefälligen Erscheinung sich geltend machen, sind keine blossen reinen Sinnesperceptionen: Das Thier bemerkt sicherlich nichts davon.“ Ebenso wenig der natürliche unkultivierte Mensch, müssen wir hinzufügen, und zerstören mit dieser Thatsache die Illusion von der ursprünglichen und allgemeinen „ethischen Idee der Schönheit.“

So erweisen sich auch die ästhetischen und moralischen Gefühle lediglich als die Wirkung eines vorausgehenden Willens, und die übliche Abtrennung derselben muss als unberechtigt bezeichnet werden. Sie stammt in letzter Instanz aus der moralisch lobenswerthen,

aber wissenschaftlich verwerflichen Absicht, die idealen Forderungen der Kultur und Bildung als ursprüngliche Anlagen der menschlichen Natur erscheinen zu lassen, damit ihnen absolute, nicht blos relative Gültigkeit in Bezug auf ihren Zweck zukomme. Die Unbefangenheit früherer Zeiten suchte die Relativität der moralischen Gesetze, d. h. ihre Beziehung auf die durch ihre Befolgung zu erlangende ewige Seligkeit nicht zu verbergen; seit Kant ist aber dieser „Eudämonismus“ in Misskredit gerathen, daher in veränderter Form der kategorische Imperativ immer noch die Moral im Allgemeinen beherrscht. Kant's „moralischer Mysticismus“ hat für die psychologische und philosophische Wissenschaft sehr nachtheilige Folgen gehabt; seinen Bemühungen, die Moral unabhängig von der Metaphysik zu begründen, verdanken wir die Lehre von den drei getrennten Seelenvermögen, sowie die Entdeckung, dass auch „im Praktischen Erkenntnisquellen liegen.“ Kant's kritischer Scharfblick begleitete ihn nicht auf das Gebiet der Moral; hier liess er sich verleiten, „gleich in das Gewissen hineinzuschieben“, was Sache der wissenschaftlichen Forschung bleiben muss. In der „Logik“ unterscheidet er im IX. Abschnitt Meinen; Glauben, Wissen und sagt vom „moralischen Unglauben“: „Moralisch ungläubig ist Der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zu Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube sein an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt.“

Ganz im Einklange mit dieser Behauptung, dass die Moral eine Erkenntnisquelle sei und sogar sein müsse für Jedem, der sich nicht den Vorwurf der Immoralität zuziehen will, steht die Trennung der Erkenntniss des Wahren und der Empfindung des Guten.

Kant lehrte bereits im Jahre 1763 in der Abhandlung „Ueber natürliche Theologie und Moral“ I. S. 109 ed. Rosenkranz, dass „das Vermögen, das Wahre vorzustellen, Erkenntniss, dasjenige, das Gute zu empfinden, Gefühl sei.“ Zu dieser Unterscheidung wurde er, offenbar durch die Erfahrung verleitet, dass den moralischen Menschen, d. h. den, der das Gute will, jede gute Handlung mit dem Gefühl der Lust, jede schlechte mit dem Gefühl der Unlust erfüllt. Hätte Kant in Erwägung gezogen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, in jedem Menschen mit gesunden Sinnen vorhanden ist, dasjenige dagegen, das Gute zu empfinden, erst anezogen werden muss, so würde ihn diese Einsicht vor der Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens bewahrt haben. Denn abgesehen vom moralischen Gebiete war ihm der Zusammenhang der Gefühle mit den Begehungen, sowie ihr rein subjektiver Charakter vollkommen klar; in letzterer Hinsicht sagt er durchaus richtig in der Anthropologie: „Was mir angenehm ist, ist nicht Jedermann angenehm. Der Grund davon ist klar, weil Lust oder Unlust nicht zu dem Erkenntnisvermögen in Ansehung der Objekte gehören, sondern Bestimmungen des Subjektes sind, also äussern Gegenständen nicht beigelegt werden können.“

Wer diese Einsicht hat, der braucht nur seine moralischen und ästhetischen Gefühle etwas näher zu untersuchen, um sich zu überzeugen, dass auch sie nicht „zu dem Erkenntnisvermögen in Ansehung der Objekte gehören.“ Denn es giebt nur ästhetische und moralische Gefühle der Lust und Unlust, und so gern man diese aus vorgefasster Meinung als qualitativ verschieden von den übrigen Gefühlen der Lust und Unlust darstellen möchte, so wenig gelingt dies, weil es zwar verschiedene Ursachen der Gefühle giebt, diese aber im Wesentlichen stets denselben Charakter haben. Der gewöhnliche Irrthum entspringt daher, dass man die moralischen und ästhetischen Urtheile, denen latente oder unbewusste Ideenassoziationen zu Grunde liegen, mit dem Gefühl der Lust und Unlust ver-

verwechselt, und hiermit kommen wir zu der eigentlichen Quelle aller irrthümlichen Ansichten über das Wesen der Gefühle, welche bereits Schopenhauer im Ganzen richtig angab, indem er den Missbrauch, die Gefühle zur Erkenntnisquelle zu machen, folgendermassen erklärte: „Die Vernunft befasst unter dem einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewusstseins, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbsterkenntnis deutlich geworden war, büssen müssen durch Missverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlsvermögen aufgestellt hat und nun Theorieen desselben konstruiert.“

Es ist nicht zu verkennen, dass der neue Gebrauch des Wortes Gefühl nicht nach jeder Richtung so gänzlich unmotivirt war; man wollte hierdurch nämlich eine psychische Funktion ausdrücken, für welche die Sprache noch keine besondere Bezeichnung ausgebildet hatte. Der neuern Psychologie ist es eine geläufige Vorstellung, dass das Seelenleben keineswegs ausschliesslich im Bewusstsein aufgeht, vielmehr viele psychische Phänomene nur durch die Annahme einer unbewussten Seelenthätigkeit erklärt werden können. Dieser Begriff nun war es, welcher das Wort Gefühl ausdrücken sollte; Alles, wovon sich das Subjekt keine genaue Rechenschaft geben konnte, Ahnungen, Vermuthungen, Takt u. dgl., kurz Alles, was nicht deutlich gewusst wird, wurde als „Gefühl“ betrachtet. Nachdem nun dafür der Begriff „unbewusst“ in die Psychologie eingeführt worden ist, fällt jeder Grund weg, das Wort Gefühl noch fernerhin von rein intellektuellen Thätigkeiten zu brauchen; es kann und muss daher seiner frühern Bedeutung zurückgegeben werden, in welcher es die Eindrücke der Lust und Unlust bezeichnet, worin auch die (entweder heitere, „lustige“, oder unlustige, trübe) „Stimmung“ eingeschlossen ist. Diese feste, sachlich begründete Begriffsbestimmung des Wortes Gefühl ist die un-

erlässliche Vorbedingung eines richtigen Verständnisses der Gefühle.

Wenn wir im Vorigen erwiesen zu haben glauben, dass alle Gefühle ohne Ausnahme als Wirkung eines vorhergehenden Willens zu betrachten sind, so haben wir uns noch in der Kürze vor einem Missverständnisse zu verwahren, welches durch die früher allgemein übliche Auffassung der Begriffe „Ursache und Wirkung“ veranlasst werden könnte. Für uns ist „Ursache“ lediglich das zeitlich Frühere, „Wirkung“ das Spätere, beide sind *Correlata*, d. h. keines existirt ohne das Andere, was die abstrakte Auffassung der Ursache immer übersieht. Streng genommen erfolgt die Wirkung nicht aus einer einzigen Ursache, sondern aus dem Zusammenwirken mehrerer, von denen die oberflächliche Beobachtung gewöhnlich die nach dem sinnlichen Angensehein zuletzt wirkende herausgreift und *κατ' ἐξοχήν* Ursache benennt. Dem entgegen heben wir hervor, dass die Ursachen stets auf gewisse Prädispositionen treffen müssen, um überhaupt eine Wirkung hervorzubringen. „Wirkung“ ist im Allgemeinen jede Veränderung eines bestehenden Zustandes, daher keineswegs realiter in der Ursache erhalten.

Auf das Verhältniss von Wille und Gefühl angewandt besagt dies, dass beide zwar in unlöslichem Zusammenhange stehen, keineswegs aber ein und dasselbe sind, weshalb uns eine streng monistische Auffassung des Seelenlebens unzulässig erscheint, und alle Versuche einer Zurückführung der verschiedenen seelischen Thätigkeiten nothwendig mit der Erfahrung in Widerspruch gerathen, oder durch innere Widersprüche ihre Unrichtigkeit sofort an den Tag legen. In Bezug auf den all — einen Willen Schopenhauers hat dies scharfsinnig nachgewiesen E. F. Wyncken „Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese“ (vergl. auch Bergmann, „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins“ S. 55 ff.). Wenn aber Wyncken in der citirten Abhandlung Fühlen und Erkennen als Zustände des Willens erklären

will, und zwar das Gefühl als den „überwältigten Willen“, Erkennen als den „Willen im Gleichgewicht“, während der Wille als primäre Thätigkeit oder der Wille κατ' ἐξοχήν der „überwältigende“ sein soll, so beweist er damit nur, dass man mit einigem Schein einen psychologischen Monismus ohne direkte innere Widersprüche herstellen kann, der sich vor der Erfahrung sofort als unhaltbar erweist. Wer wie Wyncken a. a. O. S. 34 selbst zugesteht, dass der „Wille im engern Sinne des Wortes vom Erkennen durchaus verschieden“ sei, der darf auch nicht mehr das Erkennen als den „Willen im Gleichgewicht“ bezeichnen.

Der Versuch Herbart's, Gefühl und Willen als Zustände der Vorstellungen bez. Empfindungen zu erklären, legt Zeugniß ab von dem scharfen und konsequenten Denken seines Urhebers, welcher die aus metaphysischen Gründen aufgestellte Lehre vom einfachen Seelenwesen nur mit einer einzigen ursprünglichen Wirkungsart desselben in Einklang glaubte. Denn die Einfachheit der Seele und zugleich eine Mehrheit von Seelenvermögen annehmen, ist ein Widerspruch, welcher durch keinerlei künstliche Theorien beseitigt wird, und zu dessen Lösung man sich mit demselben Rechte auf das Mysterium der Einheit in der göttlichen Dreieinigkeit berufen kann, wie Augustin die letztere durch den Hinweis auf die dreifach getheilte Seele dem Verständniß näher bringen wollte. Derartige Widersprüche entgingen dem Scharfsinne Herbart's nicht; er versuchte daher, seine metaphysisch begründete Lehre mit der Erfahrung dadurch in Einklang zu bringen, dass er die Thätigkeiten des Fühlens und Wollens auf eigenthümliche Weise aus dem Zusammenreffen der Vorstellungen ableitete, um die Einheit des Wirkens der Seele zu retten.

Seine in sich widerspruchsfreie Theorie konnte solange mit der Erfahrung zusammengereimt, wenigstens kaum widerlegt werden, als man nur die Existenz des bewussten Willens anerkannte. Die zahlreichen Angriffe, welche gerade dieser Theil der Herbartischen

Psychologie von den verschiedensten Seiten erfahren hat, zeigen ebensowohl die völlige Siegesgewissheit der Angreifenden, wie im Verlauf der Discussion ihr Unvermögen, auf Grund der bisherigen psychologischen Ansichten vom Willen die Unhaltbarkeit der Herbartischen Theorie schlagend nachzuweisen. Denn für Alle, welche dem Lieblingspruch der Herbartianer: „*ignoti nulla cupido*“, die Bedeutung einräumen: „Ohne Vorstellen kein Wollen“, bleibt immer die Ableitung des Wollens aus dem Vorstellen die konsequenteste Erklärung des Zusammenhanges beider Funktionen. Sehr lehrreich ist das Beispiel Trendelenburgs, welcher in seiner Polemik gegen die psychologische Doktrin Herbarts schliesslich zu dem Resultate kommt (historische Beiträge III. S. 119): „Vielleicht kommt man erst durch, wenn man, umgekehrt als Herbart die Vorstellungen, vielmehr das Begehren als das Erste setzt, und die Vorstellungen und die Bewegungen der Vorstellungen als von ihm erzeugt oder bedingt.“ Dasselbe lehrt schon Augustin mit den kurzen, aber schlagenden Worten: „Man kann über den Willen als Ursache des Willens nicht hinausgehen.“

Wir fassen in der Kürze die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Auf der ersten Stufe der geistigen Entwicklung ist das Bewusstsein als unmittelbares Empfindung und Gefühl; mittelst des letztern tritt durch Erfahrung indirekt auch der Wille in das Bewusstsein; denn an sich ist der Wille unbewusst. Diese ursprüngliche Beschaffenheit des Willens giebt die Veranlassung zu dem Irrthum, ihn vom Gefühle abhängig zu machen; da das Subjekt durch den Eintritt des verursachten Gefühls erst Kenntniss von der Existenz des Willens erhält, so meint man, dass derselbe vorher überhaupt nicht existire. Aber für die Existenz wie für das Wesen des Willens ist es gleichgültig, ob er bewusst oder unbewusst ist, weshalb die übliche Unterscheidung zwischen Trieben und Willen oder

niederem und höherem Wollen etc. sachlich unbegründet erscheint. Nicht das Wollen an sich ist niedriger oder höher, sondern den Objekten, auf welche es sich richtet, wird vom Verstand ein geringerer oder grösserer Werth beigelegt, daher die Erziehung den natürlichen Willen auf solche Objekte zu lenken sucht, welche den höchsten Werth haben. Die hierdurch bewirkte Entzweigung des Willens mit sich selbst veranlasst die falsche Auffassung desselben als eines ursprünglich niedern und höhern.

Eine Wirkung des Willens sind die Gefühle, und zwar erzeugt der unbefriedigte Wille Gefühle der Unlust, der befriedigte Gefühle, der Lust. Wo kein Wille, da ist auch kein Gefühl, und umgekehrt. Dieses thatsächliche Verhältniss wurde hauptsächlich deswegen verkannt, weil man als Gefühle psychische Funktionen bezeichnete welche lediglich der Verstandesthätigkeit angehören.

Wenn diese Auffassung des Wesens von Wille und Gefühl richtig ist, so bedarf es keines weitern Beweises, sondern nur der einfachen Andeutung, dass sie in keinem Falle zu Erkenntnisquellen dienen können. Der Wille kann durch Erkenntniss modificirt und geleitet werden, das in allen Lust- und Unlustgefühlen enthaltene konstante Element wird Objekt der Erkenntniss, aber an sich haben Wille und Gefühl mit der Erkenntniss nicht das Geringste gemein, da sie rein subjektive Zustände sind. Wenn sie daher eine Wirkung auf das Denken ausüben, so kann dies nur eine schädliche sein.

Cap. VII.

Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein wird fälschlich mit Wissen identificirt. Ulrici's Theorie von dem Ursprunge des Bewusstseins.

Als das letzte der Forschung zugängliche Element des Seelenlebens überhaupt haben wir den Willen aufgefunden, der, an sich unbewusst, durch Vermittelung seiner Wirkung, des Gefühls, vom Bewusstsein erfaßt wird; das letzte Element des unmittelbar bewussten Seelenlebens ist demnach das Gefühl. Dieses Ergebniss unsrer bisherigen Untersuchung steht in Widerspruch mit der üblichen Ansicht, welche Empfindungen und Gefühle für an sich unbewusst hält und sie erst durch eine spontane höhere Thätigkeit der Seele bewusst werden lässt, also das Bewusstsein als eine von Gefühlen und Empfindungen unabhängige, selbstständige und ausserdem apriorische Kraft der Seele betrachtet. Um diese Ansicht gründlich prüfen zu können, müssen wir zunächst feststellen, in welcher Bedeutung das Wort Bewusstsein in der gewöhnlichen und philosophischen Sprache gebraucht wird.

Das Substantiv „Bewusstsein“ ist erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts von philosophischer Seite gebildet worden; seine Zusammensetzung aus dem Adjektiv „bewusst“ und dem Hilfsverbum „sein“ ist klar, daher naturgemäss seine Bedeutung inhaltlich von der des Adjektivs bewusst zunächst nicht unterschieden sein kann. Dieses letztere ersetzt nun das Partic. Pass. des Verbums wissen, „gewusst“, in seinem adjektivischen Gebrauch, da „gewusst“ nur Participium, nicht zugleich Adjektiv ist, wie die übrigen Participia es meist sind. „Bewusst“ ist daher inhaltlich durchaus = gewusst, d. h. es lässt sich stets mittelst des Verbums „wissen“ wiedergeben; z. B. „das bewusste Buch“ = das Buch, von welchem man weiss, und so unzählige Beispiele, in welchen allen „bewusst“ etwas be-

zeichnet, was „gewusst“ wird. Dasselbe gilt auch von der Redewendung: „Ich bin mir bewusst“, z. B. das Rechte gethan zu haben, oder: „Ich bin mir der treuesten Pflichterfüllung bewusst“, = ich weiss, dass ich etc. „Er ist sich seiner nicht bewusst“ = er weiss nichts von sich selbst.

Von dieser Bedeutung des Wortes bewusst weicht nun das von ihm abgeleitete Substantiv im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht im Mindesten ab; es ist nur eine formelle Verschiedenheit der Ausdrucksweise, wenn man statt: „ich bin mir bewusst etc.“ sagt: „ich habe das Bewusstsein“ etc. Beides ist seinem Inhalte nach = ich weiss, von welchem es sich nur formell durch eine gewisse Emphase unterscheidet. Im Uebrigen ist Bewusstsein ganz gleichbedeutend mit dem substantivirten Infinitiv Wissen; z. B. Rechtsbewusstsein, Gottesbewusstsein = Wissen vom Recht, von Gott; Selbstbewusstsein = Wissen von sich selbst. Dasselbe Verhältniss fand schon in der griechischen und lateinischen Sprache statt: *σύννοια ἐμαντιῶ* = *οἶδα*, *conscius mihi sum* = *scio*, ebenso *conscientia* und *συνείδησις* (bei Lucian) = *scire* und *εἰδέναι*.

Auch der wissenschaftliche und philosophische Sprachgebrauch der deutschen Denker ist mit diesem populären in Einklang geblieben; wenn Dr. A. Dulk über den „Tod des Bewusstseins und die individuelle Fortdauer“ schreibt, um die Möglichkeit der letzten zu verneinen, v. Kirchmann aber in der gleichen Absicht auf sein Buch über die Unsterblichkeit als Motto die Worte setzt: „Nur das Wissen stirbt, nicht das Sein“, so ist es offenbar, dass „Bewusstsein“ und „Wissen“ bei beiden Gelehrten gleichen Inhalt haben. Das „angeborene Wissen“ von Postulaten der Religion und Moral ist aus der wissenschaftlichen Philosophie glücklich beseitigt; statt dessen sagt man verschämter Weise „Thatsachen des Bewusstseins“, um dieselbe Sache wieder einzuführen. Ueberhaupt brauchen die Philosophen beide Worte ebenfalls in ganz gleicher Bedeutung; so sagt schon Jacobi „Ueber die Lehre des Spinoza“ S. 142: „Das

Bewusstsein einer Sache nennen wir ihren Begriff.“ Kant sagt sogar in der Einleitung zur „Logik“ V.: „Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist.“ Von den neuern Philosophen bezeichnen mehrere absichtlich Bewusstsein und Wissen als Synonyme; so z. B. Lotze „Streitschriften“ I. Heft S. 140: „Jedenfalls ist diese Thätigkeit oder derjenige Zustand derselben, welchen wir das Bewusstsein oder das Wissen einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken nennen“ etc. Ulrici, „Compendium der Logik“ S. 30: „Wissen (Bewusstseyn)“. Bahnsen, „Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv“, S. 15: „Es liegt nicht bloß am Wissen, d. h. am Bewusstsein“ etc.

Diese Gleichsetzung beider Begriffe hat auf die Feststellung der Natur des Bewusstseins einen sehr ungünstigen Einfluss ausgeübt, indem man alle Eigenschaften des Wissens, auch des vermittelten, abstrakten, ohne Weiteres auf das Bewusstsein übertrug. Rosenkranz und Ulrici sprechen dieses daher den Thieren geradezu ab, weil es ihnen zu hoch für die Unwissenheit derselben erscheint. Im Allgemeinen lassen die philosophischen Abhandlungen über das Wesen und die Entstehung des Bewusstseins eine genaue Angabe dessen vermissen, was sie unter diesem Begriff verstehen. Wenn auch keine Definition desselben nach den Regeln der Logik gegeben werden kann, so ist es doch möglich, ihn durch Unterscheidung von verwandten Begriffen negativ zu bestimmen oder zu begrenzen, um dadurch Verwechslungen und schiefen Auffassungen vorzubeugen. Eine Widerlegung der positiven Theorien über das Bewusstsein ist meist sehr schwierig, oft unmöglich, weil man über den eigentlichen Sinn des Wortes in Zweifel bleibt.

Wir betrachten zunächst die ausführliche Theorie von der Entstehung des Bewusstseins, welche Ulrici aufgestellt hat, da die Auseinandersetzung mit ihm Aussicht auf Erfolg hat, weil er in diesem Falle nicht durch aprioristische Konstruktionen, sondern auf Grund empirischer Thatsachen zu seinen Resultaten gelangt ist.

Ulrici behandelt sehr eingehend die Frage nach Wesen, Grund und Ursprung des Bewusstseins in „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen“, S. 274 ff., da er sie mit Recht als die Cardinalfrage betrachtet, von deren Entscheidung nicht nur unser psychologisches, sondern all unser Wissen nach Form und Inhalt, wie nach Sinn und Bedeutung, Werth und Wahrheit seines Inhalts abhängt. Ulrici constatirt zunächst, dass das Wort Bewusstsein sprachlich in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Man spricht dem Ohnmächtigen, Schlafenden, ja auch dem Träumenden das Bewusstsein ab, und doch sind wir uns der selbst erzeugten subjektiven Vorstellungen des Traumes ebenso wohl bewusst, wie der Gedanken und Phantasiebilder, die im wachen Zustande unsere Seele beschäftigen; „sonst könnten wir uns ihrer beim Erwachen nicht erinnern.“ Auch da, wo der Mensch von einem gewaltigen Affekt beherrscht wird, sprechen wir vom Schwinden des Bewusstseins und entschuldigen die That mit ihrer Unbewusstheit: und doch „sehen und hören wir, und wissen sehr wohl, mit wem wir es zu thun haben.“ Aus diesen Gründen haben Beneke und auch Herbart angenommen, dass das Bewusstsein eine an die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorstellungen geknüpfte Bestimmtheit derselben sei, mit welcher es entstehe und verschwinde, indem mit einem gewissen Höhengrade der Intensität einer Empfindung das Bewusstsein sich von selbst einstelle. Um diese Ansicht zu widerlegen, bestimmt Ulrici das Verhältniss der Empfindung als des letzten, der Forschung zugänglichen, psychischen Elements zum Bewusstsein, wobei er unter Empfindung alle Schmerz- und Lustgefühle, wie auch die Selbstempfindungen der Seele von ihren eigenen Zuständen begreift, also die Empfindung in dem weitern Sinne fasst, „in welchem sie zusammen mit dem Triebe bei allen beseelten Wesen als Medium und Ausgangspunkt alles seelischen Lebens der Seele erscheint.“

Nach Ulrici kann weder die Physiologie noch die Psychologie

Grund und Wesen der Empfindung ermitteln, weil diese die Voraussetzung, die *conditio sine qua non* des Bewusstseins ist, und daher als der primitive Inhalt des Bewusstseins betrachtet werden muss. Dies ist seit Aristoteles von der Psychologie behauptet und immer wieder nachgewiesen worden; selbst Plato und seine Nachfolger haben anerkennen müssen, dass auch der sogenannte apriorische Inhalt des Bewusstseins nur unter Voraussetzung der Empfindung ins Bewusstsein gelangen kann. Denn es ist unstatthaft, den apriorischen Elementen unsers Intellectes ein unmittelbares Bewusstsein beizulegen, da sie ja vielen Menschen zeitlebens nicht in das Bewusstsein kommen; einen angeborenen Inhalt des Bewusstseins giebt es überhaupt nicht. Die Sinnesempfindungen bilden also den elementaren Stoff aller unserer Vorstellungen, Begriffe und Ideen; daher würde ein Mensch ohne alle Sinnesempfindungen kein Mensch sein.

Wenn wir bis hierher uns mit Ulrici einverstanden erklären können, so folgt nun in seinen Auseinandersetzungen eine Schlussfolgerung, die wir als das *πρωτον ψευδος* seiner Ansicht vom Wesen des Bewusstseins betrachten müssen. Auf S. 282 heisst es: „Ist nun aber sonach die Empfindung allein dasjenige, was ursprünglich und unmittelbar Inhalt des Bewusstseins werden kann, und ist andererseits das Bewusstsein ohne allen Inhalt so gewiss kein Bewusstsein, so gewiss ein Wissen von Nichts, eine Kunde ohne Gegenstand kein Wissen und keine Kunde ist, so ergiebt sich zur Evidenz, dass die Empfindung immer schon entstanden sein muss, bevor es ein Bewusstsein von ihr geben kann. Ihre Entstehung fällt mithin nicht nur vor das Bewusstsein, sondern als Bedingung seines Ursprungs so völlig ausserhalb desselben, dass wir auch durch Schluss und Folgerung nichts von ihr zu ermitteln vermögen“. Die Erklärung, welche Ulrici von der Entstehung der Empfindung giebt, übergehen wir und bemerken vorläufig nur, dass nach unserer Ansicht Empfindung nur dann existirt, wenn sie gewusst wird, oder in das Be-

wusstsein kommt. Denn wir verstehen im Anschluss an den üblichen Sprachgebrauch unter Empfindung einen subjektiven Zustand und müssen behaupten, dass „subjektiv“ und „bewusst“ insofern sich deckende Begriffe sind, als beide ein Wissen zur Voraussetzung haben; mithin ist ein Zustand, mag er immerhin in dem zum Subjekt gehörenden Leibe gegeben sein, kein subjektiver, wenn er nicht gewusst wird. Ulrici aber nimmt an, dass Empfindungen und Gefühle, ja sogar das Selbstgefühl, welches letztere als einen nicht subjektiven Zustand zu bezeichnen, doch wohl die crasseste contradictio in adjecto wäre, existiren, ohne im Bewusstsein zu sein. (S. 285:) „Wir haben das Selbstgefühl fortwährend, ohne uns seiner fortwährend bewusst zu sein, wogegen wir uns unsers bewussten Zustandes, also des Bewusstseins selber, auch fortwährend bewusst sind. Ebenso haben wir starke wie schwache Sinnesempfindungen und Einzelgefühle, ohne uns ihrer stets und unter allen Umständen bewusst zu sein. Dafür zeugen eine Anzahl unwidersprechlicher Thatsachen“. Diese Thatsachen sind es, welche wir jetzt betrachten müssen, um zu ermitteln, ob sie die Existenz der Empfindungen und Gefühle als subjektiver und doch nicht bewusster Zustände in Wahrheit beweisen.

Wenn an den sogenannten Nachbildern einzelne Züge erscheinen, welche an den Urbildern nicht bemerkt wurden, so müssen nach Ulrici diese Züge, obwohl nicht gesehen, doch empfunden worden sein; „denn sonst könnten sie offenbar an den Nachbildern weder erscheinen, noch bemerkt werden“. Unseres Ermessens folgt aus dieser Thatsache nichts weiter, als dass die betreffenden Einzelheiten ohne Wissen, mithin auch ohne Empfindung des Subjekts, die Sinnesorgane afficirt haben, weshalb sie bei der Reproduktion natürlicher Weise mit in das Bewusstsein traten oder empfunden wurden. Weiter erinnert Ulrici an die zahlreichen Fälle, in welchen eine Empfindung, deren wir uns für gewöhnlich klar bewusst sind, doch unter Umständen uns nicht zum Bewusst-

sein kommt. Als Beispiele führt er an den Druck unserer Kleider oder des Sessels, auf dem wir sitzen, ferner ein gleichmässig andauerndes Geräusch oder ein gleichmässig fortwährendes Leuchten, endlich Verwundungen in der Hitze des Kampfes; alles dies soll nach Ulrici von uns empfunden, gehört und gesehen werden, aber erst, wenn wir unser Bewusstsein darauf richten, kommt es uns zum Bewusstsein. Er verwechselt hier offenbar Bewusstsein und Aufmerksamkeit; dadurch, dass wir unsere Aufmerksamkeit einem in unsern leiblichen Organen ablaufenden Prozesse zuwenden, kann er ein subjektiver Zustand werden, mit andern Worten, in das Bewusstsein gelangen. Wenn wir, in irgend welche Beschäftigung vertieft, das regelmässige Geräusch einer Uhr nicht hören, so werden doch in unserm Gehörorgane die Nerven afficirt; wollen wir dieses Geräusch hören, so haben wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, wobei allerdings jeder andere Inhalt des Bewusstseins möglichst zurückgedrängt werden muss. Doch berechtigt dies nicht zu der Behauptung, dass man das Bewusstsein auf das zu hörende Geräusch richte; Niemand wird darüber in Zweifel sein, dass wir in diesem Falle nur von einer Zuwendung der Aufmerksamkeit reden können. Ulrici geräth hier ausserdem in Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht vom Wesen des Bewusstseins. Wenn dieses überhaupt zur *conditio sine qua non* die Empfindung hat, so sieht man nicht ein, wie eine Empfindung erst dadurch bewusst werden soll, dass sich das Bewusstsein auf sie richtet. Man darf, wie v. Hartmann in der „Philosophie des Unbewussten“ erinnert, das Bewusstsein nicht als ruhenden Zustand auffassen, sondern muss darunter ein stetiges Bewusstsein verstehen, welches natürlich immer einen bestimmten Inhalt voraussetzt. Indem wir aber, um schwache objektive Reizungen uns zum Bewusstsein zu bringen, allen übrigen Inhalt des Bewusstseins möglichst zurückdrängen müssen, ist es nicht das Bewusstsein, sondern die auf das zu percipirende Objekt gerichtete Aufmerksamkeit, welche zu den objektiv gegebenen Reizen die zum Be-

wusstwerden erforderliche subjektive Bedingung hinzubringt. Denn die gewöhnlichste Erfahrung lehrt, dass die Reizungen der Sinnesorgane einer gewissen Stärke bedürfen, um empfunden, d. h. bewusst zu werden; bleiben sie unter diesem bestimmten Stärkegrad, so werden sie nicht mehr empfunden, obwohl ihre objektiven Bedingungen vorhanden sind, welches letztere in der Regel nachgewiesen werden kann. Nun kann ein ziemlich starker Reiz durch Ablenkung der Aufmerksamkeit vom Bewusstsein ferngehalten, wie andererseits ein verhältnissmässig schwacher Reiz durch die intensivste Anspannung in das Bewusstsein gerufen werden. In keinem Falle aber ist hierbei das Bewusstsein theilhaftig, da ja dieses eben erst hervorgerufen werden soll.

Die zweckmässigen Bewegungen während des Schlafes, mittels deren wir Störungen, z. B. das Kitzeln, abzuwehren versuchen, erklärt Ulrici ebenfalls daraus, dass der Process des Empfindens sich ganz ebenso vollziehe, wenn wir schlafen, als wenn wir wachen, da wir im Schlaf dasselbe thun, wie im wachen Zustande auf Anregung einer bewussten Empfindung. Indessen werden diese zweckmässigen Handlungen während des Schlafes ganz einfach als Reflexbewegungen zu erklären sein, deren unzählige wir ja auch im Wachen verrichten; natürlich setzt dies voraus, dass eine Nervenreizung stattgefunden hat, nur muss diese nicht mit der subjektiven Empfindung identificirt werden.

Ulrici führt weiter an, dass wir oft nicht gleich wissen, was Jemand soeben zu uns gesagt hat, dass uns das Gelesene zunächst oft nicht ins Bewusstsein kommt, dass wir begangene Fehler während des Schreibens nicht entdecken, und uns trotzdem später aller dieser Dinge erinnern, woraus er schliesst, dass wir in jedem Falle die betreffende Empfindung gehabt haben, ohne uns derselben bewusst zu werden. Hier genügt dieselbe Erklärung, welche wir oben für die Thatsache gegeben haben, dass wir an den Nachbildern zuweilen mehr Inhalt wahrnehmen, als an den Urbildern; unsere Or-

gane sind von den betreffenden Objekten afficirt worden, ohne dass wir dies empfanden, und reproduciren-nun den ganzen Inhalt der Sinnesaffektionen.

Ulrici fährt fort: „Begegnen uns solche Fälle verhältnissmässig selten, so gehört dagegen ein anderer ähnlicher Fall zu unserer alltäglichen Erfahrung. Wir wissen zwar nicht, dass wir schlafen, wohl aber, dass wir geschlafen haben; wiederum also ein Bewusstsein von einem Zustande, der, so lange er währt, uns nicht zum Bewusstsein kam, von einer (Gemeingefühls-)Empfindung, die wir zwar als Empfindung haben, deren wir uns aber erst bewusst werden, nachdem sie als Empfindung vergangen ist, die also nicht selber das Bewusstsein mit sich führt, sondern nur durch einen besondern Akt (der Reflexion — der Unterscheidung von der gegebenen Empfindung des wachen Zustandes) uns zum Bewusstsein zu kommen vermag.“ Dieses Beispiel zeigt, wie kaum ein anderes, dass die Voreingenommenheit für eine Lieblingshypothese selbst einen besonnenen Denker zu den gezwungensten und unnatürlichsten Erklärungen verleiten kann, wo für eine unbefangene Auffassung die Sache sehr klar und einfach liegt. Wir wissen, dass wir geschlafen haben, aber nur, weil wir beim Erwachen uns entweder in der Umgebung befinden, in welcher wir zu schlafen pflegen, oder uns erinnern, dass wir uns vorgenommen hatten zu schlafen, oder endlich, weil wir nach einem zur ungewöhnlichen Zeit stattgefundenen, unbeabsichtigten Schlaf dasselbe Gefühl empfinden, welches uns beim gewöhnlichen Erwachen am Morgen zum Bewusstsein kommt. Wo diese Bedingungen fehlen, da wissen wir nicht, dass wir geschlafen haben; denn beim Erwachen aus einem unfreiwilligen, sehr kurzen Schlaf versichern wir sehr oft, dass wir nicht geschlafen haben und lassen uns vom Gegentheil erst durch die Versicherungen anderer Personen überzeugen. Wir gelangen also in jedem Falle zu der Einsicht, dass wir geschlafen haben, erst durch einen Schluss, wie dies auch gewissermassen a priori wahrscheinlich ist, da ja der

Schlaf in einer gänzlichen Aufhebung des Bewusstseins besteht; also nur mittelbar und indirekt Gegenstand des Bewusstseins (Wissens) werden kann.

Nicht viel besser steht es mit einem andern Beispiel, welches Ulrici mit den Worten einführt: „Noch eklatanter ist die notorische Thatsache, dass der Müller erwacht, wenn seine Mühle stehen bleibt. Hier ist es nicht das Eintreten oder Eingetreten einer Sinnesempfindung, sondern das Aufhören derselben, welches die schlafende Seele weckt, d. h. das Bewusstsein der Aussenwelt hervorruft.“ Hieraus glaubt Ulrici schliessen zu müssen, dass das Bewusstsein nicht an die einzelne Sinnesempfindung gebunden sein könne, da wir sonst vom Mangel, vom Schwinden oder Nichtvorhandensein einer Empfindung schlechthin kein Bewusstsein haben könnten; wir würden weder die lautlose Stille, noch die Geschmacks- oder Geruchlosigkeit etc. eines Gegenstandes bemerken, wenn nicht die unterscheidende Thätigkeit des Bewusstseins vorausgegangen wäre. Hiergegen wäre zunächst zu erinnern, dass man allerdings die Stille etc. nicht bemerkt, wie überhaupt nicht das Fehlen eines positiven Eindruckes, sondern dass man erst durch Vergleichung sich das Fehlen dieser Eindrücke mittelbar in das Bewusstsein ruft. Sodann aber muss die von Ulrici angeführte Thatsache ganz anders erklärt werden. Aehnliche Beispiele wie das vom Erwachen des Müllers beim Stillestehen der Mühle sind genug vorhanden; es ist richtig, dass die Unterbrechung jedes gewohnten Geräusches den Schlaf stört. Aber nicht minder gewiss ist es, dass diese Thatsache aus physischen Ursachen und nicht aus der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins erklärt werden muss. Das Nervensystem kann sich an eine bestimmte Affektion während des Schlafes dermassen gewöhnen, dass es durch das Aufhören derselben lebhaft alterirt wird und dadurch das Erwachen verursacht; denn der genaueste Zusammenhang der Beschaffenheit des Schlafes mit dem Zustande des Nervensystems ist

durch viele Erfahrungen ausser Zweifel gestellt. Nun ist es bekannt, dass die Nerven sich an abnorme Reize aller Art, welche zunächst Schlaflosigkeit verursachen, in einem solchen Grade gewöhnen können, dass die Einwirkung dieser Reize unabweisbares Bedürfniss zur Herbeiführung und Erhaltung des Schlafes wird. Es mag in dieser Beziehung nur an den bekannten Einfluss des Alkohols erinnert werden; dieselbe Quantität von Spirituosen, welche dem Einen eine fast gänzlich schlaflose Nacht bereitet, bedarf der Andere, um ruhig zu schlafen. Nun wird es Niemand einfallen, zu behaupten, dass, wenn ein Gewohnheitstrinker in Folge von Unterlassung des gewohnten Genusses schlecht oder gar nicht schläft, die unterscheidende Thätigkeit des Bewusstseins daran Schuld sei. Ganz ebenso aber, wie in diesem Falle, verhält es sich mit allen andern Arten der Gewöhnung; das an sich Unnatürlichste kann so sehr zum Bedürfnisse werden, dass davon der Schlaf ganz und gar abhängt und mit der Unterbrechung der gewohnten Nervenaffektion ebenfalls unterbrochen wird. Dagegen erscheint im Zusammenhange der Ansichten Ulrici's das Erwachen des Müllers dadurch herbeigeführt zu sein, dass das gewöhnliche Klappern seiner Mühle von ihm auch während des Schlafes percipirt wird, wobei natürlich das Aufhören des Geräusches der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins Veranlassung giebt, die Bewusstlosigkeit des Schlafes aufzuheben. Auch hier geräth Ulrici in den Widerspruch, das Bewusstsein durch die unterscheidende Thätigkeit, d. h. durch die Vergleichung mehrerer verschiedener Zustände erst entstehen zu lassen, während eine solche Thätigkeit doch in jedem Falle das Bewusstsein voraussetzt.

Wie mit den Sinnesempfindungen verhält es sich nach Ulrici auch mit den Gefühlen im engern Sinne, d. h. mit den Affektionen der Seele. „Eine genauere Selbstbeobachtung zeigt, dass die Gefühle der Zuneigung und Abneigung, der Liebe und des Hasses, der Zufriedenheit und Unzufriedenheit, der Sehnsucht, des Verlangens, der

Reue, des Neides und Aergers u. s. w, keineswegs unmittelbar (stets und überall) vom Bewusstsein begleitet sind.“

Das Gefühl der Zuneigung, der Liebe; entwickelt sich nicht nur, ohne dass wir uns seiner bewusst werden, sondern es bleibt auch, ohne dass wir fortwährend ein Bewusstsein von ihm haben.“ „Es geschieht nicht selten, dass ein Gefühl unbestimmter Sehnsucht uns unruhig umhertreibt, also stark genug ist, um in unserm Thun und Lassen deutlich sich kundzugeben, ohne uns doch zum Bewusstsein zu kommen; nur wenn wir veranlasst werden, auf unsern Zustand zu reflektiren“ (Aufmerksamkeit) „werden wir uns seiner bewusst; zuweilen taucht es auch wohl später, nachdem es wieder verschwunden, aus der Erinnerung in unserm Bewusstsein auf. Auch hier ist das Gefühl selbst offenbar vorhanden; das Bewusstsein dagegen entsteht erst durch einen besonderen Akt (der Reflexion — Vergleichung — Unterscheidung). Ebenso haben wir ohne Zweifel bei jeder Sinnesempfindung jenes Gefühl, dass wir empfinden, sehen, hören u. s. w.“ Auch diese That-sachen werden von Ulrici falsch gedeutet; zunächst sind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Hass, Sehnsucht, Verlangen, Unzufriedenheit etc. zwar für das Subjekt nur als Gefühle vorhanden, aber ihrem objektiven Wesen nach, welches nur indirekt erschlossen werden kann, sind sie durchaus als Triebe und Willensrichtungen zu betrachten. In dieser Hinsicht verweisen wir auf das oben in dem Abschnitt über das Verhältniss der Gefühle zum Willen Gesagte. Die sehr richtige Behauptung Ulrici's, dass die genannten Zustände völlig unabhängig von unserm Bewusstsein entstehen und fortbestehen, ist auf andere Weise genügend erklärt; denn die Triebe und Willensregungen sind ursprünglich dem Bewusstsein fremd und erst durch die von ihnen verursachten Gefühle werden sie mittelbar bewusst. Dass man sie immer als Gefühle bezeichnet hat, ist hieraus sehr einfach und ungezwungen zu erklären; aber man sollte darüber nicht vergessen, dass es speciell Gefühle des „Getriebenen-

werdens“ sind. Die Sprache drückt dies auf mannigfache Weise aus: Neigung, Zu- und Abneigung, ich fühle mich zu Jemand hingezogen, von ihm abgestossen etc.

Erst wenn ein Trieb so weit erstarkt ist, dass er ein Gefühl verursacht, ist die Möglichkeit gegeben, von seiner Existenz Kunde zu erlangen; ist er zu schwach, so kann er zwar vorhanden sein, kommt aber nicht in das Bewusstsein. Ulrici aber trägt, was vom Triebe gilt, auf das ihn begleitende Gefühl über und behauptet, dass dieses nicht im Bewusstsein sei. Hiergegen müssen wir immer daran festhalten, dass ein nicht gewusstes Gefühl eben kein Gefühl ist; an Ulrici's Behauptung ist nur so viel richtig, dass wir oft ein lebhaft empfundenes Gefühl nicht interpretiren, d. h. es nicht auf den verursachenden Willen zurückführen können, und insofern kein formales Wissen von ihm haben, als wir es nicht mit einem recipirten Namen zu bezeichnen im Stande sind. Das Bewusstsein aber, selbst wenn wir es als durchaus gleichbedeutend mit „Wissen“ nehmen, darf nimmermehr davon abhängig gemacht werden, dass sein Inhalt unter irgend einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann; so gewiss ich ein genaueres Wissen von einem Objekte habe, dessen sämtliche Eigenschaften ich kenne, ohne seinen Namen zu wissen, als wenn ich von ihm nichts ausser dem Namen weiss, ebenso gewiss bin ich mir deutlich eines Gefühls bewusst, wenn ich es auch nicht unter irgend eine von der Psychologie aufgestellte Classe von Gefühlen bringen kann. Ulrici aber scheint dieses formale Wissen von Empfindungen und Gefühlen gerade als unerlässliche Bedingung für ihren Eintritt in das Bewusstsein zu betrachten. Wenigstens ist es sonst nicht ersichtlich, wie er dazu gelangen konnte, den Thieren das Bewusstsein abzusprechen, da er ihnen (S. 289) Sinnesempfindungen verschiedener Art, Schmerz- und Lustgefühle, Triebe und Instinkte, die Kundgebung derselben im Selbstgefühle etc. zugesteht. Der physische Schmerz eines Thieres dürfte von dem eines Menschen

wohl kaum derart verschieden sein, dass man vom erstern behaupten könnte, er sei unbewusst; vielmehr werden die Gefühle des Schmerzes in beiden Fällen nicht sehr ungleich sein. Aber der Eine qualitative Unterschied besteht, nicht zwischen den einzelnen Empfindungen, sondern zwischen deren Subjekten, dass nur der Mensch mittelst der Sprache seine Empfindungen auch formell klassificiren und „mit Erkenntniss leiden“ kann.

Dass Empfindung, Gefühl und Selbstgefühl mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein keineswegs identisch seien, darüber sollen wir nach Ulrici ein „klares Bewusstsein“ haben. Den Beweis dafür findet er darin, dass Empfindungen und Gefühle sich uns unwillkürlich aufdrängen, dass wir unser Selbstgefühl weder zu stärken noch zu schwächen vermögen, während wir über den Inhalt unsers Bewusstseins eine wenn auch beschränkte Macht haben, „die unser Wille ausübt, oder in deren Bethätigung unser Wille besteht.“ So können wir durch Fixirung der Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt starke Affektionen der Sinnesorgane von unserm Bewusstsein fernhalten, umgekehrt schwache Sinnesempfindungen uns zum deutlichen Bewusstsein bringen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten. „Ferner, wenn wir an diese oder jene Arbeit zu gehen, mit der Erörterung einer wissenschaftlichen Frage uns zu beschäftigen denken, so folgt der Inhalt unsers Bewusstseins willfährig diesem Entschlusse.“ „Ebenso willig folgt er dem Befehle der Seele — im gewöhnlichen (ruhigen) Zustande —, aus dem Bewusstsein zu weichen: ich kann beliebig von dem Nachdenken über den einen Gegenstand zur Untersuchung eines andern übergehen, d. h. die Vorstellung des ersten aus meinem Bewusstsein entfernen und dafür die des zweiten aufnehmen.“ Aus diesen That- sachen schliesst Ulrici zuerst, dass zwischen dem Bewusstsein und allen blossen Empfindungen und Gefühlen ein bedeutender Unterschied stattfindet, sodann, dass es nicht unmittelbar von der einzelnen Perception und ihrer Stärke abhängt, ob sie uns zum Bewusstsein

kommt oder nicht, sondern dass eine Thätigkeit der Seele diese bestimmten Sinnesempfindungen und Vorstellungen in das Bewusstsein ruft. Sehen wir, ob die angeführten Thatsachen genügen, um das vermeintliche klare Bewusstsein von der Verschiedenheit der Empfindungen, Gefühle und des Selbstgefühls einerseits, und des Bewusstseins andererseits zu rechtfertigen. Dass wir durch Concentration der Aufmerksamkeit sowohl starke Reize von unserm Bewusstsein abhalten, wie auch schwächere in dasselbe eintreten lassen können, ist nicht zu bestreiten; nur üben wir ebendieselbe „beschränkte Macht“ auch über unsere Empfindungen und Gefühle, freilich nicht in dem Sinne, dass wir die objektiven Ursachen derselben an einer Reizung unserer Organe verhindern könnten. Wir sind im Stande, auch starke objektive Reize, welche ohne unser Entgegenstreben uns als Gefühle in das Bewusstsein kommen würden, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit im unbewussten Zustande verharren zu lassen, wie dies Ulrici selbst auf S. 432 erwähnt; in dieser Stelle sagt er, nachdem er Boerhaves Ausspruch über die *mirabilis tolerantia inediae et algoris* bei starken Gemüthsbewegungen erwähnt hat: „In der That wird Jeder an sich selbst die Erfahrung gemacht haben, wie leicht wir in aufgeregter Seelenstimmung Kälte und Hitze, Hunger und Durst ertragen, ja wie sie oft sich gar nicht fühlbar machen, obwohl wir in Folge der Erregung vielleicht gerade den Körper und seine Kräfte durch Gehen, Laufen, Arbeiten etc. stark in Anspruch nehmen“, und daher die objektiven Bedingungen der entsprechenden Gefühle vorhanden sind, wie wir von unserm Standpunkt hinzusetzen, mit dem Ulrici an dieser Stelle übereinstimmt, indem er sagt, dass Kälte u. s. w. sich nicht fühlbar machen, d. h. eben keine Gefühle sind, wenn sie nicht zugleich bewusst sind. Keinesfalls aber kann durch die von Ulrici angeführte Thatsache, dass wir Sinnesaffektionen innerhalb gewisser Grenzen willkürlich dem Bewusstsein zugänglich und unzugänglich machen können, etwas über den Unterschied des Bewusstseins von

der Empfindung und dem Gefühl entschieden werden, wenn man nicht, was aber eben Gegenstand des Streitens ist, die letztere als thatsächlich für das Subjekt vorhanden annimmt, sobald der entsprechende Nervenreiz eintritt. Denn die Empfindungen und Gefühle in dem von uns vertheidigten Sinne als bewusste, entziehen sich der Macht des Willens ebenso wenig wie die Vorstellungen, was auch Ulrici selbst anerkennt.

S. 291 heisst es: „Ueberblicken wir die angeführten Thatsachen im Ganzen, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt sein, dass auch diejenigen Fälle, in denen umgekehrt eine Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung unserm Bewusstsein sich aufdrängt, und wir uns ihrer bewusst werden müssen, in denen also die einzelne Empfindung u. s. w. das Bewusstwerden ihrer selbst unmittelbar herbeizuführen scheint, — Fälle, die wir keineswegs leugnen, die vielmehr alltäglich vorkommen — doch nur scheinbar eine Ausnahme machen, indem auch bei ihnen das Bewusstsein nicht unmittelbar an der Empfindung etc. selbst hängt, sondern darauf beruht, dass die Empfindung etc. unter den jeweiligen Umständen stark genug, resp. so intensiv oder ungewöhnlich ist, um unsere Aufmerksamkeit unmittelbar auf sich zu ziehen und von andern Objekten abzulenken. Mit andern Worten: auch in diesen Fällen entsteht das Bewusstsein nicht unmittelbar mit der Empfindung, Perception selbst, sondern ebenfalls nur mittelst eines besondern (hier unwillkürlichen) Aktes der Seele, und dieser Akt besteht darin, dass die Seele auf Anregung der eingetretenen Empfindung unmittelbar ihre Aufmerksamkeit auf dieselbe richtet.“

Diese Auseinandersetzungen Ulrici's beweisen für seine Unterscheidung von Empfindung und Bewusstsein nicht das Geringste; sie konstatiren bloß das niemals geleugnete Faktum, dass eine Affektion der Sinnesorgane nicht ohne Weiteres empfunden und bewusst wird. Wenn er für seine Ansicht den Ausspruch E. H. Weber's citirt, dass die Vorstellung einer Empfindung erst durch Zuwendung

der Aufmerksamkeit zu Stande komme, während die Empfindung allein auch ohne dies zu Stande komme, so hat eben auch Weber das Wort „Empfindung“ gleichbedeutend mit „Nervenreiz“ oder „Affektion der Organe“ gebraucht.

Im Folgenden bestimmt Ulrici die Aufmerksamkeit als die unterscheidende Thätigkeit der Seele und behauptet, dass nur durch diese das Bewusstsein entstehe und mit Hilfe des Gedächtnisses und Erinnerungsvermögens sich zum vollen menschlichen Selbstbewusstsein ausbilde. Den für diese Behauptung angeführten physiologischen Thatsachen liegt theils wieder die Unterscheidung von Empfindung und Bewusstsein zu Grunde, theils identificirt Ulrici auch hier Bewusstsein (bewusste Empfindung) und formales Wissen (die Möglichkeit der namentlichen Bezeichnung). „Wir würden auch der Finsterniss uns nicht bewusst werden, sie nicht als schwarz bezeichnen können, wenn nicht die Gesichtsempfindung der schwarzen Farbe im Unterschied von der weissen, rothen etc. bekannt wäre, d. h. wenn wir nicht verschiedene Gesichtsempfindungen hätten und durch Unterscheidung derselben uns ihrer bewusst würden. So gewiss wir nun gleichwohl in völliger Finsterniss schlechthin nichts von den uns umgebenden Dingen sehen, so gewiss würden wir ebenfalls nichts sehen, wenn Alles die schlechthin gleiche rothe oder weisse Farbe hätte . . . Ebenso würden wir sicherlich keiner Schmerzempfindung uns bewusst werden, wenn wir sie von Anfang an, beständig, gleichmässig, andauernd fühlten, wenn unsern Schmerzempfindungen nicht die Lustgefühle gegenüberträten; kurz, wir würden kein Bewusstsein von Lust und Unlust, von Schmerz und Freude etc. gewinnen, wenn wir die angenehmen und unangenehmen Gefühle nicht zu unterscheiden vermöchten.“

Wenn man einen Menschen seit der frühesten Kindheit fortwährend durch eine blaue Brille hätte sehen lassen, so würde er Alles blau sehen, aber er würde doch Alles sehen, wie wohl

Niemand bestreiten wird; freilich würde er nie dazu gelangen, den abstrakten Begriff „Farbe“ zu bilden, so wenig wie Jemand den Begriff Schmerz haben würde, wenn er immer nur dieselben Schmerzgefühle gehabt hätte, da er sie nicht von andern unterscheiden könnte. Ulrici aber macht diese Unterscheidung zur *conditio sine qua non* des Bewusstseins, wobei er annehmen muss, dass vor der Entstehung desselben mehrere Eindrücke in die Organe gelangen, welche einzeln nicht bewusst werden, bis die Seele das in ihnen Unterschiedene percipirt und damit nachträglich auch das ihnen Gemeinsame ins Bewusstsein ruft. Keinesfalls kommt Ulrici über diese Consequenz seiner Ansicht hinweg, dass erst die Unterschiede der Eindrücke und dann diese selbst als Ganzes percipirt, d. h. bewusst werden. Der Sprachgebrauch pflegt aber die Vergleichung verschiedener Eindrücke nicht dem Bewusstsein, sondern dem Denken zuzuthemen, und es liegt kein Grund vor, von diesem Gebrauch abzugehen, um so weniger, als man entgegengesetzten Falles bewusste Empfindung und bewusstes Gefühl mit „Denken“ durchaus identificiren müsste.

Auch die ferner angeführten sogenannten Kontrasterscheinungen der Farben beweisen blos, dass das Denken auf die Sinnesempfindung (nicht auf die Sinnesaffektion) einwirkt, d. h. dass die Wahrnehmungen der Sinne durch die Thätigkeit des Verstandes wesentlich alterirt werden. Dass wir trotz gleichzeitiger Affektion verschiedener Sinnesorgane nur eine Vorstellung in einem bestimmten Zeitmoment haben können, wie dies von verschiedenen Seiten behauptet wird, beruht nach Ulrici darauf, dass wir ausser Stande sind, zwei Akte der unterscheidenden Thätigkeit gleichzeitig auszuüben. Dies würde aber dabei durchaus nicht nöthig sein; ein Akt der unterscheidenden Thätigkeit würde vollkommen genügen, um zwei gleichzeitig im Bewusstsein vorhandene einfache Vorstellungen als verschiedene zu erkennen, ja es gehören sogar zu einem Akt der Unterscheidung in jedem Falle zwei Vorstellungen.

Hiermit kommen wir wieder auf unsern obigen Einwand zurück, dass nach Ulrici's Theorie die Unterschiede früher als die zu unterscheidenden Eindrücke ins Bewusstsein gelangen müssen. Ulrici sagt weiter: Wenn wir einen neuen, völlig unbekanntem Gegenstand vor Augen haben und auf ihn achten, so nehmen wir ihn auch in das Bewusstsein auf. Aber damit wissen wir nur, dass wir Etwas sehen, nicht aber, was wir sehen. Dies erfahren wir erst, indem wir den Gegenstand von andern Dingen zu unterscheiden und mit ähnlichen Objekten, deren wir uns erinnern, zu vergleichen beginnen.“ Dies ist ganz richtig, beweist aber nur, dass das formale Wissen von einem Objekt erst durch die Unterscheidung von andern möglich ist, während wir Bewusstsein und Wissen auch da annehmen müssen, wo überhaupt nur Eine Empfindung vorhanden ist, nur dass in diesem Falle der Inhalt des Wissens immer derselbe bleibt.

Die Behauptung Ulrici's, dass die Aufmerksamkeit an der sinnlichen Empfindung als solcher nichts zu ändern vermöge, gilt nur für seine Auffassung der Empfindung als des bloßen objektiv vorhandenen Nervenreizes. Es ist daher falsch, weil gegen die Erfahrung, wenn er fortfährt: „Der Pendelschlag unserer Wanduhr, den wir täglich hören und dessen Stärke wir genau kennen, obwohl wir gewöhnlich nicht darauf achten, wird um nichts stärker, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn concentriren; die Farbe eines Gegenstandes wird um nichts heller, tiefer, intensiver, wenn wir sie auch noch so aufmerksam betrachten.“ Die Selbstbeobachtung der meisten Menschen dürfte im Gegentheile ergeben, dass die Aufmerksamkeit allerdings die Stärke des Eindrucks beträchtlich vermehrt; schon nach allgemeinen Grundsätzen lässt sich annehmen, dass, wenn es möglich ist, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit ein Geräusch vom Bewusstsein ganz fern zu halten, es auch möglich sein wird, auf die Intensivität des bewussten Eindruckes innerhalb gewisser Grenzen einzuwirken. Denn es ist an sich schon

unwahrscheinlich, dass nicht den subjektiven Graden der Aufmerksamkeit entsprechend ihre Wirkungen sich allmählig abstufen sollten von der grössten Stärke des Eindrucks herab durch verschiedene Mittelstufen bis zum Verschwinden aus dem Bewusstsein. Dies wird denn auch durch die Erfahrung bestätigt. Legt man z. B. eine Taschenuhr vor sich auf den Tisch und fängt an zu lesen, so hört man zunächst den Pendelschlag der Uhr fort, je mehr man aber sich in das Gelesene vertieft, desto schwächer wird der Eindruck jenes Geräusches empfunden, bis er ganz aufhört. Umgekehrt fängt man wieder an das Tik-tak der Uhr zu hören, sobald die Aufmerksamkeit sich vom Lesen abwendet; am stärksten jedoch wird der Eindruck, wenn man zugleich den Blick auf die Uhr richtet, wie es ja überhaupt eine bekannte Thatsache ist, dass dem Gesichtssinn eine beträchtliche Mitwirkung bei den Funktionen der andern Sinne zukommt. Indem nun die Aufmerksamkeit, wie dies Ulrici selbst bemerkt, häufig auf den Eintritt künftiger Perceptionen gelenkt wird, muss die Vorstellung der letztern bereits im Bewusstsein gewesen sein; es gilt demnach von der Aufmerksamkeit dasselbe wie von der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins: es muss bereits ein mannigfacher Inhalt im Bewusstsein vorhanden sein, ehe die Aufmerksamkeit wie die unterscheidende Thätigkeit ein Objekt haben, an welchem sie sich bethätigen können.

Im nächsten Argumente Ulrici's begegnen wir wieder der Verwechslung des bewussten Eindrucks mit dem formalen Wissen, d. h. der Möglichkeit, diesem Eindruck seine gebührende Stelle im Inhalt unsers Bewusstseins anzuweisen. Er sagt nämlich: „Endlich ist offenbar die Stärke (Intensität) einer bloßen Sinnesempfindung mit der Deutlichkeit einer bewussten Sinneswahrnehmung, d. h. mit der Deutlichkeit der Vorstellung dessen, was wir empfinden, sehen, hören keineswegs identisch. In der Regel ergeben allerdings starke, intensive Sinnesempfindungen deutlichere Wahrnehmungen und Vorstellungen als schwache, aber keineswegs immer.

Ein auffallend glänzendes Schimmern, ein starkes complicirtes Geräusch, ein penetranter Geruch oder Geschmack, kann uns doch sehr ungewiss darüber lassen, was wir sehen, hören, riechen; die lautesten Stimmen sprechen keineswegs immer am deutlichsten. Die Stärke der Sinnesempfindung bewirkt daher nur, dass sie uns leichter zum Bewusstsein kommt; und auch dies nicht einmal immer, da auch sehr starke Klänge, Gerüche etc. unserm Bewusstsein entgehen können, wenn unsere Aufmerksamkeit anderweitig gefesselt ist. Das Was der Sinnesempfindung und damit die Deutlichkeit der Vorstellung hängt dagegen nicht unmittelbar von der Stärke, sondern von der leichten Unterscheidbarkeit der sie vermittelnden Empfindung, resp. von der Schärfe und Genauigkeit unseres Unterscheidungsvermögens ab; und nur soweit eine starke Sinnesempfindung sich auch leichter von andern unterscheiden lässt, ergiebt sie eine deutlichere Vorstellung.“ Zuvörderst ist zu konstatiren, dass Ulrici hier seine gewöhnliche Unterscheidung zwischen Empfindung und Bewusstsein fallen lässt; ein auffallend glänzendes Schimmern, ein starkes complicirtes Geräusch etc. müssen erst bewusst, nicht blos in Ulrici's Sinne empfunden worden sein, ehe wir überhaupt von ihnen reden können. Ungewiss über das, was wir sehen, hören etc. werden wir nur dann sein, wenn uns die betreffenden Eindrücke neu sind. Ein Mensch, der zum ersten Male einen Kanonenschuss hört, ohne sich durch Erzählungen Anderer eine Vorstellung von demselben gebildet zu haben, wird sicherlich diesen Eindruck von andern Affektionen seiner Gehörsorgane genau unterscheiden, aber dennoch allerdings nicht wissen, was er gehört hat, obwohl die Deutlichkeit seiner Vorstellung von dem gehörten Geräusch nicht das Geringste zu wünschen übrig lässt. Dass die lautesten Stimmen nicht immer am deutlichsten sprechen, ist natürlich, weil hierzu mehrere Bedingungen erforderlich sind; wo diese alle erfüllt werden, da wird allerdings die lauteste Stimme auch zugleich die am leichtesten, d. h. bei der geringsten Aufmerksamkeit verständliche

sein. — Hierauf kommt Ulrici wieder auf die schon früher von ihm erwähnte Thatsache zurück, dass wir an den Nachbildern zuweilen einzelne Züge wahrnehmen, die den Urbildern gefehlt hatten, und sagt, es leuchte ein, dass an dem Nachbilde die Aufmerksamkeit nichts ändere und nichts ändern könne; deshalb mussten die Einzelheiten des Nachbildes auch im Urbilde vorhanden gewesen sein, und zwar in grösserer Stärke und Deutlichkeit als im Nachbilde. „Gleichwohl haben wir sie am Urbilde nicht bemerkt; mithin kann es nicht die Beschaffenheit der Sinnesempfindung sein, von der im einen Falle das Bemerken, im andern das Nichtbemerkten abhängt; — denn die Empfindung ist in beiden Fällen qualitativ wie quantitativ dieselbe, — sondern nur diejenige Thätigkeit der Seele, von welcher das Bewusstwerden der Sinnesindrücke abhängt, d. h. die Thätigkeit des Aufmerkens kann Grund sein, warum wir am Nachbilde Bestimmtheiten appercipiren, die am Urbilde uns nicht zum Bewusstsein kommen.“ Ob in beiden Fällen die Empfindung qualitativ wie quantitativ dieselbe sei, ist eben Gegenstand des Streites; nur wer die Affektion der Sinnesorgane gleich Empfindung setzt, wird die Frage bejahen; wer aber unbewusste Empfindung für eine *contradictio in adjecto* erklärt, muss behaupten, dass am Nachbilde mehr empfunden oder bewusst werde, als am Urbilde. Das Gleiche gilt vom nächsten Beispiel Ulrici's; wenn die meisten Menschen zeitlebens nichts davon wissen, dass sie dasjenige, was sie einfach sehen, doppelt in ihre Sinnesorgane aufnehmen, so darf man eben nicht sagen, dass sie doppelt sehen. Uebrigens ist es, beiläufig bemerkt, nicht richtig, dass die Doppelbilder nur dann sich einstellen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit absichtlich darauf richten; bekanntlich giebt es nicht wenige Menschen, die schon in leichten Graden der Erregung, z. B. des Rausches, Alles doppelt sehen, und hierin trotz aller Anstrengung nichts zu ändern vermögen.

Im Folgenden versucht Ulrici zu beweisen, dass Aufmerksamkeit

und unterscheidende Thätigkeit der Seele ein und dasselbe sei. „Aufmerken und Aufmerksamsein kann nur das Streben, die Richtung oder Intention der Seele bezeichnen, einen bestimmten sinnlichen Eindruck, dessen Eintreten begonnen oder zu erwarten ist, nicht nur zu empfangen, sondern sein Dasein und seine Bestimmtheit auch zu bemerken. Oder was dasselbe ist, Aufmerken ist nur ein Merken, das aus irgend einem Grunde auf ein bestimmtes Objekt, auf eine bereits vorhandene oder zu erwartende Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung gelenkt wird. Anfänglich geschieht dies ganz unwillkürlich und unbewusst; das Kind wird auf jede eintretende Sinnesempfindung, wenn sie nur einen gewissen Grad der Stärke besitzt, unwillkürlich aufmerksam; es wird ihm sehr schwer, seine Aufmerksamkeit einem bestimmten Objekte mehr als vorübergehend zuzuwenden.“ Hier hat Ulrici implicite anerkannt, dass jede Empfindung von einer gewissen Stärke eo ipso das Bewusstsein mit sich führt, indem er sagt, dass sie die Aufmerksamkeit ohne Willen des Kindes auf sich lenke. Denn wenn wir uns den Vorgang des Bewusstwerdens in Ulrici's Sinne vergegenwärtigen, so besteht er aus zwei Hauptbestandtheilen: Erstens aus der Affektion der Sinnesorgane, welche von Ulrici Empfindung genannt wird; zweitens aus der unterscheidenden Thätigkeit der Seele, welche jene „Empfindung“ durch Aufmerken, Beobachten, Vergleichen in das Bewusstsein ruft. Nun entsteht auf Ulrici's Standpunkt die Frage: Wie kommt die Seele dazu, einem Vorgange in dem ihr zugehörenden Leibe ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, da sie doch an sich durchaus keine Kenntniss dieses Vorganges hat? Denn ist einmal der Vorgang von der Seele apperzipirt worden, so ist er damit eo ipso aus dem objektiven Nervenreiz zu einem subjektiven Eindruck, d. h. bewusst geworden. Nun erscheint es aber durchaus nöthig, dass der Seele auf irgend eine Weise Kunde von der Existenz einer Empfindung (in Ulrici's Sinne) gegeben werde, bevor sie überhaupt ihre Thätigkeit auf dieselbe richten kann. Dies ist so klar, dass denn auch

Ulrici die „Unwillkürlichkeit der Aufmerksamkeit“ anerkennt; dies heisst aber nur noch am Worte „Aufmerksamkeit“ festhalten, während man bereits eine sachlich verschiedene Erklärung des Processes gegeben hat. Denn es besagt ganz einfach, dass die Empfindung erst in das Bewusstsein gelangt ist und danach die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, was beim Kinde überhaupt die einzig mögliche Erklärung ist. Beim Erwachsenen liegt die Sache insofern anders und verführt zur entgegengesetzten Auffassung des Processes des Bewusstwerdens, als er vermöge des Gedächtnisses in abstracto weiss, wann etwa eine Affektion seiner Organe eintreten wird; hierdurch ist er im Stande, derselben seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und damit zu ihrem Bewusstwerden beizutragen. Auf welche Weise soll aber das unbewusste Kind erfahren, dass seine Aufmerksamkeit in einem bestimmten Momente erforderlich ist? Es scheint sonach vielmehr anzunehmen, dass das Bewusstsein die *conditio sine qua non* der Aufmerksamkeit, als dass, wie Ulrici meint, durch diese Thätigkeit die Entstehung des Bewusstseins vermittelt sei.

Auch die sogenannte „Enge des Bewusstseins“ führt Ulrici als Beweis für seine Theorie an. „Es ist klar, dass Eine und Dieselbe Thätigkeit eine beliebige Anzahl verschiedener Akte nicht schlechthin gleichzeitig und auf einmal vollbringen kann; . . . insbesondere leuchtet ein, dass die unterscheidende Thätigkeit immer nur zwei Objekte als Stoff ihres Thuns verwenden kann, ja dass sie sogar diese zwei nicht schlechthin gleichzeitig erfassen, sondern nur, wenn auch mit der Schnelligkeit des Gedankens, von einem auf das andere übergehen, zwischen beiden hin und her sich bewegen kann Wäre also die unterscheidende Thätigkeit der Grund des Bewusstseins, so würde folgen, dass, streng genommen, in jedem einzelnen Momente des Bewusstseins immer nur ein Objekt in seiner Beziehung zu einem andern Inhalt des Bewusstseins sein könnte. Jedem, der die Sache nicht näher untersucht hat, wird

diese Folgerung höchst paradox, den Thatsachen des Bewusstseins zu widersprechen scheinen. Dennoch ist es so, wie Jeder bei genauer Selbstbeobachtung finden wird.“ Zur Begründung seiner Ansicht bringt Ulrici einfach die Thatsache bei, dass in jedem Momente nur Eine Sinnesempfindung im Bewusstsein ist. Es handelt sich aber bei der Frage nach der Entstehung des Bewusstseins vor Allem darum, wie überhaupt ein einziger Inhalt in das Bewusstsein komme. Nun folgt gerade daraus, dass wir gleichzeitig nur Eine Sinnesempfindung etc. im Bewusstsein haben, das Gegentheil von dem, was Ulrici daraus herleitet: Die erste Entstehung des Bewusstseins in jedem Individuum, der Uebergang des Embryo, oder welche Stufe der Entwicklung man dafür annehmen will, aus dem Schlaf in das Wachen muss ebenfalls durch das Bewusstwerden einer einzigen Sinnesaffektion stattgefunden haben, wodurch die Möglichkeit einer unterscheidenden Thätigkeit von selbst wegfällt. Auch wird Niemand behaupten können, dass etwa dieser erste Inhalt des Bewusstseins mit dem vorhergehenden unbewussten Zustande verglichen und von ihm unterschieden werden könne. Mit einiger Aussicht auf Erfolg der Ueberzeugung kann daher die unterscheidende Thätigkeit als Grund des Bewusstseins nur für diejenigen geltend gemacht werden, welche ein ursprüngliches Selbstbewusstsein der Seele und damit dessen Priorität vor dem Bewusstsein von Objekten annehmen; für diese ist dann das Bewusstsein die Unterscheidung eines dem ursprünglichen Inhalt der Seele, dem Selbstbewusstsein, fremden Inhaltes. Aber die Frage ist eben die, ob die Thatsachen auf die Priorität des Bewusstseins oder des Selbstbewusstseins hinführen.

Ferner steht nach Ulrici die Enge des Bewusstseins in unmittelbarer Beziehung zur Einheit des Bewusstseins, welche er wie Lotze von dem Bewusstsein der Einheit unseres Wesens unterscheidet. „Die Einheit des Bewusstseins, d. h. die Thatsache, dass wir nur Ein Bewusstsein und nicht mehrere neben oder nach

einander haben, lässt sich schlechterdings nicht leugnen und bestreiten. Sie ist vielmehr schon in und mit dem Bewusstsein gegeben und kommt uns auch, sobald wir darauf reflektiren, sofort zum Bewusstsein, indem uns sofort einleuchtet, dass es schlechthin unmöglich ist, ein doppeltes oder mehrfaches Bewusstsein anzunehmen“ Das Subjekt, das ein zweifaches Bewusstsein hätte, müsste auch ein zweifaches Selbstbewusstsein, ein zweifaches Ich haben. „Denn das Bewusstsein jeder Vorstellung (Sinnesempfindung etc.) involvirt zugleich das Bewusstsein, dass ich die Vorstellung habe, dass sie meine Vorstellung ist Andererseits ist das Selbstbewusstsein selbst nur möglich, wenn und sofern der Unterschied unseres Selbst von unsern Vorstellungen und den vorgestellten Dingen uns zum Bewusstsein kommt. Dieser Unterschied des Subjekts vom Objekt (das Sichunterscheiden des vorstellenden Ichs von seiner Vorstellung und ihrem Gegenstande) ist der tiefste, fundamentalste, weil das Bewusstsein selbst bedingende Unterschied. Fordert er also die Einheit des Bewusstseins, so ist dieselbe von dem Wesen des Bewusstseins selbst gefordert.“ Die „Einheit des Bewusstseins“ wird von Ulrici als ein weiterer Beweis dafür betrachtet, dass die unterscheidende Thätigkeit der Seele der Grund des Bewusstseins sei. „Denn dieser Grund muss eine und dieselbe, identische, sich gleichbleibende Thätigkeit sein und doch zugleich die Vielheit der sich folgenden einzelnen Erscheinungen, die Mannigfaltigkeit des wechselnden Inhalts unseres Bewusstseins vermitteln. Dieser doppelten Forderung aber genügt von allen im ganzen Umkreis unserer Kenntniss befindlichen Thätigkeiten nur die unterscheidende Thätigkeit, da sie die mannichfachsten Bestimmtheiten „nachzuunterscheiden“ vermag, das Unterschiedene wieder verknüpft, und endlich allein die Thatsache erklärt, dass das Bewusstsein jeder Vorstellung, Sinnesempfindung etc. insofern zugleich das Selbstbewusstsein involvirt, als mir jede Vorstellung stets als meine Vorstellung erscheint, oder, was dasselbe ist, dass jede Vorstellung von dem Be-

wusstsein des Ich, das sie hat, begleitet erscheint. Die Thatsache beruht darauf, dass jede Empfindung, Perception etc. nur zur Vorstellung wird, uns nur zum Bewusstsein kommt, sofern und indem unser Selbst (die unterscheidende Seele) sich von ihr unterscheidet, d. h. sie beruht darauf, dass in allem bewusstem Vorstellen implicate die Seele sich selbst als Subjekt einem Objekt gegenüber setzt und fasst.“

Von unserm Standpunkt werden wir sagen: Dass mir jede Vorstellung stets als meine Vorstellung erscheint, ist sehr natürlich; denn das Ich kommt erst durch die Vorstellungen zu Stande, und das Selbst hat keinen andern Inhalt als das Ich. Aber mit dieser Erklärung machen wir uns einer *petitio principii* schuldig, so lange nicht bewiesen ist, dass das Ich und das Selbstbewusstsein Produkte des Bewusstseins sind. Denn der Streit dreht sich eben darum, ob das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein als das prius zu betrachten sei. Wir brechen daher an diesem Punkte die Kritik der Beweise Ulrici's für seine Theorie ab, indem wir konstatiren, dass sie der Hauptsache nach sich auf zwei unzulässige Voraussetzungen zurückführen lassen. Erstens nennt Ulrici Nervenreiz und Affektion der Sinnesorgane ohne allen Grund Empfindung, um so eine unbewusste Empfindung zu gewinnen und sie durch den unterscheidenden Akt seines selbstbewussten Ich erst zur bewussten Empfindung und damit zum Bewusstsein zu erheben; zweitens trägt er in das Bewusstsein alle Bestimmungen des vermittelten Wissens hinein, welches erst durch die Möglichkeit der sprachlichen Bezeichnung zu Stande kommt. Der letztere Irrthum ist der in der Philosophie immer wiederkehrende; man konstruirt ohne Bedenken das von einzelnen Subjekten mühsam erworbene Wissen in das ursprüngliche Bewusstsein des erwachenden Seelenlebens hinein und macht so dasjenige, wovon die ungeheure Mehrzahl der Menschen nie eine Ahnung hat, zum natürlichen geistigen Besitz Aller. Auf diesem Wege hat man den Begriff des Ich von den seelischen Funktionen,

durch welche er erzeugt wird, losgerissen, hypostasirt und auf ihr die Lehre von der Priorität des Ich- oder Selbstbewusstseins gebaut, nach welcher vor aller Empfindung äusserer Objekte ein ursprüngliches transcendentes oder mindestens transcendentales Ich bereit sein soll, den von aussen gegebenen Stoff zu dem seinigen zu machen, ihn von sich zu unterscheiden und so zur Erkenntniss der Aussenwelt zu gelangen. Die Berechtigung dieser Lehre untersuchen wir im nächsten Capitel.

Cap. VIII.

Der Begriff des Ich und Selbst. Bergmann's und Baumann's Ansichten.

„Die Welt ist meine Vorstellung“, das ist die Schopenhauer'sche Formulirung der Kantischen Lehre, dass wir nur Erscheinungen erkennen, nicht die Dinge an sich. Alles, was im populären Sinne äusseres Objekt heisst, existirt für das Subjekt zunächst nur als blosser Vorstellung, wie eine kurze Ueberlegung gegen den naiven Realismus leicht darthun kann. Alle von uns nach Aussen projectirten Gegenstände sind unmittelbar nichts Anderes als Affektionen unserer Sinnesorgane, mithin die unmittelbaren Objekte unseres Erkennens nur in unserem Leibe vorhanden. Setzt man nun, wie die populäre Ansicht thut, den Leib = Ich und Selbst, so ist natürlich alles Bewusstsein, alles unmittelbare, wie alles vermittelte Wissen im letzten Grunde Ich oder Selbstbewusstsein. Diese unbestreitbare Thatsache bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt aller Philosophie seit Kant; sie wird aber meist dadurch verfälscht, dass man hypothetische Erklärungsversuche mit ihr verbindet und dieses Gemisch von Wahrheit und Dichtung für Thatsachen des Bewusst-

seins ausgiebt. Man vermischt kritische und dogmatische Lehren, indem man dem Selbstbewusstsein in jenem wohl zulässigen Sinne das Ich in der vom vorkantischen Dogmatismus gelehrten Hypostasirung substituirt, wobei natürlich von einer Untersuchung des Ichbegriffes nicht die Rede ist.

Da wir die Entstehung desselben und die Unmöglichkeit seiner Abtrennung von den psychischen Thätigkeiten in diesem Capitel nachweisen, so verzichten wir auf eine Bekämpfung der entgegengestehenden Theorieen im Einzelnen und glauben nur auf Bergmann's Theorie eingehen zu müssen, welcher es unternimmt, das Bewusstsein als synthetische Selbstbestimmung des Ich zu erweisen.

Bergmann's Buch: „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins“, macht über die üblichen Auffassungen des Bewusstseins hinaus einen erheblichen Fortschritt dadurch, dass es das Bewusstsein seinem eigentlichen Wesen nach auffasst und die beliebte Gleichsetzung desselben mit dem vermittelten Wissen fallen lässt. Für uns ist eine Auseinandersetzung mit der Theorie Bergmann's umsomehr geboten als wir uns in vielfacher Uebereinstimmung mit seinen philosophischen Ansichten befinden, und er zudem ausdrücklich erklärt (a. a. O. S. 30), dass seine Theorie des Bewusstseins ausschliesslich auf Erfahrung gegründet und durch keine andern Denkopoperationen ausgeführt werden solle, als wie sie in den übrigen Wissenschaften zur Anwendung kommen. — Bergmann giebt folgende Definition des Bewusstseins S. 7: „Insofern unter Vorstellen das Wissen in dieser weiten Bedeutung“ (nach welcher zu ihm auch das Meinen, Vermuthen, Ahnen, Glauben gehört) „verstanden wird, können wir uns also der Definition, welche Herbart vom Bewusstsein giebt, WW. V. 18, anschliessen: „Es sei die Gesammtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens.“

Wenn hiermit Bergmann die irrthümlichen Auffassungen des Bewusstseins wenigstens insoweit korrigirt hat, dass er das unmittelbare Wissen mit in dasselbe einschliesst, so hat er dagegen in Be-

treff der Entstehung des Bewusstseins den hergebrachten Ansichten, welche ohne Rücksicht auf die Erfahrung logisch-konstruktiv verfahren, sich nur zu sehr angeschlossen. Vor Allem ist es der übliche Begriff des Ich, welcher von Bergmann ohne Kritik aufgenommen wird und die weitere Entwicklung ebenso consequent in logischer Beziehung, als willkürlich nach der Seite des thatsächlichen Verhaltens beherrscht. So erklärt Bergmann auf S. 8, die Erkenntnissthatigkeit könne nicht damit beginnen, ein bereits in ihrem Besitze Befindliches fortzubilden, weil nicht das Ich selbst sein Objekt ergriffe, wenn es erst in der auf Grund des Besitzes stattfindenden Bearbeitung existirte.

Ist es denn so über allen Zweifel erhaben, dass im Beginn der Erkenntnissthatigkeit das Ich selbst sein Objekt ergreift, oder ist dies nicht vielmehr die logische Consequenz einer vorgefassten Meinung? Dass das Letztere der Fall sei, scheint aus einer Erklärung über die Entstehung des Bewusstseins hervorzugehen, welche Bergmann in seiner Kritik der „Philosophie des Unbewussten“ gegeben hat, phil. Monatshefte III. 415 fig.: „Das Bewusstsein, behaupten wir also, kann nicht das Produkt unbewusster Faktoren sein; wenn es entsteht, kann es mithin nur aus einem Bewusstsein entstehen. Das Licht, das in unserm Kopfe leuchtet, ist nicht aus der Finsterniss geboren, sondern an einem andern Lichte entzündet, und erlischt es je, so bleibt es entweder erloschen, oder wird an dem ursprünglichen Lichte wieder angezündet. Das Bewusstsein überhaupt ist unentstanden. Jedes einzelne Bewusstsein setzt in seinem Wechsel, seinem Entstehen, Vergehen und Wiederaufleben nothwendig ein ewiges, wandellooses Bewusstsein voraus.“

Dieser Standpunkt bringt es mit sich, dass die Erfahrung nicht immer zu ihrem Rechte gelangt, oder im günstigsten Falle der aprioristischen Theorie gemäss eine eigenthümliche Auslegung erfährt. Nach Bergmann hat das Bewusstsein verschiedene Stufen der Entwicklung, deren unterste die Wahrnehmung als direkte, unmittelbare

Erkenntniß ist. Nun heisst es S. 33: „Wir finden in allen, auf die Aussenwelt bezogenen Wahrnehmungen ein letztes Element, welches an sich nicht mehr bewusstes ist“, nämlich die Empfindung. Das ist ein Machtspruch; denn es wird nirgends bewiesen, dass die Empfindung an sich unbewusst sei. — Diese an sich unbewusste Empfindung existirt aber nach Bergmann nur in und mit der Wahrnehmung, und ist in dem Sinne, „in welchem wir hier davon reden, und welcher allein als der eigentliche anerkannt werden kann, in dem Sinne des letzten Elements, welches die Analyse im Bewusstsein vorfindet“ — bewusste. Diese Behauptung, dass die Empfindung zugleich bewusst und unbewusst sei, wird gestützt durch ein Analogon aus der Geometrie, welche auch „das an sich Unräumliche, das in allem Räumlichen enthalten ist, den Punkt zu ihren Gegenständen zählt.“ Dass diese Analogie für die Annahme der zugleich bewussten und unbewussten Empfindung irgend etwas beweisen solle, wird Bergmann selbst nicht behaupten.

Nun ist, wie weiter entwickelt wird, die bewusste Empfindung noch nicht Wahrnehmung oder Bewusstsein, sondern nur Bestandtheil der Wahrnehmung in zwiefacher Weise, einmal als subjektiver Zustand, sodann als Empfundenes, oder als Inhalt der Empfindung, die durch das Bewusstsein als ein selbstständiges Wesen dem empfindenden Subjekt gegenübergestellt wird. Ebenso zwiefach verhält sich das wahrnehmende Bewusstsein, welches erstens innere Wahrnehmung ist, insofern es das empfindende Subjekt zum Gegenstande hat, zweitens äussere Wahrnehmung, insofern es das Empfundene auf ein Objekt bezieht. In diesem Akt identificirt sich das wahrnehmende Subjekt, d. i. das Ich, mit dem empfindenden, indem es zugleich sein Wahrnehmen von seinem Empfinden unterscheidet: Synthetische Selbstbestimmung des Ich durch einen bestimmten Empfindungszustand. „Die äussere Wahrnehmung hat die innere zur Voraussetzung, denn sie ist Bewusstsein des Empfundenen als Empfundenes (wie könnte sonst die Empfindung als

letztes Element durch ihre Analyse gefunden werden?), das Empfundene kann nicht als solches gewusst werden, ohne dass auch die Empfindung gewusst würde (da es nur als Inhalt der Empfindung Empfundenes ist). Es ist z. B. unmöglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne die entsprechende Gesichtsempfindung zu haben, und zwar bewusster Weise.

Umgekehrt werden wir uns keiner Empfindung bewusst, ohne ihren Inhalt, das Empfundene, auszuschneiden und zu objektivieren. Alle bewussten Sinneserregungen finden wir mit einer Unterscheidung unserer selbst als des wahrnehmenden und empfindenden Ich von einem Fremden, einem Nicht-Ich, d. i. mit einer Hindeutung auf die Aussenwelt verbunden. Dieses scheint uns so sehr dem Begriffe der Empfindung wesentlich zu sein, dass wir dieselbe dadurch allein positiv von andern bewussten Seelenzuständen unterscheiden können. Die entgegengesetzte Ansicht, der man allerdings häufig genug begegnet, beruht wohl auf einer Verwechslung des Begriffes der Aussenwelt mit demjenigen der Ursache unserer Sinneserregungen. Zur Aussenwelt ist nämlich auch der eigene Leib zu rechnen, und dass alle Sinnesempfindung in ihrer Wahrnehmung mindestens auf die entsprechenden Organe, also auf das leibliche Dasein bezogen werden, scheint uns unzweifelhaft.“

Zunächst wäre es wünschenswerth gewesen, zu erfahren, was Bergmaun unter Empfindung versteht. Denn seine Behauptung: „Es ist unmöglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne die entsprechende Gesichtsempfindung zu haben, und zwar bewusster Weise“, lässt schliessen, dass er das Wort Empfindung in demselben Sinne, wie Ulrici und viele Physiologen von der unbewussten Affektion der Sinnesorgane braucht. Uns ist kein Mensch bekannt, der im normalen Zustande beim Sehen irgend welche Empfindung im gewöhnlichen Sinne hätte; nur geschwächte Augen werden bei angestrengtem Sehen schmerzhaft afficirt. Was aber die Unterscheidung des wahrnehmenden und empfindenden Ich von der Aussenwelt be-

trifft, so besteht sie, so lange nicht philosophische Theorien bestimmend einwirken, in der Unterscheidung des wahrgenommenen Gegenstandes vom eigenen Leibe; dieser ist das Ich, was ausserhalb desselben liegt, das Nicht-Ich. Dass die Sinnesempfindungen in ihren Wahrnehmungen auf die entsprechenden leiblichen Organe bezogen werden, ist in einem gewissen Sinne allerdings „unzweifelhaft“; man weiss nämlich durch Erfahrung, dass man mittelst der Augen sieht, mittelst der Ohren hört etc., und bezieht demgemäss die Eindrücke der Sinne, aber nur, wenn man sich besonders und ausdrücklich auf das Zustandekommen der Wahrnehmungen besinnt. Diese Beziehung ist keineswegs durch eine directe Empfindung, sondern lediglich durch ein vermitteltes, abstraktes Wissen veranlasst.

Nicht ganz in Einklang mit der Lehre, dass zur Aussenwelt auch der eigene Leib zu rechnen sei, steht die Erörterung auf S. 37: „Dass zugleich eine Ausscheidung und Vervollständigung des Inhaltes dieses subjektiven Zustandes stattfindet, ist eine besondere Eigenschaft der Wahrnehmung, welche Empfindung zum Gegenstande hat; der subjektive Zustand der Empfindung, durch welchen das wahrnehmende Ich sich synthetisch bestimmt, ist eben ein solcher, dass das Ich sich durch denselben in Gemeinschaft mit einem Nicht-Ich findet. Die übrigen subjektiven Zustände, die wir bald als Gegenstände der Wahrnehmung werden kennen lernen, nämlich die Gefühle und die Willensthätigkeiten, haben diese Eigenthümlichkeit der Empfindungen nicht. Die Wahrnehmung derselben ist an sich noch keine Wahrnehmung der Aussenwelt.“

Warum nicht, bleibt unklar; wenn der Leib zur Aussenwelt gehört, ist dann z. B. das Gefühl des Hungers nicht eine Veranlassung für das Ich, sich in Gemeinschaft mit einem Nicht-Ich, d. h. hier mit seinem Leibe zu finden? —

Die Möglichkeit einer Verständigung über das Wesen des Bewusstseins und sein Verhältniss zum Selbstbewusstsein ist der

Hauptsache nach daran geknüpft, dass eine deutliche und unmissverständliche Begriffsbestimmung des Ich der Untersuchung zu Grunde gelegt wird. Wir werden daher zunächst den Begriff des Ich und im Anschluss daran die Begriffe des Selbst und Selbstbewusstseins festzustellen versuchen.

Der Begriff des Ich ist bisher fast ausschliesslich Domäne der logischen Konstruktion gewesen; um so dringender erscheint eine sich von aller Spekulation und Konstruktion fernhaltende historisch-psychologische Untersuchung desselben geboten. Dass hierbei manche trivial klingende Wahrheit mit unterläuft, ist nicht zu vermeiden, und kann zudem als ein nützlichcs Gegengewicht gegen die bodenlosen Phantasiegebilde betrachtet werden, deren Herrschaft gerade in dieser Frage noch sehr viel Verwirrung anrichtet.

Mit dem Worte Ich bezeichnen philosophisch nicht gebildete Menschen ihren ganzen Körper, wie er geht und steht, mit Haut und Haaren, wie es in den Junghegel'schen Streitigkeiten über die persönliche Fortdauer nach dem Tode hiess. Darüber hinaus rechnen viele auch das, was ihnen besonders lieb und werth ist, zu ihrem Ich: „Der ritterliche Herr des Mittelalters sah Streitross Rüstung, Lanze und Schwert auf's innigste mit seinem Ich verschmolzen an.“ Von solchen Liebhabereien abgesehen, erscheint jedenfalls der unbefangenen natürlichen Auffassung der solidarische Zusammenhang des Körpers mit dem Ich als selbstverständlich. Auf den naivsten und zugleich schärfsten Ausdruck wurde diese Anschauung von der christlichen Kirche in dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches gebracht. Lotze nennt dies zwar die ungebildetste Meinung, doch zieht sie sich nicht nur durch die gesammte Scholastik hindurch, wie deren scrupulöse Untersuchungen über die muthmassliche Beschaffenheit des menschlichen Leibes nach der Wiederbringung aller Dinge beweisen, sondern sie wurde auch von den humanistisch gebildeten Reformatoren unverändert angenommen. Luther hatte noch allerlei Bedenken darüber, wie die

Landsknechte, welche während der Türkenkriege in Ungarn einzelne Glieder verloren hatten, und später ohne dieselben in anderen Ländern begraben worden waren, bei der Auferstehung mit vollzähligen Gliedmassen erscheinen könnten. Erst seit der Dualismus der räumlichen und unräumlichen Substanzen eine vielfach angenommene philosophische Lehre wurde, ist die Auferstehung des Fleisches in Misskredit gerathen, und finden sich rationalistische Prediger gemüsst, das christliche Glaubensbekenntniß nach dem dermaligen „Zeitbewusstsein“ zu korrigiren, indem sie die Auferstehung schlechthin bekennen. In der populären Anschauung ist dagegen der Leib vom Ich so unzertrennlich, dass ihr eine persönliche Fortdauer des Ich ohne Leib durchaus unmöglich erscheint. Ihr gilt der ganze Leib für Eins, und der subjektive Ausdruck für diese Einheit ist Ich; vergl. Herbart V. 139: . . . „Dennoch ist im ursprünglichen psychologischen Sinne Identität vorhanden, denn der ganze Leib gilt für Eins, weil alle Theilstellungen von demselben innigst verschmolzen sind.“

Den vorkantischen Philosophen lag im Allgemeinen die Untersuchung des Ichbegriffes fern; erst seitdem durch die Vernunftkritik alles Objektive in Frage gestellt war, wandte sich die philosophische Spekulation mit Vorliebe dem Ich zu. Kant selbst hat viel dazu beigetragen, die besonnene, rein sachliche Untersuchung des Ichbegriffes zu erschweren, indem er demselben einen ungemessen Werth beilegte. Seine Anthropologie beginnt mit den Worten: „Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andern auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person, und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken

hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken.“ Nach Kant „scheint dem Kinde gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst.“

Dass das Kind, nachdem es einmal „Ich“ gesagt hat, nie mehr die frühere Bezeichnung seiner Person gebrauche, ist ein Irrthum Kant's, den er durch Beobachtung leicht hätte vermeiden können; denn die Kinder brauchen lange Zeit abwechselnd ihren Vornamen und das Pronomen. Kant's Satz: „Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst“, werden wir auch auf alle diejenigen Menschen verwenden müssen, deren primitive Sprache noch nicht zur Bildung der Pronomina vorgeschritten ist, oder erst die dritte und zweite Person des persönlichen Fürwortes gebildet hat. Alle diese haben auch in ihrer „Vorstellung“ das Ich nicht, wenn sie auch natürlich äussere Gegenstände von ihrem eigenen Leibe unterscheiden.

Diese Erinnerung an die allmälige Entstehung des Ichbegriffes ist sehr geeignet, alle überschwänglichen Folgerungen aus der gegenwärtigen Existenz desselben auf das richtige Mass zurückzuführen, da sie zugleich über die ursprüngliche Anwendung und Bedeutung desselben uns nicht im Unklaren lässt. Denn es bedarf nur einer kurzen Ueberlegung, um einzusehen, dass die persönlichen Fürwörter lediglich zur Bequemlichkeit des sprachlichen Verkehrs dienen, inhaltlich jedoch durchaus keine andere Bedeutung haben können, als sie die durch sie vertretenen Nomina haben. Der von sich Sprechende bezeichnet daher mit „Ich“ ganz dasselbe, was Andere mit seinem Namen ausdrücken, oder was „Du“ hinsichtlich der zweiten, „Er“ hinsichtlich der dritten Person bedeutet, wie schon von Jacobi und Schleiermacher bemerkt worden ist. Aus diesen

Gründen ist das auf einer vorgeschrittenen Culturstufe hervortretende „Ich“ mit der Persönlichkeit und der Einheit des Bewusstseins in keinen nähern Zusammenhang zu bringen, als der Eigenname der Person. Wir konstatiren hier noch, dass, nachdem das Bewusstsein durch Bildung der Nomina sich längst als ausgebildet dokumentirt hatte, das vermeintlich ursprüngliche Ichbewusstsein erst auf einer höhern Culturstufe sich einen Ausdruck geben konnte. Denn wir wissen mit genügender Sicherheit, dass die Pronomina ein verhältnissmässig spätes Erzeugniss der Sprachbildung sind.

Das vom Ich Gesagte gilt begreiflicherweise auch vom „Selbst“. Auch diesem darf man nicht wohl eine andere Bedeutung beilegen, als dem Worte, worauf es bezogen ist. Demgemäss ist auch das Selbstbewusstsein oder Wissen von sich selbst aufzufassen; wie das Selbst im Allgemeinen zur Unterscheidung dient, so ist durch das Selbstbewusstsein die eigene Person von allem nicht zu ihr Gehörigen unterschieden. Der entscheidende Punkt bleibt immer die Auffassung der Person; versteht man darunter den Leib, so ist Selbstbewusstsein das Bewusstsein vom eigenen Leibe. Hält man den Geist, d. h. die Summe der geistigen Funktionen für den Träger der Persönlichkeit, so ist Selbstbewusstsein das Bewusstsein von dem eigenen Geiste. Nimmt man endlich den wechselnden Zuständen des Körpers und Geistes gegenüber ein einheitliches, untheilbares Substrat der Persönlichkeit an, so ist Selbstbewusstsein das Wissen von dieser Substanz. In jedem Falle bleibt es unzulässig, vom Ich und Selbst und von dem Ich- und Selbstbewusstsein die Persönlichkeit abhängig zu machen; Herbart V. 142: „Durch den Begriff der Seele, nicht aber unmittelbar durch den soeben erklärten des Ich bekommen wir eine richtige Kenntniss von uns selbst.“

Für uns ist demnach das Ich nichts Anderes als das persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Nomens, welches es vertritt.

Damit fällt selbstverständlich für uns auch das Ich als „geistiges Realprincip“, wie als Gegenstand des „innern Sinnes“ oder der „innern Wahrnehmung.“ Denn wir behaupten, dass es keine andere Wahrnehmung des „Ich“ giebt, als die Wahrnehmung der Person, welche durch Ich bezeichnet wird, dass demnach ein Selbstbewusstsein in dem Sinne der Identität des Wissenden und des Gewussten nicht existirt, so wenig als ein Denken des Denkens, ein Erkennen des Erkennens etc. Diese Behauptung führt uns wieder zu Bergmann's Theorie des Bewusstseins zurück, da er zu erweisen versucht, dass das Erkennen seinem Wesen nach Erkennen des Erkennens sei.

Bergmann knüpft „an einige Sätze Schopenhauers an, welche besonders geeignet scheinen, in die Sache einzuführen“, nämlich an die beiden Lehren dieses Philosophen, dass es ein Erkennen des Erkennens nicht geben könne, und dass bei der Erkenntniss des Subjekts als wollenden, welche durch die innere Wahrnehmung geschehe, die Identität des Subjekts und Objekts unmittelbar gegeben sei. Die letztere Behauptung, welche nichts als eine von Schopenhauer's Metaphysik erforderte Hypothese ist, geben wir Bergmann ohne Weiteres Preis. Anders aber verhält es sich mit dem Satze, dass es ein Erkennen des Erkennens, oder, was dasselbe ist, ein Vorstellen des Vorstellens nicht gebe. In der von Bergmann citirten Erörterung, welche Schopenhauer über dieses Problem giebt (Satz vom Grunde S. 141), liegt der Schwerpunkt in den beiden Sätzen: „Dein Wissen von Deinem Erkennen ist von Deinem Erkennen nur im Ausdruck verschieden. „,,Ich weiss, dass ich erkenne““, sagt nicht mehr, als: ich erkenne, und dieses so ohne weitere Betimmung sagt nicht mehr als Ich (insofern nämlich dieses das gemeinsame Subjekt alles Erkennens ist).“

Bergmann erklärt das von Schopenhauer Gesagte für richtig, kann aber dessen Beziehung zu dem vorliegenden Probleme nicht entdecken, welches ihm eben darin besteht, dass das Erkennen

seinem Wesen nach Erkennen des Erkennens ist, und dass mithin ein in sich einfaches Erkennen nirgend angetroffen werden kann. Nun hat aber gerade Schopenhauer ausdrücklich in Abrede gestellt, dass es ein Erkennen des Erkennens gebe, indem er den vermeinten Unterschied desselben vom einfachen Erkennen lediglich als eine Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks bezeichnet. Wenn darüber seine von Bergmann angeführten Worte irgend einem Zweifel Raum lassen könnten, was freilich nicht der Fall ist, so würde derselbe durch seine bündige Erklärung im Anfange seines Hauptwerkes („Welt a. W. u. V.“ I. 5.) gehoben sein. Doch ist schon die obige Auseinandersetzung an sich vollkommen klar, und nicht ersichtlich, wie Bergmann behaupten konnte S. 64: „Schopenhauer leugnet in der angeführten Stelle offenbar nicht mehr das Erkennen des Erkennens überhaupt, sondern die weitere Verdoppelung des Begriffs, wenn wir so sagen dürfen, nämlich dass das sich selbst erkennende Erkennen sich nun nochmals nach einem Objekte umsehen und ein solches wiederum in sich selbst, in dem sich bereits erkennenden Erkennen finden könne.“

Schopenhauer lehrt ausdrücklich: „Dein Wissen (= Erkennen) von Deinem Erkennen ist von Deinem Erkennen nur im Ausdruck verschieden.“ Und „Ich weiss, dass ich erkenne, sagt nicht mehr, als ich erkenne.“ Dies muss doch wohl dahin erklärt werden, dass man zwar von einem Wissen oder Erkennen des Erkennens sprechen könne, dass aber hierzu ein sachlicher Grund nicht vorhanden sei. Den Beweis für seine Behauptung hat Schopenhauer erbracht in der auch von Bergmann S. 54 citirten Stelle, Satz vom Grunde S. 140—141. Weil die da gegebenen Auseinandersetzungen noch nicht so deutlich gewesen sind, dass sie vor Missverständnissen bewahrt blieben, müssen sie hier ausführlicher wiederholt werden.

So lange der Satz nicht widerlegt ist, dass jede Erkenntniss Subjekt und Objekt voraussetzt, so lange ist man nicht berechtigt, ein Erkennen des Erkennens in concreto zu behaupten. Dass man

davon redet, weil der abstrakte Begriff Erkennen des Erkennens vorhanden ist, wird Niemand leugnen, nur wird man aus der Existenz des abstrakten Begriffes nicht den Schluss ziehen dürfen, dass das damit Bezeichnete auch in concreto existire. Bergmann verkennt die Tragweite des Schopenhauer'schen Satzes: „Freilich lässt sich von allem besondern Erkennen abstrahiren und so zu dem Satze gelangen; „„ich erkenne““, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz: „„für mich sind Objekte““ und dieser identisch mit der: „„ich bin Subjekt““, welcher nicht mehr enthält, als das blosse Ich.“ Gegen diese Ausführung hätte der Beweis geliefert werden müssen, dass die von Schopenhauer als identisch bezeichneten Ausdrücke: „ich erkenne“ u. s. w. keine Abstraktionen seien, umsomehr, als Bergmann behauptet, der Begriff des erkennenden Ich sei aus der Wahrnehmung genommen. Denn damit wird das erkennende Ich für etwas Objektives, in natura rerum Existirendes erklärt, während Schopenhauer das direkte Gegentheil lehrt und Bergmann dazu sagt S. 64: „Das Gesagte ist zwar richtig, aber durchaus keine Antwort auf den Einwand.“ So lange der Satz nicht widerlegt ist, dass das: „ich erkenne“ blosse Abstraktion ist, so lange führt Bergmann seine Streiche in die Luft.“ Zudem schiebt er Schopenhauer Schlussfolgerungen unter, welche diesem nie in den Sinn kommen konnten, S. 65: Schopenhauer argumentirt im Grunde genommen folgendermassen: „Ein sich selbst Bedingendes ist unmöglich; ein sich selbst zum Objekte habendes Erkennen aber wäre ein sich selbst Bedingendes, mithin ist es unmöglich. Nun wissen wir aber andererseits thatsächlich von unserem Erkennen, folglich kann dieses Wissen, dieses Erkennen des Erkennens nicht unter den sich widersprechenden Begriff des sich selbst Bedingenden fallen. — Offenbar ist dieses eine sich selbst vernichtende Gedankenreihe.“

Die Zweideutigkeit, welche diesem Vergleiche einigen Schein verleiht, liegt in der möglichen doppelten Auffassung des Satzes:

„Wir wissen thatsächlich von unserem Erkennen.“ Dies wird Schopenhauer nur in dem Sinne zugeben, dass Erkennen im Allgemeinen, ohne bestimmtes Objekt, eine Abstraktion ist, von der man allerdings weiss, wie man auch von dem Begriff Tugend weiss, ohne dass dieser Begriff anderswo als im Denken existirte. Bergmann aber behauptet von seinem Standpunkte aus, dass das erkennende Ich, oder das Erkennen ohne bestimmten Inhalt mehr als eine blosser Abstraktion sei, weil es seinen Ursprung der inneren Wahrnehmung verdanke, und findet diesen ihm allein angehörenden, obendrein unrichtigen Gedanken nun auch bei Schopenhauer wieder.

Bergmann's Begründung für die Behauptung, dass das erkennende Ich aus der innern Wahrnehmung stamme, ist in dem folgenden Satze enthalten S. 65: „Denn ist auch das „,ich erkenne““ ein analytisches Urtheil, so muss doch der Begriff des erkennenden Ich aus der Wahrnehmung genommen sein, damit dieses Urtheil einen Sinn habe, durch den es sich von andern unterscheidet.“

Zum Verständniss dieses Satzes ziehen wir eine frühere Erklärung Bergmann's aus seiner Kritik der Philosophie des Unbewussten heran, nach welcher es längst ein ausgemachter Satz der Erkenntnisslehre ist, dass alle Anschauungen gegeben seien, mithin auch alle Begriffe ohne Ausnahme der äussern oder innern Wahrnehmung ihren Ursprung verdanken. Demnach müsse auch dem Begriff des erkennenden Ich ein concret und real existirendes Ich zu Grunde liegen. Diese Argumentation Bergmann's wäre richtig, wenn Begriff und Anschauung der Vorstellung ihrem Inhalte nach sich deckten; es ist aber gerade das Wesen des Begriffs, dass er keinen correspondirenden reellen Gegenstand hat, sondern eine ideelle Zusammenfassung des mehreren concreten Dingen Gemeinsamen ist. Wie nun von Dingen, so werden auch von Thätigkeiten Begriffe gebildet; die Thätigkeiten gelangen in's Bewusstsein mittelst der Wahrnehmung, das vielen Thätigkeiten Gemeinsame liefert das Ma-

terial zum Begriff. Daher stammen alle Begriffe, welche auf Grund von Wahrnehmungen gebildet sind, allerdings indirekt aus der Wahrnehmung, keineswegs aber können sie direkt Gegenstand der äussern oder innern Wahrnehmung werden. So ist z. B. der Begriff Tugend gebildet aus der Zusammenfassung des in verschiedenen menschlichen Handlungen als wesentlich Erscheinenden; diese Handlungen werden wahrgenommen, aber der Begriff Tugend ist nicht mehr wahrnehmbar. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Begriff des Ich.

Wir haben oben gesehen, dass die nicht wissenschaftliche Auffassung das Ich mit dem Körper identificirt. Nun ist dies allerdings eine „ungebildete Meinung“, da sie übersieht, dass der Körper nur insoweit mit dem Ich zusammenhängt, als er als Träger der psychischen und geistigen Funktionen betrachtet werden kann. Denn ohne dieselben kann zwar der Körper existiren, aber die Kenntniss von seiner Existenz wird erst durch die psychischen Prozesse ermöglicht, daher das Ich an dieselben unmittelbar gebunden, mit dem Körper aber nur insofern verknüpft ist, als die psychischen Thätigkeiten von ihm bedingt oder verursacht sind. Die Entscheidung dieser Frage fällt der Metaphysik anheim; wenn daher die Lehre der christlichen Kirche zur Wiederherstellung der Persönlichkeit und des Ich nach dem Tode die Auferstehung des Fleisches verheisst, so stellt sie sich damit auf den materialistischen Standpunkt. Umgekehrt stammt die Lehre der Philosophie vom transcendenten Ich aus der spiritualistischen Hypothese gewisser metaphysischer Systeme, die das Wesen des Ich durch die Metaphysik bewiesen voraussetzen und nun die empirische Erscheinungsweise desselben sich nach jenem Dogma zurechtlegen. Für eine empirische Untersuchung des Ich ist natürlich dieses Verfahren durchaus unzulässig; denn sie hat nur das thatsächlich Gegebene, Erscheinende festzustellen ohne alle Rücksicht auf seine Ableitung aus metaphysischen Principien. In dieser philosophisch allein zulässigen Weise untersucht den Begriff

des Ich Baumann in seinem Buche „Philosophie als Orientierung über die Welt“; wir geben seine Ausführungen in der Kürze wieder, da wir denselben, soweit sie die beliebte Hypostasierung des Ich bekämpfen und widerlegen, nichts hinzuzufügen haben.

Baumann weist zunächst a. a. O. S. 110 ff. die bekannten Speculationen J. G. Fichte's ab; das Ich ist weder sein eigenes Produkt, noch Producirendes und Producirtes zugleich, noch Subjekt-Objekt, sondern das Ich existirt nur als Vorstellendes, in und mit dem Vorstellen S. 113: „Unser Ich ist uns gewiss und unzweifelhaft in unserm Vorstellen und Vorstellendsein gegeben, aber weder begrifflich erklärbar, noch irgendwie von anschaulicher Vorstellbarkeit.“ Gegen die Auffassung des Ich als Subjekt-Objekt sagt Baumann ib.: „Stelle ich erst vor und dann stelle ich noch einmal vor, dass ich vorstelle? Keineswegs. Indem ich vorstelle, ist mitgesetzt alles, was darin liegt: ich, vorstellen, vorstellend sein und zwar als etwas unauflöslich mit einander Verflochtenes, gar nicht Auseinanderwirrbares und zu Zerlegendes. Das Ich stellt sich niemals vor, stellt sich nie als ein Objekt, ein Vorgestelltes gegenüber. Dies ist, so paradox die Behauptung klingen mag, schlechterdings unmöglich. Ich stelle mich vor; was könnte das heissen? es wird das Ich vorgestellt, aber es ist zugleich Vorstellendes; es ist also nicht dasselbe, das Vorstellende als solches ist nicht das Vorgestellte, das sind Unterschiede, die wir alle sehr wohl empfinden. Ich als vorstellend bin nicht als vorgestellt; eben vorstellendsein und vorgestellt sein, macht den Unterschied aus“ . . . Das Ich theilt das Schicksal des Vorstellens, es ist selbst unvorstellbar, zwar gewiss, sicher, unzweifelhaft, aber nicht klar, nicht deutlich, nicht anschaulich, so wenig wie der Begriff vorstellen und vorstellend sein, dies alles ist. S. 192: „Das Ich überdauert wohl allerlei Einzelvorstellungen, aber Vorstellen, Fühlen und Wollen überdauert es nicht; denn es ist selbst nicht anders als im Vorstellen, Fühlen und Wollen.“

— Lässt man alles Vorstellen fort, so verschwindet das Ich mit; es hat sein Dasein bloß durch sein Vorstellen und anders nicht.“

Hiermit hat Baumann die unzertrennliche Verbindung des Ich mit den psychischen Funktionen auf's Nachdrücklichste betont; hinsichtlich der Entstehung des Ich sagt er S. 203: „Wir lernen alle, dass wir einst Kinder waren, kindlich dachten, sprachen und handelten, aber wir haben davon meist keine Erinnerung mehr; unser Ich fängt an mit unserer hellen Erinnerung von unserm Thun und Lassen, Leiden und Geniessen, Denken und Träumen.“ Damit ist unzweideutig die Priorität des Bewusstseins vor dem Ich- oder Selbstbewusstsein ausgesprochen; Thun und Lassen etc. geht dem Ich voraus, da dieses erst mit der Erinnerung an diese Thätigkeiten anfängt. Der Mensch handelt, leidet, genießt, denkt und träumt, bevor er sein Ich hat, das erst mit der Erinnerung sich einstellt.

Wir sind mit Baumann der Ansicht, dass das Ich nur mit und in dem Empfinden, Fühlen, Wollen und Vorstellen existirt, und von diesen nur in der Abstraktion, nicht aber in der Wirklichkeit getrennt werden kann. Das Ich und Selbst bedeutet für den natürlichen Menschen den eigenen Leib im Gegensatze zu Objekten ausser ihm, daher Selbstbewusstsein die Unterscheidung des Leibes von der Aussenwelt, als dem Objekt des Bewusstseins. Eine direkte Wahrnehmung des Ich giebt es nicht, weil ein direktes Vorstellen des Vorstellens, Fühlen des Fühlens etc. unmöglich ist; man weiss von seinem Erkennen und Wissen nur begrifflich, nie unmittelbar.

Cap. IX.

Entstehung der Wahrnehmungen und Vorstellungen aus den Sinnesgefühlen. · Entgegenstehende Meinungen.

Den Begriffen des Ich und des auf ihm beruhenden Selbstbewusstseins haben wir an dieser Stelle eine so ausführliche Untersuchung gewidmet und soweit dies möglich, das transcendente Ich als eine leere Fiktion zu erweisen versucht, um nicht bei unserer späteren Prüfung des Verhältnisses zwischen Wille und Vorstellung von dem Einwand gestört zu werden, dass wir in unsern positiven Darlegungen einen thatsächlich vorhandenen psychischen Faktor ignorirt hätten. Um so kürzer können wir die Verwandlung der mit Lust oder Unlust verbundenen Empfindungen der Sinne, gleichsam der Sinnesgefühle, in die Wahrnehmungen und Vorstellungen behandeln.

Schon oben haben wir, theilweise im Anschlusse an Bergmann, gezeigt, dass von einer Empfindung im strengen Sprachgebrauch nur dann die Rede sein kann, wenn sie empfunden, d. h. unmittelbar wahrgenommen, nicht indirekt erschlossen wird. Was dem Subjekt erst nachträglich bekannt wird, das mögen Vorgänge im Organismus gewesen sein, welche unter bestimmten Umständen zu Empfindungen werden können, also, wie wir es früher ausgedrückt haben, die objektiven Bedingungen zu Empfindungen, wie Nervenreize und unbewusst gebliebene Affektionen der Sinnesorgane, keinesfalls aber sind es schon Empfindungen. Dasselbe gilt von den Gefühlen, welche ebenfalls nur dann existiren, wenn sie vom Subjekt unmittelbar gefühlt werden. Wo also Empfindungen und Gefühle, da ist eo ipso Bewusstsein, nämlich bewusste Empfindungen und Gefühle, mögen diese nun begrifflich ausgedrückt werden können oder nicht; die Existenz des Bewusstseins ist nicht an Begriffe und Worte gebunden. Wenn Jemand, sei er Kind oder Er-

wachsener, sehr heftige Schmerzen hat, so können diese eine Zeitlang den ganzen Inhalt seines Bewusstseins ausmachen, und zwar ohne dass er diese Schmerzen mit dem *terminus technicus* bezeichnen kann; dürfen wir ihm darum das Bewusstsein oder das Wissen von seinem Schmerzgeföhle absprechen?

Wenn nun nach einer von uns oben erwähnten, hinlänglich beglaubigten Lehre der Physiologie alle, selbst die scheinbar gleichgiltigsten psychischen Thätigkeiten von Processen begleitet sind, die nur ihrer geringen Stärke wegen nicht als Geföhle empfunden werden, so dürfen wir schliessen, dass die für das Bewusstsein von Lust und Unlust freien Wahrnehmungen und die aus ihnen entspringenden Vorstellungen nichts Anderes sind, als die abgeschwächten, in der ersten Kindheit und auch unter besondern Umständen später wieder mit Geföhlen verbundenen Sinnesempfindungen. Weil von ihnen das Weltbewusstsein und alle Erkenntniss äusserer Objekte ausgeht, sind sie die *conditio sine qua non* alles Wissens und haben dadurch einen ganz unvergleichlichen Werth. Aber diese in Bezug auf ihre Bedeutung gerechte Werthschätzung darf nicht dazu verleiten, den Wahrnehmungen und Vorstellungen, weil sie höhern Zwecken dienen, auch einen höhern Ursprung anzudichten.

Die Vorstellungen im engern Sinne betrachten wir als Reproduktionen der Sinnesempfindungen oder (*sive*) Wahrnehmungen. Gegen diese Auffassung macht Bergmann geltend a. a. O. S. 106, dass dabei die bewusste Beziehung des Vorstellungsbildes als Bildes auf ein reales Dasein übersehen werde; diese aber sei etwas der Vorstellung Eigenthümliches und könne sich in der Wahrnehmung niemals entwickeln. — Diese Unterscheidung wird jedoch von der Erfahrung nicht bestätigt; die Vorstellung führt keineswegs die „bewusste Beziehung des Vorstellungsbildes als Bildes auf ein reales Dasein“ mit sich. Im wechselnden Spiel unsers Vorstellungslaufes tauchen Vorstellungen auf und nieder, ohne die geringste Beziehung

zur Aussenwelt dem Subjekt in's Bewusstsein zu rufen, oder überhaupt einen Gedanken zu erwecken. Reflektiren wir jedoch auf unsere Vorstellungen, so wissen wir im normalen Geisteszustande, dass sie durch nichts ausser unserm Leibe Existirendes direkt veranlasst sind. Dagegen wird die Wahrnehmung vom natürlichen Menschen blos auf äussere Gegenstände bezogen, während der philosophisch Gebildete sich zuweilen, aber bei weitem nicht in allen Fällen, besinnt, dass die Wahrnehmung in ihm durch äussere Einwirkung verursacht ist; meistens wird er aber aus alter Gewohnheit die einfache Wahrnehmung wie der Laie ohne jeden weitem Gedanken haben, als dass er eben etwas wahrnimmt. Es liegt also nicht in der Vorstellung, sondern in der Wahrnehmung, sobald auf sie reflektirt wird, die Beziehung auf ein reales Dasein.

Für die Entstehung der Vorstellung durch Reproduktion der Wahrnehmung spricht am Entschiedensten die unleugbare Thatsache, dass die Deutlichkeit, ja selbst das Eintreten der Vorstellung überhaupt, von der Intensivität und Wiederholung der Wahrnehmung abhängig ist. Die Vorstellung eines Freundes wird z. B. bei Nennung seines Namens uns sofort in das Bewusstsein treten, während wir uns vergebens abmühen, die Gesichtszüge eines Mannes uns vorzustellen, den wir nur einmal oder einige Male vor längerer Zeit unter gleichgiltigen Umständen gesehen haben, wenn wir auch seines Namens uns erinnern.

Ein eigenthümliches Argument für seine Theorie bringt Bergmann aus der „Innenwelt“ bei; S. 107: „Wie will man erklären, dass wir uns den Zahnschmerz vorstellen können, ohne ihn zu haben, und zwar gerade die Schmerzhaftigkeit und sogar deren Grad, wenn diese Vorstellung nichts ist als eine abgeschwächte Wahrnehmung?“ Ehe man dies erklären kann, muss erst die Thatsache selbst ausser Zweifel stehen; hiervon scheint aber das Gegentheil stattzufinden, da eine grössere Anzahl von Subjekten auf Befragen angab, dass sie das Gefühl des Zahnschmerzes durch die Vorstellung sich nicht im

Entferntesten zurückrufen könne. Die Selbstbeobachtung ergibt nur, dass man sich den Ort und die Richtung des Zahnschmerzes einigermaßen zu vergegenwärtigen im Stande ist, und zwar desjenigen, den man erst vor kurzer Zeit gehabt hat, während von einem länger vergangenen Schmerze nur das abstrakte Wissen ohne alle Vorstellungselemente zurückgeblieben ist.

Die seiner Theorie entgegenstehende Thatsache, dass in Träumen und Visionen Vorstellungen und Wahrnehmungen verwechselt werden, sucht Bergmann dadurch zu beseitigen, dass er „im äussersten Falle“ solche Träume und Visionen nicht auf Vorstellungen, sondern wirklich auf Wahrnehmungen beruhen lässt; S. 108: „Man darf nur nicht vergessen, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmungen wirklich vorhandener Gegenstände und solcher, die von der Seele gleichsam erdichtet sind, für die gegenwärtige Untersuchung ohne Bedeutung ist. Wahrnehmung heisst uns eben jede Erkenntniss, die nicht die Zurückbeziehung auf frühere in sich schliesst, bezüglich der äussern Gegenstände auf Empfindung beruht und bezüglich der innern reale Zustände des Ich erfasst. Jedoch wird von den in Rede stehenden Zuständen schwerlich erwiesen werden können, dass sie nicht auf Vorstellungen beruhen. Unsere Erklärung stützt sich auf die Unterscheidung des Bewusstseins, insofern es vorstellt, oder, nach einem früheren Ausdrucke, des der Vorstellung adjektivischen Bewusstseins von dem Bewusstsein, welches sich mit den Vorstellungen und den psychischen Wirkungen derselben beschäftigt. Das erstere kann sich nicht täuschen, wohl aber das letztere.“

Gegen diese Argumentation führen wir die folgenden unbezweifelbaren Thatsachen an. In Träumen, Visionen und Hallucinationen gelten die Vorstellungen dem Subjekt unmittelbar für Wahrnehmungen, d. h. als durch ausser ihm existirende Gegenstände veranlasst; erst das vermittelte Wissen, die Erfahrung, kann dahin belehren, dass die Bilder aus dem eigenen Innern stammen. In Zu-

ständen der Hallucination bei psychologisch gebildeten Subjekten kommt es nun vor, dass sie unmittelbar die äussern Gegenstände als existirend wahrnehmen, während sie mittelbar dieselben als Trugbilder erkennen, wozu gerade die Zurückbeziehung derselben auf frühere Wahrnehmungen das Mittel ist. Werden wir in diesen Fällen behaupten dürfen, dass diese Wahrnehmungen vom Subjekt nicht auf frühere bezogen werden, dass sie auf Empfindung beruhen und dass sie das Ich erfassen? Zudem lehrt die Vergleichung der Objekte der Phantasiegebilde, welche bei Hallucinationen wahrgenommen werden, dass dieselben je nach dem Bildungsgrade sehr verschieden sind, dass also die Vorstellungen in derartigen Zuständen abhängig sind von dem Material, welches die Kranken früher in sich aufgenommen haben. Auch dieser Umstand spricht deutlich genug für die Ansicht, dass die Vorstellungen blosse Reproduktionen der Wahrnehmungen sind. —

Die von uns vorgetragene Lehre vom Bewusstsein und Vorstellen ist unter dem Namen Sensualismus bekannt; sie wird im Allgemeinen von den Philosophen perhorrescirt und im Ganzen mit den Gründen bekämpft, die wir bei der Untersuchung der Theorieen Ulrici's und Bergmann's kennen gelernt haben. Wir gedenken in der Kürze noch einiger Einwendungen, mit welchen Baumann den Sensualismus widerlegt zu haben glaubt; er sagt a. a. O. S. 384: „Der Sensualismus will alle Erkenntniss von den Sinnen herleiten, von der äusseren Erfahrung. Dass es aber Sinne als etwas Aeusseres zur Seele, als etwas Anderes denn als blosse Vorstellungen giebt, wissen wir nicht durch diese Sinne, nicht durch äussere Erfahrung, nicht sensualistisch, sondern blos durch den Idealismus selbst, welcher von sich aus und sich selber beibehaltend dazu fortgeht, äussere Dinge und also auch unsern Körper mit seinen Sinneswerkzeugen als etwas unabhängig von unserem Vorstellen und zwar als äussere Existenz anzunehmen. Die Grundlage des Sensualismus, wäre dieser wahr, würde daher rein und streng idealistisch sein.“

Baumann hat als die letzte oder Urthatsache alles Wissens im philosophischen Sinne das „Ich stelle vor“ erwiesen; es versteht sich, dass ein Vorstellen ohne Vorgestelltes, ohne bestimmten Inhalt nur eine begriffliche Bezeichnung, eine Abstraktion aus einer Mehrheit einzelner concreter Verstellungen ist; wenn ich in Wirklichkeit vorstelle, so stelle ich immer einen bestimmten Inhalt vor. Erklärt man nun, wie Baumann, diesen Inhalt durch die Existenz äusserer Objekte, die nicht durch die Vorstellungen erzeugt sind, sondern von denen ich allerdings erst durch das Vorstellen weiss, so verhält es sich auf diesem Standpunkt ganz ebenso mit unsern Sinnen; wir wissen, streng philosophisch betrachtet, von ihnen nur als vorgestellten, wir machen aber ihre äussere Existenz nicht von diesem Vorstellen abhängig. Da wir nun nach Baumann's eigenen Worten auf S. 203 einst Kinder ohne Ich waren, das Ich aber zum Vorstellen nothwendig gehört, so waren wir, d. h. unser Organismus einst auch ohne Vorstellen. Allmählig bildeten sich Vorstellung und Ich; woraus aber sie sich gebildet haben, das erfährt man nicht durch logische Analyse des „Ich stelle vor“, sondern durch psychologisch-genetische Erforschung der Entwicklung des Vorstellens. Die logische Analyse des Philosophen entdeckt den letzten festen Punkt des philosophisch allein so zu nennenden Wissens; sie geräth aber, wie immer, mit den Thatsachen in Widerspruch, wenn sie die Ergebnisse ihrer Forschung auf das Bewusstsein und Wissen des ungebildeten Intellects überträgt. Dieses Fehlers scheint sich uns Baumann in der angeführten Stelle S. 384 schuldig gemacht zu haben; „dass es Sinne als etwas Aeusseres zur Seele giebt“ etc., dies wird vom Philosophen, der alles Aeussere nicht mehr wie der Laie unmittelbar hat, sondern erst erschliesst, allerdings nur durch das Medium der Vorstellung gewusst, d. h. sein Wissen von dieser Thatsache bekommt seinen festen Halt erst in der „Urthatsache“ des „Ich stelle vor“. Das nicht philosophische Wissen von den Sinnen aber stammt nicht aus dem „Ich stelle vor“, sondern

aus den Sinnen selbst; nur durch die Sinne weiss der Naturmensch, dass er Sinne hat. Dagegen weiss er nicht, dass er vorstellt, ja unzählige Menschen wissen von den Sinnen, aber nicht von der Seele, sondern nur von dem sinnlich Wahrnehmbaren, wie auch alle Philosophen als Menschen zuerst die Sinneswahrnehmungen und dann das Wissen im strengen Sinne haben.

Das Gesagte trifft auch die beiden folgenden Behauptungen Baumann's S. 385: „Aber auch im Verlauf der Naturerkenntniss hat sich herausgestellt, dass dieselbe gar nicht eine blosser Aufnahme durch die Sinne ist, dass es erstens eine Unterscheidung giebt zwischen der rohen nächsten Wahrnehmung und der kunstmässigen und indirecten. Diese Unterscheidung drängt sich gar nicht so auf, erst bei scharfem Beobachten und beim Nachdenken über die verschiedenen Ergebnisse der einen und der andern Wahrnehmung stellt sie sich heraus; nicht nur Aufmerksamkeit von Seiten unseres Geistes ist dazu nöthig, sondern ein künstliches der Wahrnehmung zu Hilfe kommendes Erfinden und Entdecken. Zweitens, die letzten That-sachen, zu welchen wir so in der äusseren Natur hingeführt werden, sind nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, sie beruhen blos auf indirectem Beobachten und Versuchen, ja die Meisten sind dabei der Lockung erlegen, aus dem nicht mehr sinnlich Wahrnehmbaren in ein Uebersinnliches hinüberzuschreiten, was wir verwerfen als einen unerlaubten Sprung, der sich nicht einmal entschuldigt durch den Schein grösserer Erklärbarkeit der Dinge; wenn man ihn gemacht hat, wird im Gegentheil alles unerklärlicher.“

Diese Erörterungen sind berechtigt gegen gewisse Richtungen des Sensualismus und Materialismus, die in ihrer einseitigen Reaction gegen die früher üblichen aprioristischen Konstruktionen der Philosophen nun ihrerseits mit den That-sachen in Konflikt gerathen. Wenn der Sensualismus „alle Erkenntniss von den Sinnen herleiten will“, in der Bedeutung, dass die Sinne allein den zureichenden Grund für alle, auch die philosophische Erkenntniss abgeben sollen,

so ist dies ein Irrthum, der leicht aufgedeckt werden kann. Wenn aber auf Grund unzweifelhafter Thatsachen behauptet werden muss, dass alle Erkenntniss von den Sinneswahrnehmungen ausgeht, obgleich sie zur philosophischen, d. h. wahren Erkenntniss erst durch den Hinzutritt anderer geistiger Funktionen gelangen kann, so ist der Beweis des Gegentheils ebenfalls durch Thatsachen, nicht aber durch ein logisches Raisonement zu führen, ausser wo es sich um innere Widersprüche der sensualistischen Theorie handelt. Diese sind aber nicht vorhanden, solange der Sensualismus nur die Entstehung der Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen behauptet. Er wird Baumann zugestehen, dass wirkliche und wahre Naturerkenntniss nicht durch die „rohe und nächste“ Wahrnehmung gewonnen wird, und dass die Elemente, zu welchen die Naturerkenntniss gelangt, nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sind, sondern Operationen des Geistes erfordern, von welchen die Sinneswahrnehmungen sogar durchaus ferngehalten werden müssen. Ebenso wenig hat der psychologische Sensualismus Grund, die von Baumann drittens angeführten mathematischen Vorstellungen, die Begriffe von Substanz, Ursache und Wirkung, als ausschliesslich durch die Sinneswahrnehmungen erzeugt, für sich in Anspruch zu nehmen. Nur das wird er mit vollem Rechte behaupten, dass die geistigen Thätigkeiten, denen jene Vorstellungen und Begriffe ihren Ursprung verdanken, das Material zu denselben aus der sinnlichen Wahrnehmung entnommen haben, da er eine geistige „Urzeugung“, ein Erschaffen aus nichts so lange leugnen muss, bis der Beweis des Gegentheils erbracht ist. —

Entgegen der Ansicht, welche bewusste Empfindungen und Gefühle als letzte Elemente des Bewusstseins ansieht, die keiner weitern Ableitung aus physischen Momenten fähig sind, versucht v. Hartmann, die Entstehung des Bewusstseins auf eigenthümliche Weise aus dem Widerstreit des unbewussten Willens gegen die unbewusste Vorstellung zu erklären. Seine metaphysischen Voraus-

setzungen, worunter auch die unbewusste Vorstellung begriffen ist, lassen wir hier unerörtert; soweit er jedoch Thatsachen zur Begründung seiner Theorie heranzieht, erscheint eine Prüfung derselben geboten.

Die Ansicht, welcher das Bewusstsein blos in der Form der Sinnlichkeit besteht, fertigt v. Hartmann durch Berufung auf das Unbewusste kurz ab, welches „die Form der Sinnlichkeit gedacht haben muss, sonst hätte es dieselbe nicht so zweckmässig schaffen können“. Dasselbe Argument braucht er gegen die Annahme, dass das Bewusstsein in dem Inhalte der Vorstellung []]liege; denn derselbe Inhalt könne auch unbewusst gedacht werden. Weil also weder Inhalt noch Form der Vorstellung das Wesen des Bewusstseins begründen, so muss zur Etablirung desselben ein Accidens von anderswoher zur Vorstellung hinzukommen. „Der gewöhnliche Irrthum schreibt sich daher, dass man an das Bewusstsein meistens als an etwas nur der Vorstellung Inhärirendes denkt, indem man das Bewusstwerden von Lust und Unlust vergisst.“

v. Hartmann hat es unterlassen, direkt und ausdrücklich zu bestimmen, was er unter Bewusstsein versteht; doch lassen uns seine anderweitig gegebenen Auseinandersetzungen über das Verhältniss des Bewusstseins zum Unbewussten über seine Auffassung nicht in Zweifel. Im XI. Cap. der Phil. d. Unbew. betrachtet er das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werthe für das menschliche Leben und hebt als Leistungen des Bewusstseins hervor, dass es vor Täuschungen der Erkenntniss durch den Einfluss von Affekten bewahre, z. B. die optimistische Auffassung des Interesses und der Hoffnung, wie das Schwarzsehen der Furcht auf das richtige Mass zurückführe. Ferner verhindere das Bewusstsein Unbedachtsamkeit und Unentschlüssigkeit, setze vernünftige Zwecke und finde zu diesen die richtigen Mittel, bewahre somit die Menschen vor der leider so häufigen Dummheit, lehre nicht unter dem Eindruck des unmittel-

baren Affektes, sondern nach dem Princip des grösstmöglichen eigenen Gesamtglückes handeln u. s. w.

Es ist deutlich, dass in allen diesen Fällen das „Unbewusste“ zum Irrthum führt und der Werth des Bewusstseins von v. Hartmann darin gefunden wird, dass es diese Täuschung vermeiden lehrt.

Hiermit geht v. Hartmann weit hinaus über den von uns oben erwähnten Standpunkt von Rosenkranz und Ulrici. Diese setzen das Bewusstsein gleich dem vermittelten Wissen, welches durch Vergleichung der unmittelbaren Erkenntnisse gewonnen wird, v. Hartmann aber will nur das Wissen im strengsten Sinne, die wahre Erkenntniss als Bewusstsein gelten lassen und nennt das natürliche, unter dem Einfluss des Willens stehende Bewusstsein das Unbewusste. Da dieses den einzigen Gedankeninhalt der meisten Menschen bildet, so musste er folgerichtig allen nicht psychologisch Gebildeten das Bewusstsein absprechen; denn was er in der citirten Stelle als Vorzüge des Bewusstseins anführt, das sind die Resultate psychologischer Untersuchungen, welche mittelst allgemeiner Theorien die Irrthümer des unmittelbaren konkreten Bewusstseins korrigiren. Der Irrthum v. Hartmann's stammt aus der unzulässigen Identificirung des Bewusstseins mit dem bewussten Denken und Ueberlegen: die Menschen sind nicht unbewusst, aber sie denken meist unbewusst, eine Unterscheidung, deren Unterlassung zu entgegengesetzten Fehlern führen kann und geführt hat. Die früher übliche Anschauung meinte, weil der Mensch Bewusstsein habe, deshalb denke, d. h. verknüpfe und trenne er die Elemente des Bewusstseins auch mit Bewusstsein; v. Hartmann meint, weil das Denken meist ohne Bewusstsein vor sich gehe, deshalb habe der Mensch kein Bewusstsein ohne bewusstes Denken. Auch ihm ist das Denken im engern Sinne das „Theilen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen“ (a. a. O. 270); alles Denken setzt demnach die Vorstellungen schon voraus, und mit diesen ist das Bewusstsein vorhanden. Nun kann die Operation des Denkens unbe-

wusst erfolgen, aber die Elemente, mit denen es operirt, sind aus dem Bewusstsein genommen; dies ist so lange eine feststehende Wahrheit, bis ein Fall des Gegentheils aufgezeigt ist.

Dieses „Unbewusste“ reicht zur Erklärung der psychologischen Thatsachen vollständig aus, wie denn auch der übliche Sprachgebrauch nichts anderes unter unbewusst versteht, als den Mangel des bewussten Denkens oder Nachdenkens, keineswegs aber das Fehlen des Bewusstseins überhaupt. Weil aber v. Hartmann beides nicht unterschied, deshalb machte er das Bewusstsein vom bewussten Denken abhängig und kehrte somit das faktische Verhältniss beider um. Hierdurch war er nun gewissermassen genöthigt, für das unbewusste Denken die unbewusste Vorstellung zu substituieren, d. h. unbewusste Denkoperationen mit unbewussten Elementen anzunehmen und so zwei Gebiete sich schroff entgegenzustellen: die unbewusste Vorstellung und das unbewusste Denken einerseits, die bewusste Vorstellung und das bewusste Denken andererseits. In Wirklichkeit aber finden wir beides vereint: das unbewusste Denken ist die durch den psychischen Mechanismus ohne Zuthun des Bewusstseins erfolgende Verknüpfung etc. bewusster Vorstellungen; das bewusste Denken ist ebenfalls die Operation mit bewussten Vorstellungen, wird aber durch die Rücksicht auf einen bestimmten Zweck geleitet, während das unbewusste Denken ein natürlicher und nach den Naturgesetzen sich vollziehender Process ist. So sind in psychologischer Hinsicht beide darin gleichartig, dass sie mit Elementen des Bewusstseins operiren; ungleich werden sie durch ihre Beziehung zu theoretischen oder praktischen Zwecken, die beim unbewussten Denken dem Subjekte zufällig ist, beim bewussten dagegen gewollt wird. —

Die empirischen Beweise v. Hartmann's für seine Theorie beweisen theils nur, dass die vermittelte Erkenntniss nicht sofort durch das unmittelbare Bewusstsein gegeben sei, theils stimmen sie nicht ganz mit der Wirklichkeit überein. Er behauptet, dass das

Gefühl der Lust nicht an und für sich bewusst werde, denn erst im Alter von mehreren Monaten zeigten die Kinder den Ausdruck der Lust in ihren Mienen; ferner hätten verhätschelte Kinder so gut wie gar keinen Genuss von ihren unbewusst bleibenden Willensbefriedigungen. „Ziemlich den einzigen Genuss haben sie von sinnlichen Befriedigungen (Genäsch), weil ihnen hier die Sorgfalt der Umgebung die unangenehmen Vergleiche nicht ersparen kann. Wie sehr aber unsere Behauptung auch bei Erwachsenen zutrifft, wird wohl jeder Menschenkenner zugeben; denn jede Art von Befriedigungen, welche ohne Unterbrechung durch Nichtbefriedigungen dauernd wiederkehrt, hört auf eine bewusste Befriedigung, d. h. ein bewusster Genuss zu sein, sobald man anfängt zu denken: es muss ja so und kann gar nicht anders sein. Dagegen tritt auch eine kleine Befriedigung um so lebhafter als Lust ins Bewusstsein, je deutlicher man erkennt, dass man sie äussern Umständen verdankt, weil man sie sich trotzdem, dass man sie immer gewollt hat, so selten hat verschaffen können.“

V. Hartmann hat hier im Interesse seines Systems eigenthümliche Auslegungen der Erfahrung gegeben. Dass Kinder erst nach Verlauf einiger Monate ein Lächeln nebst dem damit verbundenen freudigen Ausdruck im Allgemeinen hervorbringen, ist ebenso richtig als aus physischen Ursachen einfach und vollständig erklärt. Denn die Analogie mit der Entwicklung anderer Fähigkeiten gebietet anzunehmen, dass das Kind zur Hervorbringung des Mienenspiels, welches als sein erstes Lächeln erscheint, längere Uebung nöthig und daher längst Versuche, den Ausdruck seiner Lust zu zeigen, wenn auch ohne sichtbaren Erfolg, gemacht hatte. Unsere heutigen Anschauungen schliessen die Annahme des plötzlichen Uebergangs eines Zustandes in einen durchaus von ihm verschiedenen unter allen Umständen aus und fordern somit im obigen Falle eine durch Uebung bewirkte Ausbildung der Gesichtsmuskeln zur Erzeugung eines Ausdruckes der Lust. Zudem wird der genauern Beobachtung

die stille Befriedigung des Kindes, welche sich nach der Erfüllung seiner Wünsche in seinem ganzen Verhalten kund giebt, auch ohne besondern Ausdruck offenbar.

Die fernere Behauptung in der citirten Stelle, dass verhätschelte Kinder ebenso wenig wie Erwachsene, welche mit Leichtigkeit jeden Wunsch befriedigen können, einen Genuss von ihren Willensbefriedigungen hätten, weil dieselben grösstentheils unbewusst blieben, dass dagegen auch eine kleine Lust, die man trotz fortwährenden Wollens sich nur selten verschaffen kann, um so lebhafter ins Bewusstsein träte, stimmt ebenfalls nur scheinbar mit der Erfahrung überein. Nicht das Lustgefühl, sondern die reflektirte Erkenntniss, dass man einmal eine Lust gehabt habe, wird durch die Vergleichung gefördert, und dieses indirekte, mittelbare Bewusstsein der Lust wird allerdings nicht leicht bei fortgesetzter Befriedigung des Willens entstehen, weil diese der Reflexion überhaupt hinderlich ist.

Die Behauptung v. Hartmann's, dass jede Willensbefriedigung aufhöre ein bewusster Genuss zu sein, sobald man anfangt zu denken: es muss ja so und kann nicht anders sein, ist nur theilweise richtig und hat, soweit sie richtig ist, einen andern Grund als den angegebenen.' Zunächst wollen Kinder wie Erwachsene erfahrungsmässig die absolute Fortdauer der Willensbefriedigung und stellen sich dieselbe auch als unwandelbar vor; ein Zustand des Glücks, in welchem sie durch den Gedanken des möglichen Aufhörens sehr unangenehm berührt werden, daher sie diesen nach Kräften fern zu halten suchen. Wenn aber bei weniger starken Willensrichtungen die Gewissheit ihrer dauernden Befriedigung dem bewusst denkenden und über seine Triebe und Gefühle reflektirenden, also schon relativ willensfreien Subjekt den Genuss zu vermindern oder ganz aufzuheben scheint, so ist in solchen Fällen das wirkliche Verhältniss umgekehrt. Nicht die Reflexion über den Genuss schwächt den Eindruck der Lust ab, sondern die geringere oder gänzlich mangelnde Befriedigung des Willens erzeugt vielmehr die Reflexion über den

Inhalt des Willens. Denn die Erfahrung lehrt an unzähligen Beispielen, dass der natürliche Mensch die Objekte eines sehr starken Begehrens und dem entsprechenden Lustgeföhles zwar häufig genug in der Vorstellung reproducirt, keineswegs aber Betrachtungen über ihre Natur, ihre Ursachen, ihre Fortdauer und ihr Aufhören anstellt. Unter den endlosen Fragen neugieriger Kinder wird man so wenig die Frage vernehmen: Warum schmeckt der Zucker süß? wie etwa aus dem Munde eines stark Verliebten das Bedenken: Warum heirathet man? oder von einem Geizhals Reflexionen darüber, warum er Schätze auf Schätze häuft, ob diese ihm immer bleiben werden u. s. w. Daher wird eine nähere Betrachtung in jedem Falle ergeben, dass der Gedanke: es kann nicht anders und muss immer so sein, und die mit ihm gleichzeitig eintretende Verminderung oder gänzliche Aufhebung des Lustgeföhls die Wirkung eines gewissen Ueberdrusses ist, nicht aber umgekehrt seine Ursache. — Was endlich die Behauptung betrifft, dass eine immer gewollte, aber selten realisirte Befriedigung des Willens um so lebhafter ins Bewusstsein trete, so ist sie an sich richtig, aber auf andere Weise genügend erklärt. Eine immer gewollte Willensbefriedigung lenkt das Bewusstsein unaufhörlich auf das Objekt des Willens hin und verursacht dadurch eine gesteigerte Aufmerksamkeit während der wirklichen Befriedigung des Willens, daher diese dann gewöhnlich sehr deutlich gewusst, aber oft viel schwächer als Lustgeföhle empfunden wird. Diese Erfahrung bestätigt die obige Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein der Lust, welches eben das Lustgeföhle selbst ist, und dem nachträglichen, vermittelten Wissen davon, dass man eine Befriedigung des Willens gehabt hat.

Die Thatfachen erweisen sich dem Versuche v. Hartmann's, die Entstehung des Bewusstseins aus einer Gegenwirkung unbewusster psychischer Momente zu erklären, nicht günstig und lassen die Annahme unerschüttert, dass die Form der Sinnlichkeit die dem Bewusstsein eigenthümliche sei. Ob diese Form auch der unbe-

wussten Geistesthätigkeit zukomme, ob die Existenz der unbewussten Vorstellung eine wahrscheinliche oder nothwendige Hypothese sei, werden wir, soweit es für unsere Untersuchung in Betracht kommt, im Folgenden erörtern.

Cap. X.

Die unbewusste Vorstellung.

Die von Vorurtheilen und Irrthümern aller Art erfüllte Anschauung früherer Zeiten, welche wir in den Ansichten Ungebildeter und Gebildeter ganz oder theilweise noch heute beobachten können, sprach dem Bewusstsein fast unumschränkte Herrschaft nicht nur über die geistigen und physischen Thätigkeiten, sondern sogar über den Körper und seine Funktionen zu. Die fortschreitende empirische Erkenntniss hat diese Ansicht allmählig aus der Wissenschaft hinausgeworfen und etwa das direkte Gegentheil als wahr erwiesen; auch die Philosophie hat sie, abgesehen von einigen Theosophen und Mystikern, im Ganzen fallen lassen. Nach menschlicher Art hat man jedoch wenigstens einen Rest des alten Irrthums zu retten versucht, indem man ein ursprüngliches Selbstbewusstsein zum Träger und Ausgangspunkt der Erkenntniss der Aussenwelt machte. Wir haben gesehen, dass auch diese Annahme auf willkürlicher Konstruktion beruht und durch die psychischen Thatsachen widerlegt wird. Im Folgenden werden wir die moderne Reaktion gegen die Lehre zu betrachten haben, welche das Bewusstsein zum Mittelpunkt alles geistigen und physischen Seins erhob.

Die Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ sagt vollkommen zutreffend, dass man gegenwärtig die Spatzen auf den Dächern vom Unbewussten pfeifen

hört. In naturwissenschaftlichen Kreisen war die unbewusste Seelenthätigkeit längst eine feststehende Lehre, und v. Hartmann behauptet gänzlich mit Unrecht (Phil. d. Unbewussten S. 92), dass in die neuere Naturwissenschaft der Begriff des Unbewussten noch wenig Eingang gefunden habe. Dies ist nur dann begründet, wenn man den Begriff des Unbewussten in den von v. Hartmann a. a. O. S. 4 angegebenen vier Bedeutungen auffasst, welche ausser dem Namen wenig Gemeinsames haben. Operationen mit einem derartigen Begriff können freilich von der strengen Wissenschaft nicht vollzogen werden, und hieraus erklärt sich die Ablehnung genügend, welche das v. Hartmann'sche Unbewusste bei näherer Betrachtung von der Naturwissenschaft erfahren hat.

Was aber die Aufnahme des Unbewussten in physiologisch-psychologischer Beziehung betrifft, so genügt es, auf ein Werk zu verweisen, welches zwei Jahre vor der Philosophie des Unbewussten erschienen ist: „Maudsley, Pathologie und Therapie der Seele.“

Wir haben es hier selbstverständlich nur mit dem Unbewussten in psychologischer Hinsicht zu thun. Auch hier gehen die Wege der exakten Forschung und die des Philosophen weit auseinander; während die erstere die Existenz unbewusster Seelenthätigkeit überhaupt lehrt, ist es das Hauptbestreben v. Hartmann's, für sein metaphysisches System als Grundlage die Existenz der unbewussten Vorstellung zu erweisen. Er beginnt sein Hauptwerk mit den Worten Kant's in der Anthropologie § 5: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind.“ Diese Worte können, für sich betrachtet, den Glauben erwecken, als ob Kant unter unbewussten Vorstellungen dasselbe verstände, wovon die Hartmann'sche Philosophie einen so aus-

giebigen Gebrauch zur Lösung des Welträthsels macht. Allein man darf die Fortsetzung des § 5 der Anthropologie nicht ausser Acht lassen; dort heisst es weiter: „Dergleichen Vorstellungen sind dann dunkle; die übrigen sind klar und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sei des Denkens oder der Anschauung.“

Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewusst bin, ob ich gleich seine Augen, Nase, Mund u. s. w. zu sehen mir nicht bewusst bin, so schliesse ich eigentlich nur, dass dies Ding ein Mensch sei; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewusst bin, diese Theile des Kopfs (und so auch die übrigen Theile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu haben behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, dass ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Theilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen) zusammengesetzt.“

Dieses Beispiel setzt Kant's Meinung über die unbewussten Vorstellungen hinlänglich ins Klare; vor Allem ist es die bei ihm überhaupt übliche Konfundirung von Vorstellung und Begriff (sinnlich oder anschaulich Vorstellen und abstrakt Denken), welche den Schlüssel zu seiner Auseinandersetzung giebt. Wenn ich in der Ferne einen Gegenstand wahrnehme, so habe ich von ihm nur die Vorstellung, welche mir die Wahrnehmung bietet; ruft diese Vorstellung nun durch ihre Aehnlichkeit mit in mir schon vorhandenen Vorstellungen den Gedanken hervor, dass jener Gegenstand ein Mensch sei, so schliesse ich, dass meine Vorstellung von ihm dieselben wesentlichen Elemente enthält, wie die von Menschen überhaupt. Es ist aber nur eine Nachlässigkeit der populären Redeweise, in diesem Falle zu sagen: Ich sehe einen Menschen; die richtige Ausdrucksweise ist vielmehr die: Ich sehe einen Gegenstand, dessen Aehnlichkeit mit meiner Vorstellung von Menschen mich schliessen

lässt, dass er ein Mensch sei. Dies sagt auch Kant ausdrücklich; sein Irrthum liegt aber in der Behauptung, dass man, um jenen Schluss machen zu können, die Vorstellung der Theile des Menschen in der Anschauung haben müsse. Eine kurze Ueberlegung zeigt vielmehr, dass man nur begrifflich, in abstracto, von jenem Menschen weiss, und wenn dieses Wissen von einer Vorstellung begleitet ist, so wird es keine unbewusste sein, sondern das aus frühern Wahrnehmungen zusammengesetzte Vorstellungsbild des Menschen überhaupt tritt sinnlich und anschaulich in mein Bewusstsein. Dies ist aber keineswegs nöthig, sondern das abstrakte Denken geht ebenso häufig ohne den Eintritt der Vorstellung von statten.

Diese Erklärung muss statt Kant's unbewusster oder dunkler Vorstellungen auch in dem folgenden Beispiele angewandt werden: „Wir spielen oft mit dunklen Vorstellungen und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt.“

So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, sofern sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuss ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wie viel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist, aber doch den Menschen mit der gemeinen Thiergattung in so naher Verwandtschaft sehen lässt, dass die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Gesellschaft nicht unverblümt, wengleich zum Belächeln durchscheinend genug, hervortreten dürfen.“

Die unbefangene Unterhaltung über Geschlechtsverhältnisse, Hochzeit, Taufe etc. wird dadurch ermöglicht, dass die beim Sprechen gebrauchten Worte gewöhnlich nicht die durch sie bezeichneten sinnlichen Vorstellungen auslösen, dass man von der Wirkung nicht

auf die Ursache schliesst oder diese wenigstens sich nicht anschaulich vorstellt. Es tauchen also dabei nicht dunkle Vorstellungen auf, sondern es wird gewöhnlich überhaupt nicht vorgestellt; sobald dies aber einmal geschieht, sind die Vorstellungen nicht dunkel, sondern, je nach dem Grade der Lebendigkeit der Phantasie, können sie eine Deutlichkeit erreichen, welche der sinnlichen Wahrnehmung fast gleichkommt.

Im Folgenden erklärt Kant gewöhnliche Erscheinungen wieder falsch: „Andererseits sind wir aber auch oft genug das Spiel dunkler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet. Sich das Grab in seinem Garten oder unter einem schattigen Baum, im Felde oder im trockenen Boden zu bestellen, ist oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden, obzwar er im ersteren Fall keine schöne Aussicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen nicht Ursache hat.“

Was Kant hier dunkle Vorstellungen nennt, werden wir richtiger als irrthümliche, durch unberechtigte Analogieschlüsse veranlasste Vorstellungen bezeichnen. Man kann bekanntlich sein eigenes Nichtsein nur begrifflich ausdrücken, nicht aber vorstellen; wer sich nun bei dem Interesse, welches die Sache hat, dennoch eine Vorstellung von seinem Zustande nach dem Tode macht, überträgt nothwendig die Verhältnisse des Seins und Bewusstseins auch auf das Nichtsein. In Kant's Beispielen schliesst daher der Sterbende, er werde sich auch nach dem Tode da behaglich fühlen, wo er als Lebender gern verweilte. Es ist dies dieselbe Verwechslung, welche dem so vielen Menschen eigenthümlichen Schauer vor der Nacht und Kälte des Grabes zu Grunde liegt, da sie sich immer als lebendig begraben vorstellen und ihr besseres abstraktes Wissen nicht so viel Macht hat, um die sinnliche Vorstellung zu korrigiren.

Wenn Kant ferner meint, man sähe unwillkürlich in jeder

wohlgekleideten Person eine gewisse Wichtigkeit, so ist auch dies durch den irrthümlichen Analogieschluss leicht und genügend erklärt, wie auch das, was er zuletzt anführt: „Sogar wird studirte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolge gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln. . . . Das Skotison (Mach's dunkel) ist der Machtspruch aller Mystiker, um durch gekünstelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken.“ Wir sind aus den Zeiten unserer Jugend gewohnt, die Ursache des mangelhaften Verständnisses fremder Gedanken zunächst in uns selbst zu suchen; diese an sich löbliche Gewohnheit verleitet nun oft dazu, in unverständlichen und sinnlosen Wortverbindungen höhere Weisheit zu vermuthen. Nur aus diesem falschen Schluss sind die Erfolge vieler Bücher zu erklären. Erinnern wir uns ausserdem noch der Definition Kant's aus der Logik: „Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist“, so werden wir wohl behaupten dürfen, dass in seinen unbewussten Vorstellungen eine Stütze für die Hartmann'sche unbewusste Vorstellung nicht gefunden werden kann, woran durch die Erklärungen v. Hartmann's, Phil. des Unbew., S. 18 — 19, nichts geändert wird.

v. Hartmann hat den „Vorgängern in Bezug auf den Begriff des Unbewussten“ einen besondern Abschnitt seines Hauptwerkes gewidmet; er vindicirt das Verdienst, die unbewussten Vorstellungen entdeckt zu haben, Leibniz und bezeichnet den Weg, auf welchem dieser seine Entdeckung machte, vollkommen richtig a. a. O. S. 15: „Leibniz wurde zu seiner Entdeckung durch das Bestreben geführt, die angeborenen Ideen und die unaufhörliche Thätigkeit der Vorstellungskraft zu retten.“ Leibniz kam also nicht durch Beobachtung, ja nicht einmal durch logische Analyse zu seiner Annahme; vielmehr bedurfte er einer Hypothese, um gewisse Sätze seiner Metaphysik gegen Locke zu vertheidigen. Daher war denn auch, „was Leibniz zur positiven Begründung seines neuen Begriffs beibringt, mehr als dürftig“ (ibid).

Hume, Schelling, Hegel, welche von Hartmann weiter anführt, haben von unbewusster Vorstellung nirgends gesprochen, ebenso Schopenhauer nur andeutungsweise von unbewusster Erkenntniss. Herbart's und Fechner's „Vorstellungen unterhalb der Schwelle des Bewusstseins“ erklärt der Philosoph des Unbewussten selbst für verschieden von seiner unbewussten Vorstellung. Dagegen spielt dieselbe in den Werken von Carus und Perty eine Hauptrolle, und ihre Verwendung seitens dieser beiden Denker erinnert lebhaft an die Phil. d. Unbew., indem hier wie dort die unbewusste Vorstellung zur Erklärung teleologischer Annahmen dient. Die übrigen von v. Hartmann angeführten naturwissenschaftlichen Autoritäten lehren nur die Existenz unbewusster Geistesthätigkeit überhaupt, daher wir nur die Beweise zu bekämpfen haben, mit welchen die Philosophie des Unbewussten die Nothwendigkeit der Annahme der unbewussten Vorstellung darzuthun versucht.

Diese Beweise sind so zahlreich, dass ihre eingehende Prüfung ein ganzes Werk für sich allein in Anspruch nehmen würde; indessen ist der Standpunkt, von dem sie ausgehen, von kompetenter Seite als unhaltbar nachgewiesen und eine mit den Ergebnissen der exakten Forschung in Einklang stehende Erklärung der betreffenden Thatsachen gegeben worden, welche die Hypothese der unbewussten Vorstellung als unnöthig erscheinen lässt. v. Hartmann hatte in der 3. Aufl. der Phil. d. Unbew., S. 12 Anm. 2, geäußert, dass die bisher erschienenen Kritiken dieses Werkes wesentlich dazu beigetragen hätten, seine Ansichten in sich zu stärken und zu befestigen. „Wenn aber“, so fährt er dann fort, „von irgend einer Seite die Nothwendigkeit einer wesentlichen Modifikation an die ‚Phil. d. Unbew.‘ herantreten sollte, so würde dies am ehesten von Seiten der biologischen Descendenztheorie der Fall sein können, welche seit der ersten Abfassung meines Werkes (1864 — 1867) eine damals noch gar nicht zu ahnende Tragweite gewonnen hat und täglich

zu gigantischerer Bedeutung emporwächst.“ Kurze Zeit darauf erschien im Verlage von Karl Duncker in Berlin die anonyme Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“, welche, theils Kritik, theils Kommentar der „Phil. des Unbew.“, sich offenbar mannichfacher Inspirationen seitens des philosophischen „Unbewussten“ zu erfreuen hatte. Denn sie erklärt, wie der Philosoph des Unbewussten zur Annahme teleologischer Eingriffe in den Lebensprocess gelangt ist, und dass er diesen Irrthum vermieden haben würde, wenn ihm bei Abfassung des Abschnittes A. Darwin's Originalwerk überhaupt und die Bedeutung und Tragweite der Descendenztheorie genauer bekannt gewesen wäre; das Capitel A. II. sei nämlich einige Jahre früher als Cap. C. X. verfasst. Daher entdeckt unsere Schrift sofort, was „keiner der zahlreichen Recensenten des Werkes auch nur von ferne geahnt hat“, dass nämlich die Phil. d. Unbew. in naturwissenschaftlicher Hinsicht gleichsam in zwei Stücke auseinanderfalle, die nicht zusammenpassen wollen.

Hinsichtlich ihres Inhalts lässt nun die erwähnte Schrift die „wesentlichen Modifikationen“ oder, ohne Euphemismus, die fundamentalen Verbesserungen eintreten, welche v. Hartmann a. a. O. für möglich erklärt; sie leitet alle organisch-vitale Entwicklung mit ihren (relativ!) zweckmässigen Formen aus rein natürlichen Ursachen ab, verwirft die Eingriffe der unbewussten Vorsehung nebst allen göttlichen Attributen des Unbewussten als „theologische Reminiscenzen“ und erklärt die Zweckmässigkeit der Natur als ein durch genau aufzeigbare mechanische Kompensationsprocesse entstandenes Resultat.

Diese Modifikationen, zu welchen v. Hartmann im Interesse der Wissenschaft hoffentlich bald seine Stellung nehmen wird, lassen eine Widerlegung der Beweise seines Hauptwerkes vorläufig überflüssig erscheinen, soweit durch sie die unbewusste Vorstellung als *conditio sine qua non* teleologischer Annahmen erwiesen werden

soll. Wir beschränken uns daher auf eine Prüfung des logischen Raisonnements, durch welches v. Hartmann darthun will, dass ohne Vorstellung der Wille nicht zu Stande kommen kann.

Cap. IV. der Phil. d. Unbew. beginnt mit den Worten: „Jedes Wollen will den Uebergang eines gegenwärtigen Zustandes in einen andern. — Ein gegenwärtiger Zustand ist allemal gegeben, und wäre es selbst die blosse Ruhe; aus diesem gegenwärtigen Zustand allein könnte aber nun und nimmer das Wollen bestehen, wenn nicht die Möglichkeit, wenigstens die ideale Möglichkeit, von etwas Anderem vorhanden wäre . . . Auch dasjenige Wollen, welches das Beharren des gegenwärtigen Zustandes will, ist nur möglich durch die Vorstellung des Aufhörens dieses Zustandes, welches verabscheut wird, also durch eine doppelte Negation; ohne die Vorstellung des Aufhörens würde ein Wollen des Beharens unmöglich sein. Es steht also fest, dass zum Wollen zunächst Zweierlei nöthig ist, von denen eines der gegenwärtige Zustand ist, und zwar als Ausgangspunkt. Das Andere, der Endpunkt oder das Ziel des Wollens, kann nicht der jetzt gegenwärtige Zustand sein, denn die Gegenwart hat man ja ganz und gar inne, also wäre es widersinnig, sie noch zu wollen, sie kann höchstens Befriedigung oder Unbefriedigung erzeugen, aber nicht Willen. Es kann also nicht ein seiender, sondern blos ein nicht seiender Zustand sein, welcher gewollt wird, und zwar als seiend gewollt wird“ etc.

Gegen dieses abstrakt logische Raisonnement ist als Argumentum ad hominem zunächst anzuführen die Erklärung v. Hartmann's, „dass er von den Bestimmungen bewusster Geistesthätigkeit auf die unbewusste etwas zu übertragen nicht für erlaubt halte“ (Bergmann, Grundlinien etc., S. 52). Alles, was v. Hartmann in der citirten Stelle vom unbewussten Willen behauptet, ist lediglich aus der Selbstbeobachtung, also aus dem bewussten Willen entnommen, der unbewusste Wille aber kümmert sich nicht um die „ideale Möglichkeit“ seiner Befriedigung, noch um einen etwaigen

„Widersinn“, der ihm von der Logik nachgewiesen werden könnte. Es ist dem natürlichen Willen eigenthümlich, alle Gedanken, welche sich nicht unmittelbar auf seine Befriedigung beziehen oder gar deren Gegentheil zum Inhalt haben, möglichst abzuwehren oder zu verdrängen. Daher denken z. B. Kinder, welche durch Erfüllung ihrer Wünsche in der Gegenwart vollständig befriedigt sind, nicht im geringsten an das Aufhören ihres Glückes, haben aber trotzdem ohne doppelte Negation den stärksten Willen der Fortdauer des gegenwärtigen Zustandes. Jede Lust wird getrübt durch den Gedanken an ihr früheres oder späteres Aufhören; daher die ungetrübt Freude der Kinder, deren Erfahrung noch nicht zu der Einsicht in die Vergänglichkeit aller Lust vorgeschritten ist.

Wenn es a. a. O. S. 104 heisst: „Niemand kann in Wirklichkeit blos wollen, ohne dies oder jenes zu wollen; ein Wille, der nicht etwas will, ist nicht; nur durch den bestimmten Inhalt erhält der Wille die Möglichkeit der Existenz“, so ist dies wieder eine Uebertragung einer Eigenschaft des bewussten Willens auf den unbewussten. Dem Bewusstsein ist allerdings der Inhalt des Willens nur in der Form der Vorstellung gegeben und die letztere ist immer individuell bestimmt, aber hieraus darf nicht gefolgert werden, dass der Wille überhaupt, ehe sein Inhalt die bewusste Vorstellung erzeugt, erst durch die Vorstellung in die Existenz trete.

Die logisch-konstruktive Methode, deren sich v. Hartmann zur Erweisung seiner Lehre bedient, ist im jenseits des Bewusstseins liegenden Gebiete der Seelenthätigkeit noch weniger anwendbar und wegen des Mangels jedes Korrektivs durch die Erfahrung noch weit mehr irreleitend als in der Anwendung auf das bewusste Geistesleben. Denn ihr Ergebniss ist im besten Falle der Nachweis der Widerspruchslosigkeit und Möglichkeit, welche bekanntlich nichts für die Existenz eines gedachten Objectes beweisen; gewöhnlich aber wird sie grundlose Hypothesen hervorbringen, welche sich dadurch leicht Eingang verschaffen, dass sie die Probleme um eine Stufe

weiter zurückschieben und nicht direkt widerlegt werden können. Als eine solche leere Möglichkeit müssen wir, bis bessere Beweise beigebracht werden, auch die Annahme der unbewussten Vorstellung bezeichnen.

Cap. XI.

Die natürliche Entwicklung des Intellekts unter dem Einfluss des Willens. Der Wissenstrieb.

Wir haben im Vorigen die Beschaffenheit des Willens und Gefühls, der Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen festzustellen gesucht. Wir gelangten zu dem Ergebniss, dass der Wille den übrigen Funktionen vorausgeht, daher an sich blind und ziellos ist und erst durch seine Verbindung mit dem Verstande einen vernünftigen Inhalt bekommt. Als der unzertrennliche Begleiter des Willens erschien das Gefühl, daher beide unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung aufgefasst wurden. Beide haben demnach ausschliesslich subjektive Bedeutung und können in keinem Falle, weder direkt noch indirekt, objektive Erkenntniss der Aussenwelt herbeiführen. Hinsichtlich der Wahrnehmungen und Vorstellungen waren wir bemüht, sie von dem ihnen angedichteten Zusammenhange mit metaphysischen Fiktionen möglichst zu befreien, um nicht durch irgend welchen deus ex machina die Sicherheit unserer folgenden Untersuchung über das Verhältniss des Willens zum Intellekt beeinträchtigt werden zu lassen.

Eine derartige Untersuchung wird freilich Manchem überflüssig erscheinen. Zwar ist das Dogma von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen im Allgemeinen durch die kaum bestreitbaren Lehren der Wissenschaft gefallen, aber die Unfehlbarkeit des Verstandes wird noch vielfach festgehalten, wiewohl schon Kant

sagt (Anthropologie, I., §. 9), dass der Irrthum immer nur dem Verstande zur Last falle, weil dieser allein urtheile. Aber auch diejenigen, welche durch Erfahrung belehrt sind, dass der Irrthum im Ganzen die wahre Erkenntniss unverhältnissmässig überwiegt, werden kaum geneigt sein, einen direkten Einfluss des Willens auf die Denkhätigkeit anzunehmen. Die Statuirung eines solchen Einflusses erklärt man vielfach für eine Grille Schopenhauer's, wodurch man der nähern Auseinandersetzung mit der unbequemen neuen Lehre am leichtesten entgeht. Bei diesem Stande der Sache glauben wir den Boden für unsere spätere specielle Untersuchung am besten dadurch zu ebenen, dass wir eine kurze Uebersicht der philosophischen Ansichten und die uns stichhaltig erscheinenden Beweise Schopenhauer's für die von ihm zuerst ins rechte Licht gesetzte Thatsache vorausschicken.

Es ist ein alter Streit der Philosophen, ob dem Willen über den Intellekt oder diesem über jenen die Herrschaft zustehe. Die Scholastiker entschieden sich im Allgemeinen aus theologischen Gründen bald für die eine, bald für die andere Annahme; Thomas von Aquino nahm eine vermittelnde Stellung ein, indem er einen wechselseitigen Einfluss des Verstandes und des Willens auf einander lehrte. Doch erklärte er den Verstand für das zeitlich Frühere, weil nicht jeder Erkenntniss eine Willenshandlung vorausgehe, wohl aber umgekehrt dem Willen jederzeit die Erkenntniss. Nach dem Vorgange der Griechen unterschied er zwischen niederem und höherem Willen und lehrte, dass der letztere durch den ersteren, die sinnlichen Begierden, Leidenschaften etc. unterdrückt werden könne, weil in solchen Fällen der Verstand latent sei. Im Allgemeinen überwog bei den Scholastikern die Neigung, den Willen mindestens für unabhängig vom Verstande zu erklären, damit dem christlichen Glauben einiges Verdienst beigelegt werden könnte. Hugo von St.-Victor formulirte dies so, dass Gottes Offenbarung den Menschen nicht völlig überzeuge, andererseits aber genügend zum Glauben sei,

damit sowohl dieser noch als ein Verdienst zugerechnet werde, als auch dem Unglauben die Gründe zur Entschuldigung entzogen würden („ideo autem totus noluit manifestari, ut fides haberet meritum, nec totus occultari, ut infidelitas de ignorantia non excusaretur“). Gegen das Ende der Scholastik, als diese sich immer mehr in wissenschaftlicher Beziehung von der Herrschaft des Dogmas emancipirte, lehrten u. A. Durandus und Occam, dass Verstand und Willen einerlei seien, da es ohne Erkennen kein Wollen gebe. Doch standen sie damit ziemlich vereinzelt da, denn die Theosophen von Augustin bis auf Jakob Böhme und die Gegenwart vertheidigten stets das Uebergewicht oder mindestens die zeitliche Priorität des Willens.

Cartesius beschuldigte den Willen, dass er den Verstand zum Irrthume verleite, und gestand ihm somit eine gewisse Herrschaft zu; Spinoza löste dagegen den Willen in Verstand auf und behauptete die Negativität des Irrthums. Kant aber urtheilt in der Logik, Einleitung IX.: „Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: Wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsere gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsere Ueberzeugung von dem, was wir wünschen, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.“ Kant hat hier aus vorgefasster Meinung die Erfahrung gänzlich ignorirt und deshalb nur Irrthümliches vorgebracht.

Sehr „ungereimt“ ist freilich der Einfluss des Willens auf das Fürwahrhalten, aber das ändert nichts an der Thatsache. Denn nicht nur von den gutartigen Wünschen gilt das: „Wir glauben gern, was wir wünschen“; der ungebildete Mensch verstattet den-

selben Einfluss seinen böartigen Wünschen und glaubt sehr gern alles Schlechte von seinen Feinden. Auch die „Chimären vom glücklichen Zustand“ sind überall anzutreffen und werden nicht nur unbewusst für wahr gehalten, sondern mit Bewusstsein gegen kritische Störungsversuche vertheidigt. Endlich hat Kant übersehen, dass der Wille sich nicht überzeugen lässt; auch wo ihm die Gründe ausgehen, ist seine Ueberzeugung noch lange nicht erschüttert, daher es ein vergebliches Bemühen ist, Jemand gegen seinen starken Willen belehren zu wollen.

Die Nachfolger Kant's waren getheilter Meinung; J. G. Fichte und Schelling werden häufig als die Quellen bezeichnet, aus welchen Schopenhauer seine Lehre vom all-einen Willen geschöpft habe. Hegel's Stärke lag nicht in psychologischen Untersuchungen; als strenger Monist neigte er der Ansicht Spinoza's über die Einheit des Willens und Intellectes zu und erklärte, das Verhältniss beider sei nicht so zu denken, als ob der Geist den Willen in der einen, den Verstand in der andern Tasche habe. Herbart's psychologischen Monismus haben wir früher erwähnt; er lässt den Willen aus der Hemmung der Vorstellungen unter einander hervorgehen, um ihn nicht als ursprüngliche Wirkungsart des einfachen Seelenlebens erscheinen zu lassen.

Mit voller Entschiedenheit lehrte Schopenhauer nicht nur den Primat des Willens, sondern er bemühte sich, von den Consequenzen seines Systems gezwungen, den Verstand, so gut es angehen wollte, als ein blosses Accidens des Willens zu erweisen. Die Widersprüche, in die er durch diese Lehre mit der Erfahrung und seinen eigenen Voraussetzungen gerieth, sind hinlänglich bekannt und machen sein philosophisches System unhaltbar. Das unbestreitbare Verdienst aber bleibt ihm, durch seine nachdrückliche Hervorhebung der Herrschaft des Willens beim natürlichen Menschen eine richtigere Auffassung des Seelenlebens angebahnt zu haben, wie

neuerdings auch von vielen seiner philosophischen Gegner anerkannt wird.

Schopenhauer suchte seine Theorie durch empirisch-psychologische Gründe der allgemeinen Ueberzeugung näher zu bringen. Seine vorgefasste Meinung, oder nach seiner eigenen Lehre der Wille, überall Bestätigungen seiner Doktrin zu finden, liess ihm manche Thatsachen des Seelenlebens in anderem Lichte erscheinen als der unbefangenen Beobachtung. Doch findet sich neben diesen falschen Erklärungen der Wirklichkeit auch vieles Richtige, was als ein schätzbarer Beitrag zu einer Lösung der Frage über das Verhältniss des Willens zum Intellekt auf dem Wege der Induktion zu betrachten ist. Wir geben hier mit den nothwendigen Modifikationen einige Belege für die Abhängigkeit des Intellekts vom Willen wieder, welche Schopenhauer im zweiten Bande seines Hauptwerkes, Cap. 19, p. 224—276, gesammelt hat.

P. 241: „Dass der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, dass dieser seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille schweigt und pausirt; hingegen durch jede wirkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich.“ Schopenhauer geht darauf die einzelnen Erregungen des Willens durch, Schreck, Zorn, Eifer, Freude, Begierde, Furcht, Hoffnung, Liebe, Hass u. s. w., und findet an allen Beispielen seine Theorie bestätigt. Uns scheint davon mindestens so viel richtig, dass die unbefangene Auffassung der gesammten Lage dem Erregten unmöglich ist, weil die Ideenassociation ihm bloß diejenigen Vorstellungen und Gedanken mit unabweisbarer Stärke in das Bewusstsein bringt und längere Zeit darin erhält, welche mit der betreffenden Erregung zusammenhängen, wodurch die ruhige Ueber-

legung, d. h. eben die Reproduktion aller sonst dem Subjekt wichtigen Vorstellungen gehindert wird und dasselbe unter dem Eindrucke der im Bewusstsein stehenden Motive Handlungen begehrt, die mit seiner gesammten Anschauungsweise nicht in Einklang sind und daher nach Ablauf der Erregung Veranlassung zur Reue geben. Falsch und lediglich aus der metaphysischen Lehre vom Willen als der Substanz hervorgegangen ist die Behauptung Schopenhauer's, dass der Intellekt dem Willen nicht hinderlich werde. Er selbst hat vorher p. 237 gesagt, dass ein natürlicher Fehler des Willens, die Voreiligkeit, nur durch Bildung bezwungen werde.

P. 245: „Hierher gehört endlich noch die Thatsache, dass bei einem zu ertheilenden Rath die geringste Absicht des Berathers meistens seine auch noch so grosse Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, dass er aus dieser spreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, selbst von sonst redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse dabei irgendwie im Spiele ist, können wir eben daran ermessen, dass wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns schmeichelt, oder eine Hypothese uns blendet“ etc. Die hier angeführten Thatsachen dürften wohl ausser allem Zweifel stehen, man kann täglich beobachten, wie Leute von geringer Bildung sich überall mit ihrem Rathe vordrängen und, um denselben acceptabel erscheinen zu lassen, wiederholt eifrigst versichern, dass sie ja kein Interesse dabei hätten, dass es ihnen persönlich gleichgiltig wäre u. s. w. Diese begleitenden Versicherungen würden jedes Sinnes entbehren, wenn nicht der dem Naturzustande näher stehende Mensch es als ganz selbstverständlich ansähe, dass er seine Meinung in den Dienst seines Interesses oder Willens stellen müsse und daher über Angelegenheiten eines Andern erst dann unparteiisch urtheilen könne, wenn aus seinem Urtheil in keinem Falle für ihn selbst Nutzen oder

Schaden erwachse. Dieser Einfluss des Willens auf das Urtheil wird beim Gerichtsverfahren ebenfalls als etwas Natürliches und allgemein Menschliches betrachtet, daher die Richter einen Zeugen erst dann als vollgiltig ansehen, wenn seine Freiheit von persönlichen Interessen möglichst sichergestellt ist. Denn man kann es häufig genug als Grundsatz aussprechen hören, dass Jeder nur das sage, was ihm Vortheil bringe; die Menschen wundern sich darüber, wenn Jemand in allgemeinen Fragen Ansichten hat, die mit seinen persönlichen Interessen in Widerspruch stehen. Im besten Falle findet man das „unpraktisch“; meist aber sucht man nach allerlei verborgenen unlauteren Motiven, um sich einigermaßen erklären zu können, dass Jemand von der allgemeinen Regel eine Ausnahme zu machen beansprucht.

P. 248: „Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnstüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflagen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten.“ — P. 249: „Ebenso wird auch das Gedächtniss durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Werth hat.“ Auch diese Sätze Schopenhauer's werden durch zahlreiche Beispiele hinreichend bestätigt, um für bewiesen gelten zu können. Die Erklärung für die zuletzt angeführte Thatsache ist sehr einfach: Die öftere Wiederholung der mit dem Wollen zugleich in das Bewusstsein tretenden Vorstellungen bewirkt natürlich, dass sie der Schwelle des Bewusstseins immer nahe bleiben und daher auf jeden Anlass dieselbe überschreiten.

P. 252 zeigt Schopenhauer, dass der Wille nicht aus der Erkenntniss stammen könne: „Wenn, der allgemeinen Annahme gemäss, der Wille aus der Erkenntniss hervorginge, als ihr Resultat

oder Produkt, so müsste, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniss, Einsicht, Verstand sein. Dem ist aber ganz und gar nicht so; vielmehr finden wir in vielen Menschen einen starken, d. h. entschiedenen, entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande.“ Wir werden hierin Schopenhauer vollständig beistimmen müssen und hinzusetzen, dass Wille und Erkenntniss nach der gewöhnlichen Erfahrung oft in einem gewissen ausschliessenden Verhältniss zu einander stehen, d. h. wo viel Wille, da ist oft wenig Verstand, und umgekehrt. Dies ist das wahre Verhältniss, nicht aber, wie Schopenhauer im Widerspruch mit der zuletzt angeführten Stelle früher behauptete, um die totale Abhängigkeit des Intellekts vom Willen darzuthun, p. 227: „Die grössten intellektuellen Fähigkeiten finden sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen.“ Das Gegentheil hiervon dürfte fast als Regel aufgestellt werden, wenn man nicht etwa den starken Willen zum Erkennen, der mit grossen intellektuellen Fähigkeiten fast immer verbunden ist, wofür aber andere Willensrichtungen gewöhnlich unterdrückt sind, als heftigen, leidenschaftlichen Willen im Sinne Schopenhauer's gelten lassen will.

Hingegen folgt auf p. 254 wieder eine sehr richtige Beobachtung: „Nichts ist verdriesslicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es 'blos mit seinem Verstande zu thun zu haben, und nun endlich entdeckt, dass er nicht verstehen will.“ Dazu p. 255: „Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniss des Willens tritt ein, wenn man bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise den Willen der Angeredeten für sich hat; da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar wie der Tag. Das wissen die Volksredner.“

P. 261: „Aristoteles sagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerthen: „Gut leben ist besser als leben.“ Hieraus liesse sich, mittels zweimaliger Kontraposition, folgern: Nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend; dennoch leben die Allermeisten sehr schlecht, lieber als gar nicht.“ — Die Anhänglichkeit an das Leben ist nicht im Intellekt gegründet, keine Folge der Ueberlegung und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern das Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des Intellekts selbst.

Diese empirischen Thatsachen legen ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale zu Gunsten des Willens. Freilich hat sich an Schopenhauer die alte Regel der Logik bewährt: *qui nimium probat, nihil probat*; weil er den Verstand als lediglich durch den Willen hervorgebracht nachweisen wollte, während er sich darauf hätte beschränken sollen, das faktische Uebergewicht des Willens im natürlichen, ungebildeten Menschen darzuthun, deshalb hat auch die Wahrheit, welche in seinen Auseinandersetzungen enthalten ist, bis jetzt von den Philosophen vielfachen Widerspruch erfahren. Noch kürzlich urtheilte J. B. Meyer in seinem Vortrag „Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker“, p. 33: „So falsch wie dieser Ausgang, so falsch sind auch alle folgenden Belege, die Schopenhauer unter Verdrehung mancher Erfahrungsthat-sachen beibringt, um den Vorrang (den Primat) des Willens vor dem Intellekt zu beweisen.“ J. B. Meyer hat sich darauf beschränkt, einiges Falsche aus dem oben citirten 19. Cap. des zweiten Buches von Schopenhauer's Metaphysik herauszugreifen und zu widerlegen, und sagt dann: „Wir haben also nur eine Kette von Sophistereien vor uns, durch die uns Schopenhauer überreden will, im Willen allein unser inneres Wesen zu entdecken.“ Wenn Schopenhauer Unrecht hatte, das Gebiet des Willens in der Seele so weit auszudehnen, dass für den Verstand fast kein Raum blieb, was durch die Erfahrung widerlegt wird, so war J. B. Meyer be-

rechtigt zu urtheilen: „Das Erkennen tritt vielmehr nur als eine andere wesentliche Kraft zum Wollen hinzu, und zwar als die bedeutungsvollere Kraft, insofern sie das Unterschiedsmerkmal der höher organisirten Wesen wird“; aber er hätte dieses „Unterschiedsmerkmal“ auch für die verschiedenen Kulturstufen dieser höher organisirten Wesen gelten lassen sollen, dergestalt, dass erst auf den höheren Stufen das Erkennen als die „bedeutungsvollere“ Kraft anzusehen ist. Keinesfalls aber durfte er, ohne alle Thatsachen, die Schopenhauer für den Primat (nicht für die Ausschliesslichkeit) des Willens im natürlichen Zustande des Menschen anführt, gründlich widerlegt zu haben, behaupten, dass sie alle falsch seien. Mit dieser bequemen Generalisirung kann man feststehende Thatsachen nicht aus dem Wege räumen. — Uebrigens liegt es klar am Tage, warum von allen Menschen einzig und allein die Philosophen die Abhängigkeit des Intellekts vom Willen so hartnäckig in Abrede stellen. Ihre Selbstbeobachtung zeigt ihnen, dass in der Regel Verstandesgründe die Motive zu ihren eigenen Handlungen bilden und dass ihr Wille im Ganzen ein vernünftiger ist. Zudem lassen sie meistens nur die vom Verstande ausgehenden Willensrichtungen als Willen gelten und wundern sich dann erklärlicher Weise darüber, wie Jemand behaupten könne, dass dieser Wille den Verstand beeinflussen solle.

Dass dem ungebildeten Praktiker die Unterordnung des Intellekts unter den Willen als selbstverständlich erscheint, haben wir bereits gesehen; zum Belege dafür, dass die unbefangene Beobachtung des philosophisch gebildeten Menschenkenners zu demselben Resultate gelangt, führen wir folgende drastische Worte Jean Paul's an: „Jede Empfindung und jeder Affekt ist wahnsinnig und fordert oder bauet seine eigene Welt. — Ich bitte Jeden, einmal innerlich seine Affekte ganz ausreden zu lassen und sie abzuhören und auszufragen, was sie denn eigentlich wollen; er wird über das Ungeheure ihrer bisher nur halb gestammelten Wünsche erschrecken. Der

Zorn wünschet dem Menschengeschlecht einen einzigen Hals, die Liebe ein einziges Herz, die Trauer zwei Thränenrösen und der Stolz zwei gebogene Kniee!“

Einen wenig erfreulichen, aber deutlich redenden Beweis für unsere Doktrin liefert die Geschichte der Verbreitung wissenschaftlich festgestellter neuer Lehren. Sie müssen, wie schon F. A. Lange bemerkt hat, um sich Bahn zu brechen, vor Allem mit zeitgemässen Irrthümern versetzt sein, welche mit den gerade herrschenden Willensrichtungen verschmolzen sind. Mit diesen Irrthümern lebt nun die rein theoretische Wissenschaft in beständigem Kampfe; allmählig werden die Beweise der Wissenschaft so unwiderleglich, dass es nicht mehr für passend gehalten wird, die geliebten Vorurtheile in ihrer alten Gestalt beizubehalten. Bald wird aber ein *modus vivendi* gefunden, durch den scheinbar beide Theile zu ihrem Rechte gelangen; in Wahrheit jedoch kehrt gewöhnlich der ganze wesentliche Inhalt des alten Irrthums in neuer Form wieder, und so hat der Wille doch schliesslich triumphirt, wozu nun noch das erhebende Bewusstsein tritt, einen durchaus vernünftigen, von der Wissenschaft nicht mehr anfechtbaren Willen zu haben. Daher scheint das Wort Kant's, dass seine Zeitgenossen nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, sondern vielmehr im Zeitalter der Aufklärung lebten, auf eine gute Weile hinaus auch auf die kommenden Zeitalter anwendbar. Freilich werden wir dies nicht mit Kant der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, sondern der natürlichen Anlage und mangelnden intellektuellen Bildung der Menschen zuschreiben.

Seitdem die Fortschritte der Wissenschaft den Inhalt des vom Willen festgehaltenen religiösen Glaubens in Frage stellten, hat man sich auf verschiedene Weise bemüht, die unbequeme Strömung der Wissenschaft in die alten durchbrochenen Dämme wieder einzu-zwängen. Auf die naive Aeusserung Bachmann's: „Leugnet eine Philosophie die Grundgedanken des Christenthums, so ist sie entweder falsch oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar,“ folgte der

von tiefem Verständniss aller Konsequenzen nicht minder, wie vom Uebergewicht des Willens zeugende Ausspruch Stahl's: „Die Wissenschaft muss umkehren.“ Zwei um die exacte wie um die philosophische Forschung hochverdiente Denker suchten die Unterordnung der Wissenschaft unter den Willen zu einem Postulat der Methodologie zu erheben. Fechner sagt (Atomenlehre, S. 1): „Die Philosophie darf fordern, dass die Methoden und Schlüsse der exakten Wissenschaft nicht höhern ideellen und praktischen Interessen widerstreiten.“ Ausführlicher spricht sich Lotze aus in der Vorrede zum „Mikrokosmos“, S. VI ff., mit gleichlautendem Text der ersten und zweiten Auflage: durch das wachsende Selbstgefühl der Wissenschaft könne leicht das frühere richtigere Verhältniss zwischen Gemüth und Erkennen in eine neue unwahre Stellung verschoben werden. Die Wissenschaft kultivire die Wahrheit um der Wahrheit willen, unbekümmert um die selbstsüchtigen Wünsche des Gemüths, weil sie dem entsagt habe, dem nie entsagt werden dürfe. Diese Vergötterung der Wahrheit erscheint Lotze weder als unabhängige Schätzung ihres Werthes gerecht, noch vortheilhaft für den Zweck zu bewirkender Ueberzeugung, den die Wissenschaft doch stets verfolgen müsse. Denn jede neue Gestaltung der Ansichten müsse sich durch die bleibende oder wachsende Befriedigung rechtfertigen, welche sie den unabweisbaren Anforderungen unseres Gemüths zu gewähren vermöge. Daher würde die Wissenschaft nie Ueberzeugung bewirken, wenn sie vergässe, dass alle Bereiche ihrer Forschung, alle Gebiete der geistigen und natürlichen Welt vor jedem Anfange einer geordneten Untersuchung längst von unsern Hoffnungen, Ahnungen und Wünschen überzogen und in Besitz genommen seien, da sie überall zu spät kommend nirgends eine völlig unbefangene Empfänglichkeit fände.

Mit gewohnter Klarheit hat hier der berühmte Philosoph das thatsächliche Verhalten des vom Willen noch nicht emancipirten Intellekts gegenüber den sachlich nicht zu widerlegenden Erkennt-

nissen der Wissenschaft geschildert. Diese finden stets nur so weit Eingang, als sie mit dem Inhalte der Hoffnungen etc. in Einklang stehen. Wenn aber Lotze hieraus folgert, dass die Wissenschaft ihre Lehren nach jenen Hoffnungen modificiren müsse, da ihnen nie entsagt werden dürfe, so heisst dies, dass es vor aller „geordneten Untersuchung“ bestimmte Dogmen von ewiger und unumstösslicher Wahrheit gebe, welche jeder wissenschaftlichen Erkenntniss als Kanon zu dienen haben. Das ist die Anschauung der Scholastiker.

Im Uebrigen befreit Lotze's durchaus richtige Bemerkung, dass keine Erkenntniss da Eingang finde, wo bereits entgegenstehende Wünsche etc. vorhanden sind, die wissenschaftliche Forschung von allen gemüthlichen Rücksichten, weil thatsächlich Niemand sich das entreissen lässt, was ihm gemüthliches Bedürfniss ist. Die Wissenschaft richtet daher mit ihrem Dienste der Wahrheit um der Wahrheit willen keinen Schaden an, muss freilich aber auch darauf verzichten, die Ueberzeugung der Masse zu gewinnen, wenn sie nicht nach scholastischer Art Aufklärung von der Vernunft verlangend die Vorsicht gebraucht, der Vernunft vorzuschreiben, „auf welche Seite sie nothwendig fallen müsse“. Denn es ist die innerste Ueberzeugung der ungeheuern Mehrzahl der Menschen, was mit seltener und anerkennenswerther Offenheit ein Theolog ausspricht in der *Revue chrétienne* 1865, p. 13: „A quoi bon savoir? Cela guéri-t-il une plaie, cela change-t-il mon sort, cela me donne-t-il un bonheur? Savoir ce n'est rien; vivre c'est tout, vivre aujourd'hui, demain, toujours.“

Solche und ähnliche Beispiele, welche die Beobachtung täglich vermehren kann, zeigen für Jeden, der sehen will, dass selbst eine hohe Ausbildung des Intellekts ihn noch nicht von der Herrschaft des Willens zu befreien vermag. Seitdem daher der Erfahrung von Seiten der Philosophie die gebührende Beachtung geschenkt wird, hat man das wirkliche Verhältniss beider Seelenthätigkeiten erkannt; ausser Schopenhauer und seiner Schule haben besonders auf die

zeitliche Priorität des Willens hingewiesen J. H. Fichte, Fortlage, Ulrici. Specielle Andeutungen über die Art der Beeinflussung des Verstandes durch den Willen geben v. Hartmann, Baumann a. a. O., Schuppe („Das menschliche Denken“), Windelband („Ueber die Gewissheit“). Die Thatsache selbst betrachten wir als hinlänglich festgestellt und untersuchen nunmehr, in welcher Weise die Fähigkeit des Denkens zur Erkenntniss durch die Verbindung mit dem Willen beeinträchtigt wird.

Zur Erhaltung des Organismus ist die regelmässige Befriedigung der in der ersten Kindheit häufig wiederkehrenden Begehungen durchaus nöthig; hierdurch nehmen dieselben stetig an Stärke zu, daher sie bald das Vorstellungsleben des Kindes fast ausschliesslich beherrschen. Von äussern Objekten werden diejenigen, welche mit der Befriedigung des Willens in Verbindung stehen, am häufigsten wahrgenommen und finden leicht die Association, durch welche sie sich im Bewusstsein behaupten; denn mit den auftauchenden Begehungen werden auch die zu ihrer Befriedigung dienenden Objekte, Sachen und Personen, in der Vorstellung reproducirt. Dagegen vermindert sich von Tag zu Tage das Interesse, welches früher die Sinnesempfindungen hatten; denn es sind keine Vorstellungen vorhanden, mit denen sie Associationen eingehen könnten. So werden sie dem Kinde immer gleichgiltiger, soweit es sich nämlich schon von ihrer Untauglichkeit für den materiellen Genuss überzeugt hat. Dieser giebt bald den einzigen Massstab ab, nach welchem alle Objekte geschätzt werden. Alle neu erscheinenden Objekte werden sorgfältig untersucht, ob sie irgendwie der physischen Befriedigung dienen können, und wenn dies nicht der Fall ist, sucht sich das Kind von ihrem Anblicke zu befreien. So geräth die unmittelbare wie die mittelbare Erkenntniss unter die Herrschaft des Willens und bleibt ihr bei den Meisten für die ganze Lebensdauer unterworfen.

Den grössten Naturschönheiten zieht der Landmann den An-

blick seines täglich gesehenen Kornfeldes vor, von den ästhetischen Eindrücken wendet sich der Ungebildete zum materiellen Genuss, die grossartigsten Entdeckungen der Wissenschaft verachtet der Praktiker, wenn sie nicht seinen alltäglichen Interessen dienen. Denn die Befriedigung seines Willens ist ihm die ernsteste Angelegenheit seines Lebens, und alle Störungen weist er mit grösster Entrüstung zurück. Hierdurch bekommt er den Anstrich des tiefsten Ernstes, welcher den die Objekte seines Willens unbefangenen würdigenden Zuschauer unwiderstehlich zum Lachen reizt und Schopenhauer zu dem Ausspruch veranlasste, dass der Mensch eine ernsthafte Bestie sei. Die Wirkungen dieser Gewohnheit auf das intellektuelle Leben sind leicht zu erkennen; die Aufmerksamkeit, die Grundbedingung der Richtigkeit aller unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniss, wird nur den Objekten zugewandt, welche der Stillung des materiellen Verlangens dienen, und führt nicht einmal zu einer Untersuchung dieser Objekte hinsichtlich ihres Wesens, sondern nur ihres Zusammenhanges mit dem Willen. Daher erstreckt sich alles Nachdenken, wenn man die gewöhnlich unbewusst und unwillkürlich vor sich gehende Reproduktion der Vorstellungsassociationen so nennen will, lediglich auf die Mittel zur Befriedigung des Willens; auch die kindliche Neugierde, welche Alles sorgfältig zu prüfen scheint, ist bald mit ihrer Untersuchung zu Ende, wenn sie die Unbrauchbarkeit des Objekts erkannt hat. Denn der natürliche Mensch hat für theoretische Untersuchungen keine Zeit, weil er immer von der Begierde zum Genuss, vom Genuss zur Begierde getrieben wird.

Unter dem Druck dieses natürlichen Treibens bilden und befestigen sich die Anfänge der sogenannten höhern Geistesthätigkeit, des Urtheilens und Schliessens; sie bleiben in dem Grade für die spätere Entwicklung massgebend, dass durch das Bewusstsein ihr Einfluss von Wenigen im Allgemeinen paralytirt, von Niemand vollständig beseitigt werden kann. Wenn irgendwo, so gilt hier das

abgehetzte Horazische Wort: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret.“

Da es sich hier um Täuschungen handelt, denen das unmittelbare Bewusstsein aller Menschen unterliegt, so könnte man in ihnen die eigentliche „Sophistikation“ der Vernunft erblicken, welche die vermittelte Erkenntniss nur durch die genaueste Kenntniss ihrer natürlichen Beschaffenheit zu überwinden vermag. Zu diesem Zwecke muss man sich vor Allem der noch vielfach gehegten Meinung entschlagen, dass die natürliche Erkenntnissweise des rohen psychischen Mechanismus mit der von der Erkenntnistheorie und Logik geforderten im Ganzen übereinstimme; vielmehr sind beide von Grund aus verschieden. Denn beide operiren, worauf bereits Herbart und seine Schule nachdrücklich hingewiesen haben, mit verschiedenen Elementen und weichen auch in der Art der Verknüpfung oder Trennung derselben durchaus von einander ab, wie die folgende, nach psychologisch-genetischer Methode gegebene kurze Darstellung des natürlichen Erkennens zeigen wird.

Schon frühzeitig, vor der Erlernung der Sprache seiner Umgebung, hat das Kind eigene Laute, welche es mit ihm geläufigen Vorstellungen in Verbindung bringt. Nach Analogie des spätern Seelenlebens müssen wir annehmen, dass jene Laute mit den entsprechenden Vorstellungen sich associiren und gegenseitig hervorrufen, wobei natürlich wegen der geringen Anzahl der Laute jeder derselben mehrere Vorstellungen bezeichnet. Dieses Verhältniss bleibt auch nach Erlernung der Sprache im Wesentlichen dasselbe. Sobald dem Kinde die ersten Worte beigebracht worden sind, verbinden sie sich mit vielen Wahrnehmungen und Vorstellungen, deren hervorstechendste Elemente so ähnlich sind, dass sie der flüchtigen Betrachtung als identisch erscheinen und alle dasselbe Wort hervorrufen, wie etwa alle männlichen Personen zuerst, vor der Berichtigung durch die Umgebung, Papa genannt werden. Daher reicht der Mensch in den Anfängen seiner Entwicklung mit wenigen

Worten aus, wie die primitiven Sprachen mit wenigen Begriffswurzeln, und behält ohne höhere Bildung diese Gewohnheit bei; bekanntlich genügt dem Ungebildeten ein kleiner Bruchtheil der Wörter, welche ihm die Sprache seines Volkes bietet. Natürlich bezeichnet er mit demselben Worte heterogene Vorstellungen, was ihm aber gewöhnlich nicht zum Bewusstsein kommt.

Mit dieser subjektiven Nachlässigkeit verbindet sich die „göttliche“ Natur der Sprache, welche nur Allgemeines ausdrückt, um die Verwirrung vollständig zu machen. Weil das Wort ursprünglich das Zeichen für eine Einzelvorstellung war, so sind beide in der Association fest mit einander verschmolzen und werden als sich gegenseitig deckend angesehen; wie die individuelle Vorstellung das Wort, so ruft dieses die sinnliche Einzelvorstellung hervor, mit der es anfänglich verbunden wurde. Wenn daher Objekte derselben Gattung oder auch der abstrakte Begriff derselben genannt werden, so drängt sich stets das Bild des einzelnen, fest eingepprägten Objektes in das Bewusstsein. Nun verbinden sich mit den Vorstellungen der Objekte allmählig die Gedanken bestimmter Eigenschaften und Thätigkeiten, welche an ihnen einmal oder öfters wahrgenommen wurden, und diese Verbindung wird von den Vorstellungen auch auf die sie bezeichnenden Worte übertragen. So erscheinen nun in Folge der reproducirten Ideenverknüpfung die Vorstellungen von Eigenschaften und Thätigkeiten auch am unrichtigen Orte, d. h. sie werden von dem Exemplare der ursprünglichen Vorstellung auf alle andern Exemplare übertragen, welche durch das eine Wort umfasst sind, lediglich unter dem Druck des unbewusst verknüpfenden Mechanismus und ohne alle Rücksicht auf die sachliche, objektive Möglichkeit der Verknüpfung. Die Ideenassociation führt daher zu Analogieschlüssen, welche gewöhnlich falsch sind, weil die erforderliche Gleichheit der wesentlichen beiderseitigen Elemente fehlt. In dergleichen Analogieschlüssen geht die verknüpfende, beziehende und trennende Thätigkeit des natürlichen Verstandes vollständig auf; dass

sie nur zufällig zur Wahrheit, gewöhnlich aber zum Irrthum führt, ist leicht erklärlich.

Zur Verdeutlichung des Gesagten führen wir einige Beispiele des natürlichen Schliessens an, wie man sie bei Kindern und Erwachsenen täglich beobachten kann. Ein Kind hat z. B. einen Mann mit geschwärmtem Gesicht gesehen und erfahren, dass dies ein Schornsteinfeger ist; Vorstellung und Wort verschmelzen und beim Anblick des nächsten schwarzen Gesichtes schliesst das Kind: es ist ein Schornsteinfeger. Umgekehrt wird es nicht sofort glauben, dass ein weisses Gesicht einem Schornsteinfeger angehören könne, weil die Vorstellungen des Schornsteinfegers und des schwarzen Gesichtes sich gegenseitig reproduciren. Da nun alle Exemplare derselben Gattung mit dem einen Wort bezeichnet werden, so entsteht das Urtheil: Die Schornsteinfeger haben schwarze Gesichter, und: Die Männer mit schwarzen Gesichtern sind Schornsteinfeger. Denn der psychische Mechanismus weiss nichts von der Regel, dass in der zweiten Schlussfigur nur negative Konklusionen zulässig sind; er macht daher promiscue positive und negative Schlüsse nach derselben Schablone und ist von der Richtigkeit beider gleich sehr überzeugt. Ein bekanntes Beispiel, welches in populären Schriften apologetischen Inhalts oft in Form der Anekdote seine überzeugende Wirkung ausübt, ist das folgende: „Die Irren gehen nicht in die Kirche; dieser Mann geht nicht in die Kirche, folglich ist er ein Irrer.“ Von Schlüssen anderer Art erfahren die meisten Menschen nie etwas und begreifen sie auch nicht, wenn man sie ihnen zum Verständniss zu bringen sucht; ebenso wenig sind sie im Stande, aus richtigen Prämissen den richtigen Schluss zu ziehen. Daher die Behauptung Schopenhauer's und v. Hartmann's, dass das Ziehen der Konklusion aus den Prämissen mit einer Art von Naturnothwendigkeit erfolge, ein Ergebniss vorgefasster psychologischer Meinungen, welches durch die Beobachtung sofort widerlegt wird. Denn das Denken des natürlichen Intellektes erfolgt nur in Repro-

duktion von Vorstellungsassoziationen und den stellvertretenden Worten, daher die einzige Art des natürlichen Schliessens die oben bezeichnete ist.

Diese Behauptung wird den Schein des Paradoxen verlieren, wenn man sich die allbekannten falschen Schlüsse des gewöhnlichen wie des ersten wissenschaftlichen Denkens vergegenwärtigt. Die Kinder wissen, dass sie den grössten Genuss durch die Einführung der Speisen in den Mund haben, also stecken sie Alles ohne Ausnahme in den Mund. Wenn dies etwa noch als rein mechanisches Handeln erklärt werden kann, so ist dagegen in einem andern Falle das Vorhandensein des Analogieschlusses unzweifelhaft. Die Erziehung erfordert es, dass den Kindern die Befriedigung vieler natürlicher Begierden allmählig abgewöhnt wird; man verbietet ihnen, dem Verlangen nachzugeben, und entzieht ihnen so die Realisirung des vorgestellten Lustgeföhls. Dieses wird nun mit dem Verbot in Verbindung gebracht und führt zu dem Schluss: Die Realisirung der Lust ist verboten; diese bestimmte Handlung ist verboten, also wird sie Lust erwecken. Natürlich darf man nicht glauben, dass das Kind in dieser Form geschlossen habe; aber die unwiderstehliche Neigung zu allem Verbotenen, welche sogar zur Ueberwindung des stärksten natürlichen Widerstrebens des Organismus führt, wie z. B. beim Rauchen, wird hierdurch am einfachsten erklärt. Sogar wo zwei in materieller Beziehung durchaus gleiche Genüsse geboten sind, etwa das Obst im Garten der Eltern und das im Garten der Nachbarn, wird das Kind den unerlaubten vorziehen. Diese Neigung, Verbotenes auszuführen, bleibt ohne gute Erziehung dem Menschen immer eigen; sie wurde schon frühzeitig erkannt und hat zu einem der am häufigsten vorgebrachten empirischen Beweise für das Dogma von der Erbsünde gedient.

Die Anfänge des bewussten Denkens bewegen sich nur in Analogien; Mythologie, Theologie und Philosophie legen davon deutliches Zeugniß ab. Der Anthropomorphismus ist die gewöhn-

heitsmässige Uebertragung von Associationselementen der bekannten menschlichen Handlungsweise auf die unbekanntes Prozesse der Natur; eine Erklärungsweise, welche noch heute der Masse die einleuchtendste ist. Daher stammt auch die Beweiskraft, welche Vergleiche auf die Ueberzeugung des Ungebildeten haben; indem sie Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen, erwecken sie die sinnlichen Vorstellungen, welche nun auf das zu Erklärende oder Beweisende übertragen werden und gewöhnlich mit einem Schlage die grösste subjektive Gewissheit bewirken.

Die Gewohnheit, Alles aus Analogien zu erklären, ist meist unverthigbar; wenn einst alle und jetzt noch die meisten Menschen die Natur *ex analogia hominis* zu begreifen suchen, so kann man vielen der modernen Naturforscher den Vorwurf machen, dass sie die Eigenthümlichkeiten beseelter Wesen kurzweg *ex analogia materiae* erklären wollen. Ein bekannter Theolog klagt: „An die Stelle früher üblicher Analogien, mit deren Hilfe man sich das Werden des Weltalls zu erklären gedachte, an die Stelle des Plan ersinnenden und dann im Einzelnen thätigen Baumeisters und so mancher andern bildlichen Bezeichnungen der göttlichen Schöpferkraft ist jetzt die Analogie des Saatkornes oder Keimes getreten.“ Also Analogie muss es immer sein, wenn das nur in sinnlichen Vorstellungen sich bewegende natürliche Denken zu einiger Klarheit gelangen soll.

Auch die oft gerühmte Beweiskraft der Deduktion und des Syllogismus beruht zuletzt darauf, dass sie im wirklichen Denkprocess den natürlichen Analogieschlüssen sehr nahe kommen. Das „Alle“ des Obersatzes wird ohne besondere Aufmerksamkeit nicht streng begrifflich, sondern unter dem aus früherer Gewohnheit wirkenden Einfluss der sinnlichen Vorstellung als eine Vielheit gedacht, und so erscheint nun thatsächlich das analytische Urtheil des Schlussatzes als eine neue Einsicht und Bereicherung der Erkenntniss, wenn auch das abstrakte Wissen das Gegentheil lehrt. Denn alles vermittelte Wissen erlangt nur ausnahmsweise Einfluss auf den

natürlichen Verlauf des unbewussten Denkens; gewöhnlich gehen abstrakte Begriffe und mittelbar erworbene Erkenntnisse in den sinnlichen Vorstellungen dergestalt unter, dass sie zwar noch gewusst werden, aber keinerlei Wirkung auf das wirkliche Denken und Urtheilen der Menschen üben. Was nicht im Bewusstsein Associationen mit sinnlichen Vorstellungen eingeht, verschwindet allmählig. Daher bewegt sich das Denken des ungebildeten Intellekts in der Vereinigung und Trennung der unmittelbaren Erlebnisse, wie sie als rohes Produkt des psychischen Mechanismus dem Gedächtniss überliefert werden.

Diesem Apparat des Denkens verleiht nun der Wille besondere Eigenthümlichkeiten. Die hervorstechendste Eigenschaft des natürlichen, ungebrochenen Willens ist sein Anspruch auf allgemeine und absolute Geltung; durch langjährige Erziehung kann sie so weit zurückgedrängt werden, dass sie gewöhnlich nicht hervortritt. Deshalb kann nur die Beobachtung unerzogener Subjekte, sei es von Kindern oder Erwachsenen, das thatsächliche Verhältniss offenbaren. Dass kleine Kinder meist vollendete Despoten sind, ist oft bemerkt worden; ungebildete Erwachsene sind es nicht minder, nur mit dem Unterschiede, dass sie ihren Willen aus Klugheitsrücksichten nicht durchzusetzen versuchen. Sie wollen aber trotzdem, dass alle Andern das thun, was sie selbst wünschen, wie sich aus der starken Entrüstung in Fällen des Gegentheils ergibt. Eine Folge dieser Eigenschaft des Willens ist das Besserwissen, welches daher auf niedrigen Stufen der Bildung am stärksten hervortritt: weil man auf direkte Befriedigung des absoluten Willens verzichten muss, deshalb entschädigt man sich wenigstens durch den Gedanken, dass Andere, wären sie klug genug, so hätten handeln und denken müssen, wie es der absolute Wille vorschreibt. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Geschmacksurtheilen, welche gewissermassen den Uebergang vom Willen zum Intellekt bilden. Naiver Weise setzt man den eigenen Geschmack bei allen Menschen voraus, be-

greift das Gegentheil nicht und ärgert sich, wenn man einen andern Geschmack antrifft, weil hierdurch eine Nichtbefriedigung des Willens verursacht wird. Auf dem Willen, dass Alle denselben Geschmack haben, beruht die Aesthetik, als die Lehre von dem, was Alle zwar nicht wirklich schön finden, aber nach den ästhetischen Vorschriften schön finden sollen. Dasselbe gilt vom absoluten Recht, dessen theoretische Begründung nirgends anzutreffen ist.

Für den Zweck des Nachweises, dass diese so eben besprochene Eigenschaft des Willens auf den Intellekt einwirkt, müssen wir uns in die Zeiten der Entstehung der Begriffe zurückversetzen. Damals war, wie wohl kaum bezweifelt werden kann, die Bildung sehr wenig vorgeschritten, daher die Herrschaft des Willens noch ungebrochen. So entstanden die Begriffe unter diesem fremden Einfluss und wirkten nun wieder nachtheilig auf das theoretische Denken, welches sie als fertige Formen vorfand, deren Berechtigung es nicht weiter untersuchte. Wir glauben daher aus der Allgemeinheit des Willens unbedenklich den Ursprung der Allgemeinheit im Denken herleiten zu dürfen. Für die Quantität der Urtheile wird dies in Verbindung mit der täuschenden Allgemeinheit der Worte entscheidend; der natürliche Mensch hält sich für berechtigt, von den wenigen Fällen, die er persönlich kennen gelernt hat, auf alle übrigen zu schliessen, d. h. die Analogie führt ihn zu der Ueberzeugung, dass alles Uebrige sich genau so verhält wie die Objekte seiner unmittelbaren Erkenntniss. Hier ist die Entstehung der allgemeinen Urtheile zu suchen, welche schon absonderliche Hypothesen veranlasst hat. Auf der untersten Bildungsstufe unserer modernen Gesellschaft bewegt sich der Mensch fast ausschliesslich in allgemeinen und absoluten Urtheilen und zwar in Beziehung auf Raum, Zeit und Zahl; „überall, allgemein, immer, ewig, Jeder, Alle“ sind die am häufigsten wiederkehrenden Ausdrücke. So sagt der Dorfbewohner oder Kleinstädter, dessen Kenntnisse sich nicht über die letzten fünfzig Jahre und zwei Meilen im Umkreis hinauserstrecken,

mit unerschütterlicher Gewissheit: Das ist immer so gewesen, das wird immer so sein, das ist überall, in der ganzen Welt so, das thut Jeder. Gustav Freitag hat in den „Bildern aus der deutschen Vergangenheit“ eine Aeusserung eines preussischen Offiziers aus dem Jahre 1790 mitgetheilt, welche als typisch für die Auffassungsweise des natürlichen Verstandes zu betrachten ist. Auf geschichtliche Belehrungen über frühere Zustände meinte jener Offizier ganz erstaunt: „Ich habe gedacht, es wäre immer so gewesen wie im Preussischen.“

Wie schon angedeutet, erhält sich diese naive Generalisirung vornehmlich dadurch gegen alle Belehrung, die durch die Erfahrung oft genug eintritt, dass statt des von der Logik erforderten streng begrifflichen Denkens in Wirklichkeit sich immer die sinnliche Vorstellung unterschiebt. Die oben angeführten allgemeinen Begriffe „überall“ etc. erscheinen daher in der Form, welche ihnen die persönlichen, unmittelbaren Erfahrungen gerade geben, wie man leicht einsieht, wenn man die Anwendbarkeit der allgemeinen Urtheile Kindern und ungebildeten; Erwachsenen gegenüber in Zweifel zieht. Dann fangen sie an, alle ihnen bekannten Fälle aufzuzählen, und wenn sie damit zu Ende sind, glauben sie die volle Berechtigung der Verallgemeinerung erwiesen zu haben. Ebenso finden die sichersten Lehren der Wissenschaft nur dann Eingang, wenn ein unmittelbar erlebter Fall als Bekräftigung vorhanden ist; umgekehrt bewirken tausend Beispiele keine Ueberzeugung, wenn ein einzelner, natürlich falsch aufgefasster Fall der unmittelbaren Wahrnehmung dem entgegensteht. Wie der Begriff Ewigkeit gewöhnlich aufgefasst wird, weiss jeder Schulmann aus dem Erstaunen der Kinder, wenn ihnen die Zeitdauer von etwa hunderttausend Jahren einigermassen klar gemacht worden ist, nachdem sie über die Ewigkeit nicht im geringsten in Erstaunen gerathen sind. Daher erscheint jungen Leuten der Tod in unabsehbarer Ferne und gewinnt auf Denken und

Handeln der Menschen erst dann einigen Einfluss, wenn er in sinnlich anschauliche Nähe gerückt ist.

Mit der zunehmenden intellektuellen Bildung nimmt der natürliche Hang zum unbefugten Generalisiren immer mehr ab; ob er ganz und gar zu beseitigen ist, erscheint sehr fraglich. Wie jeder Trieb, so sucht auch er mindestens eine vermeintliche Befriedigung zu erreichen, und da er sie in der Erfahrung nicht findet, sucht er sie anderswo. Das ist der Grund, warum „Erfahrung der Vernunft niemals Genüge thut“. Diese Eigenschaft der Vernunft ist aus einer Zusammenwirkung verschiedener Faktoren abzuleiten, aus dem Bestreben des Willens, sich allgemeine und absolute Geltung zu verschaffen, aus dem engen Gesichtskreis des Naturmenschen, endlich aus der Kritiklosigkeit gegenüber solchen Begriffen, welche zur Befriedigung des Willens (hier des Wissenstriebes) irgendwie dienen können.

Das ausschliessliche Operiren des psychischen Mechanismus mit sinnlichen Vorstellungen hat keineswegs, wie man erwarten könnte, die Folge, dass nur das unmittelbar Wahrgenommene als Erkenntniss gälte. Wenn auch die Sinne die letzte und entscheidende Instanz bilden, deren untrügliche Sicherheit auf niedrigen Bildungsstufen überhaupt nicht in Frage gestellt wird, so bringt es doch die Richtung des Willens auf materiellen Genuss mit sich, dass auf die direkte Beobachtung keine Zeit verwandt und daher aus frühern Analogien nunmehr a priori geschlossen wird, auch wo die Beobachtung leicht anzustellen wäre. Dies führt uns zu den Begriffen Möglichkeit und Nothwendigkeit, nach welchen im gewöhnlichen Leben und auch in der Philosophie häufig die Wirklichkeit bestimmt wird.

Das Wollen wird allen Objekten gegenüber zum Sollen; Personen und Sachen sollen und müssen zur Befriedigung des natürlichen Willens dienen. Dieser ursprüngliche Sinn des Sollens und Müssens oder der Nothwendigkeit ist einfach und klar. Wenn der

Wille befriedigt, d. h. der gegenwärtige Zustand des wollenden Subjekts verändert werden soll, so muss etwas geschehen; wenn ein Zweck erreicht werden soll, so ist es nothwendig, dass etwas gethan wird. Die Correlativität von Wollen und Sollen, von Zweck und Nothwendigkeit ist einleuchtend; „wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen“, und umgekehrt wird Sollen und Müssen nur durch die Beziehung zum Willen oder Zweck verständlich. Das Kind muss gehorchen, damit es ein braver Mensch werde; es ist nothwendig, dass die Gesetze befolgt werden, nämlich damit der Staat seine Zwecke erreiche; man muss Gottes Gebote halten, um selig zu werden. Daher sagte Voltaire, als der Bettler ausrief: „Aber ich muss doch leben!“ logisch vollkommen richtig: „Je n'en vois pas la nécessité“, weil er eben keinen Zweck dieses Lebens absah.

Vom Standpunkt der Personen, welche zur Befriedigung eines fremden Willens dienen, erscheint das Sollen und Müssen oft als unliebsame Nothwendigkeit, daher im Allgemeinen beide Wörter auch gebraucht werden zur Bezeichnung dessen, was man nicht will, aber nicht hindern kann: Ich soll gehen, der Mensch muss sterben etc. Hier ist die Selbstbestimmung ausgeschlossen; es handelt sich aber ebenfalls um die Veränderung des gegenwärtigen Zustandes, und das ist der entscheidende Punkt im ursprünglichen Gebrauch der Worte Sollen, Müssen, Nothwendigkeit. Das wurde aber ignorirt; zunächst fasste der Wille seine Befriedigung als selbstverständlich auf und legte jenen Begriffen nicht mehr die in Hinsicht auf den Zweck relative, sondern die absolute Bedeutung bei, wie man alltäglich sagt: es muss geschehen, es ist nothwendig etc.

Aehnlich entwickelten sich die Begriffe des Könnens und der Möglichkeit. Der Mensch wird allmählig durch den Widerstand der Personen und Sachen belehrt, dass die Befriedigung seines Willens von verschiedenen nicht in seiner Gewalt stehenden Umständen ab-

hängig ist, und hierdurch zu der Ueberlegung geführt: Kann ich erreichen, was ich will? Sind die für meinen Willen nöthigen Veränderungen auch möglich? Also auch in diesem Falle handelt es sich um beabsichtigte, aber zweifelhafte Veränderungen der Wirklichkeit, gleichviel, ob diese von Menschen bewirkt werden können, oder im natürlichen Lauf der Dinge ohne aktives Eingreifen der Menschen sich vollziehen. Denn: „Es kann geschehen“ = „es ist möglich“, heisst nichts Anderes als: Es kann eine Veränderung des gegenwärtigen Zustandes eintreten, da eben alles Geschehen in solchen Veränderungen besteht; „es kann regnen“, „es ist möglich, dass wir nächstes Jahr Krieg haben“ etc. Wenn etwa dieselben Bedingungen vorhanden sind, unter welchen früher ein Ereigniss einmal oder öfter stattfand, so wird der Analogieschluss gemacht, dass es auch wieder erfolgen wird. Für die Praxis ist begreiflicher Weise die Vorausberechnung der Möglichkeiten von der grössten Bedeutung; in der Wissenschaft ist es das einzige Mittel, um räumlich oder zeitlich der Beobachtung entrückte Objekte oder Ereignisse kennen zu lernen. Newton's Entdeckung des Gravitationsgesetzes beruhte auf der Anwendung der in unserem Raume giltigen Gesetze auf die der direkten Erforschung unzugänglichen Himmelsräume. Nicht minder wichtig ist der Gebrauch der Möglichkeit für die Berechnung zeitlich ferner Ereignisse; wir rekonstruiren den Kausalzusammenhang geschichtlicher Begebenheiten auf Grund von Möglichkeiten, die oft zur höchsten Wahrscheinlichkeit sich steigern. Ebenso können wir den Verlauf der Weltgeschichte in grossen Zügen nach der Analogie der Vergangenheit, der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur etc. mit einiger Sicherheit voraussagen, wie überhaupt unsere Erkenntniss ohne diese Anwendung des Begriffs der Möglichkeit auf ein sehr geringes Mass beschränkt wäre. Da die Möglichkeit erst durch direkte Beobachtung oder anderweitige Verificirung zur Geltung der Wirklichkeit erhoben wird so ist sie vernünftiger Weise überall da aus dem Spiele zu lassen,

wo die Wirklichkeit anderweitig sicher festgestellt werden kann. Aber auch in solchen Fällen verführt der Mechanismus dazu, die sich mühelos anbietenden Analogien als Erkenntnisse gelten zu lassen und sich mit der Möglichkeit zu begnügen, wo direkte Beobachtung Gewissheit giebt. Die Ungeduld des blinden Wissenstriebes lässt den Eintritt des berechneten Ereignisses nicht abwarten und nimmt die Möglichkeit sofort für Wirklichkeit. In solchen Fällen treibt der Wille (zu wissen) zum Irrthum, wenn auch in anderer Weise, als Cartesius meinte.

Dieses Verfahren des natürlichen Intellekts hat in der Wissenschaft höchst verderblich gewirkt. Verführt durch den auf praktische Zwecke gerichteten Willen, dem Sollen und Können, Nothwendigkeit und Möglichkeit viel höher stehen als die Wirklichkeit, deren Aenderung er eben will, gewöhnte man sich nun auch in theoretischer Beziehung die Wirklichkeit zu verachten und bildete sich ein, sie durch die Möglichkeit zu ersetzen, durch die Nothwendigkeit aber weit zu übertreffen. Wo die logische Möglichkeit, da sollte sich die Wirklichkeit als *complementum possibilitatis* von selbst einstellen; wo man aber gar logische Nothwendigkeit zurecht konstruirt hatte, da war das Höchste erreicht. Möglichkeit und Nothwendigkeit kamen ausserdem noch einem allgemeinen Bedürfnisse entgegen: sie dienten dazu, das zur subjektiven Gewissheit zu erheben, wovon man nichts wissen konnte, was man aber trotzdem wissen wollte. Denn eine der hervorstechendsten Eigenschaften des natürlichen Willens ist sein gänzlicher Mangel an Kritik. Wie das Kind den Mond haben will, dessen mildes Licht es erfreut, und sich nur mühsam überzeugen lässt, dass seinem Verlangen nicht entsprochen werden kann, so begehrt auch der Wille des Erwachsenen Alles ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Erreichbarkeit. Dieses Begehren bewirkt nur, dass dem Verstande das Begehrte erreichbar scheint, und treibt ihn, die Mittel zur Befriedigung aufzusuchen. Aber nicht nur möglich, sondern auch gut, schön, vor-

trefflich erscheint dem Willen sein Objekt; schon Spinoza wusste, dass wir etwas für gut halten, weil wir es begehren, nicht aber es begehren, weil wir es für gut halten. Weil der Wollende selbst keine Kritik seines Willens anstellt, deshalb weist er auch jede fremde Kritik als unberechtigten Angriff mit grösster Entrüstung zurück; Frevel, Verletzung des Heiligsten etc. wird ihm jede, auch die sachliche und unparteiische Prüfung seines Willens. Daher drängt eine regelmässige Befriedigung desselben das objektive Denken immer mehr zurück; Glückliche sind keine Denker. Erst wiederholte Nichtbefriedigung bringt zum Nachdenken, wie denn schon konstitutionell kranke Kinder oft überraschende Einsichten an den Tag legen. Aus dieser richtigen psychologischen Beobachtung stammt das Wort des alten Testaments: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er“, d. h. er bricht seinen Willen durch Nichtbefriedigung, damit die Erkenntniss durchdringt. Dies geschieht, wenn nicht früher, ganz sicher im Alter, dieses urtheilt richtig über die Ziele der eigenen Jugendzeit, mit Ausnahme derjenigen Willensrichtungen, welche, wie z. B. der Geiz, „der Egoismus in abstracto“, an Stärke eher zu- als abnehmen, je mehr die übrigen Begierden zurücktreten.

Die Blindheit und Kritiklosigkeit des Willens lässt sich an unzähligen Beispielen des täglichen Lebens nachweisen, von denen wir nur einige der eklatantesten hier herausgreifen. Im Allgemeinen kann man behaupten, dass kluge und verständige Leute nur dann Gebrauch von ihrer Klugheit machen, wenn sie frei von heftigen Begehungen sind; sie lassen aber zur grossen Verwunderung ihrer Bekannten die gewohnte Zurückhaltung gänzlich ausser Acht, sobald sie von irgend welcher Leidenschaft ergriffen werden. In ähnlicher Weise urtheilt Jeder ganz richtig über die Fehler und Thorheiten der Andern, während er über seine eigenen, und wären es genau dieselben, vollständig im Unklaren bleibt.

Diese allgemeine Kritiklosigkeit bewirkt in Verbindung mit

dem Analogieschluss, dass die mittelbare Erkenntniss ebenso wenig Irrthümer in sich berge, als die unmittelbare Wahrnehmung für den ungebildeten Intellekt zu haben scheint, die wahrhaft beneidenswerthe Gewissheit und Unfehlbarkeit des Urtheils auf niedrigen Bildungsstufen. Sie ist da am grössten, wo Wissen im strengen Sinne noch nicht existirt, und nimmt nach Massgabe des Fortschritts der objektiven Erkenntniss stetig ab; denn diese wird nur da erreicht, wo die natürliche Voreiligkeit des blinden Wissenstriebes bereits so weit überwunden ist, dass das Urtheil durch sachliche Gründe bestimmt wird. Durch die Aufmerksamkeit auf den objektiven Inhalt der Erkenntniss werden allmählig die Irrthümer des subjektiven Denkprocesses erkannt, wodurch ein oft drückender, aber für das wissenschaftliche Denken unentbehrlicher Zweifel an der Wahrheit der Gedanken entsteht. —

Der Wissenstrieb theilt im Allgemeinen die Eigenschaften der übrigen Triebe, hinter denen er meist an Stärke zurücksteht; er gelangt erst dann zur selbstständigen Geltung, wenn eine relative Befriedigung der übrigen Triebe eingetreten ist. Schon Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass bei den Aegyptiern die mathematischen Wissenschaften sehr frühzeitig kultivirt worden seien, weil ein von den materiellen Sorgen und Interessen befreiter Priesterstand frühzeitig die nöthige Muse hatte. Hegel bemerkt dazu in seiner Sprache, dass der Wissenstrieb das Bedürfniss des schon befriedigten Bedürfnisses der Nothwendigkeit, der Bedürfnisslosigkeit, sei. Diese Eigenthümlichkeit des Wissenstriebes, erst da in voller Stärke aufzutreten, wo die materiellen Willensrichtungen zurückgedrängt sind, hat jedoch nicht die wohl zu vermuthende Folge, dass er an sich vernünftiger als die übrigen Triebe auftritt. Vielmehr unterliegt auch er dem allgemeinen Gesetz, nach welchem der Wille da, wo er auf einen Punkt concentrirt ist, an Stärke und Intensität erheblich zunimmt, mit gänzlichem Mangel aller kritischen Be-

sonnenheit ungestüm auf sein Ziel losstürmt und die warnenden Stimmen der nüchternen Denker ungehört verhallen lässt.

In eigenthümlicher Weise äusserte sich die ursprüngliche Blindheit des Wissenstriebes bei Lessing, der bekanntlich erklärte, dass er das unendliche Streben nach der Wahrheit dem fertigen Besitz derselben vorziehen würde. Lessing kannte, wie so viele Denker, keinen andern Genuss mehr als den des Forschens; zugleich wusste er, dass er ohne Streben auch diesen Genuss nicht mehr haben würde, und verzichtete auf die völlige Befriedigung seines Wissensdranges, um durch die wiederholte partielle Befriedigung desselben die einzige Lust seines Lebens sich unverkümmert zu erhalten. Freilich legte er damit zugleich ein Zeugniß ab für das Uebergewicht des blinden Triebes über die Vernunft; denn sein Streben war ihm Selbstzweck, und zwar ein unvernünftiges Streben, weil er die Erreichung des Zweckes, dem es galt, von vornherein zurückwies. Wenn ein Mann von der seltenen Klarheit und kritischen Schärfe Lessing's der natürlichen Kritiklosigkeit des Wissenstriebes unterlag, so kann es uns kaum befremden, dass das Thun und Treiben der Wissbegierigen im Allgemeinen, wenn auch in anderer Art, kritiklos erscheint.

Zuvörderst strebt der natürliche Wissenstrieb nach allgemeiner und absoluter Befriedigung; deshalb genügen ihm die Resultate der methodischen wissenschaftlichen Forschung in keiner Weise, weil diese bestimmte, nicht zu überschreitende Grenzen des Wissens statuirt. Er schafft sich daher seine eigenen Mittel und Wege, um das Unmögliche zu erreichen, wofür die Geschichte des menschlichen Denkens Beispiele in genügender Zahl in der Vergangenheit und Gegenwart aufweist. Auch hier wechseln nur die Formen des Wahns, der sachlich immer derselbe bleibt. Die Traumdeuter und Vogelbeschauer des Alterthums sind abgelöst worden durch die Kartenschlägerinnen und Kaffeesatzpropheten der Neuzeit, die Astrologie ist dem sich in der Stille immer mehr verbreitenden Spiritis-

mus gewichen, dessen ausgesprochener Zweck es ist, diejenige Belehrung über Jenseits, Geisterwelt etc. zu erlangen, welche die religiösen Offenbarungen nicht geben.

Es sind besondere Umstände, welche den anderwärts wahrnehmbaren Fortschritt auf dem Gebiete des Wissens ganz erheblich erschweren. Alle materiellen Willensrichtungen finden ihre natürliche Schranke an den äussern Verhältnissen, deren Realität auch dem ungestümsten Willen einen oft nicht zu brechenden Widerstand entgegensetzt; denn „hart im Raume stossen sich die Sachen“. So erreichen jene Triebe nicht immer die gewollte Befriedigung und geben dem hierdurch erstarkenden kritischen Verstande wenigstens einigen Spielraum, wie deutlich aus der Thatsache zu erkennen, dass einigermassen gebildete Menschen gewöhnlich die Unmöglichkeit einer absoluten Befriedigung bald einsehen lernen.

Ganz anders der Wissenstrieb; dieser entbehrt des Korrektivs der Wirklichkeit, da er sich leicht seine eigene Welt schaffen kann und mit deren Hilfe die unbequeme Wirklichkeit hinwegraisonnirt, wenn sie seiner absoluten Befriedigung entgegentritt. Denn er ist gewohnt, in seiner primitiven Gestalt bis zum reifen Alter durchaus, wenn auch nur durch Phrase und Ideologie, befriedigt zu werden; denn „friedlich bei einander wohnen die Gedanken“, auch die widersprechendsten und absurdesten.

Im Allgemeinen sind die Zwecke des Willens als erreicht zu betrachten, wenn er die seinen Eintritt anzeigende Unlust beseitigt und die von seiner Befriedigung unzertrennliche Lust erlangt hat. Diese Prozesse spielen sich ausschliesslich im Subjekt ab, soweit sie nämlich blos den Willen und seine Zwecke angehen; für die Erreichung derselben hat der Verstand die angemessenen Mittel unter den Objekten auszuwählen, immer aber mit Rücksicht auf das Subjekt, welches die Objekte nach Möglichkeit seinen Zwecken gemäss verändert.

Demnach erscheint der Wille mit seinen Wirkungen durchaus

individuell, und blos unvernünftige Subjekte erheben den Anspruch, dass ihre eigenen Willensrichtungen und Gefühle von allen Andern getheilt werden. Wenn die bisherige Psychologie theilweise von den Gefühlen das Gegentheil behauptet, so geschah dies, weil sie ohne Grund intellektuelle Momente in die Gefühlssphäre hineintrag. Auch die neueste Philosophie, wiewohl sie die Gefühle ausdrücklich als Wirkungen des Willens erklärt, hat sich von diesem Fehler nicht frei erhalten.

V. Hartmann behauptet in seiner Kritik der menschlichen Illusionen, dass das fortschreitende Bewusstsein den grössten Theil der Lustgefühle beseitigen werde, indem es den Mangel jeder objektiv gültigen Begründung derselben nachweise. Diese Behauptung müssen wir für einen Irrthum erklären, welcher in der bereits aufgezeigten Verwechslung des unmittelbaren Bewusstseins mit dem durch Vergleichung und Erfahrung vermittelten theoretischen Wissen seinen letzten Grund hat. Die Organisation des menschlichen Geistes müsste erst radikal verändert werden, wenn das Bewusstsein direkt auf die Gefühle einwirken sollte. Solange noch Wille und Streben existirt, mögen sie von der Vernunft gebilligt werden oder nicht, so lange wird sich die Lust als unmittelbares Bewusstsein bei der Befriedigung jener einstellen, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob ich vernünftiger oder unvernünftiger Weise Lust fühle. Nachträglich kann ich freilich als vernünftiger Mensch mich darüber ärgern, dass ich ohne vernünftigen Grund mich gefreut habe, wenn nämlich meine Vernunft noch nicht eingesehen hat, dass im letzten Grunde alle Freude und Lust mit der Vernunft nichts zu schaffen haben, sondern unmittelbare und unabweisbare Wirkungen des Willens sind. Weil dies gewöhnlich verkannt wird, deshalb kann eine jede Lust von einem Andern, der sie nicht theilt, als Illusion bezeichnet werden, wie dies ja auch häufig genug geschieht. Trotzdem ist jede Lust für den, welcher sie fühlt, durchaus reell und keine Illusion, wenn auch der sie bewirkende Wille auf objektiv zurei-

chenden Gründen nicht beruht. Denn Illusionen giebt es nur im Gebiete des Verstandes, weil dieser auf das Objektive, allgemein Giltige gerichtet ist; der Wille aber, als natürlicher rein subjektiv und individuell, ist an sich weder falsch noch richtig. Daher ist auch die Lust weder unberechtigt noch berechtigt, weder Illusion noch Wahrheit in dem Sinne, in welchem man von Irrthum und Wahrheit des Erkennens von Objekten spricht. Man kann daher Jemand wohl davon überzeugen, dass, wenn ein theoretisch vermitteltes Wissen an Stelle seines unmittelbar unter dem Druck des Willens empfundenen Lustgefühles träte, er das letztere eben nicht mehr haben würde; man kann dies auch generalisiren und behaupten, dass es kein Gefühl mehr geben werde, wenn jene Annahme sich bei der ganzen Menschheit verwirklichen würde. Solange aber die menschliche Organisation die nämliche bleibt, solange wird auch die Lust reell sein und nicht einmal vor dem Raisonnement des denkenden Subjektes verschwinden, wenn nicht dadurch der sie hervorrufende Wille allmählig beseitigt wird.

Diese Auseinandersetzung erschien nöthig, weil sie Licht über das Verfahren des natürlichen Wissenstriebes verbreitet. Auch dieser hat seinen Zweck vollkommen erreicht, wenn die Lust der Befriedigung eingetreten ist, und weist jede Kritik, welche ihm diese Befriedigung zu rauben droht, mit Entrüstung zurück, wozu ihn die Analogie der übrigen Willensrichtungen verleitet. Weil er weiss dass deren Befriedigung nicht täuscht, deshalb kommt auch der Gedanke einer Täuschung da nicht auf, wo nicht mehr Wille und Gefühl, sondern nur der Verstand befragt werden muss. Hierdurch befestigt sich der Wille, stets Recht zu haben, immer mehr und führt schliesslich dazu, dass selbst das theoretisch als falsch Erkante festgehalten wird, oder mindestens die stärksten Gründe des Gegentheils die liebgewonnene Ueberzeugung nicht zu erschüttern vermögen. Daher die zuweilen gut verborgene, meist aber offen ausgesprochene Feindschaft gegen alle Kritik, die sich zur Genüge

in den bekannten Beiworten manifestirt: zersetzende, negirende, herz- und gemüthlose etc. Und dies ist nicht etwa blos da der Fall, wo die Kritik mit materiellen Willensrichtungen in Kollision geräth; auch in praktisch gleichgiltigen Fragen zeigt das übliche Verhalten der Menschen, dass sie die subjektive Befriedigung des Wissenstriebes weit über die objektive Erkenntniss setzen. Denn man verlangt naiver Weise von Jedem, der Irrthümer aufdeckt, er solle dies nicht eher thun, bis er an deren Stelle etwas Positives zu setzen habe, damit der Wissenstrieb nicht die Unlust einer vorläufigen Nichtbefriedigung auf sich nehmen muss. „Es wird einem ganz abscheulich zu Muthe“, äusserte Goethe zu Eckermann, nämlich dadurch, dass die bis dahin anerkannte Geschichte der römischen Könige durch neuere Forschungen in das Reich der Fabel verwiesen wurde.

So vereinigen sich viele psychische Momente, um den Satz nicht mehr paradox erscheinen zu lassen, dass die natürliche Einrichtung des psychischen Mechanismus, weit entfernt davon, die Erreichung der Wahrheit zu verbürgen, vielmehr zu unzähligen Irrthümern verleitet, welche zugleich die subjektive Gewissheit im höchsten Grade mit sich führen. Daher gelingt es nur wenigen Menschen, sich zur Einsicht ihrer Irrthümer zu erheben, und bei einer noch geringern Anzahl bewirkt diese theoretische Einsicht, dass durch allmälige mühsame Gewöhnung eine Umbildung der natürlichen Denk- und Schlussweise erfolgt, durch welche schon das unmittelbare Bewusstsein die üblichen Irrthümer öfters vermeidet. Ebenso geistreich als wahr sagt Windelband („Ueber die Gewissheit der Erkenntniss“ S. 39): „Fichte wollte als die geistige Geburtsstunde des Kindes diejenige angesehen haben, in der es zum ersten Male das ‚Ich‘ ausspricht: aber nicht minder wichtig möchte diejenige Stunde sein, in der es zum ersten Male zu sich sagt: ‚Ich habe geirrt‘, in der es die erste Empfindung davon hat, dass, was mit psychologischer

Nothwendigkeit in ihm vorgestellt wurde, doch nicht die Wahrheit gewesen ist.“

Zuweilen nimmt der natürliche Wissenstrieb einen Anlauf zur Kritik; er kommt aber dann gewöhnlich nicht über das auf teleologischer Basis beruhende Raisonement hinaus: Wozu wäre uns der Wissenstrieb gegeben, wenn uns seine absolute Befriedigung versagt bleiben sollte? Im Uebrigen verachtet er Kritik und Skepsis, welche er der Bequemlichkeit halber zu identificiren pflegt, und geräth ihnen gegenüber in eine Erbitterung, wie sie dem Willen überhaupt allen Hindernissen gegenüber eigenthümlich ist. Die Täuschung des Triebes über sich selbst wird nicht am wenigsten dadurch aufrecht erhalten, dass er in seiner wissenschaftlichen Form ein gutes Recht zu haben glaubt, mit Begriffen zu operiren, welche dem beschränkten Gesichtskreis und den praktischen Zwecken einer unter dem Druck des Willens stehenden niedrigen Kulturstufe ihre Entstehung, der Kritiklosigkeit späterer Zeiten ihre unkritische allgemeine Anwendung verdanken.

Abschliessend dürfen wir vom Wissenstrieb wohl behaupten, was die neuere Psychologie von den natürlichen Trieben im Allgemeinen lehrt, dass er nämlich ohne die Leitung der Vernunft plan- und ziellos wirkt und nicht die geringste Bürgschaft für die Erreichung seines Zieles durch seine blosse Existenz gewährt.

Die Theorie des Wissens.

Cap. XII.

Der Begriff des Wissens nach Baumann; Kritik desselben.

Baumann widmet in seinem schon mehrfach citirten Buche: „Philosophie als Orientirung über die Welt“ dem Begriff des Wissens eine eingehende Untersuchung. Nach ihm kann man, um den Begriff des Wissens zu gewinnen und festzustellen, zwei Wege einschlagen. S. 44: „Wir können erstens die in der letzten Zeit aufgestellten Begriffe von Wissen aufnehmen und untersuchen, sie nach allen Seiten prüfend erwägen. So wird es überhaupt gewöhnlich in der Philosophie gemacht; jeder hat an einen Vorgänger angeknüpft.“ Baumann beweist dies durch das Beispiel Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Herbart's, Beneke's, Trendelenburg's und Lotze's und fährt fort: „Es scheint hiernach nichts natürlicher, als dass wir es auch so machen; dadurch wird ja augenfällig die Kontinuität, der geschichtliche Zusammenhang von einem Denken zum andern gewahrt. Indess wir werden es nicht so machen; denn bei dieser Art von Kontinuität ist eine Gefahr unvermeidlich. Indem man an irgend einen Gedanken eines Philosophen anknüpft, natürlich nicht an einen unwesentlichen, sondern

an einen kapitalen und fundamentalen, lässt man sich nicht nur von diesem die Aufgabe stellen, sondern man nimmt auch viel mehr in den Kauf, als man merkt . . .“ „Man fängt in einem Punkte einer Kette an und macht ihn zum Ausgangspunkt, statt auf den Anfangspunkt jener Kette zurückzugehen. Ein Philosoph aber muss von vorn anfangen; er darf nicht einen Punkt des anderen zu seinem Anfangspunkt machen; denn der Punkt des anderen ist durch eine Menge Betrachtungen vorbereitet und gewonnen worden; von diesen hängt seine Güte, Wahrheit, Zuverlässigkeit ab. Man müsste mindestens alle bis zu jenem Punkte hinleitenden Untersuchungen noch einmal durchgemacht haben, wenn man ohne Gefahr einen Punkt herausnehmen will; dann aber ist es so gut, als ob man von vorn anfinde . . .“ „Ein philosophischer Gedanke, der so aufgenommen wird, ist nicht ein Gedanke, sondern ein ganzer Schwarm von solchen; das ist das Schicksal unseres Denkens, dass es, je nachdem es sich so oder so entschieden hat, mit dieser Entscheidung eine Unmasse Konsequenzen nach sich zieht.“ Dies wird durch die alten und neuen Folgerungen aus dem Gegensatze von „Ideal und Real“, „Denken und Sein“ nachgewiesen, worauf Baumann zu dem Schlusse gelangt: „Es ist in diesen philosophischen Dingen grade wie in den moralischen; wer A sagt, muss auch B sagen, wer angefangen hat, ist nicht mehr Herr seiner Bewegungen, und will er es sein, so muss er sich mit viel Mühe und Anstrengung wieder einen neuen Ausgangs- und Anfangspunkt gewinnen.“

Man wird nicht umhin können, diesen kurzen und bündigen Auseinandersetzungen Baumann's seine völlige Zustimmung zu geben; diejenige Kontinuität der Forschung, welche an einem bestimmten Punkte der Spekulation des Vorgängers einsetzt, ist nur in dem Falle wissenschaftlich berechtigt, wenn diese Spekulation bis zu jenem Punkte selbst allgemein als richtig anerkannt ist. Hiervon findet aber in der Philosophie bis jetzt etwa das Gegenheil statt, also muss der Philosoph „von vorn anfangen“, d. h. er

muss bis an die Grenze der Forschung zurückgehen, um von ihr aus seine Untersuchung zu beginnen.

Baumann will zu seinem Begriff des Wissens vermittelt der induktiven Methode gelangen. S. 50: „Wir nehmen keinen Anstand, uns über den allgemeinen Begriff des Wissens an Beispielen erst gründlich zu belehren, ehe wir uns getrauen, ihn zu formuliren. Eine Philosophie soll Untersuchung sein, nicht ein Orakel, welches vom hohen Dreifuss prophetische Weisheitsprüche in die Welt sendet, erwartend, dass die Menge sie gläubig und verehrend aufnehme und in einem feinen Herzen aufbewahre. Es wird aber auf die Beispiele sehr viel ankommen. Es wäre z. B. ganz verkehrt, Beispiele bloß aus einer Wissenschaft zu nehmen, etwa bloß aus der Logik, bloß aus der Mathematik, bloß aus den empirischen Naturwissenschaften, oder bloß aus den sogenannten Geisteswissenschaften. Denn vielleicht wandelt sich der Begriff des Wissens in jeder von diesen etwas anders ab, und legten wir einen Begriff vom Wissen zu Grunde, der bloß logisch oder bloß naturwissenschaftlich wäre, so würden wir sämmtlichen andern Naturwissenschaften einen ungehörigen Zwang anthun. Diese Sorge ist keine eingebildete; es lässt sich nachweisen aus der Geschichte der Philosophie, wie verhängnissvoll solch unbewusste Einseitigkeit gewirkt hat. So hat Spinoza seinen Begriff und sein Ideal vom Wissen aus der Mathematik gezogen, und welche Wirkung hat er damit hervorgebracht? Es entstand ein Weltbild von einer Art eiserner Ruhe, erhabener Nothwendigkeit; die mathematische Stimmung: Alles fließt nothwendig aus der Natur des allgemeinen Raumes, wird umgewandelt in die: Alles in der Welt fließt nothwendig aus der Natur der allgemeinen Substanz. Diese Stimmung hat etwas sehr Anziehendes für das Gemüth, die Beweise etwas Ueberredendes für den Verstand, aber sobald man merkt, wie Spinoza's Begriff vom Wissen bloß mathematisch ist und auf andere Wissensgebiete ohne unerlaubte Gewaltthätigkeit gar nicht passt, schwindet alle Macht der Beweise

und aller Zauber seiner Grundgedanken dahin; die Beweise sind nichts, das Gefühl der Erhabenheit ist ein erborgter Flitterstaat. Vor solcher Einseitigkeit müssen wir auf unserer Hut sein. Ihr zu entgehen nehmen wir Beispiele aus den verschiedenen Hauptwissenschaften . . .“ „Wir nehmen möglichst einfache Fälle; denn nicht, was der Satz sagt, interessirt uns hier, sondern was es heisst, dass man von einem solchen Satze sagt: man wisse ihn.“

Indem wir uns nun in der Lage befinden, den von Baumann eingeschlagenen Weg für den einzig richtigen zu erklären, ist es das natürliche und dem allgemein wissenschaftlichen Gebrauch entsprechende Verfahren, wenn wir in unsern Untersuchungen über den Begriff des Wissens an seine Darlegungen anknüpfen. Denn seine Warnung vor dieser Anknüpfung wird aufgehoben durch die positive Bestimmung: „Der Philosoph muss von vorn anfangen“, da dieser Anfang für alle ein und derselbe ist. Wir billigen nun, wie gesagt, die Methode Baumann's im Allgemeinen und betrachten demnach den materiellen Gehalt seiner Ausführungen an den einzelnen Beispielen. In den Worten: „Ich weiss, dass Gott existirt, findet Baumann folgende besondere Gedanken enthalten: „Erstens ich stelle mir Gott vor in Gedanken, ich denke unter seinem Namen ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen, welches diese Welt geschaffen hat. Also ich habe eine Vorstellung von Gott, einen Gedanken von ihm, wenn ich sage: ich weiss, dass Gott existirt.“ Aber ist das schon genug? Ich besinne mich und sage: nein; wenn ich blos das mit jenem Satze meinte, so würde ich sagen: ich habe eine Vorstellung von Gott, aber nicht, ich weiss, dass Gott existirt. Also die blosse Vorstellung von Gott haben ist in diesem Falle noch nicht ausreichend zum Wissen. Es fällt mir aber ein, dass ich einen Unterschied mache zwischen den Vorstellungen von Dingen, von denen ich sage: sie existiren blos in meiner Vorstellung, und Dingen, von denen ich annehme, sie existirten unabhängig von meiner Vorstellung.“ Zu diesen zwei wesentlichen Punkten gehört

aber nach Baumann noch ein dritter: ein objektiv zureichender Grund für die Annahme, dass der Gegenstand unserer Vorstellung unabhängig von derselben vorhanden ist. Alles dies genügt noch nicht; „wir haben eine Vorstellung von Etwas, wir haben die Vorstellung von der Existenz dieses Etwas über unsere Vorstellung hinaus, wir haben die Vorstellung von der allgemeinen und notwendigen Vorstellung solcher Existenz dieses Etwas, wenn wir von Gott z. B. ein Wissen haben. Dieses Drei muss zusammen da sein, um von einem Wissen zu sprechen, aber das läuft letztlich zusammen in gewisse Vorstellungen, die wir haben, in besonders geartete und abgewandelte Vorstellungen, in Vorstellungen, die in uns sind, nichts ausser uns, nichts unabhängig von unserm Vorstellen. Also auf dieses sind wir zuletzt zurückgeworfen, auf gewisse Vorstellungen in uns, Vorstellungen von Etwas, von Existenz, von Gründen, eine solche Existenz zu behaupten.“ S. 57: „Wir nehmen als zweites Exempel eines aus den Naturwissenschaften im weitesten Sinne, einen einfachsten Fall, noch keinen der Naturerklärung, sondern der blossen Naturwahrnehmung. Wir alle sagen: der Magnet zieht das Eisen an, und behaupten, das zu wissen. Was behaupten wir damit, oder was meinen wir mit dieser Behauptung? Es ist Folgendes: Erstens, wir haben eine Vorstellung von Magnet und Eisen. Aber diese Vorstellung ist unterschieden von anderen Vorstellungen; es ist nicht blos Vorstellung, sondern genauer sinnliche Vorstellung. So unterscheidet sie sich von der Vorstellung Gottes. Wir haben von Magnet, von Eisen das, was wir ein Bild nennen; die Vorstellung von ihnen hat etwas Anschauliches, wir sehen Magnet und Eisen gleichsam vor uns, auch wenn wir blos an sie denken. Es giebt aber auch Fälle, wo wir nicht blos an sie denken. Durch solche Fälle sind wir überhaupt erst mit Magnet und Eisen bekannt geworden; sie sind Vorstellungen nicht wie die Vorstellung Gottes, sondern sie haben das Eigene, dass es Vorstellungen sind, welche, wie wir sagen, auf Wahrnehmungen beruhen, d. h. wir sind über-

zeugt, gewisse Organe zu haben, Sinnesorgane; diesen waren Magnet und Eisen einmal präsent, so dass wir sie sehen, hören und schmecken konnten etc. . . . Weil wir Wahrnehmung von Magnet und Eisen ursprünglich hatten, darum haben wir nicht bloß Vorstellung von ihnen, sondern bestimmte Anschauung, und diese Anschauung bleibt auch nach dem Aufhören der Wahrnehmung noch, und dies Anschauliche meinen wir, wenn wir sagen, wir haben ein Bild von Magnet und Eisen in unserer Vorstellung, nicht eine Vorstellung allgemeiner Art, wie bei der Vorstellung Gottes.“ Wir verweilen bei diesen beiden Beispielen, weil sie schon Veranlassung geben, die Elemente, in welche Baumann seinen Begriff des Wissens zerlegt hat, einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Denn die Auffassung dieser Elemente bedingt eben „das Schicksal unseres Denkens, dass es, je nachdem es sich so oder so entschieden hat, mit dieser Entscheidung eine Unmasse Konsequenzen nach sich zieht“.

„Die Vorstellung von Magnet und Eisen ist unterschieden von andern Vorstellungen; es ist nicht bloß Vorstellung, sondern genauer sinnliche Vorstellung.“ Den Unterschied dieser letztern von der erstern bestimmt Baumann auf S. 58: „Wir haben ein Bild von Magnet und Eisen in unserer Vorstellung, nicht eine Vorstellung allgemeiner Art, wie bei der Vorstellung Gottes.“ Nach Baumann giebt es also einmal sinnliche und, wie wir aus dem Gegensatz schliessen dürfen, individuelle und zweitens allgemeine Vorstellungen. Die ersten kennt Jeder aus eigener Erfahrung; wer sie nicht anerkennt, mit dem ist nicht weiter zu streiten, weil die gemeinsame Grundlage der Erörterung fehlt. Was ist aber die „allgemeine“ Vorstellung oder die Vorstellung allgemeiner Art? Vergeblich suchen wir in der Selbstbeobachtung nach einer Vorstellung, welche nicht sinnlich-anschaulicher Natur wäre und kein individuelles Gepräge trüge. Zugleich erinnern wir uns der Worte Baumann's S. 49: „Ich stelle den Begriff des Wissens nicht als problematisch, vorläufig, bloß so ungefähr hin, sondern als ganz gewiss,

zunächst mir gewiss, aber mit der Aufforderung an Andere, zuzusehen, ob sie damit stimmen.“ Da dies nun hinsichtlich der Vorstellung allgemeiner Art nicht der Fall ist, so wird zunächst zu ermitteln sein, was Baumann unter diesem Begriffe versteht.

Baumann fasst seine Widerlegung der so oft behaupteten Existenz allgemeiner und nothwendiger Sätze zusammen auf S. 154: „Kurz: Allgemeinheit und Nothwendigkeit, blos als bei gewissen Vorstellungen mitgedacht, wird noch nichts helfen; es würde dies für sich diesen Vorstellungen keine Dignität verschaffen, sie über andere Vorstellungen in keiner Weise hinausheben. Die Hauptsache wäre, dass sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche ihnen anhängen soll als Vorstellungen, bewähre durch fortgesetzte Erprobung an den Vorstellungen, für welche sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der erstern Vorstellungen ankündigte. Allgemeinheit heisst nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit.“ Treffend erklärt Baumann den Gebrauch allgemeiner Sätze und Begriffe als Hilfsmittel und gleichsam Nothbehelf der Wissenschaft S. 156: „Für uns allerdings giebt es keine Wissenschaft ohne allgemeine Sätze, zunächst allerdings ohne allgemeine Begriffe. Das hat aber seinen ersichtlichen Grund. Wir sind erfahrungsmässig nicht im Stande, alle Einzelheiten zu erfassen und zu behalten, wir stellen nicht alle Bäume vor, die wir je gesehen haben, als einzelne und wie wir sie da gesehen haben, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den allgemeinen Begriff Baum, und so in allen ähnlichen Fällen.“ S. 166: „Unsere Allgemeinheit heisst nichts als: so oft wir vorstellen, finden wir die Thatsache . . . Die Allgemeinheit ist nichts als die jedesmalige Thatsächlichkeit.“ S. 286: „Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird anders zu Stande gebracht, als man gewöhnlich meint. Dass der Magnet Eisen anzieht, ist ein allgemeiner und nothwendiger Satz auch für uns. Warum allgemein? Ich finde es so und finde es als die feste Eigenthümlichkeit des Magneten; solange

sich diese seine Natur nicht ändert, so lange bleibt diese Eigenthümlichkeit.“

Je klarer und unwiderleglicher diese Auseinandersetzungen Baumann's beweisen, dass „Allgemeinheit“ ein aus der festen, oft beobachteten und generalisirten Thatsächlichkeit abgeleiteter Begriff ist, um so mehr nöthigen sie selbst zu ihrer Anwendung auf die „allgemeine“ Vorstellung. Eine jede Thatsache ist etwas Konkretes, individuell Bestimmtes, ebenso wie jedes Existirende; beides kennen wir aber nur durch die Vorstellung, d. h. wir stellen etwas Individuelles vor, also ist unsere Vorstellung davon selbst individuell; denn wie sollten wir nach Baumann's Principien sonst zur Annahme der einzelnen „Thatsache“ gelangen? Baumann hat nun die Entstehung der allgemeinen Begriffe aus der thatsächlichen Unmöglichkeit, alles Einzelne zu erfassen, abgeleitet: „wir stellen nicht alle Bäume vor, die wir je gesehen haben, als einzelne und wie wir sie da gesehen haben, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den Begriff Baum . . .“ „Da unsere Auffassung und unser Gedächtniss an umfassender Kraft so gering ist, so ist allerdings nicht abzusehen, wie wir zu irgend einem zusammenfassenden Denken kommen sollten ohne jene glückliche Einrichtung unseres Geistes, sich allgemeine Begriffe zu bilden.“

Wir müssen nun durchaus bestreiten, dass es „eine glückliche Einrichtung unseres Geistes“, d. h. doch wohl des Geistes aller Menschen ist, sich allgemeine Begriffe zu bilden. Diese Behauptung ist eins von den unglückseligen Erbtheilen jener Zeiten, wo man die Logik für eine „Naturgeschichte des Verstandes“ hielt und dadurch nicht nur die Psychologie, sondern die ganze Philosophie verdarb.

Wolff handelte in gutem Glauben, psychische Thatsachen zu lehren, wenn er meinte, dass die erkennende Seele sich nach den ihr von der Natur innewohnenden Regeln des Denkens richte, und die Irrthümer des natürlichen Denkens auf die confuse Vorstel-

lung dieser Regeln schob, deren deutliche Erkenntniß durch die künstliche oder philosophische Logik hervorgebracht werde. Er betrachtete demnach auch die nach den Regeln der Definition erzeugten Begriffe als eine Naturanlage des menschlichen Geistes, auf die er sich nur genauer zu besinnen braucht, um sie sofort richtig anzuwenden. In diesem Punkte sah Kant klarer; er hebt den demonstrativen Charakter der Logik wiederholt und nachdrücklich hervor; so in der Einleitung zur „Logik“: „In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen . . .“ „Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte.“ Leider hat Kant diese scharfe Unterscheidung nicht auf die psychologische Untersuchung der Mittel ausgedehnt, deren sich das wissenschaftliche und das natürliche Denken bedient, wie denn überhaupt seine psychologischen Forschungen hinter seinen Leistungen in den übrigen philosophischen Disciplinen weit zurückbleiben. So herrscht bei ihm eine bedauerliche Konfusion im Gebrauch der psychologischen Termini, da er trotz gelegentlicher ausdrücklicher Unterscheidung die Worte „Vorstellung“ und „Begriff“ und sogar bisweilen „Anschauung“ als Synonyma gebraucht. Am auffallendsten ist dies in der transscendentalen Aesthetik, wo er Raum und Zeit als Formen der Anschauung erweist und ausdrücklich erklärt, dass sie keine Begriffe seien, und sie dann doch wieder gewöhnlich Begriffe nennt. Er braucht überhaupt das Wort Begriff in einer so ungewöhnlichen Bedeutung, dass die übliche gänzlich zurücktritt; so meint er am Schlusse der Prolegomena, er vermüthe ungern von seinem Göttinger Recensenten, ein wirklich „eingeschränkter Begriff“ sei an dessen Missverständnissen schuld.

Mit Recht sagt F. A. Lange, „Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, S. 9: „Die Begriffe geben nur das Ideal an,

welches eigentlich gedacht werden sollte, nach dessen Gesetz sich die Gedankenverbindung zu richten hat; das wirkliche Denken bewegt sich in Vorstellungen, mögen diese nun mehr oder weniger zutreffend sein“, und macht dazu die Anmerkung: „Die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung rührt theils daher, dass man aus Gründen der Abkürzung nicht immer zwischen idealem und wirklichem Denken unterscheiden kann; theils aber daher, dass dieser Unterschied von den älteren Systemen gar nicht erfasst wird. So nennt noch Kant den Begriff eine ‚allgemeine‘, die Anschauung eine ‚einzelne‘ Vorstellung, was Herbart berichtigt hat, ohne freilich selbst zu völliger Klarheit durchzudringen.“

Durch den Mangel dieser so nothwendigen Unterscheidung ist hauptsächlich Kant's Theorie der Erfahrung verdorben worden; durch die Nachwirkungen der Identitätsphilosophie ist aber die Konfusion auch in die neueste Philosophie übergegangen, zumal da man vielfach äussere, nicht wissenschaftliche Gründe hatte, die reelle Existenz des abstrakten Begriffes zu behaupten, und die neueren Verbesserungen der nöthigen Konsequenz ermangeln.

Schopenhauer hat Kant's Theorie der Erfahrung vornehmlich deshalb getadelt und korrigiren zu müssen geglaubt, weil dieselbe die anschauliche gegen die abstrakte Erkenntniss in ungehöriger Weise zurücksetze. Er zeigte, das alles Wissen in letzter Instanz auf der Anschauung beruhe und dass die Begriffe nur ein Hilfsmittel seien, um dem räumlich und zeitlich beschränkten Menschen die unmittelbare sinnliche Gegenwart zu ersetzen. Wenn er sich damit ein bleibendes Verdienst um die Theorie des Wissens erworben hat, so ist er doch in dem Irrthum, welcher der von ihm korrigirten Kant'schen Lehre zu Grunde liegt, auch seinerseits verblieben, soweit es sich um die psychologische Klassificierung der Begriffe, nicht um ihren wissenschaftlichen Gebrauch handelt. Im 6. Capitel des II. Bandes seines Hauptwerkes S. 67 lehrt er vom Begriff, dass er, wiewohl ganz anderer Natur als die Sinnes-

eindrücke, dennoch alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen vermöge, um sie auch nach dem längsten Zeitraum unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hierdurch entstehe die Erfahrung. Nun fährt er fort: „Aber nicht das Ange-schaute, noch das dabei Empfundene bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter jener.“ Das sieht gerade so aus, als ob die schulmässigen Definitionen der Logik, die auf das „Wesen“ der Sache gehen, in jedem psychischen Mechanismus von Natur vorhanden wären, damit dieser von den Anschauungen das in wissenschaftlicher Hinsicht „Wesentliche, Essentielle“ dem Gedächtniss besonders einprägen könnte. In Wahrheit verhält sich aber die Sache so: Der logisch Gebildete kennt entweder durch Ueberlieferung die Definition und mit ihr das „Wesentliche“ einer Sache in abstracto und kann dies nun leicht auf jeden Gegenstand der Anschauung anwenden; oder er bildet sich nach den allgemeinen logischen Regeln seine Definition selbst und hat damit den „Begriff“ einer Sache. Welche anschauliche Vorstellung er mit diesem verbinden wird, hängt in jedem Falle von seinen vorausgegangenen persönlichen Anschauungen konkreter Gegenstände ab; fehlt zu irgend einem Begriff diese Anschauung, so kann er sich auch keine Vorstellung bilden. Der natürliche Mensch aber wird von allen angeschauten Dingen zwar nicht den wissenschaftlichen, von der Logik geforderten Begriff haben, sondern statt seiner dient ihm die sinnliche Vorstellung, welche ihm der geringe Umfang seiner Sinnes-eindrücke aufnöthigt. So denkt das Kind, welches etwa nur einen Hund kennt, bei dem Worte Hund gerade an dieses Exemplar; sein Begriff von Hund ist also gleich seiner sinnlichen Anschauung. Erst wenn sich diese erweitert, wird auch der Begriff ein anderer, während die Vorstellung noch lange Zeit hindurch ihr Material vornehmlich von jenem ersten Exemplare entlehnen wird, bis die logische Ausbildung des Intellekts diese Vorstellung allmählig ver-

schwinden lässt, ohne eine andere an ihre Stelle zu setzen. Denn der logisch Gebildete weiss, dass jede Vorstellung zufällige Merkmale an sich hat, welche das „Wesentliche“ des logischen Begriffes alteriren, daher man sich begnügen muss, die Merkmale eines Begriffes in abstracto zu wissen, d. h. mit Worten zu bezeichnen, weil man sie nicht rein vorstellen kann.

Dieser Sachverhalt ist zuerst von Herbart mit deutlichem Bewusstsein an den Tag gelegt worden; sein „Abriss der Logik“ (I, 77 ff.) beginnt mit der Trennung der wirklichen geistigen Thätigkeit und der Begriffe als der Mittel, die Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, und enthält dazu die Anmerkung: „Es ist von Wichtigkeit . . . sich wohl einzuprägen, dass Begriffe weder reale Gegenstände noch wirkliche Akte des Denkens sind.“ „Psychologie“ (V, 59): „Mehrere faktische Umstände machen schon die Thatsache zweifelhaft, ob Begriffe im strengen logischen Sinne wirklich im menschlichen Denken vorkommen? und es fragt sich, ob dieselben nicht vielmehr logische Ideale seien, denen sich unser wirkliches Denken mehr und mehr annähern soll?“ Ibid. 126: „. . . Demnach existiren die Begriffe, als solche, nur in unserer Abstraktion; sie sind in der Wirklichkeit ebenso wenig eine besondere Art von Vorstellungen, als der Verstand ein besonderes Vermögen ist. . . . Die Täuschung aber, als wären die Begriffe eine eigene Klasse von Vorstellungen, hat hauptsächlich in den allgemeinen Begriffen ihren Sitz (Kant, in der Logik, setzt geradezu das Wesen der Begriffe in ihre Allgemeinheit). . . . Allgemeine Begriffe, die blos durch ihren Inhalt gedacht wurden, ohne ein Hinabgleiten des Vorstellens in ihren Umfang, sind logische Ideale; sowie die ganze Logik eine Moral für das Denken ist, nicht aber eine Naturgeschichte des Verstandes.“ Vergl. die zustimmende Bemerkung Ueberweg's, „Logik“, 3. Aufl., S. 106. Warum Baumann diese Auseinandersetzungen Herbart's ignorirt hat, ist nicht

ersichtlich, da es gerade für ihn von der grössten Wichtigkeit sein musste, seinen Begriff des Vorstellens gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, weil er das Vorstellen für die letzte Thatsache alles Wissens erklärt. Durch diese Unterlassung wird gleich sein erstes Beispiel des Wissens anfechtbar; er behauptet: „Ich stelle mir Gott vor in Gedanken, ich denke unter seinem Namen ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen, welches diese Welt geschaffen hat. Also ich habe eine Vorstellung von Gott, einen Gedanken von ihm, wenn ich sage: ich weiss, dass Gott existirt.“ Wer mit Herbart's Auffassung der Begriffe einverstanden ist, wird in Bezug auf das Wissen, resp. die Vorstellung von Gott etwa Folgendes sagen müssen: Ich habe nicht nur keine Vorstellung von Gott, ebenso wenig davon, was ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen ist, sondern ich kann mir nicht einmal den Begriff Gottes auf logische Weise zusammensetzen, ohne wirkliche, d. h. sinnliche und individuelle Vorstellungen von anderen Wesen zu Grunde zu legen.

Ich habe den Begriff von Macht und Güte, den ich aus menschlichen Eigenschaften abstrahirt habe, mit dem nicht ohne Hilfe anderer Begriffe als Begriff zu denkenden Prädikat der Unendlichkeit auszustatten, um so annähernd eine Idee von dem zu bekommen, was ein allmächtiges und allgütiges Wesen sein möchte. Was jedoch ein allheiliges Wesen sei, das unterlasse ich mir auszumalen, da die Uebertragung der charakteristischen Eigenschaften kirchlicher Heiliger auf Gott mir logisch unmöglich und ausserdem unwürdig erscheint. So fehlt mir ganz und gar die Vorstellung von Gott; seinen Begriff bilde ich nicht, wie andere Begriffe, aus (konkreten) Vorstellungen, sondern erst durch doppelte Abstraktion, aus den mittelbar gewonnenen Begriffen von anderen Wesen.

Betrachten wir von demselben Standpunkt aus das zweite Beispiel des Wissens, welches Baumann in seine Elemente zerlegt: „Der Magnet zieht das Eisen an.“ Dieses ist sehr geeignet, die

Unterscheidung von Vorstellung einerseits und Begriff, oder nach Baumann „allgemeiner Vorstellung“, andererseits in das rechte Licht zu setzen. Wenn Kinder in den Dorfschulen auswendig lernen: der Magnet zieht das Eisen an, ohne diesen Vorgang durch die Anschauung kennen zu lernen, so wissen sie die Thatsache in abstracto, und dieses Wissen ist ihnen mit Hilfe der drei Begriffe Magnet, Anziehung, Eisen beigebracht worden, von denen sie nur den (logischen) Begriff Eisen einigermaßen richtig, den Begriff Anziehung sehr unzulänglich, den Begriff Magnet vielleicht gar nicht aus „sinnlichen Vorstellungen“ sich haben bilden können. Wird man nun behaupten dürfen, dass die Kinder eine Vorstellung von dem haben, was sie wissen, wenn sie die Worte nachsprechen: „Der Magnet zieht das Eisen an“? Geistig regsame Kinder werden bemüht sein, sich eine Vorstellung dieses Vorganges zu bilden; dieselbe fällt aber nothwendiger Weise falsch aus, indem sie andere geläufige Vorstellungen ihrem begrifflichen Wissen substituiren. So wird man das letztere formell allerdings als Wissen bezeichnen dürfen, wenn auch sein konkret vorgestellter Inhalt nichts als Phantasiegebilde ist. Diese Differenz zwischen Vorstellung und begrifflichem Wissen kommt praktisch häufig genug vor, wissenschaftlich ist sie unerträglich; denn dem natürlichen Denken gilt nicht nur jede Vorstellung, sondern jede Verknüpfung von Begriffen zunächst eo ipso für ein Wissen, aber die Wissenschaft verlangt einen „zureichenden Grund“ dafür.

Im Gegensatz zu den Kindern, welchen die Kenntniss des Magneten fehlt, kann der Physiker sich mühelos den richtigen Begriff von jenem in abstracto gewussten Satz bilden. Fragen wir ihn aber, wie seine Vorstellung wirklich, d. h. als „wirkliche geistige Thätigkeit“ beschaffen ist, so wird er einräumen, dass in seiner Vorstellung ein bestimmter Magnet in einer bestimmten Form die Anziehung eines bestimmten Eisenstückes ausübt, dass mithin diese Vorstellung durchaus sinnlich und individuell bestimmt

ist. Verlangt man von ihm, dass er sich eine „allgemeine“ Vorstellung oder den Begriff des Processes nicht blos in Worten, sondern im wirklichen Denken bilden solle, so wird er durch den Versuch bald überzeugt werden, dass jede wirkliche Vorstellung individuell und, wenn nicht die Reproduktion einer Anschauung, so doch eine Kombination aus sinnlich angeschauten Elementen ist.

Um zu erweisen, dass im wirklichen Denken nur die Vorstellung und zwar die konkrete sinnliche Vorstellung vorkommt, giebt es zwei Wege: die Selbstbeobachtung und den Nachweis, dass die Annahme allgemeiner Vorstellungen zu Widersprüchen führt.

Die Selbstbeobachtung ist hier wie überall sehr unzuverlässig; wenn Jemand im guten Glauben ist, den Begriff realiter in seinem Geiste vorzufinden, so wird es einem Anderen schwer gelingen, ihn von der Wahrheit des Gegentheils zu überzeugen. Man könnte sich etwa bemühen, zu erweisen, dass der aus vermeintlicher Selbstbeobachtung gewonnene Begriff, wenn richtig, das Ergebniss einer schulmässig überlieferten Definition, wenn falsch, eine willkürliche Kombination aus sinnlich aufgenommenen Elementen früherer Vorstellungen sei. So lässt sich z. B. gegen Schopenhauer, welcher die reale Existenz der Begriffe vertheidigt und sie als secundäre Vorstellungen bezeichnet, die erstere Erfahrung geltend machen; nach ihm enthält der Begriff das „Wesentliche, Essentielle“, aber in wie vielen Köpfen ist dies der Fall? Und wo es wirklich stattfindet, wie ist der Begriff erzeugt worden? Die scharfe Beobachtungsgabe Schopenhauer's hat ein eklatantes Beispiel gegen seine eigene Theorie beigebracht. „Welt als Wille und Vorstellung“, II, 72 sagt er: „Eben weil Worte blosse Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mittheilen, werden, z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer dieselben Begriffe erhalten; allein wenn sie hernach sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem rich-

tigen, welches allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen), warum jede Thatsache durch Weitererzählen nothwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus seinem Phantasiebilde abstrahirt hat und aus denen der dritte sich wieder ein anderes, noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt. Und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgetheilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter sein.“

Wie ist es möglich, dass in diesem Falle alle Zuhörer dieselben Begriffe, d. h. nach Schopenhauer's oben citirter Erklärung, „nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, sondern dessen Wesentliches, Essentielles in ganz veränderter Gestalt und doch als genügenden Stellvertreter jener“ erhalten, und dass trotzdem Jeder die eigenen Begriffe aus seinem Phantasiebild abstrahiren muss? Das Wesentliche, Essentielle ist im Sinne Schopenhauer's offenbar für verschiedene Menschen dasselbe; wenn nun in ihnen dieselben Begriffe hervorgerufen werden, so muss konsequenter Weise auch ihr Phantasiebild dieselben wesentlichen Züge haben. Dieser logischen Konsequenz schiebt aber Schopenhauer unbefangen den wirklichen Hergang unter und lässt in Jedem durch die gehörten Worte zunächst gar keine Begriffe, sondern Phantasiebilder erweckt werden, die natürlich ganz verschieden sind und nun wieder in verschiedene Worte gekleidet werden.

Baumann hat es unterlassen, die Konsequenzen aus seiner Ansicht von der Existenz der allgemeinen Vorstellungen zu ziehen. In seiner Abweisung des Descartes'schen Cogito, ergo sum als Anfangs des Philosophirens lehrt er vollkommen zutreffend und der Wirklichkeit entsprechend S. 105: „Das Vorstellen stellen wir gar nicht wieder vor, sondern indem wir vorstellen, ist ohne Weiteres dadurch dem Vorstellen gewiss, dass es vorstellt.“ Hiermit

hat Baumann den Streit der Philosophen, ob man das Vorstellen vorstellen könne oder nicht, ebenso wie Schopenhauer zu Gunsten der letztern Ansicht entschieden. Diese beruht aber im letzten Grunde auf der Ueberzeugung, dass alles Vorstellen sinnlich-individueller Natur und das sogenannte abstrakte oder allgemeine Vorstellen in Wirklichkeit nur eine Operation des idealen Denkens mit Begriffen sei, daher man die Vorstellung selbst zwar, wie alles Andere, als Begriff zu denken, genauer: durch Worte zu bezeichnen, aber nicht wieder vorzustellen vermöge. Wer aber an die Existenz der allgemeinen Vorstellung glaubt, hat keinen Grund zu behaupten, dass man nicht das konkrete Vorstellen noch einmal, nämlich abstrakt, vorstellen könne. Dieser Konsequenz kann man auf keine Weise entgehen; mag das Vorstellen immer „sui generis“ sein (Baumann a. a. O. 106), so gelten doch in jedem Falle die allgemeinen logischen Bestimmungen auch von ihm. Von unserem Standpunkte werden wir sagen: Das Vorstellen existirt wie alles Andere realiter nur individuell und kann naturgemäss nicht wieder Gegenstand des Vorstellens sein, wohl aber kann man sich, wie von allem Uebrigen, so auch vom Vorstellen einen Begriff bilden, oder es mit Hülfe von Worten denken, muss aber dieses Denken vom Vorstellen scharf unterscheiden.

Noch ein anderes Moment ist gegen die Wirklichkeit der allgemeinen Vorstellung oben bereits geltend gemacht worden. Wer es versucht, seinen logischen Begriff von irgend einem Dinge in ein sogenanntes Schema zu bringen, der wird sich vergeblich bemühen, blos das Wesentliche, in der Definition Enthaltene vorzustellen; vielmehr werden in seinem Schema die von der Definition ausdrücklich ausgeschlossenen individuellen Bestimmtheiten angetroffen werden. Keine Vorstellung existirt ohne Räumlichkeit, und zwar bestimmte Massverhältnisse, noch ohne irgend eine bestimmte Färbung. So werden sich beispielsweise in das Schema eines Hundes immer die Grössenverhältnisse irgend eines Exemplars eindringen

und sofort eine konkrete Farbe annehmen, weshalb das Schema dem Begriffe nicht mehr entspricht, sondern nichts weiter als das Phantasiebild geworden ist, von dem es sich eben unterscheiden sollte. Es bleibt also dabei, dass die Begriffe „logische Ideale“ sind, deren wir uns in den logischen Operationen des wissenschaftlichen oder idealen Denkens mit desto grösserem Erfolg bedienen werden, je weniger sich uns statt ihrer die wirklichen Vorstellungen unterschieben.

Sonach stimmen wir mit Baumann zwar darin überein, dass die Vorstellung ein letztes Element unseres Wissens oder eine „Urthatsache“ ist, auf welche zuletzt alles Wissen zurückführt, aber wir haben von der Natur der Vorstellung eine andere Ansicht als Baumann gewonnen. Es handelt sich nun für uns darum, zu ermitteln, in welchem Verhältniss die wirkliche Vorstellung und das logische Ideal des Begriffes zu einander stehen.

Da im wirklichen Denken nur die Vorstellung vorkommt, so versteht es sich von selbst, dass dieselbe unabhängig vom Begriff existirt; wenn also zwischen beiden ein innerer Zusammenhang besteht, so muss der Begriff nothwendig von der Vorstellung abhängig sein. Diese logische Folgerung wird durch den wirklichen Sachverhalt vollkommen bestätigt, und dieser ist so einleuchtend und missverständlichen Auffassungen so wenig ausgesetzt, dass in diesem Punkte eine seltene Uebereinstimmung herrscht. Der Begriff fasst das in vielen Einzelvorstellungen Gleichartige zusammen (hiermit ist schon implicite gesagt, dass er von dem Ungleichartigen abstrahirt); das ist die Bestimmung des Begriffes, welche allgemein anerkannt ist. Voraussetzung der Möglichkeit der Begriffsbildung ist also in jedem Falle das Vorhandensein vieler Einzelvorstellungen, und gerade dies unterscheidet das wissenschaftliche Verfahren von dem des natürlichen Denkens. Denn es ist durchaus keine „glückliche Einrichtung“ des ungeschulten Verstandes, sich allgemeine Begriffe zu bilden, sondern ein Ergebniss der Wissen-

schaft, von dem nur eine sehr geringe Anzahl von Menschen Gebrauch machen lernt. Somit erscheint die Begriffsbildung im strengen Sinne als ein normatives Gesetz der Logik, bestimmt, das Denken, soweit möglich, von den Naturgesetzen seines Mechanismus zu befreien. Wir haben daher zunächst zu fragen: welchem Bedürfniss und Zweck des wissenschaftlichen Erkennens dienen die Begriffe? Die beste Antwort hierauf hat unseres Ermessens Schopenhauer gegeben: „Ueber die vierfache Wurzel des zureichenden Grundes“, 2. Aufl., § 27, S. 94 ff., und „Welt als Wille und Vorstellung“, II, Cap. 6. Am prägnantesten spricht er sich aus an der letztern Stelle, S. 68: „Den unschätzbaren Werth der Begriffe kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt, dass Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniss, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnissmässig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten.“ Dieser unzweifelhaft richtigen Auffassung ist also der Begriff ein von dem wissenschaftlichen Denken benutztes Hilfsmittel, um die dem Menschen durch Raum und Zeit gezogenen Schranken zu überwinden, und es ist von der grössten Wichtigkeit, sich diesen Zweck der Begriffe zur vollständigsten Klarheit zu bringen. Nur weil es wegen der unzähligen Menge sowohl als des beständigen Wechsels der Erscheinungen unmöglich ist, sich von Allem Einzelvorstellungen zu bilden, benutzt die Gesamtwissenschaft zu ihrem Zweck, die Totalität der Erscheinungen kennen zu lernen, die Repräsentanten der sinnlichen Anschauung, die allgemeinen Begriffe, welche sofort da überflüssig werden, wo die Einzelvorstellung gegeben ist. Die Verkennung dieses Sachverhaltes, genauer die Verwechslung von Mittel und Zweck in Ansehung der allgemeinen Begriffe, ist seit Plato die allezeit reich-

lich fliessende Quelle der ungeheuerlichsten Missverständnisse geworden.

Kehren wir nun zu Baumann's Erörterung des Wissensbegriffes zurück. Er zergliedert noch einige Beispiele des Wissens aus der Mathematik, Logik, Aesthetik und Moral und resumirt folgendermassen S. 73: „Drei Stücke sind uns aufgestossen, welche jedesmal unter dem Begriff Wissen da mitgedacht wurden: erstens ein Vorstellen, zweitens ein Vorstellen von einem Gegenstande und seiner Wirklichkeit, drittens ein Grund für die Annahme des Gegenstandes und seiner Wirklichkeit.“ Die Unterschiede sehr wesentlicher Art, welche an den einzelnen Beispielen hervortraten, soweit es sich um die Existenz des in ihnen Vorgestellten handelt, führt Baumann auf zwei zurück, „auf Vorstellungen, deren Gegenstand im Vorstellen selbst wesentlich beschlossen ist, und solche, deren Gegenstand als unabhängig vom Vorstellen gedacht wird. Was den Grund betrifft, so wurde er gleichfalls verschieden gedacht; es wurde nur das übereinstimmend verlangt, dass man sich ihm nicht entziehen könne, es wurde Allgemeinheit und Nothwendigkeit gefordert, falls der Grund ein objektiv zureichender sein sollte Aber am Ende ist das Alles eins und dasselbe, ist Alles nichts weiter als Vorstellen. Gegenstand, Existenz, Grund, habe ich die anders denn als im Vorstellen? Sind sie nicht Alles wieder Vorstellungen, blos von besonderer Art? Ich denke: der Baum dort existirt ausser mir, aber das ist Alles blosse Vorstellung und sonst nichts. Baum ist Vorstellung, dort ist Vorstellung, existirt, ausser mir, Alles ist meine Vorstellung, und doch meine ich damit zu sagen: der Baum ist nicht blos meine Vorstellung, sondern unabhängig von derselben, und zwar nicht blos unabhängig, sondern auch noch in der besonderen Weise der äusseren Existenz. Gott existirt, heisst: ich habe eine Vorstellung von einem gütigen, allmächtigen Wesen, diese Vorstellung ist nicht Gott, sie ist meine Vorstellung von ihm; ich habe die Vorstellung, dass Gott existirt, diese Vorstellung ist nicht seine

Existenz selbst, sondern bloß die Vorstellung derselben, also wieder nichts als Vorstellungen. Bei Logik, Mathematik, Aesthetik, Moral ist schon zugegeben, dass das Wesentliche an ihnen ein Vorstellen ist oder im Gemüth, in der Seele beschlossen ist. Sonach ist Nr. 2 schlechterdings auf Nr. 1 zurückzuführen, Gegenstand, Existenz sind Vorstellungen, die ich habe, Nüancen, Schattirungen der Vorstellung. Nicht der Gegenstand, die Existenz sind in meinen Vorstellungen, sondern Gegenstand, Existenz sind selber Vorstellungen.“ Dasselbe gilt vom Grund der Vorstellung; auch er ist nichts Anderes als Vorstellung. „Wir kennen nichts ausser Vorstellungen, und so wie wir etwas kennen, ist es Vorstellung.“ „Die Berufung auf den Glauben an Realität, daran, dass all unser Wissen nicht bloß in Vorstellungen beschlossen ist, kann sonach nichts helfen und nichts an der Sache ändern.“

Den Ausgangspunkt der neuern Philosophie, das berühmte Cogito, ergo sum, führt Baumann auf seine logisch allein mögliche Bedeutung zurück. „Ich denke, also bin ich, ist nicht ein Fortgang vom Denken zum Sein, sondern ist gleichbedeutend mit: ich bin denkend oder ich denke; das also ist gar nicht anders zu verstehen, als wenn ich sage: ich denke, also stelle ich vor.“ „Das Sein ist nicht etwas und das Denken ein Anderes, sondern beides ist ein und dasselbe, denkend sein, vorstellend sein. Alle anderen Auslegungen sind falsch.“

Wenn nun die Vorstellung der letzte feste Punkt alles Wissens ist, woher kommt denn der Vorstellung selbst die nöthige Gewissheit? „Dass wir vorstellen, ist uns gewiss, bloß durch die Thatsache, dass wir vorstellen.“ „Es ist eine Thatsache, nicht mehr und nicht weniger, bei der wir schliesslich in der Analyse all unseres Wissens anlangen; über diese können wir nicht hinaus. Sie ist zunächst unableitbar, nicht auf ein höheres Princip zurückführbar.“ „Man kann sich gar nicht genug dieser Thatsache in ihrer Reinheit und Unverfälschtheit bemächtigen; die Philosophen nämlich stürzen

immer von jenem Satz sofort zu tausend anderen. Eine Thatsache scheint gar zu gering, zu unlohnend, sie wollen mindestens durch ihre Ausdeutung Dinge gewinnen und Begriffe, welche weit über dem einfachen Thatbestand hinausliegen.“

Baumann weist dies überzeugend nach an dem Ausgangspunkt des Philosophirens von Descartes, Fichte, Beneke, Schelling und Hegel und resumirt folgendermassen: „Also das wäre die letzte Summe aus allen bisherigen Betrachtungen; es wäre direkt aufgewiesen und es hätte sich indirekt durch Widerlegung anderer Anfänge der Philosophie bestätigt: die letzte Thatsache, auf die wir uns zurückgeführt finden, ist, dass wir vorstellend sind; und dabei hat es sich gezeigt, dass wir weder dies Ich, noch dies Vorstellen, noch dies Sein eigentlich kennen, etwa so kennen, wie wir die Sätze der Geometrie oder die Beschaffenheit dieses Zimmers zu kennen glauben; nicht durch Beweise, nicht durch Anschaulichkeit der Vorstellung, sondern ohne das Alles, blos durch unverstellbare, aber unbezweifelbare Gewissheit.“ „Dass unmittelbare Sätze zuletzt zum Grund liegen in unserm Wissen, ist eine Bemerkung, die man seit den ältesten Zeiten gemacht hat; aber man ist nicht tief genug gegangen. Man hat meist nicht bemerkt, was so einfach zu sehen war, dass alle diese Sätze Vorstellungen sind, also uns als vorstellend voraussetzen. Und wo man dies erkannt hat, da hat man sich die Sache durch falsche Auslegungen wieder verwirrt. Das unmittelbare Wissen hat man für ein an sich evidentes erklärt . . . Weil jene unmittelbaren Sätze so wichtig sind, darum sollten sie auch so klar und von Wahrheit leuchtend sein; allein wie soll etwas klar sein, das man von gar nichts unterscheiden kann, wie das Vorstellen, denn Alles ist schliesslich in unserem Vorstellen und wird von uns vorgestellt.“ Daher beginnt Baumann seine Philosophie „recht ärmlich“ mit dem Satz: „Ich bin vorstellend“, als der Grundthatsache.

Wir haben die Ausführungen Baumann's deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil sie uns in mehrfacher Beziehung sehr lehrreich zu sein scheinen. Zunächst manifestirt er das wohlbegründete Streben und nicht minder die Fähigkeit, die Philosophie von den üblichen aprioristischen Konstruktionen zu befreien; die Nichtigkeit derselben hat er durch seine vielseitige wissenschaftliche Bildung kennen lernen und ist mit der erforderlichen Achtung vor den Thatsachen erfüllt. Er durchschaut und widerlegt die Bemühungen derer, welche ein a priori in irgend welcher Form und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit im hergebrachten Sinne aufrecht erhalten wollen; diese Idole der Philosophie schätzt er gering, weil eine Thatsache ihm das Höchste ist, was wir erreichen können. Trotzdem müssen wir behaupten, dass Baumann zwar sehr viele, aber nicht den letzten Schritt gethan hat, welcher auf den sichern Boden der Wissenschaft führt, wie wir in der Kürze zu zeigen versuchen.

Vor Allem springt in die Augen, dass die Untersuchung, welche den Begriff des Wissens gewinnen will, damit endigt, das Wissen im üblichen Sinne aufzuheben, indem sie als den letzten festen Punkt, die Grundthatsache alles Wissens, das „Ich stelle vor“ erreicht und damit einen Idealismus proklamirt, von welchem aus kein Weg zu der von jedem Wissen vorausgesetzten Realität führt. Denn Wissen giebt es nur durch Zusammenwirkung zweier Faktoren, des Subjekts und Objekts, und es besteht zwar nicht in der Einheit beider, wie die moderne Dialektik will, aber doch in der ideellen Uebertragung des Objekts in das Subjekt. Dieses Wissen kann der strenge Idealist nimmermehr erreichen, weil er ohne Erschleichungen stets in seinem Ich eingeschlossen ist und zu einem Nichtich nur durch Reminiscenzen aus seiner realistischen Zeit gelangt, daher seine letzte Konsequenz der theoretische Egoismus oder Solipsismus ist. So kommt denn auch Baumann, wiewohl er von Beispielen des realistischen Wissens ausgeht, am Ende zu einer Grundthatsache,

von welcher Niemand behaupten wird, dass sie gleichbedeutend mit dem Begriff des Wissens sei. Nicht einmal den Skepticismus überwindet man mit jener Thatsache, denn auch dieser leugnet keineswegs das Vorstellen und seine Realität, sondern nur die Existenz der vorgestellten Objekte. Wer also zum Wissen vordringen will, muss mit dem Idealismus in jeder, auch in der von Baumann aufgestellten Form brechen, wie denn auch dieser später den Realismus auf eigenthümliche Weise einführt. Er meint nämlich, nur der Realismus könne die Existenz der Vorstellungen erklären, und wer am meisten erklären könne, der habe Recht. So richtig nun, wohl verstanden, dieser Satz ist, so muss man doch schon von vornherein Realist sein, um überhaupt den Gedanken der Erklärung für berechtigt zu erklären. Denn der radikale Idealismus ist ein für allemal im Vorstellen des Subjekts beschlossen und weist Alles ab, was nicht unmittelbar Vorstellen ist. Wenn nun das „Ich stelle vor“ die letzte und Grundthatsache unseres Wissens ist, so muss es als widersprechend bezeichnet werden, wenn man dieselbe erklären, d. h. noch weiter ableiten will. Denn man darf nicht in der bekannten Weise des Cartesius argumentiren: Ich finde unter meinen Vorstellungen auch die des Erklärens und benutze sie, um vom Vorstellen zum Wissen, vom Idealismus zum Realismus zu gelangen. Woher weiss ich überhaupt von Realität? Sicherlich nicht durch mein in sich beschlossenes Vorstellen, sondern aus der angeborenen Gewohnheit, mit allen meinen Vorstellungen den Gedanken der Existenz zu verbinden, und dieser Gedanke stammt wieder aus dem Realismus, der in allen Menschen so tiefe Wurzeln gefasst hat, dass selbst die konsequentesten Idealisten in ihn zurückfallen, wie dies Baumann selbst an Berkeley's Beispiel nachweist. Ohne diesen geheimen Einfluss des natürlichen Realismus würde auch Baumann mit allen seinen Auseinandersetzungen am Ende gewesen sein, als er bei seiner Grundthatsache des Vorstellens angekommen war, die er fälschlich Grundthatsache des Wissens nennt. Er konnte

freilich von seiner „letzten Durchführung des Idealismus“ aus leicht die Berechtigung des Realismus erweisen, da ihm dieselbe schon von vornherein feststand, und den Idealismus deshalb verwerfen, weil derselbe nichts erklären kann. Der konsequente Idealismus will aber gar nichts erklären, weil er nichts zu erklären hat, und hebt daher, ganz so wie der Skepticismus, alles Wissen und alle Wissenschaft auf. Deshalb darf man sich auf keinerlei Kompromisse mit ihm einlassen und etwa seine theoretische Berechtigung zugestehen; vielmehr muss man ihn dadurch unschädlich machen, dass man seine Entstehung und Verbreitung aus äussern, nicht-sachlichen Gründen nachzuweisen und damit das Gegentheil seiner oft behaupteten Nothwendigkeit als wahr zu begründen versucht. Dies ist aber erst dann möglich, wenn man eine feste Grundlage des Wissens gewonnen hat; denn nur von der Wahrheit aus kann man den Irrthum und seine Entstehung erklären.

Cap. XIII.

Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Kriterien alles Wissens.

Der Anspruch auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wissens, welcher den Erzeugnissen des physischen Mechanismus von Natur innewohnt, wird mit gutem Grunde von der Philosophie aufrecht erhalten. Seit Leibniz' „Nouveaux essais sur l'entendement“ betont die Metaphysik ihren wissenschaftlichen Charakter, welchen sie durch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Erkenntnisse erhält, dem Empirismus gegenüber, und dieser bemüht sich vergeblich, die Metaphysik auch aus diesem letzten Bollwerk zu vertreiben. Daher wird noch gegenwärtig trotz aller Stürme, welche die angeborenen Ideen und apriorischen Erkenntnisse aus der wissenschaft-

lichen Philosophie verjagt haben, trotz des unaufhaltsamen Siegeslaufs der exakten Forschung, vor welcher die Metaphysik ihr einstiges Gebiet Schritt vor Schritt geräumt hat, der Empirismus von philosophischer Seite mit vornehmer Geringschätzung betrachtet, und mit einer gewissen Berechtigung, wie wir ausdrücklich anerkennen. Denn der Empirismus unterschätzt noch immer, wie einst Locke, welchen Herbart das Haupt der Empiristen nennt, die Bedeutung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit für die wissenschaftliche Erkenntniss und begeht damit einen um so grössern Fehler, als er zugleich Realismus ist, welcher unter keinen Umständen ohne innern Widerspruch auf die Nothwendigkeit und, was aus ihr folgt, die Allgemeinheit seiner Erkenntnisse verzichten kann.

Der alte, für die Gesamtwissenschaft so schädliche Streit zwischen Empirie und Spekulation wird dadurch seiner Erledigung immer ferner gerückt, dass beide Parteien einseitig denjenigen Punkt in den Vordergrund stellen, in welchem ihre Stärke beruht. Die Empiristen weisen die Spekulation ab, weil sie keine materialen Erkenntnisse erreicht, die Philosophen stützen sich darauf, dass dem Empirismus das Kriterium der Wissenschaft in formaler Beziehung fehlt, und betrachten es zudem gewissermassen als eine Ehrensache, ein a priori in irgend welcher Form gegen alle Angriffe festzuhalten, wenn auch über das Wesen dieses a priori unter ihnen die grösste Uneinigkeit herrscht. Denn sie sind überzeugt, dass nur der Apriorismus Nothwendigkeit und Allgemeinheit begründen könne, während der Empirismus sich mit gleicher Hartnäckigkeit gegen jedes a priori sträubt und es vorzieht, Nothwendigkeit und Allgemeinheit fallen zu lassen. Der Gründe für und gegen sind in dem Streite, welcher nun seit etwa zwei Jahrhunderten geführt wird, von beiden Seiten genug vorgebracht worden, ohne dass irgend eine Annäherung der Parteien zu bemerken wäre. So bleibt, um eine Verständigung herbeizuführen, nur noch ein Mittel übrig: die ge-

naue Untersuchung der Begriffe Nothwendigkeit und Allgemeinheit und die Feststellung ihrer wissenschaftlichen Bedeutung.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch kennt, wie wir schon früher in der Kürze angedeutet haben, zwei Bedeutungen des Begriffes Nothwendigkeit. In der ersten Bedeutung bezeichnet Nothwendigkeit, dass zur Erreichung eines bestimmten Zweckes etwas geschehen muss; die zweite Bedeutung stammt aus der Erkenntniss des natürlichen, unabänderlichen Laufs der Dinge und drückt eine dem Willen unangenehme Nothwendigkeit aus. Beiden Arten der Nothwendigkeit gemeinsam ist es, dass sie als Veränderungen des gegebenen Zustandes wahrgenommen werden oder als ein Geschehen; damit ist ihre Aehnlichkeit zu Ende. Ihre Verschiedenheit ist charakterisirt durch ihr Verhältniss zum Willen. Die erstere Art, welche wir der Kürze halber als subjektive Nothwendigkeit bezeichnen, dient dem Willen, weshalb sie vom natürlichen, unter dem Einfluss des absoluten Willens stehenden Denken als absolut betrachtet wird. Doch ist ihre Relativität ohne Weiteres klar; hebt man den Willen und seine Zwecke auf, so fällt auch die Nothwendigkeit weg, welche diesen Zwecken dient. Der aus der Erkenntniss stammenden Nothwendigkeit, welche wir die objektive nennen, sucht sich der Wille auf alle mögliche Weise zu entziehen, sei es auch nur ideell oder ideologisch, weshalb er sie zunächst so viel als möglich aus dem Denken beseitigt. Ihr fehlt an sich jede erkennbare Beziehung auf einen Zweck, und weil sie zudem nach den von der Wissenschaft für unabänderlich erklärten Naturgesetzen sicher und unabwendbar eintritt, so haben wir keinen Grund, ihr das Prädikat absolut zu versagen. Wir haben somit eine subjektive und relative Nothwendigkeit einerseits und eine objektive und absolute Nothwendigkeit andererseits unterschieden. (Von der logischen, als einer abgeleiteten Nothwendigkeit, handeln wir später.) Es ist aus psychologischen Gründen leicht einzusehen, dass dem Intellekt zunächst stets die subjektive Nothwendigkeit vorschwebt, wenn er durch das

Wort zum Vorstellen veranlasst wird; daher war es durchaus natürlich, dass die Metaphysik, freilich auch noch durch andere Gründe bewogen, ausschliesslich jene Nothwendigkeit zu erweisen unternahm. Einem Standpunkt, der Wollen und Erkennen nicht genügend auseinander hielt, lag es nahe, das, was vom Willen galt und so oft angewendet wurde, auf das Erkennen zu übertragen. Der Wille operirte nur mit der subjektiven Nothwendigkeit, also beschränkte sich auch das Denken auf dieselbe; der Wille veränderte nach Massgabe seiner Zwecke die Objekte, soweit ihm das möglich war, also glaubte auch das Denken zum Zwecke des Erkennens dasselbe Recht zu haben; denn wie der Wille, so schätzt auch das Denken die Wirklichkeit gering und sucht dem Zwange derselben zu entgehen. Nach unsern Ausführungen über das Uebergewicht des Willens wird die Behauptung nicht befremden, dass das Denken als letzten bestimmenden Zweck gar nicht das Wissen, das Erkennen der Wirklichkeit hat, sondern es nur als Mittel dazu benutzt, um gewisse Forderungen des Willens zu begründen. Aber auch, wo dieses Uebergewicht der materiellen Willensrichtungen sich nicht geltend macht, wirkt die Analogie so stark, dass der Wissenstrieb das Recht für sich in Anspruch nimmt, die gegebene Wirklichkeit beliebig zu verändern. Seit Kant mit dem verhängnissvollen Beispiele voranging und als ein neuer Copernikus die Objekte sich nach dem Subjekte richten liess, ist es der Erkenntnistheorie geläufig geworden, zu argumentiren: wenn es Erkennen geben soll, so muss das Sein so und so beschaffen sein oder bei der Aufnahme in das Subjekt bestimmten Veränderungen unterworfen werden etc.; oder das Bewusstsein tritt „als Gesetzgeber für seinen Inhalt auf“ (Bergmann a. a. O. S. 194). Mögen dergleichen Postulate im Zusammenhange eines bestimmten Systems immerhin logisch berechtigt erscheinen, so beweisen sie nur, dass die Grundansicht, von der aus man zu solchen Konsequenzen gelangte, auf einer eigenthümlichen Auffassung des Wesens der Erkenntniss beruht. Je nach der An-

schauung über dieses Wesen der Erkenntniss gehen die verschiedenen Standpunkte unvereinbar auseinander, daher vor Allem die Frage beantwortet werden muss: Was heisst Erkennen?

Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen; das ist eine Thatsache, welche weder Skepticismus, noch Kantischer Criticismus, noch Idealismus leugnen können; denn man kann wohl das Seiende und mit ihm das Erkennen hinwegraionniren, nicht aber die Wahrheit jenes Satzes umstossen. Freilich kann man ihn zunächst ebenso wenig beweisen, da jeder Beweis durch das Erkennen bedingt ist und Niemand jenseits des Erkennens seinen Standpunkt zu nehmen vermag. Jener Satz setzt nun die Existenz des Objekts und Subjekts bereits voraus; ein existirendes Subjekt erkennt, d. h. nimmt ideell in sich auf ein Objekt. Ausser dieser Voraussetzung macht man noch eine zweite: Erkennen heisst das Seiende erkennen, wie es als Seiendes ist, das erkannte oder in das Subjekt übergegangene Sein wird als dem objektiv existirenden Sein genau entsprechend gedacht. Das sind Annahmen, welche in der Natur des Erkennens begründet sind und daher auf keine Weise umgangen werden können, wenn überhaupt erkannt werden soll; es gibt keinen voraussetzungslosen Anfang des Erkennens, auch keinen unmittelbar gewissen und durch sich selbst evidenten Grundsatz, von welchem aus man alles Uebrige deduciren könnte, sondern jene Behauptungen vom Wesen des Erkennens sind durchaus a posteriori aus vielen Erfahrungserkenntnissen abgeleitet und werden so lange auf diesem Wege gewonnen werden müssen, als es nicht eine Erkenntniss vor aller Erkenntniss giebt. Das ist eine Nothwendigkeit, welcher der natürliche Wissenstrieb sich zwar fortwährend entzieht, der von der Vernunft geleitete Wille zu erkennen aber sich nicht entziehen darf.

Soll das erkannte Sein dem objektiven Sein entsprechen, so hat vor Allem das erkennende Subjekt sich jeder willkürlichen Veränderung des Objekts zu enthalten, denn andernfalls würde es eben

selbst die Erkenntniss unmöglich machen. Durch den Zweck des erkennen wollenden Subjekts ist also die Willkür dem Objekt gegenüber ferngehalten; diese Willkür fällt aber in diesem Falle mit der subjektiven und relativen Nothwendigkeit zusammen, welche den materiellen Willensrichtungen dient. Diese subjektive Nothwendigkeit ist demnach vom Erkennen ausgeschlossen.

Es bleibt übrig die objektive absolute Nothwendigkeit, der Zwang, welchen die Objekte auf das Subjekt ausüben. Diese Nothwendigkeit ist nun, wie im Allgemeinen, so auch in der Philosophie wenig beliebt, welche sich in die Spontaneität des Verstandes, in das sich selbst setzende Ich etc. so eingelebt hat, dass sie jene objektive Nothwendigkeit am liebsten zu Gunsten der vom Willen ausgehenden subjektiven Nothwendigkeit beseitigen möchte. Diese letztere wird aber dem Erkennen gegenüber durchaus Willkür und hebt die Möglichkeit des Erkennens geradezu auf. Wer sie also dennoch beibehalten will, der hat andere Zwecke, als zu erkennen, d. h. die Wirklichkeit zu erkennen. Mit ihm ist nicht zu streiten, da er die gemeinsame nicht weiter zu beweisende Grundlage aller Erörterung nicht anerkennt. Wer aber die Wirklichkeit, das Seiende erkennen will, der muss sich der Nöthigung unterwerfen, welche dieses auf jedes normal organisirte Subjekt ausübt. Bevor wir die Beschaffenheit dieser objektiven Nothwendigkeit näher bestimmen, untersuchen wir den Zusammenhang der Allgemeinheit mit der Nothwendigkeit, da beide nicht nur in der Regel äusserlich verbunden erscheinen, sondern auch sachlich zusammengehören. Dem natürlichen Denken wird die subjektive Allgemeinheit der Erkenntniss zum Kriterium ihrer Nothwendigkeit; genauer gesprochen, die Uebereinstimmung vieler oder auch nur einiger Subjekte genügt ihm, um ohne nähere Prüfung zu urtheilen: „Das muss wahr sein, denn Andere meinen auch so.“ Woher dieses Vorurtheil stammt, ist zweifelhaft; vielleicht ist es eine falsche *conversio simplex* des tiefeingewurzelten Vorurtheils, dass die eigene Meinung als untrüglich von Allen getheilt werden

müsse, in der verallgemeinerten Form: Was wahr ist, gilt für Alle, umgekehrt: Was Alle glauben, ist wahr. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Allgemeinheit der Erkenntniss nur dann respektirt wird, wenn sie nicht gegen einen starken Willen gerichtet ist; in diesem Falle tritt sie gegen die Unfehlbarkeit der im Dienste des Willens stehenden einzelnen Meinung zurück.

Die Philosophen nehmen einen Kausalnexus zwischen Nothwendigkeit und Allgemeinheit im Ganzen nicht an; sie nennen beide gewöhnlich zusammen und betrachten sie als Accidentien der apriorischen Erkenntniss. Umgekehrt wie bei der Nothwendigkeit verlegen sie den Grund der Allgemeinheit in die Objekte und halten noch immer an dem Ausspruch des Aristoteles fest, dass es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gebe. Dem kommt zu Hilfe die früher erwähnte Unklarheit und Verwirrung, welche auf psychologischem Gebiete hinsichtlich des Wesens der Begriffe und Vorstellungen herrscht. Die Bezeichnung täuscht auch hier über das Wesen der Sache; weil es allgemeine Vorstellungen und Begriffe in dem Sinne giebt, dass das durch sie Vorgestellte und Begriffene in vielen einzelnen Exemplaren sich vorfindet, deshalb meint man, es gebe allgemeine Dinge, allgemeine Thatsachen und Gesetze als realiter existierend. Diese krasse Fassung des scholastischen Realismus wählen wir, um in dieser Frage von vornherein das principium exclusi tertii zur Geltung zu bringen: entweder existiren die allgemeinen Dinge realiter und nicht blos in Gedanken, oder es existiren blos Einzeldinge und das Allgemeine nur in Gedanken. Darüber muss man zur völligen Klarheit gelangen und jede vermittelnde Halbheit vermeiden.

Es ist nun gegenwärtig die Mathematik, welche stets zur Begründung der Allgemeinheit im objektiven Sinne herangezogen wird. In der That würde es ein vergebliches Bemühen sein, diese Allgemeinheit der mathematischen Erkenntnisse leugnen zu wollen; jede mathematische Figur kann für ein Platonisches ἀρχέτυπον ihrer

Gattung gelten, und was von ihr ausgesagt werden kann, hat allgemeine Giltigkeit. Aber die eigenthümliche Natur der mathematischen Erkenntnisse, gestattet nicht, das, was von ihnen gilt, auf andere Gebiete der Erkenntniss zu übertragen. Denn die Mathematik hat es nicht mit wirklichen, realiter existirenden Objekten zu thun, sondern mit Kombinationen der schaffenden Phantasie aus Elementen, die allerdings der Wirklichkeit entnommen sind, aber durch ihre ideale Auffassung als mathematische Objekte eine Ausnahmestellung unter allen menschlichen Erkenntnissen einnehmen. Denn auf sie passt nicht die schon citirte Trendelenburg'sche Definition des Erkennens; die Mathematik bewegt sich durchaus im Ideellen und die Konsequenz erfordert daher, dass man, die Richtigkeit jener Definition vorausgesetzt, ihr den Charakter der Wissenschaft abspricht, was natürlich zunächst äusserst paradox klingt. Aber eine genauere Prüfung ergibt, dass die Mathematik ihren wohlverdienten Ehrenplatz unter den Wissenschaften nur durch ihre äusserst fruchtbare Anwendung auf andere Wissensgebiete erlangt hat; indem sie der Erforschung der Wirklichkeit in grossartiger Weise dient, ist sie im Grunde nur ein Mittel der erkennenden Wissenschaft. Ohne diese Anwendung würde man sie eine sinnreiche Erfindung der menschlichen Einbildungskraft nennen, wie sich deren verschiedene in ähnlicher Weise denken lassen. Die hohe Bedeutung der Mathematik für die Erkenntniss hat in Verbindung mit der Evidenz ihrer Lehren bewirkt, dass sie lange Zeit für das Muster aller Wissenschaften gehalten wurde.

Selbst nüchterne Denker haben sich ihrem Einfluss nicht ganz entziehen können, wofür der Versuch Herbart's, die Psychologie auf mathematischer Grundlage neu zu konstruiren, ein klassisches Beispiel liefert. Vor diesem dem philosophischen Denken entschieden schädlichen Einfluss schützt nur die Einsicht, dass die Erkenntnisse der Mathematik von denen aller andern Wissenschaften toto genere verschieden sind, wodurch die unangreifbare Sicherheit

ihrer Resultate herbeigeführt wird, die aber niemals als Ideal für andere Wissenschaften aufgestellt werden kann. Denn die Gebilde der Mathematik üben nicht den Zwang auf das Subjekt aus wie reale Objekte der Erkenntnis, sondern unterliegen vielmehr der subjektiven Nothwendigkeit, welche die mathematischen Objekte, sofern sie als konstruirte anschaulich vorgestellt werden, im Denken verändert, damit sie ihrem Begriffe entsprechen. Denn die mathematischen Objekte sind ideeller Natur und können deshalb nie von der Vorstellung, die aus dem Reellen schöpft, erreicht, sondern nur begrifflich aufgefasst werden.

Es ist daher eine irrige Ansicht Hume's, wenn er meint („Enquiry concerning human understanding“ VII), der Vorzug der mathematischen vor den moralischen Wissenschaften beruhe darauf, dass die Vorstellungen der erstern sinnlich wahrnehmbar und deshalb klar und deutlich seien; dieselben Worte erweckten immer dieselben Vorstellungen, da die Seele von selbst in jedem Falle die Vorstellung an Stelle des Wortes setze. Hiervon ist nur so viel richtig; dass ein ganz ungeübter Verstand überhaupt nur in sinnlichen Vorstellungen und ihren Verknüpfungen und Trennungen nach den Gesetzen des psychischen Mechanismus sich bewegt und sich daher bei den mathematischen Begriffen wenigstens etwas, wenn auch Falsches denkt, während ihm die abstrakten Begriffe der sogenannten Geisteswissenschaften ein leerer, sinnloser Schall ohne Bedeutung bleiben. Dass das ungeschulte Denken die mathematischen Begriffe wirklich zu erfassen ausser Stande ist, lässt sich fortwährend an Schülern wahrnehmen, welche im Allgemeinen, besondere Talente ausgenommen, nicht den adäquaten Begriff mit der sprachlichen Bezeichnung verbinden. Was z. B. ein Punkt im mathematischen Sinne ist, begreifen nur Geübtere, während in der Regel sich dem Begriff desselben die sinnliche Vorstellung unterschiebt, welche überhaupt den mathematischen Unterricht so oft erfolglos macht. Denn die mathematischen Begriffe sind wie die von der

Wissenschaft überhaupt anzuwendenden logische Ideale, können daher nicht vorgestellt, sondern nur begrifflich aufgefasst werden. Man darf also zum Zweck der genauen Erkenntniss in der Mathematik sich nicht die Begriffe durch Konstruktion anschaulich machen wollen, sondern man muss vielmehr die angeschauten mathematischen Objekte zur Reinheit und Strenge des Begriffs erheben, wenn man überhaupt mathematisch erkennen will. Die Natur der mathematischen Begriffe begründet den Vorzug der Mathematik als Wissenschaft; während in den übrigen Gebieten der Erkenntniss die allgemeinen Begriffe gewissermassen ein nothwendiges Uebel sind, indem sie nur einige den Einzelobjekten gemeinsame Merkmale unter sich befassen, den Rest des Objectes aber ignoriren, erschöpfen die mathematischen Begriffe das Wesen der Einzelobjekte vollständig, soweit es für die mathematische Wissenschaft in Betracht kommt. Denn das Einzige, was der mathematische Begriff nicht ausdrückt, ist die Grösse seiner Objekte; diese ist aber durchaus gleichgiltig, da es die Mathematik nur mit den Verhältnissen ihrer Grössen zu thun hat, nicht aber mit der einzelnen Grösse an und für sich. Das Eigenthümliche der mathematischen Einsichten wurde schon von Plato erkannt, der sie in die Mitte zwischen das Sinnliche und Intelligible stellte (*ὁρατόν — νοητόν γένος*) und ihren Vorzug vornehmlich darin erblickte, dass sie von der Betrachtung des Werdenden hinweg zur Erkenntniss des Bleibenden führten, weshalb er die Mathematik zur Vorschule der Philosophie erhob (*μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*). Seitdem hat die Erfahrung gelehrt, dass die unzulässige Uebertragung der mathematischen Methode und Erkenntniss der Philosophie wesentliche Hindernisse bereitet, die sie zum Theil noch zu überwinden hat. Dies geschieht am besten durch die Einsicht von der rein ideellen Natur der Mathematik, welche jede Analogie mit andern Erkenntnissen ausschliesst.

Nach dem Gesagten müssen wir den Versuch, Allgemeinheit

im objektiven Sinne durch die Mathematik in die philosophische Erkenntniss hineinzutragen, für verfehlt erklären und mit Locke behaupten, dass die Allgemeinheit bloß den Gedankenzeichen angehört. Freilich wird nach C. L. Reinhold, „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens“, S. 22, durch diese Behauptung die „Individualität“ als Charakter aller Wahrheit angegeben: und der Philosophie als Wissenschaft hätte nichts Schlimmeres begegnen können.

Es ist inmitten des Idealismus ein sonderbarer Realismus, welcher die Allgemeinheit nur dann retten zu können glaubt, wenn er sie als objektiv existirend erweist. Man scheint gar nicht daran gedacht zu haben, dass die Locke'sche Individualität der Wahrheit die Allgemeinheit durchaus unangefochten lässt: jede individuelle Wahrheit hat allgemeine Giltigkeit, d. h. für alle Subjekte. Ausserdem entsteht durch Zusammenfassung vieler individuellen Erkenntnisse das allgemeine Urtheil der Logik, dessen Giltigkeit aber durchaus von der Giltigkeit der individuellen Wahrheiten abhängig ist und sich, genau betrachtet, nur durch die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdruckes von ihnen unterscheidet, sobald es nämlich thatsächliche und nicht bloß durch Analogieschluss von den bekannten auf die unbekanntes Fälle, also durch Verallgemeinerung gewonnene hypothetische Giltigkeit hat. Es ist sachlich durchaus dasselbe, ob ich sage: „Alle Planeten bewegen sich in elliptischen Bahnen“, oder ob ich sie einzeln aufzähle und sage: „Mars, Jupiter etc. bewegen sich in elliptischen Bahnen“; ebenso: „Vor Pius IX. haben alle Päpste weniger als 25 Jahre regiert“; statt dessen kann ich auch sämtliche einzeln nennen und von jedem dieselbe individuelle Wahrheit aussagen. Denn „die Allgemeinheit ist nichts als die jedesmalige Thatsächlichkeit“, jede Thatsache aber ist etwas Individuelles, und die Allgemeinheit, wenn sie kein blosses Hirngespinnst sein soll, ist die Zusammenfassung des Individuellen, sei es einzeln existirender Dinge, sei es vieler Thatsachen. Damit haben wir die Individualität als Grund der Allgemeinheit bezeichnet, nämlich als

Grund ihrer Annahme; wenn seit Aristoteles die umgekehrte Ansicht vielfach Eingang gefunden hat, so scheint dies auf einer nahe liegenden Verwechslung zweier Verhältnisse zu beruhen, welche wir jederzeit beobachten können; wir meinen das Aristotelische *πρότερον τῆ φύσει* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Aristoteles lehrt, dass die Allgemeinheit für uns das Spätere, realiter das früher Existirende, wie dass das Einzelne das für uns Frühere, an sich Spätere sei. Der Satz, dass die Allgemeinheit für uns das Spätere sei, scheint unbestreitbar, und doch lehrt die psychologische Erfahrung durchaus das Gegentheil. Natürlich empfangen wir unsere ersten Eindrücke von Einzelobjekten; aber unter dem Einfluss der natürlichen Ideenassociation in Verbindung mit der allgemeinen Natur der Worte verwandelt sich, wie wir früher sahen, das singuläre Urtheil von selbst in ein allgemeines. Beweis dafür ist die unleugbare Thatsache, dass auf der untersten Bildungsstufe das unbefugte Generalisiren partikulärer Urtheile geradezu die Regel bildet, wie die empirische Beobachtung längst erkannt hat. Herder sagt („Metakritik“ II, 396): „Ein Kind generalisirt gern. Wenn es einen Elephanten sieht, so glaubt es, alle gesehen zu haben; das Individuum wird ihm Typus des Geschlechts mit allen seinen Partikularitäten. War der Elephant grau, so müssen alle Elephanten grau sein, bis er hört oder liest, dass es auch weisse Elephanten gebe. In allen Sprachen findet man Reste von dieser Kindheit der Menschen in Generalisirung der Individuen zu Geschlechtsnamen durch ein oft sehr unwesentliches oder besonderes Merkmal, und in wie Manchem bleiben wir zeitlebens solche Kinder! Jeder malt sich den Engel und Teufel seines Geschlechts aus Partikuläreindrücken nach seiner Weise.

Ein Kind generalisirt gern. Nach einer oder zwei gemachten Erfahrungen ist seine rasche Seele sogleich mit einem allgemeinen Erfahrungssatz fertig, unter der Firma des Wörtleins all: „Alles, was Federn hat, fliegt“, bis es aus neuen Erfahrungen inne wird,

dass Manches, was Federn hat, auch nicht fliege. So bildet sich die sogenannte Analogie unserer Erfahrungen, aus wenigen oder mehreren, genau oder schlecht bemerkten Fällen, mangelhaft oder hinreichend: immer aber, wenigstens verschwiegen, mit dem Wörtchen all ausgerüstet, das sie doch selten oder eigentlich nie verdient.“

Diese Eigenschaft des menschlichen Intellekts berechtigt zu der Behauptung, dass das Allgemeine das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* sei, d. h. dass wir unter dem Drucke des psychischen Mechanismus fast ausschliesslich allgemeine Urtheile bilden; eine Gewohnheit, die nachweislich nur Wenige überwinden. Wenn das Allgemeine das Frühere, so ist das Partikuläre und Individuelle das Spätere; nun ist es eine wohl kaum von Jemand bezweifelte Gewohnheit des natürlichen Intellekts, das Frühere als die Ursache oder den Grund, das Spätere als die Wirkung oder Folge zu betrachten: post hoc, ergo propter hoc, ist der natürliche Kanon des Schliessens, den die tägliche Belehrung vom Gegentheil nicht zu beseitigen vermag. Demgemäss gewöhnte man sich, überhaupt das Allgemeine als den Realgrund des Einzelnen, von philosophischer Seite das Allgemeine als den Erkenntnissgrund des Einzelnen anzusehen; die Wissenschaft kommt nur durch das Allgemeine zu Stande, wahres Wissen heisst durch Gründe wissen, das sind zwei Sätze, welche denselben Ursprung und etwa auch denselben Sinn haben. Weil sie den natürlichen Neigungen des psychischen Mechanismus vortrefflich angepasst sind, deshalb haben sie sich so tief eingewurzelt, dass ihre Berechtigung meist als selbstverständlich angesehen wird. Daher stösst natürlich jeder Versuch, die Unhaltbarkeit der Allgemeinheit im hergebrachten Sinne zu erweisen, von vornherein auf einen lebhaften Widerstand. Zur Unterstützung unserer psychologischen Ausführungen hinsichtlich der Entstehung des fraglichen Begriffs verweisen wir auf Baumann's logische Auseinandersetzungen a.

a. O. 150 ff., welche die Allgemeinheit auf ihre allein zulässige, reale Bedeutung zurückführen.

Die Allgemeinheit, welche von der Wissenschaft erstrebt werden muss, ist demnach die subjektive. Sie ist ein *implicite* mitgesetztes *Accidens* der objektiven und absoluten Nothwendigkeit; denn erst durch die allgemeine Geltung wird die Nothwendigkeit zur objektiven und absoluten erhoben. Es handelt sich also darum, eine Nothwendigkeit auf geistigem Gebiete aufzufinden, welche für Alle die gleiche ist und welcher sich alle erkennenden Subjekte unterwerfen müssen. Denn dies und nicht mehr soll durch den Begriff absolut ausgedrückt werden. Da das Erkennen unter den allgemeinen Begriff des Geschehens fällt, ein Geschehen aber nur durch ein Zusammenwirken mehrerer „Realen“ unter geeigneten Umständen zu Stande kommt, so genügt auch in unserm Falle nicht die objektive Nöthigung allein, wo die Gegenwirkung des Subjekts fehlt, wie dies bei allen intellektuell mangelhaft Ausgebildeten der Fall ist. Daher suchen wir diejenige objektive Nothwendigkeit zu entdecken, welcher kein normal organisirtes Subjekt sich entziehen kann.

Cap. XIV.

Das Denken als sekundäre Operation ist subjektiv beeinflusst; nur die Sinnesempfindung ist der objektiven Nothwendigkeit unterworfen.

Die Wege der Erfahrung und Spekulation trennen sich so frühzeitig, als dies überhaupt durch die Natur ihrer Objekte ermöglicht wird; schon in der Frage über die Entstehung und Grundlage aller Erfahrung gehen sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinander und ermangeln somit der gemeinsamen Basis der Beweisführung, auf welcher sie mittelst logischer Konsequenzen zu einer Einigung

gelangen könnten. Empirismus und Apriorismus, Realismus und Idealismus, Sensualismus und Noologismus werden so lange in ungeschlichtetem Streite sich bekämpfen, bis sie einen von beiden Parteien anerkannten festen Punkt des Wissens gewonnen haben. Dass dieser nur auf psychologischem Gebiete liegen kann, ist ohne Weiteres klar; damit ergibt sich aber zugleich die Schwierigkeit der Aufgabe. Denn die elementaren psychischen Funktionen können zunächst nur durch das eigene unmittelbare Bewusstsein bekannt, niemals aber durch eine begriffliche Bestimmung der Einsicht näher gebracht werden. Daher besteht Alles, was man zur Verständigung thun kann, darin, dass man die einzelnen psychischen Thätigkeiten scharf gegen einander abgrenzt.

Die eben erwähnten Gegensätze sind nun dadurch charakterisirt, dass den Empiristen, Realisten und Sensualisten die Sinnesempfindung die eigentlich elementare Funktion ist, während Aprioristen, Idealisten und Noologen das Denken in irgend einer Form für den Ursprung und Ausgangspunkt aller geistigen Thätigkeit erklären. Die ersteren definiren im Allgemeinen das Denken als Trennen, Verknüpfen und Beziehen der Vorstellungen, die letzteren machen das Zustandekommen der Vorstellungen, wie des unmittelbaren Bewusstseins überhaupt, wenn auch in ganz verschiedener Weise, vom Denken abhängig. Dass diese Meinung theilweise aus einer Vermischung des unmittelbaren Bewusstseins mit dem durch Begriffe vermittelten Wissen hervorgegangen sei, haben wir früher zu erweisen versucht, ebenso dass die allgemeinen Begriffe aus Einzelvorstellungen abgeleitet seien, wodurch auch das auf ihnen beruhende Wissen einen sekundären Charakter erhält. An dieser Stelle weisen wir noch darauf hin, dass auch v. Hartmann, dem man den Charakter eines spekulativen Philosophen wohl nicht absprechen kann, das Denken im engeren Sinne als Trennen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen definirt (Phil. d. Unbew., S. 270). Seine Ansicht über diesen Punkt fällt um so mehr ins Gewicht,

als sie lediglich aus innern, sachlichen Gründen hervorgegangen ist; denn sie steht in entschiedenem Widerspruch mit dem ganzen Charakter seines Systems. — Die Gründe, welche für die Existenz eines ursprünglichen a priori im Intellekt vorgebracht sind, werden wir später widerlegen und halten uns im Hinweis darauf für berechtigt, die Definition des Denkens als einer Operation mit elementarer psychischer Thätigkeit als die richtige, weil durch die Natur der Sache gebotene anzusehen.

Aus dieser Bestimmung des Denkens folgt, dass die objektive Nothwendigkeit, welche wir suchen, nicht im Denken gegeben sein kann, da dieses unter dem Einfluss des von Natur lediglich subjektiven Willens steht und daher nur subjektiv nothwendig ist. Indirekt wird dies durch die grosse Verschiedenheit des Denkens bei verschiedenen Subjekten bestätigt; man kann hier einmal unbedenklich generalisiren und behaupten, dass jedes einzelne Subjekt anders denkt als die andern. Daher lässt das Denken die Allgemeinheit vermissen, welche wir als ein Accidens der objektiven Nothwendigkeit erkannt haben. Wenn also diese überhaupt existirt, so kann sie nur in der Sinnesempfindung vorhanden sein. Ist nun die Sinnesempfindung thatsächlich nothwendig und deshalb allgemein? Der erste Theil dieser Frage kann nur durch Selbstbeobachtung entschieden werden.

Es dürfte wohl allen geistig thätigen Menschen lebhaft in der Erinnerung sein, wie oft sie im Nachdenken durch die Sinnesempfindungen unangenehm gestört worden sind; man wünscht sich dann wohl im Aerger, gar nichts mehr zu sehen und zu hören. Aber durch Wünsche ändert man die Wirklichkeit nicht; die Sinnesempfindungen drängen sich auch dem Nichtwollenden auf. Sogar ohne unser Wissen nehmen wir Vieles in uns auf, wie wir nachträglich durch die Reproduktion der Vorstellungen schliessen können, an denen oft mehr und Anderes erscheint, als wir in unserm Bewusstsein zu haben glaubten. Nur wenn wir durch äussere Mittel

die Sinnesorgane ausser Thätigkeit setzen, gelingt es uns, dem Zwang, den sie auf uns ausüben, zeitweilig zu entgehen; sobald wir sie aber ihren natürlichen Funktionen zurückgeben, können wir uns ihrer Nöthigung nicht entziehen.

Diese Nöthigung der Sinnesempfindungen setzt sich fort in ihren Reproduktionen, den Vorstellungen; denn es ist nur ein Schein, der bei näherer Prüfung verschwindet, wenn wir den Lauf unserer Vorstellungen zu beherrschen glauben. Vermöge der psychischen Associationen und der Kenntniss ihrer Gesetze sind wir allerdings im Stande, scheinbar willkürlich und nach unserem Belieben bestimmte Vorstellungen in uns hervorzurufen; auf ein gewisses Wort stellt sich die entsprechende Vorstellung ein. Aber die Worte selbst fallen uns nicht ein, wie wir es gerade wollen, sondern hierin sind wir durchaus von unserer psychischen Vergangenheit abhängig. Vom Standpunkt unseres Bewusstseins müssen wir es daher als zufällig bezeichnen, welches einzelne Wort uns in jedem Augenblicke einfällt; welche andere Worte oder welche Vorstellungen sich mit ihm verbinden werden, können wir nur durch die Erfahrung wissen, welche uns richtig schliessen lehrt, dass die einmal oder öfters verbundenen Worte und Vorstellungen auch fernerhin verknüpft sein werden. Sobald wir daher ein bestimmtes Wort im Bewusstsein haben, so können wir durch dasselbe eine ganze Reihe von Vorstellungen erwecken, sind aber dabei durchaus an die Gesetze der Association gebunden. Es ist daher ein ebenso grosser Irrthum, dass der Mensch denken könne, was er wolle, wie dass er, um mit Schopenhauer zu reden, wollen könne, was er will.

Dieser Zwang, welchen die Sinnesempfindungen mit sich führen, wird nun nach dem Stande unserer heutigen Anschauungen nicht sowohl direkt gelehnet, als vielmehr aus verschiedenen Gründen für unbrauchbar zur Begründung des philosophischen Wissens erklärt werden, weil auch die gegenwärtige Spekulation zumeist noch unter dem Einflusse der älteren Metaphysik steht, welche behufs

ihrer zu bestimmten äussern Zwecken nothwendigen logischen Konstruktionen der Erkenntniss gewisse Begriffe gänzlich kritiklos einführte. Wir haben hierbei zunächst den früher üblichen Gebrauch der Begriffe Nothwendigkeit, Zufälligkeit und Möglichkeit im Auge.

Leibniz unterscheidet zwischen vernünftigen und thatsächlichen Wahrheiten (*vérités de raisonnement et vérités de fait*); die ersteren seien nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich, die andern zufällig und ihr Gegentheil möglich („Princip. phil.“ p. 707, ed. Erdmann). Diese Erklärungen zeigen deutlich, welche eigenthümliche Auffassung Leibniz (und mit und nach ihm die Philosophen) unter scholastischem Einfluss von Nothwendigkeit und Zufälligkeit hatte. Weil man in durchaus ideologischer Weise die Wirklichkeit ausser Acht liess, deshalb bestimmte man den Inhalt jener Begriffe ausschliesslich von der Subjektivität aus, glaubte aber damit die Objektivität erreicht und wiedergegeben zu haben. Nothwendig ist bei Leibniz das, was nothwendig, d. h. ohne Widerspruch gedacht werden muss; nach den Sätzen der Identität und des Widerspruchs war dadurch die Möglichkeit des Andersdenkens ausgeschlossen und damit implicite die Bestimmung des Begriffs der Zufälligkeit gegeben: zufällig ist das, was ohne Widerspruch auch anders gedacht werden kann. So richtig nun an sich diese Bestimmungen als rein logische sind, als negative Bedingungen oder als *Epagogica* der sogenannten formalen Wahrheit, so verhängnissvoll wurden sie durch ihren unberechtigten metaphysischen Gebrauch. Man schloss, wie der natürliche Verstand zu allen Zeiten geschlossen hat und schliessen wird: wie wir es denken, so ist es, die Nothwendigkeit des Denkens ist eine Nothwendigkeit des Seins, die im Denken erlaubte Zufälligkeit ist eine wirkliche Zufälligkeit. So war die formale Wahrheit zum vollgiltigen Kriterium der materialen Erkenntniss erhoben, und ihre Gesetze, welche stets Mittel des Erkennens bleiben, wurden über die Erkenntniss gestellt. Die nothwendigen Vernunftwahrheiten

standen im Range viel höher als die vermeintlich zufälligen tatsächlichen Erkenntnisse, da man sich ausserdem hinsichtlich des Begriffs der Zufälligkeit in ideologischem Irrthum befand. Dem gewöhnlichen Denken gilt Alles für zufällig, dessen Eintritt es nicht vorher berechnen oder nachträglich nicht aus Ursachen ableiten kann. Nun ist eine thatsächliche Wahrheit weder a priori zu konstruiren noch zu erklären, also wurde sie für zufällig gehalten und die Möglichkeit ihres Gegentheils als widerspruchslos angesehen. Daraus ergab sich dann natürlicher Weise ihre Unterordnung unter die nothwendige Vernunftwahrheit, die, weil ihr Gegentheil unmöglich, eine „ewige“ Wahrheit ist.

Mit jenen Bestimmungen hatte man freilich Wirklichkeit und Zufälligkeit identificirt und meinte, die Wirklichkeit könnte ohne Widerspruch auch anders sein, als sie ist. Doch kommt dies den natürlichen Neigungen so sehr entgegen, dass man bis zu Kant gar keinen Anstoss daran nahm.

Nicht geringerer Missbrauch wurde mit dem Begriff der Möglichkeit getrieben. Wir haben früher die wahrscheinliche Entstehung dieses Begriffs angegeben; der Wille sieht allmählig ein, dass seiner Befriedigung der Lauf der Dinge entgegensteht und untersucht nun vorher, ob er sie durchsetzen kann oder nicht. Die Etymologie des deutschen Wortes Möglichkeit bestätigt diesen Zusammenhang; es kommt von mögen, und dies bedeutet sowohl Wollen als Können. „Ich mag nicht“ = „ich will nicht“; „ich möchte“, „er mag meinetwegen gehen“ etc. Also ist möglich das, was man vernünftigerweise wollen kann, weil man Aussicht hat, es zu erreichen. Damit ist zugleich die ursprüngliche Beziehung der Möglichkeit auf die Zukunft gegeben; man berechnet, ob ein Ereigniss eintreten wird oder nicht, und erklärt es dann für möglich oder unmöglich. So bezieht sich die Möglichkeit zunächst auf ein Geschehen, also auf eine Veränderung des gegebenen Zustandes. Aber auch hier hat man das, was vom Willen und seinen Zwecken galt, auf die Er-

kenntniss übertragen und von dem Begriff der Möglichkeit den ausgedehntesten Gebrauch zur vermeintlichen Befriedigung des Wissenstriebes gemacht. So richtete die *δύναμις*, als die Hauptgrundlage der Aristotelischen Philosophie, nach dem treffenden Ausdruck F. A. Lange's noch nach vielen Jahrhunderten wahre Verheerungen auf wissenschaftlichem Gebiete an; die Möglichkeit verdarb alle unbefangene und genaue Beobachtung der Wirklichkeit und gewährte dafür doch nichts Anderes als etwa die Einsicht, dass das, „was wirklich ist, auch möglich sein musste“. So war und ist noch jetzt vielfach in der Erkenntniss das natürliche Verhältniss zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit durchaus umgekehrt; man macht die Wirklichkeit von der Möglichkeit abhängig, weil man nicht bedenkt, dass Möglichkeit ohne Wirklichkeit überhaupt nichts ist als ein Ungedanke. Eine kurze Betrachtung des berechtigten Gebrauchs dieses Begriffs wird unsere Behauptung rechtfertigen.

Wenn man die Möglichkeit eines zukünftigen Ereignisses annimmt, so muss man vernünftigerweise Gründe dafür haben. Diese Gründe beruhen nun stets auf Gesetzen irgend welcher Art, seien es psychologische oder Naturgesetze etc., also auf einer als regelmässig wiederkehrend angenommenen Thatsächlichkeit. Die Kenntniss früherer Thatsachen berechtigt zu dem Analogieschluss, dass bei der Erneuerung der Bedingungen, unter welchen jene Thatsachen eintreten, auch wieder dasselbe wie ehemals geschehen werde; ohne diese Analogie ist von keiner Möglichkeit die Rede. Dieser Schluss hat hypothetische Giltigkeit; wenn die Ursachen eintreten, so erfolgen auch die Wirkungen. Ob aber die Ursachen eintreten werden, entzieht sich mehr oder weniger der Berechnung (denn sonst hätte man Gewissheit). Also erst mit der Realisirung der Ursachen werden auch die Wirkungen realisirt; verändern sich die Ursachen, so treten andere Wirkungen ein, es kommt anders, als man gedacht hatte. Denn bei zukünftigen Ereignissen ist man sich der bloß hypothetischen Giltigkeit der Analogieschlüsse wohl be-

wusst, und daher hat die Möglichkeit häufig die Bedeutung der Unentschiedenheit und des Zweifels.

Dieser zuletzt erwähnte Charakter der Möglichkeit tritt noch deutlicher hervor, wo sie auf die Gegenwart oder Vergangenheit angewandt wird. „Es ist möglich, dass es so gewesen ist“, „es kann so sein“ etc., bedeutet gewöhnlich: Ich enthalte mich des Urtheils über die Wirklichkeit, da die betreffenden Erscheinungen mehrere Erklärungen mit gleich gutem Rechte zulassen. Man verzichtet also in solchen Fällen durchaus darauf, von der Möglichkeit aus die Wirklichkeit bestimmen zu wollen, wenn man nämlich aus der öfteren Enttäuschung durch die später sich herausstellende Gewissheit etwas gelernt hat. Kennt man alle Möglichkeiten, so ist die Realität einer derselben zugleich logische Nothwendigkeit; dann tritt statt des hypothetischen Urtheils das disjunktive ein, mit dem man jedoch ebenso wenig an die Wirklichkeit heranreicht. Wenn Jemand ein Dreieck zeichnet, so kann und muss dies ein spitzwinkliges, ein rechtwinkliges oder ein stumpfwinkliges sein. Welches von diesen drei möglichen und nothwendigen Arten es in Wirklichkeit ist, das erkennt man weder durch die Nothwendigkeit, noch durch die Möglichkeit, also überhaupt nicht durch ein Berechnen oder Denken irgend welcher Art, sondern einfach durch Vermittlung der Sinne. Wo diese letztere nun aus irgend einem Grunde nicht stattfinden kann, da führt die vorläufige Annahme einer bestimmten Möglichkeit als Wirklichkeit oft zur Erkenntniss der Wirklichkeit; diese vorläufige Annahme heisst in der Wissenschaft Hypothese, deren äusserst fruchtbare Anwendung längst ihre Bedeutung hat erkennen lassen. Es wird aber keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen, da eine Hypothese aufzustellen, wo direkte Beobachtung der Wirklichkeit sofort Gewissheit giebt, wodurch die Verwendung der Möglichkeit im wissenschaftlichen Erkennen ihre naturgemässe Beschränkung erleidet.

Die Metaphysik macht nun einen von den kurz angegebenen

Anwendungen des Begriffes der Möglichkeit durchaus verschiedenen Gebrauch und verwendet sie nicht nur als Mittel zur Erkenntniß, sondern auch zur Erklärung der Wirklichkeit, in dem Sinne, dass sie die Wirklichkeit begriffen zu haben glaubt, wenn sie ihre Möglichkeit nachgewiesen hat. Sie verbirgt dies freilich häufig, indem sie statt der Möglichkeit Denkbarkeit oder Widerspruchslosigkeit setzt. Mit einigem Scheine kann man dies nur thun, solange man nicht den Zusammenhang der Möglichkeit mit dem Geschehen, also der Veränderung kennt. Wo die Möglichkeit nicht Ungewissheit bedeutet, ist sie nur anwendbar, wenn es gilt, eine Veränderung nach bestimmten Analogien zu berechnen; sie wird dann als Hypothese entweder zur Wirklichkeit erhoben, oder als unbrauchbar verworfen. So kann sie auch als philosophisch-metaphysische Hypothese dienen; man nimmt etwa an, dass das metaphysische Wesen der Dinge Begriff oder Wille sei. Wenn eine von diesen Annahmen mit den direkt beobachteten Erscheinungen der Dinge stimmte, so würde sie zum Range der Wirklichkeit erhoben werden. Damit aber wäre ihre Rolle als Möglichkeit ausgespielt. So dient die Möglichkeit zur Erforschung der Wirklichkeit, d. h. man sucht die Wirklichkeit mittels der hypothetischen Anwendung der Möglichkeit zu erreichen.

Die Wirklichkeit aber ist nicht im geringsten von der Möglichkeit abhängig, sie steht nicht zu ihr im Verhältniß der Wirkung zur Ursache, wie diejenigen annehmen müssen, welche die Wirklichkeit begriffen zu haben meinen, wenn sie sich von ihrer Möglichkeit angeblich überzeugt haben.

So glaubte man durch die Annahme der Seelenvermögen das Wesen der Seele erkannt zu haben, da man, vermittelt eines Sprunges aus dem Denken in das Sein, aus den Vermögen die Wirklichkeit der seelischen Funktionen deduciren konnte. Wie auf dem psychologischen, so verfuhr und verfährt man noch jetzt auf dem philosophisch-metaphysischen Gebiete, wiewohl bereits Schopenhauer

in seiner Kritik der Kantischen Philosophie nachgewiesen hat, dass im Sein Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit durchaus zusammenfallen.

Das hartnäckige Festhalten am Begriffe der Möglichkeit erklärt sich daraus, dass er dem Wissenstrieb, der auf absolutes Begreifen gerichtet ist, eine freilich nur scheinbare Befriedigung gewährt. Denn die Zurückführung der Wirklichkeit auf die Möglichkeit schiebt das Problem um eine Stufe weiter zurück, und damit begnügt man sich gewöhnlich, wiewohl Grund genug vorhanden ist, auch die Möglichkeit der Möglichkeit ergründen und damit die Möglichkeit begreifen zu wollen u. s. w. Warum die Grenze des Erkennens gerade in der Möglichkeit liegen soll, ist an und für sich durchaus nicht abzusehen; dass man sich daher trotz des Dranges nach absolutem Wissen und Begreifen bei dieser Schranke beruhigt, ist aus lediglich subjektiven Gründen herzuleiten, und diese versuchen wir jetzt zu entdecken.

Die Bedeutung der Möglichkeit für den Willen und seine Zwecke liegt am Tage; der vernünftige Wille muss die Möglichkeiten seiner Befriedigung kennen und voraus berechnen, da es sich um den Eintritt zukünftiger Ereignisse handelt. Diese Berechnung beruht auf der Erfahrung und den auf sie gegründeten Analogieschlüssen; man setzt voraus, dass das öfters Eintretene unter gleichen Verhältnissen auch wieder eintreten werde. So wird aus dem Vielen oder Allgemeinen das Einzelne als möglich berechnet; hierdurch erscheint das Allgemeine als Grund, philosophisch als Erkenntnisgrund des Einzelnen, dieses als Folge des Allgemeinen. Nun ist aber in diesem Falle die Möglichkeit stets das Allgemeine, die Wirklichkeit das Einzelne; von den vielen Möglichkeiten wird eine einzige als die voraussichtlich eintretende angesehen, und wenn sich dies als richtig erweist, ist diese dann die Wirklichkeit. Nun erscheint Alles, was man vorausgesehen hat, als vollkommen begreiflich und natürlich: umgekehrt das, was gegen die Berechnung geschieht, wo also

die reelle Wirklichkeit der auf Grund der Möglichkeit gedachten nicht entspricht, unbegreiflich und unerklärlich. Ja die vermeinte Sicherheit des natürlichen Denkens geht so weit, dass es angesichts eines unerwarteten, aber zweifellos eingetretenen Ereignisses erklärt: „Das ist ja ganz unmöglich“, und erst mühsam sich daran gewöhnt, dass die Wirklichkeit nicht an die Möglichkeit gebunden ist. Umgekehrt wartet man gewöhnlich da, wo man etwas als möglich ansieht, die Verwirklichung nicht ab, sondern stellt es einfach als Wirklichkeit hin, woraus die grosse Verbreitung des Irrthums zum guten Theile herzuleiten ist. Es erscheint sonach als eine Eigenthümlichkeit des psychischen Mechanismus, die Wirklichkeit im Denken von der Möglichkeit abhängig zu machen und rückwärts auf Grund der Möglichkeit die Wirklichkeit begreifen zu wollen. Dies ist nun auch in die Philosophie übergegangen, als deren Aufgabe oft angegeben wird, dass sie die Möglichkeit des Seins, der Welt etc. zu erklären habe. Diesem Standpunkt erscheint die Welt als eine von vielen möglichen ausgewählte dann vollständig begriffen und erklärt, wenn man die vermeintlich zu Grunde liegenden Möglichkeiten kennt. Man will durchaus der Anerkennung einer letzten Thatsache entgehen, die sich der Berechnung und damit der Begreiflichkeit entzieht, und glaubt dies erreicht zu haben, indem man die Thatsache als Folge des Denkens hinstellt. Dabei wird freilich übersehen, dass auch das Denken nichts Anderes ist als eine Thatsache, deren Möglichkeit konsequenter Weise wieder begriffen werden müsste. Man hat nun auch wirklich das Denken durch Ableitung aus dem göttlichen Denken erklärt; wie ist aber das göttliche Denken möglich? Hier hört nun einmal die Berufung auf eine noch weiter zurückliegende Möglichkeit und damit auch das vermeinte Begreifen auf. So gelangt auch das transcendentale Denken zuletzt dahin, dass es vor einer Thatsache Halt machen muss, und damit ist die objektive Nothwendigkeit, welcher sich dieses Denken so gern zu entziehen sucht, wieder in ihre Rechte

eingesetzt. Es kann sich also nicht mehr darum handeln, diese objektive Nothwendigkeit durch irgend welche Konstruktion zu beseitigen, sondern die Frage ist vielmehr die: welches ist die objektive Nothwendigkeit, die wir als gegeben und unvermeidlich anerkennen müssen? Diese Frage haben wir bereits beantwortet, indem wir die Sinnesempfindungen als nothwendig und allgemein aufzeigten.

Wir haben uns noch mit einem Standpunkte auseinanderzusetzen, welcher die Gegensätze des Empirismus und Apriorismus auf eigenthümliche Weise zu versöhnen unternimmt. Kant, der grosse Reformator der Philosophie, erkennt die Bedeutung der auf den Sinnen beruhenden Erfahrung für die Erkenntniss an, sucht aber in formeller Beziehung die Methaphysik dadurch für immer zu sichern, dass er durch apriorische Formen des Geistes, welche allererst die sinnliche Erfahrung ermöglichen, Allgemeinheit und Nothwendigkeit in die Erkenntniss hineinträgt.

Cap. XV.

Das a priori in der Erfahrung.

Cohen sagt in seinem das Verständniss der Kantischen Philosophie sehr fördernden Buche „Kant's Theorie der Erfahrung“: „Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden muss, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag.“ Um nicht in den gleichen Fehler zu verfallen, setzen wir vor der Bekämpfung der Kantischen Doktrin kurz auseinander, aus welchem Grunde am Ende des vorigen Capitels Kant der grosse Reformator der Philosophie genannt wurde.

Die subjektive Gewissheit, welche den Produkten des psychischen Mechanismus natürlich ist, erstreckt sich ohne Unterschied auf immanente und transscendente Begriffe; der vorkantische Dogmatismus spekulierte mit Vorliebe in den Regionen, die jenseits aller Erfahrungen liegen. Dass den Begriffen, mit welchen er operierte, objektive Realität zukomme, erschien dem dogmatischen Standpunkt als selbstverständlich, da ihm die Widerspruchslosigkeit das Kriterium der Wahrheit, der formalen wie der materialen, war. Einem widerspruchsfreien Begriff fiel die Existenz gleichsam als Accidens zu. Bei solchen Anschauungen musste die Philosophie dahin gelangen, wo sie zu Kant's Zeit angekommen war, nämlich dahin, dass sie positive Erkenntnisse überhaupt nicht aufzuweisen hatte. Dagegen befriedigte sie durch ihre Leistungen im Reiche der Transscendenz einerseits die von der Theologie ausgehenden Willensrichtungen, wie sie andererseits durch ihre formale Vollendung und den äussern Schein der Wissenschaftlichkeit dem Wissenstrieb vollkommen genügte, vorausgesetzt, dass derselbe sich einer eingehenden Kritik enthielt. Diese ist aber immer sehr fern gerückt, wo der Wille durchaus befriedigt ist, weshalb einem gründlichen Durchschauen der dogmatischen Ideologie die grössten subjektiven Schwierigkeiten entgegenstanden.

Wenn daher Kant trotz Möglichkeit und Nothwendigkeit und complementum possibilitatis zu dem richtigen Begriff des Seins durchdrang, so bewies er damit jenen kritischen Scharfsinn, der ihm den Namen des Alleszermalmers einbrachte, und vollbrachte die rettende That, ohne welche die Philosophie zu dem wissenschaftlichen Werth der Mythologie herabgesunken wäre. Er gab der Philosophie die Grundlage, auf welcher alle Wissenschaften beruhen, indem er sie als theoretische Wissenschaft auf das immanente Denken einschränkte und die Transscendenz in das Gebiet der praktischen Vernunft, des Willens, verwies: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen

mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (Anfang der transscendentalen Aesthetik).

Wie sehr diese durch Kant vollzogene Begründung der Philosophie als Wissenschaft der natürlichen Denkweise entgegen ist und wie schwierig sie daher zu gewinnen war, geht aus den Schicksalen der Kantischen Philosophie deutlich hervor. Ein paar Jahrzehnte genügten, um die Kritik der reinen Vernunft, wenn nicht der Vergessenheit, so doch der allgemeinen Nichtbeachtung zu überliefern und den Rückfällen der Philosophie in die ideologische Begriffsspekulation den unerhörtesten Erfolg zu Theil werden zu lassen. Wie schon früher angedeutet, waren es nur äussere Umstände, welche von diesen Abwegen zum wissenschaftlichen Philosophiren Kant's zurückführten.

Kant hat den schwierigsten Theil der Aufgabe, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, bewältigt durch die Einsicht, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt. Wenn er nun trotz dieser Einsicht nicht die durch Erfahrung zu gewinnende Erkenntniss der Wahrheit als den letzten und einzigen Zweck alles Philosophirens, sondern die durch Kritik des Vernunftvermögens zu erreichende Neugestaltung der Metaphysik zu seinem nächsten Zwecke machte, so war er im guten Glauben, dass beide Zwecke sich vereinigen liessen. Dies ist ein Irrthum, der durch die mangelhafte Psychologie Kant's veranlasst wurde, wie wir in Folgendem nachzuweisen versuchen.

Der bekannte, vornehmlich durch das Christenthum geförderte psychologische Dualismus trieb die Gegensätze zwischen Materie und Geist, Leib und Seele auf die äusserste Spitze; die Materie und der Leib galten für träge, starre, todt, ungeformte Masse, der Geist und die Seele als Träger und formgebende Principien der Materie und des Lebens. Auf die Erkenntnistheorie wirkte diese auch jetzt noch nicht völlig überwundene Anschauung dergestalt, dass alles

Empfinden, Bewusstsein und Denken in die Seele verlegt wurde, als dessen im Grunde überflüssige oder lästige Behausung (auch wohl Gefängniß) der Leib erschien. Mit der Erkenntniß durch die Sinne, die offenbar zum Leibe gehörten, wusste man zunächst nichts Rechtes anzufangen; es stand fest, dass die Seele auch ohne Sinne erkennen konnte. Da sie aber trotzdem sich derselben als Werkzeuge bediente, so musste eine Bestimmung der sinnlichen Erkenntniß gegeben werden, wodurch ihr Verhältniß zur eigentlichen Erkenntnißweise der Seele geregelt wurde. Weil nun der Leib für sehr unvollkommen galt, so wurde dies auch auf die sinnliche Erkenntniß übertragen und diese als verworrene, konfuse, inadäquate Erkenntniß desselben Inhaltes bezeichnet, welchen die Seele vermittelst der Begriffe deutlich und klar erkennen sollte. Das Unzutreffende und Wunderliche dieser psychologischen Ansicht wurde von Kant durchschaut; zunächst stand es ihm fest, dass es von den Sinnen unabhängige, angeborene Erkenntnisse überhaupt nicht gäbe, dass daher die Sinne keineswegs eine der Verstandeserkenntniß eigentlich nur hinderliche Funktion ausübten. Daher liess er die doppelte Erkenntniß seiner Vorgänger fallen. Aber der Einfluss des Dualismus war in ihm doch so mächtig, dass er die eine Erkenntniß selbst gleichsam in zwei Theile zerlegte, nämlich in Materie und Form der Erkenntniß. Demgemäss unterschied er zwei getrennte Stämme der menschlichen Erkenntniß, von denen der eine, die Sinnlichkeit, die Materie, der andere, der Verstand, die Form der Erkenntniß liefern sollte. Nur durch die Vereinigung beider wird die Erkenntniß bewirkt.

Diese psychologische Doktrin ist bereits von Schopenhauer widerlegt worden. Es erscheint nicht zutreffend, wenn Cohen, auf die gelegentliche Vermuthung Kant's gestützt, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht einer gemeinsamen, uns unbekanntem Wurzel entstammten, gegen Schopenhauer behauptet, dass Kant keineswegs verschiedene, getrennt existirende Quellen der Erkennt-

niss angenommen, sondern sie nur „zum Behufe transscendentaler Erkenntniss“ in seinem Vortrage scharf auseinander gehalten habe. Gegen diese Auffassung genügt schon der eine Ausspruch Kant's: „Die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“, um die scharfe Entgegenstellung der Sinnlichkeit und des Verstandes ausser Zweifel zu setzen. Beide erscheinen nur in der empirischen Erkenntniss verbunden durch ihre Beziehung auf das Selbstbewusstsein.

Ebenso wenig reinigt Cohen Kant von dem Vorwurf, dass er eine genaue Bestimmung und Unterscheidung der psychischen Funktionen zu geben unterlassen habe. Freilich „steht im Kant der Satz, dass der Begriff das Prädikat möglicher Urtheile sei“, und Cohen meint, Kant habe damit den Begriff aus dem Urtheil abgeleitet. Diese Behauptung ist aber mindestens sehr gewagt, denn um den Begriff aus dem Urtheil ableiten zu können, müsste man das Urtheil vor und unabhängig vom Begriffe haben, wovon aber die Kantische Bestimmung des Begriffs gerade das Gegentheil sagt. Nach Kantischer Auffassung ist eben das Urtheil an das Vorhandensein der Begriffe geknüpft, da Anschauungen für das urtheilende Subjekt ohne Begriffe überhaupt nicht existiren. Worüber sollte also das Subjekt urtheilen, wenn nicht über Begriffe und mittels der Begriffe über Vorstellungen und Anschauungen? Kant sagt ausdrücklich: „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt.“

Das *πρῶτον ψεῦδος* Kant's ist, dass er Anschauung, Vorstellung und Begriff als gleich elementare Funktionen der Seele betrachtet; hierdurch wurde er zu seiner falschen Ansicht über die Entstehung des Denkens und Urtheilens verleitet. Wir urtheilen allerdings in Begriffen, durch Subsumtion des Subjekts unter den Prädikatsbegriff, und beziehen somit einen Begriff auf eine Vorstellung. Aber „wir“ sind nur die logisch Gebildeten; die Ver-

knüpfung der Vorstellungen in der natürlichen Association ist die einzige Art des Urtheilens, welche das ungeschulte Denken kennt, weil es überhaupt niemals zu einem Begriff im logischen Sinne gelangt. Da nun immer das natürliche dem logischen Denken vorausgeht, so urtheilt es ohne Begriffe und gelangt also auch ohne sie zu Erkenntnissen. Kant aber zergliederte die Urtheile der Logik, fand, dass sie die Subsumtion des Subjekts unter den Prädikatsbegriff vollziehen, und schloss, weil Erfahrung nur durch Urtheilen zu Stande kommt, die Möglichkeit der Erfahrung beruhe auf den Begriffen. In den Produkten der Erfahrung, der empirischen Erkenntniss, fand er nun Bestandtheile, die nach seiner Ansicht nicht aus der Erfahrung stammen konnten, nämlich die Form der Erkenntniss, und damit war das a priori entdeckt. Wenn darüber die nicht immer ganz klaren Auseinandersetzungen der Vernunftkritik einen Zweifel lassen können, so wird derselbe beseitigt durch die Erklärungen in der „Logik“ (Einleitung, V): „In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Objekt wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss eines und desselben Objekts in beiden verschieden. Bei dem einen ist es blosse Anschauung, bei dem andern Anschauung und Begriff zugleich. Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewusstsein. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel.“

Also durch die Sinne wird die Materie, durch die Begriffe die Form der Erkenntnisse geliefert; erst durch das Letztere entsteht Erfahrung. Der Wilde hat beim Anblick des Landhauses ganz dieselbe Vorstellung des Objekts, er macht aber dadurch keine Erfah-

nung; denn er urtheilt nicht über dieses Objekt, weil er seine Einzelvorstellung nicht einem Begriffe unterordnen kann, oder umgekehrt, weil seiner Unwissenheit der Begriff fehlt, den er auf die Einzelvorstellung beziehen könnte. Er wird nach Kant sich beim Anblick des Landhauses nicht einmal etwds denken; denn „Denken ist das Erkenntniss durch Begriffe“. „Begriffe aber beziehen sich als Prädikate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem möglichen Urtheile, z. B.: Ein jedes Metall ist ein Körper.“

Diese Erklärungen bestätigen für jeden Unbefangenen die Richtigkeit von Schopenhauer's Urtheil, dass Kant das unmittelbare Erkennen von dem durch abstrakte Begriffe vermittelten abhängig gemacht habe. Das Falsche dieser Auffassung wird gerade durch Kant's obiges Beispiel vom Landhause in das hellste Licht gesetzt. Der Wilde hat den Begriff des Landhauses nicht; hat ihn etwa das in civilisirten Verhältnissen geborene Kind unmittelbar, ist also ein solcher Begriff eine elementare Funktion, durch welche man die Erfahrungserkenntniss erklären kann? Oder ist er nicht vielmehr ein Produkt der Erfahrungserkenntniss?

Ueber die Art, wie Kant zu seiner Entdeckung des a priori gekommen sei, ob durch psychologische Reflexion oder wieder auf apriorischem Wege, hat man lange gestritten, s. J. B. Meyer, „Kant's Psychologie“ etc. Beiden Ansichten gegenüber stellt eine dritte auf A. Riehl, „Ueber Begriff und Form der Philosophie“, S. 63. Riehl meint, dass Kant zuerst den Weg der reflektirenden Selbstbesinnung eingeschlagen, aber wegen seiner Unsicherheit bald wieder verlassen habe; allmählig habe er sich einen neuen Zugang zu der erkenntnistheoretischen Aufgabe eröffnet und schon

im Jahre 1765 einer „eigenthümlichen Methode versichert“, die er aber ohne Zweifel erst im Fortgang seiner kritischen Untersuchung ausbildete: „Wenn uns die Aufgabe gestellt wäre, ein zusammengesetztes Produkt in Bezug auf seine Theile zu untersuchen, so könnten wir dieselbe auf zwei Wegen lösen, indem wir entweder das Produkt in seiner Entstehung aufsuchen oder so, wie es vorliegt, in seinem Bestande zergliedern würden. Es sei dies Produkt die Erfahrung, so können wir die psychologische Frage nach ihrer Entstehung oder eine zweite nach dem, was sie enthält, nach den Grundbestandtheilen ihrer vorliegenden Erscheinung richten. Die zweite ist die Frage Kant's. Er schliesst ausdrücklich die psychologische Frage aus, nicht von der Entstehung der Erfahrung, sondern von dem, was in ihr liegt, ist die Rede. — Wo er aber die psychologische Frage nach der Entstehung nicht umgehen kann, wie bei der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, da gehört sie ihm doch nicht wesentlich zu seinem Hauptzweck, und er verstatet dem Leser, in diesem Falle zu meinen.“ Riehl führt noch einige plausible Gründe für seine Ansicht an und resumirt sie dahin, dass Kant durch rein logische Analyse des zusammengesetzten Produktes der Erfahrung zu jener Unterscheidung gelangte, die ihm langes Nachdenken verursachte, und dass dies überhaupt der Weg zu allen seinen Entdeckungen sei.

Indem wir uns der Hypothese Riehl's vollständig anschliessen, müssen wir im Gegensatz zu ihm behaupten, dass diese logische Analyse der irrelleitende Weg war. Allerdings kann man ein zusammengesetztes Produkt auf doppelte Weise in seine Bestandtheile zerlegen, aber es ist für die Richtigkeit dieser Zerlegung durchaus nicht gleichgiltig, auf welche Weise man dies thut. Durch die logische Analyse erreicht man in keinem Falle mehr als die Möglichkeit, dass die herausgerechneten Bestandtheile die wirklichen Faktoren des Produktes bilden. Die Zahl 64 z. B. kann durch Multiplikation auf sehr verschiedene Arten entstehen, die man alle

durch Analyse herausbekommt. Gesetzt aber, es verlangte Jemand, man solle durch Analyse feststellen, durch welche Faktoren die Zahl 64 in einem bestimmten Falle wirklich entstanden sei, so wäre dies eine Forderung, deren Widersinn sofort einleuchtet, da nur die direkte Beobachtung der Entstehung die wirklichen Faktoren kennen lehrt. Was in diesem Falle gilt, findet seine Anwendung auf alle Fälle, in denen es sich darum handelt, die wirklichen und nicht bloß die möglichen Faktoren eines Produktes kennen zu lernen; die logische Analyse giebt stets nur Möglichkeit, die Beobachtung der Entstehung stets Gewissheit. Sobald man die Entstehung eines Produktes kennt, ist jeder Zweifel über die Art seiner Zusammensetzung ausgeschlossen. Wo also dieser Weg offen steht, ist es geradezu zweckwidrig, die Zusammensetzung eines Produktes anderweitig erforschen zu wollen. Für jede methodische Untersuchung der ursprünglichen Bestandtheile der Erfahrung entsteht daher vor Allem die Frage, ob man diese Theile durch Beobachtung der entstehenden Erfahrung kennen lernen kann. Erst wenn diese Frage verneint werden müsste, wäre es zulässig, einen andern Weg einzuschlagen. Nun können wir aber die Entstehung der Erfahrung durch direkte Beobachtung kennen lernen und erlangen dadurch Gewissheit über ihre Zusammensetzung, ohne den trügerischen Weg der Selbstbeobachtung zu betreten, während die logische Analyse über die Möglichkeit niemals hinauskommt.

Indem nun Kant die Erfahrung analysirte, wie sie beim ausgebildeten Menschen mit Hilfe der Sprache und logisch richtiger Anwendung der Begriffe zu Stande kommt, entdeckte er, dass sie durch die Funktion des Urtheilens bewerkstelligt wird; seine Analyse des Urtheilens ergab, dass es die Beziehung eines Begriffs auf eine Vorstellung sei. Die Materie des Urtheils fand Kant in der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung, die Form des Urtheils war nach seiner Ansicht vor der Erfahrung gegeben; nun lag die Tafel der Urtheile in der Logik vor und diente im Zusammenhange der

psychologischen Ansichten Kant's zur regelrechten Ableitung der Kategorien.

Schopenhauer, welcher die Entstehung der Kategorienlehre nicht mit der nöthigen Gründlichkeit geprüft hat, meint etwas naiv, die Liebe zur Symmetrie habe Kant verführt, zu den zwei apriorischen Formen der Anschauung auch noch die zwölf Stammbegriffe des Verstandes hinzuzufügen. Die einzige Veranlassung zu dieser Behauptung liegt in dem zufälligen Umstande, dass in der Vernunftkritik Raum und Zeit vor den Kategorien abgehandelt werden.

Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat die entgegengesetzte Annahme für sich; nachdem Kant über die Berechtigung, die Kategorien aus den Urtheilen abzuleiten, vollständige Gewissheit erlangt hatte, brauchte er noch „langes Nachdenken, bis es ihm allererst gelang, die Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von denen des Verstandes zu unterscheiden“ (Werke, III, 89; s. Riehl a. a. O. S. 67).

Da bei Aristoteles Raum und Zeit unter den Kategorien erscheinen und Kant ihrer zur Begründung der synthetischen Urtheile a priori in der Mathematik zu bedürfen glaubte, so musste er sie als apriorische Formen jedenfalls festhalten, aber auf die methodische Ableitung, welche er bei den Kategorien rühmend hervorhebt, verzichten. So theilte er sie dem andern Stamme der Erkenntniss zu.

Auf dieser Grundlage der Stammformen des Intellekts ruht das ganze Gebäude der Transscendentalphilosophie, welches mit bewunderungswürdiger Konsequenz aufgebaut ist. Die Dunkelheit, welche man von jeher darin gefunden hat, ist allen transscendentalen Untersuchungen eigenthümlich; dies hat Herbart ausser Acht gelassen, wenn er urtheilt, III, p. 124: „Gesetzt auch, es hätte Jemand von Allem, was über die Widersprüche in den Formen der Erfahrung anderwärts nachgewiesen, gar nichts begriffen; er wüsste auch nichts von dem psychologischen Ursprunge dieser Widersprüche, welche in der natürlichen Entstehungsgeschichte unserer Erfahrungs-

erkenntnisse ganz unvermeidlich gegründet sind: so müsste er dennoch bei ganz oberflächlicher Betrachtung der metaphysischen Systeme, ja selbst im Gefühle jener Dunkelheiten, in welche Kant's Darstellung der synthetischen Grundsätze sich verliert, nothwendig einräumen, dass hierin kein sich selbst überlassener, auf seinen eigenen Wegen wandelnder, sich selbst in allen Gegenständen spiegelnder Verstand, sondern nur Verwirrung wie durch eine fremde, unbekante Gewalt zu spüren ist.“

Diese fremde Gewalt ist die logische Konsequenz, welche von den apriorischen Formen aus Apprehension, Apperception, Schematismus der reinen Verstandesbegriffe etc. unvermeidlich nach sich zieht. Da nun die apriorischen Formen nicht in der psychologischen Erfahrung zu entdecken sind, so beginnt die „Dunkelheit“ schon auf ihrem Gebiete, weil letzten Endes Klarheit nur durch die Vorstellung erreicht wird. Die Dunkelheit in dem weitem Verlaufe der Vernunftkritik ist daher an sich nicht grösser als in der transcendentalen Logik; nur tritt sie in der letztern weniger deutlich hervor, weil da sehr häufig gebrauchte und geläufige Begriffe abgehandelt werden, was zu einer Täuschung über ihre wirkliche Klarheit Veranlassung giebt.

Nicht die subjektive Dunkelheit oder Klarheit kann über die Annahme oder Verwerfung der apriorischen Formen entscheiden, sondern lediglich der Nachweis ihrer Existenz oder Nichtexistenz. Die Kategorienlehre steht und fällt mit der psychologischen Ansicht über Entstehung, Wesen und Bedeutung der abstrakten Begriffe, wovon die Auffassung der Erfahrungserkenntnis durchaus abhängig ist; die Apriorität von Raum und Zeit ist nicht auf dem Wege logischer Konstruktion, die sie als möglich erweist, sondern durch direkte Beobachtung entweder als wirklich oder als nicht wirklich nachzuweisen, denn der Zweck des Philosophirens ist nicht, Metaphysik in der herkömmlichen Weise zu begründen, sondern die Wahrheit zu erkennen; wenn Kant durch Hume zuerst aus dem

dogmatischen Schlummer erweckt wurde, so sollen die Kantianer durch Kant aus dem metaphysischen Schlummer erweckt werden, d. h. da „alle der Rede werthe neuere Philosophie von Kant ausgeht“, so sollen die Philosophen auch an der Kritik der reinen Vernunft ihrerseits Kritik üben, um die durch dieses Werk angebahnte Reform der Philosophie zu vollenden. Das ist der beste Dank, welchen die Epigonen dem Andenken des grössten Philosophen aller Zeiten zollen können, und zugleich die beste Abwehr gegen alle Verunglimpfungen und Schmähungen, wie sie der lebende und todte Kant reichlich erfahren, vom geistlichen Rath Benedikt Stattler bis zu Moritz Venetianer, welcher letztere Kant zum Begründer der „Neoscholastik“ stempelt. Kant irrte, wie alle Sterbliche; aber seine Denkergrösse und das ernste Streben nach Wahrheit, welche aus allen seinen Schriften hellstrahlend hervorleuchten, sollten Jedem, der auf den Namen eines Philosophen Anspruch erhebt, Achtung abnöthigen und Kant's Andenken vor allen persönlichen gehässigen Angriffen bewahren. —

Als man anfing, die apriorischen Formen der Erfahrung an der psychologischen Erfahrung zu prüfen, zeigte sich die Diskrepanz beider. Herbart, der Kantianer von 1828, hatte durch gründliche psychologische Forschungen die Unhaltbarkeit der Kategorienlehre und eines jeden a priori eingesehen, und verwarf mit der transscendentalen Logik auch die transscendentale Aesthetik. Schopenhauer blieb dagegen auf halbem Wege stehen; er hatte zwar eine richtigere Ansicht als Kant über das Verhältniss der Begriffe zur Anschauung und Vorstellung und somit über die Natur der Erfahrungserkenntniss, war aber durch seine eigene Metaphysik zur Beibehaltung des a priori genöthigt und erklärte Raum, Zeit und Kausalität für apriorische Formen des Intellekts. Als strenger Monist beseitigte er die Kantische Theilung der Erkenntniss und liess die Anschauung durch Mitwirkung des Verstandes entstehen, der, natürlich unbewusst, seine ursprüngliche Form, die Kausalität, an-

wendet, um aus der im Organismus wahrgenommenen Wirkung bei Gelegenheit der Affektion der Sinnesorgane auf eine ausserhalb befindliche Ursache zu schliessen. Da mehrere ausgezeichnete Naturforscher, wie Helmholtz (und im Anschluss an ihn die meisten Physiologen), Zöllner u. A., auf induktivem Wege zu derselben Theorie der Erfahrung gelangten, so ist Schopenhauer's metaphysische Hypothese gegenwärtig fast zu einem Dogma der modernen Wissenschaften erhoben worden, welchem eigenthümlicher Weise gerade von philosophischer Seite noch am meisten widersprochen wird. Von verschiedenen Standpunkten aus und mit verschiedenen Gründen bekämpfen die apriorische Kausalität Bergmann a. a. O. S. 39 ff., Flügel in der Abhandlung: „Die Auffassung der Kausalität als eines Begriffes a priori“ (Zeitschrift für exakte Philosophie, X, 1, S. 35 ff.), Baumann a. a. O. S. 258 ff., Stumpf, „Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung“ S. 225 ff.

Die Möglichkeit einer Entscheidung der vorliegenden Frage scheint uns vor Allem davon abzuhängen, dass über das Wesen des Schliessens als natürlichen Prozesses, nicht als der von der Logik geforderten Verknüpfung von Urtheilen, ebenso über die Auffassung von Ursache und Wirkung im ungeschulten Denken gegenüber dem philosophischen Kausalitätsprincip die erforderliche Uebereinstimmung und damit die Grundlage der weitern Verständigung gewonnen wird. Hinsichtlich der Schlüsse, wie sie der psychische Mechanismus von Natur ohne Kenntniss der logischen Regeln macht, glauben wir bereits erwiesen zu haben, dass sie durch Reproduktion mehrerer ursprünglich zusammen vom Bewusstsein aufgenommenener oder nachträglich verknüpfter Vorstellungen entstehen, also wesentlich auf Association beruhen.

Die populäre Auffassung von Ursache und Wirkung hat mit dem logisch-metaphysischen Kausalitätsprincip sehr wenig gemein. Wenn wir die wahrscheinliche Entstehung der Begriffe Ursache

und Wirkung zu entdecken versuchen, so ergibt sich, dass auch hier die Analogie des menschlichen Handelns und Leidens, die Einwirkung des Subjektes auf die Objekte und umgekehrt, die Betrachtung und Beurtheilung jenes Verhältnisses in bestimmender Weise beeinflusst hat. Wenn Jemand irgend etwas vollbracht, eine Veränderung des gegebenen Zustandes bewirkt hat, oder die Veranlassung irgend eines Geschehens geworden ist, so erblickt man in ihm die ausschliessliche Ursache der wahrgenommenen Wirkung, ohne sich im geringsten um die Bedingungen zu kümmern, unter welchen allein die Wirkung erfolgen konnte. Denn das Urtheil des natürlichen Denkens reicht nicht über die sinnliche Vorstellung hinaus, und diese zeigt, dass eine Veränderung durch ein bestimmtes Subjekt hervorgebracht wurde; der Augenschein genügt, um zu urtheilen. Dem entsprechend wird nun auch das Verhältniss von Ursache und Wirkung im Bereich der Objekte aufgefasst; die Wirkung ist aus der Ursache hervorgegangen. Die Ursache aber ist der letzte äusserlich wahrnehmbare Anstoss, die direkte Veranlassung eines Ereignisses; alle der unmittelbaren Wahrnehmung sich entziehenden oder auch nur etwas weiter zurückliegenden Momente werden ignorirt. Daher das beliebte Sprichwort: Kleine Ursachen, grosse Wirkungen, welches zu vielen Betrachtungen benutzt wird. Ein einziger Funke kann ein Pulvermagazin, eine Festung, eine Stadt in die Luft sprengen: wunderbarer Gegensatz zwischen Ursache und Wirkung!

Wie tief eingewurzelt diese Auffassung ist, dafür liefert die Geschichtschreibung früherer Zeiten viele Beispiele; erst auf einer höhern Stufe tritt die allmälige Befreiung von den natürlichen Vorstellungen ein. Luther hat die Reformation gemacht, das erscheint dem gemeinen Verstande äusserst natürlich und klar. — Unter den alten Beweisen für das Dasein Gottes erfreut sich der kosmologische des grössten Ansehens: „Man kann sich doch denken, dass die Welt nicht von selbst entstanden ist!“ So raisonnirt der gesunde Menschen-

verstand und findet es durchaus einleuchtend, dass Gott die Welt aus nichts geschaffen hat. Die Auffassung des Satzes vom zureichenden Grunde bei Leibniz ist übrigens vom kosmologischen Beweise nicht sehr verschieden.

Fragen wir, in welchen Fällen der natürliche Verstand einen ursachlichen Zusammenhang annimmt, so zeigt die tägliche Erfahrung, dass die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse das Kriterium für den Kausalnexus bildet; Baumann a. a. O. S. 348: „Schopenhauer hat gegen Hume eingewendet: der Tag folge stets auf die Nacht, aber wegen dieser Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen habe nie Jemand die Nacht zur Ursache des Tages gemacht. Indess in vielen Mythologien ist dies geschehen; wenn da der Tag aus dem Schoosse der Nacht geboren wird, was ist das anders, als dass das Kausalitätsverhältniss auf die blosser Aufeinanderfolge angewendet wird?“

Die ungeheure Verbreitung des Aberglaubens aller Art erhält sich vornehmlich durch die gewohnheitsmässige falsche Uebertragung eines kausalen Zusammenhangs in zwei räumlich oder zeitlich verbunden erscheinende Ereignisse; weder durch theoretische Aufklärung, noch durch praktische Belehrung wird die natürliche, psychologisch nothwendige Anschauungsweise korrigirt, welche das frühere Ereigniss als die Ursache, das spätere als die Wirkung auffasst.

Es bleibt noch das sogenannte Kausalitätsbedürfniss zu betrachten, welches von mehreren Denkern als allgemein und nothwendig bei jeder Wahrnehmung einer Veränderung eintretend angesehen wird. Dieses Kausalitätsbedürfniss entspringt aus dem Wissens- und Erklärungstrieb; erklären heisst dem gemeinen Verstande die Ursache auffinden. Sobald diese, sei es die wirkliche oder eine eingebildete, entdeckt ist, erscheint Alles klar; unklar ist Alles, dessen Ursache man nicht kennt. „Es giebt so Manches in der Welt, was man sich nicht erklären kann“, d. h. dessen Ursachen nicht unmittelbar wahrnehmbar sind, daher sie jenseits der sinn-

lichen Wahrnehmungen gesucht werden. Es fragt sich nun, in welchen Fällen das Kausalitätsbedürfniss sich geltend macht.

Wenn Plato die Verwunderung als den Anfang des Philosophirens bezeichnete, so veranlasste ihn dazu die richtige Beobachtung, dass die Menschen sich zwar sehr oft verwundern, aber nicht über das nicht leicht Erklärbare, sondern lediglich über das Ungewohnte. Dass er denkt, findet Jeder natürlich, weil er seit seiner Erinnerung immer gedacht hat; deshalb bedarf das Denken keiner Erklärung, oder wenn eine solche doch nöthig erscheint, so genügt gewöhnlich die, dass alle Menschen denken. Dagegen denken nach der üblichen Annahme die Thiere nicht; wenn nun einmal ihr Verhalten den Schluss nothwendig macht, dass sie dennoch gedacht haben, so entsteht lebhaftere Verwunderung und die Frage, wie es komme, dass die Thiere auch zuweilen denken? Ueberhaupt richtet sich die Verwunderung und damit das Erklärungsbedürfniss auf das Neue während das Alte, Bekannte stets als natürlich oder auch als nothwendig erscheint. Daher erwacht das Kausalitätsbedürfniss nicht bei dem Eintritt eines jeden Ereignisses ohne Ausnahme, sondern nur bei solchen, die weniger häufig wahrgenommen werden. Nicht zu jeder Veränderung oder Wirkung wird die Ursache gesucht; dass es z. B. regnet, veranlasst nur sehr selten zu Betrachtungen über die Ursachen des Regens. Erst der mehr gebildete Wissenstrieb verlangt die Ursachen auch des Alltäglichen zu kennen und führt somit zum Philosophiren.

Auf Grund dieser Erörterungen über die natürlichen Aeusserungen der Kausalität untersuchen wir nunmehr die Theorie, welche die Anschauung der Objekte durch unbewusste Kausalität zu Stande kommen lässt. Begreiflicherweise beruht sie nicht ausschliesslich auf Beobachtungen, sondern theils auf Schlüssen logischer Natur, theils auf Schlussfolgerungen aus Beobachtungen. Diese Schlüsse bringen wir in die Formen des regelrechten Syllogismus: „Alle Menschen schliessen stets, wo sie eine Veränderung des gegebenen

Zustandes wahrnehmen, dass sie die Wirkung einer Ursache sei; nun bringt die Sinnesempfindung (die Affektion der Sinnesorgane) eine Veränderung des subjektiven Zustandes hervor, also führt die Sinnesempfindung als Wirkung zur Annahme einer Ursache ausser uns.“

Zunächst hat, wenn unsere Ausführungen über das Auftreten des Kausalitätsbedürfnisses richtig sind, der Obersatz durchaus keine allgemeine Giltigkeit. Der Untersatz ist richtig, verliert aber seine Bedeutung durch die Existenz vieler andern Empfindungen, deren Ursachen nicht ausser uns, d. h. ausserhalb unseres Leibes gesucht werden. Je mehr wir die Gleichheit der ursprünglichen Sinnesempfindungen oder Sinnesgefühle mit den übrigen, rein subjektiven Gefühlen anerkennen müssen, um so weniger ist es begreiflich, warum die letztern niemals zur Annahme äusserer Objekte führen, wenn doch die ihnen als Gefühle gleichenden Sinnesempfindungen zur Projektion nach aussen veranlassen (vergl. Flügel a. a. O.). Zudem müsste man annehmen, dass die Kausalität ihre Funktion einstellt, sobald sie den psychischen Mechanismus in den Stand gesetzt hat, äussere Objekte zu erschliessen. Denn die meisten Menschen wissen nichts davon, dass ihr Sehen eine Wirkung ist, und verlangen daher gewöhnlich auch keine Erklärung, wie es zugehe, dass sie sehen.

Bei dieser Sachlage dürften wir wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass die in Rede stehende Theorie durch die sehr beliebte Uebertragung der Resultate philosophischen Denkens in die Anfänge des Seelenlebens entstanden ist. Im Gegensatz zu dem Laien, der Sehen, Hören etc. als täglich geübte Akte nicht weiter untersucht und es natürlich findet, dass die wahrgenommenen Objekte ausser ihm befindlich sind, bedarf der Philosoph einer widerspruchsfreien Erklärung jener Prozesse. Eine kurze Ueberlegung zeigt ihm, dass das unmittelbare Objekt des Sehens nur der Eindruck sein kann, welcher von einer äussern Ursache auf sein Organ hervorgebracht

wird. Hierdurch erschliesst er nun mittelbar die Existenz der Aussenwelt und entgeht so den Ungereimtheiten des naiven Realismus. Dieser unterscheidet nicht zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Objekte; was er sieht, existirt für ihn eo ipso draussen, und wie es nun von draussen in das Subjekt gelangt, interessirt ihn wegen der langjährigen Gewohnheit des Sehens nicht. Es ist ein vergebliches Bemühen, dem gesunden Menschenverstande begreiflich machen zu wollen, dass er die äussern Objekte nicht unmittelbar in sich aufnimmt; ein derartiger Belehrungsversuch endigt regelmässig mit gelinden Zweifeln an der Zurechnungsfähigkeit des Belehrenden. Aber dieses hartnäckige Festhalten eines logisch unmöglichen Standpunktes giebt gerade den Fingerzeig über die ursprüngliche Entstehung der Anschauung. Niemand bezweifelt, dass natürliche oder angeborene Eigenschaften meist unvertilgbar sind und vor Allem der theoretischen Belehrung nicht weichen; in diesem Falle aber befinden wir uns mit dem naiven Realismus. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen bleibt hinsichtlich der äussern Objekte stets in der Ansicht befangen, dass das Gesehene sich draussen befindet; macht man nun von dieser nicht weiter zu bezweifelnden Thatsache den Rückschluss auf die Entstehung des Sehens äusserer Objekte, so ergiebt sich, dass das Sehen an sich schon, als natürlicher und mechanischer Process, auf ein draussen oder ausserhalb des Leibes Befindliches hinführt. Die Aprioristen aber schliessen umgekehrt, dass eine Einsicht, welche von wenigen Subjekten mühsam erworben wird, einer ursprünglichen Einrichtung des psychischen Mechanismus zu verdanken sei.

Um dem Missverständnisse zu begegnen, als ob wir mit der Abweisung der Kausalität und somit des Schliessens von der Anschauung die Einwirkung unbewusster Schlüsse überhaupt auf das Sehen leugneten, brauchen wir nur auf unsere Auffassung des natürlichen, unbewussten Schliessens zu verweisen. Es kann nicht im mindesten bezweifelt werden, dass Associationen einen bedeu-

tenden Einfluss ausüben auf die sinnliche Anschauung, welche oft etwas ganz Anderes enthält als die unmittelbare Affektion der Sinnesorgane. Dies wird zur Genüge durch die Thatsache des pseudoskopischen Sehens bewiesen, die entscheidend ist gegen alle diejenigen, welche die Anschauung für eine getreue Kopie, ein Spiegelbild des Objektes halten. Hingegen beweisen die unbewussten Schlüsse oder Associationen, welche auf die Auffassung der gesehenen Objekte alterirend einwirken, nichts dafür, dass das Sehen selbst erst durch Mitwirkung eines unbewussten Schlusses entsteht. —

Es bleibt noch die Apriorität von Raum und Zeit zu erörtern. Wie schon erwähnt, hatte Kant keine Ableitung für sie aus der Tafel der Urtheile, konnte ihnen demnach nicht unter den Kategorien als Stammbegriffen des Verstandes ihre Stelle anweisen, sondern musste sie als apriorische Formen der Anschauung und in ihrer „empirischen Realität“ selbst als Anschauungen betrachten. Die regelrechte Ableitung der Kategorien ersparte Kant den exakten Beweis ihrer Apriorität; er lieferte nur eine „transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“. Die Berechtigung dagegen, Raum und Zeit als apriorisch und zugleich als Anschauungsformen zu setzen, musste erst nachgewiesen werden; diesen Nachweis versucht Kant zu führen in der transscendentalen Aesthetik, §. 2: „Von dem Raume“. Wir haben es hier nur mit der Apriorität von Raum und Zeit zu thun. Kant erklärt erstens, dass der Raum kein empirischer, aus der äussern Erfahrung stammender Begriff sei; denn erst durch die Vorstellung des Raumes werde die äussere Erfahrung ermöglicht, sowohl die Unterscheidung der äussern Objekte vom Subjekte als auch die räumliche Anordnung der Objekte an einander, insofern sie nicht nur als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten befindlich vorgestellt werden. Der erste Theil dieser Begründung beweist nichts, sondern formulirt nur das zu Beweisende anders. Es ist eben die Frage, ob die Raumvorstellung durch die

äussere Erfahrung oder die äussere Erfahrung durch die Vorstellung entstehe; im erstern Falle ist der Raum ein empirischer Begriff, im zweiten eine apriorische Form. Es hätte also nicht blos behauptet, sondern bewiesen werden müssen, dass die „Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen müsse, damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden“; denn es ist nur vorgefasste Meinung, dass die Sinnesempfindungen die räumliche Anschauung nicht unmittelbar mit sich führen. Ebenfalls nur aus dieser vorgefassten Meinung ist der zweite Theil des Kantischen Beweises entsprungen. Wir erblicken thatsächlich verschiedene Objekte stets in verschiedenen Orten, die Verschiedenheit der Orte erzeugt die Annahme verschiedener Objekte; warum sich dies so verhält, ist psychologisch zu untersuchen.

Das zweite Argument Kant's behauptet, dass der Raum eine nothwendige Vorstellung a priori sei, weil man sich „niemals eine Vorstellung davon machen kann, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin ange troffen werden.“ Diese Unterscheidung wird nur durch die Unterlassung der so nöthigen Unterscheidung von Vorstellen und Denken ermöglicht. Man kann nichts ohne Raum vorstellen, das ist vollkommen richtig; ebenso wenig aber kann man den Raum ohne Gegenstände vorstellen. Dagegen kann man sich wohl abstrakt denken oder begrifflich ausdrücken, dass keine Gegenstände und zugleich kein Raum existirte; dieser Gedanke enthält durchaus keinen Widerspruch. Ausserdem ist von verschiedenen Seiten gegen Kant bemerkt worden, dass man sich niemals eine Vorstellung eines Gegenstandes ohne bestimmte Farbe machen kann, wodurch doch wohl Niemand veranlasst worden ist, die Apriorität der Farbe zu behaupten. (Man vergleiche dazu die gründlichen Erörterungen Stumpf's a. a. O. S. 16 ff.)

Von der Zeit lehrt Kant (ib. §. 4), dass sie erstens kein empirischer Begriff sei, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.

„Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge. Nur unter dieser Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass Einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.“

Hiergegen ist zunächst zu behaupten, dass das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen überhaupt nicht in die unmittelbare Wahrnehmung fällt, sondern erst dann gedacht wird, wenn der Begriff der Zeit bereits gewonnen ist. Wie dies geschehen, ist schwer festzustellen; doch finden wir, dass den zeitlichen Messungen stets räumliche Verhältnisse zur Grundlage dienen, weshalb auch die nähern konkreten Bestimmungen des Begriffs der Zeit vom Raume entlehnt sind: Zeitpunkt, Zeitabschnitt, Zeitraum, Nacheinander-, Aufeinanderfolgen etc. Unmittelbar wahrgenommen wird nur das räumliche Nebeneinander, welches das zeitliche Zugleichsein ist; die zeitliche Aufeinanderfolge ist nur vermittelt der Erinnerung zu erfassen. Daher kann man sich vorstellen, „dass Einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) sei“, weil man dies unmittelbar nebeneinander im Raume wahrnimmt; dass „Einiges in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei“, kann man sich dagegen nicht vorstellen, sondern nur abstrakt denken.

Zweitens erklärt Kant die Zeit für eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liege. „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.“

Dieses Argument erinnert insofern an das complementum possibilitatis, als es die Wirklichkeit des Denkens von seiner Möglichkeit abhängig macht, und wird daher seine Beweiskraft für alle Die-

jenigen vollständig verlieren, welche das Wirkliche nicht an das Mögliche gebunden erachten. Es ist möglich, die Erscheinungen und die Zeit wegzudenken; aus der Vorstellung dagegen kann man nicht die Erscheinungen, wohl aber die Zeit entfernen.

Das dritte Argument lautet: „Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (sowie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind).“ Dieser apodiktische Grundsatz ist ein identisches Urtheil, wie sich sofort aus der Zulässigkeit der *conversio simplex* ergibt: „Das Zugleichsein gehört nicht verschiedenen Zeiten, sondern derselben Zeit an; das Nacheinander in der Zeit sind die verschiedenen Zeiten, das Zugleichsein ist dieselbe Zeit.“

Die Unhaltbarkeit der Kantischen Beweise für die Apriorität von Zeit und Raum bestätigt die Aeußerung ihres Urhebers, dass er langes Nachdenken auf die Absonderung dieser beiden Begriffe habe verwenden müssen, wie nicht minder die oben ausgesprochene Vermuthung, dass die Apriorität von Raum und Zeit nur eine nothwendige Folge der nach Kant's Meinung feststehenden Apriorität der rechtmässig abgeleiteten Kategorien gewesen sei.

Cap. XVI.

Unmittelbares Bewusstsein und vermitteltes Wissen; die Logik und ihre Gesetze.

Die Erkenntniss durch die Sinne geschieht mit Nothwendigkeit und darum ist sie bei normaler Organisation allgemein; diese Nothwendigkeit ist aber nur eine psychologische und verbürgt an

sich keineswegs die Richtigkeit der Erkenntniss. Wir kennen gegenwärtig viele nothwendige und allgemeine Täuschungen, denen alle Menschen unterworfen sind und denen man sich nur durch Erfahrung und Wissenschaft in abstracto, keineswegs aber im konkreten Erkennen entziehen kann. Diese Erfahrung wurde sehr frühzeitig gemacht und führte zunächst zu einem berechtigten Misstrauen in die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen bei Demokrit, später aber unter der Mitwirkung anderer Ursachen zur vollständigen Verwerfung der Sinne als Erkenntnisquelle. Hierdurch verlor man die objektive Nothwendigkeit und mit ihr das Korrektiv, welches allein phantastischer Willkür den Zügel anlegen kann. Erst der kritische Scharfsinn Kant's gab der Philosophie die wissenschaftliche Grundlage zurück, deren sie, einige weniger beachtete Ausnahmen abgerechnet, über zwei Jahrtausende entbehrt hatte. Ihm war es zweifellos, dass die dogmatische Philosophie keine Erkenntnisse aufzuweisen hatte; häufig genug nahm er Gelegenheit, die „im Finstern tappende Allwissenheit der Metaphysiker“ zu verspotten (s. F. A. Lange, Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus, erstes Heft, S. 41 ff.). Aber seine Reform der Metaphysik war, wie er sie selbst nennt, vielmehr eine Revolution, welche auch das Berechtigte hinwegfegte; wenn der Dogmatismus die Erkenntniss der Dinge durch seine Begriffsspekulationen nicht erreicht hatte, so war doch sein Ziel ein richtiges. Kant aber verlor dieses Ziel, indem er durch seine Vernunftkritik die Metaphysik in formaler Hinsicht wissenschaftlich rekonstruirte, damit aber zugleich die materiale Erkenntniss, das Ziel alles Philosophirens aufgab. Er sah vollkommen richtig, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Sinne der Dogmatisten nur vom Subjekt aus in die Erfahrungserkenntniss gelangen konnte und zu diesem Behufe das Objekt sich nach dem Subjekt richten musste. Mit dieser Kopernikanischen Entdeckung hatte er nichts Anderes erreicht, als was der Dogmatismus unbewusst stets geübt hatte. Dieser hatte nichts als seine der Erfah-

rung keineswegs angepassten Begriffe und liess die Wirklichkeit sich nach ihnen richten, in der naiven Täuschung, als ob diese Begriffe Abbilder des Wesens der Dinge wären. Kant durchschaute diese Täuschung, aber nicht die Ursache derselben, die falsche Auffassung des Wesens und Zweckes der abstrakten Begriffe; falsche Psychologie führte ihn zu falscher Erkenntnistheorie und diese wieder zu falscher Metaphysik. Wenn es in Wahrheit zwei Stämme der Erkenntniss gäbe, welche stets zusammenwirken müssten, um Erkenntniss hervorzubringen, nämlich das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung und die verknüpfende Einheit der Begriffe, welche letztere demnach nicht aus der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung stammen könnten, so wäre die Kantische Metaphysik so lange unangreifbar, als die Organisation des menschlichen Intellectes die von Kant zu Grunde gelegte bliebe. Auf materiale Erkenntniss müsste dann Verzicht geleistet werden; das „Ding an sich“ könnte man nur dadurch kennen lernen, dass man die subjektiven Formen von der Erfahrungserkenntniss abtrennte. Wie sollte dies aber geschehen? Da eine Erkenntniss nur durch Verbindung der Sinnlichkeit und des Verstandes entsteht, so fehlt jedes Mittel, den Inhalt der Sinnlichkeit, die „Materie der Erkenntniss“ an sich kennen zu lernen. Kant hätte dann vollkommen Recht mit der Behauptung, dass alle unsere Erkenntnisse, d. h. Vorstellungen, ihre objektive Realität nur durch einen nicht weiter zu bestimmenden „transscendentalen Gegenstand = x“ erhielten, der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x ist“. Mit dieser Einsicht wäre jedes consequente Denken am Ende seiner Bemühungen angekommen, nämlich bei einem Skepticismus, der zwar nicht die Existenz, aber doch die Erkennbarkeit der äussern Objekte leugnet, womit alle Wissenschaft aufgehoben ist. Zu diesem Resultat ist Kant mit grossem Scharfsinn und strenger Consequenz auf der Grundlage einer mangelhaften Psychologie gelangt; ein indirekter Beweis dafür, dass ohne richtige Psychologie eine richtige Meta-

physik unmöglich ist und daher die Psychologie den Ausgangspunkt alles wissenschaftlichen Philosophirens bilden muss.

Wir haben oben bereits über Entstehung und Bedeutung der Begriffe gehandelt; ihre erste Entstehung leiteten wir aus dem Einfluss des Willens her, welcher Nothwendigkeit und Allgemeinheit beansprucht und daher die sinnliche Einzelvorstellung eo ipso als allgemeinen Begriff handhabt. Ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntniss haben wir mit Schopenhauer und Baumann darin gefunden, dass sie ein Mittel sind, um den Menschen einermassen über seine räumlichen und zeitlichen Schranken zu erheben, indem sie die Zusammenfassung vieler Einzelerkenntnisse ermöglichen. Ohne Begriffe würde es kaum eine Wissenschaft geben; man darf aber nicht Wissenschaft und Wissen verwechseln. Jede Wissenschaft ist ein System vieler Einzelerkenntnisse und beruht im letzten Grunde auf dem Wissen des Einzelnen; Plato hatte daher Unrecht, zu behaupten, dass es Wissen (*ἐπιστήμη*) nur vom Allgemeinen gebe. Vielmehr wäre es das Ideal alles Wissens, ohne Anwendung der Begriffe alles Einzelne in concreto zu erkennen; wenn die Götter sprächen, würden sie stets in Eigennamen sprechen, bemerkt v. Kirchmann in der „Philosophie des Wissens“ gegen Hegel. Die Bedeutung der Begriffe hat, wie oft in ähnlichen Fällen, dazu verführt, ihre Entstehung irrthümlich zu erklären; der Aberglaube, welcher eine unbewusste Kenntniss der Logik in allen Menschen annahm, hat auch die Begriffe, die logischen Ideale, als einen ursprünglichen Besitz des psychischen Mechanismus betrachtet.

Durch das Verhältniss der Begriffe als abgeleiteter Funktionen wird nun die Stellung der Logik bestimmt, als derjenigen Disciplin, welche die Normalgesetze für die Bildung und Verknüpfung der Begriffe aufzustellen hat. Die Brauchbarkeit der Begriffe für die Erkenntniss hängt davon ab, dass sie aus materialen Einzelerkenntnissen abstrahirt sind; diese letztern entziehen sich der Kompetenz

der Logik. Die Logik für sich erreicht nur die sogenannte formale Wahrheit, und dies ist keine Wahrheit im eigentlichen Sinn, daher die Reaktion gegen die Scholastik, Kant und Schopenhauer, die von ihnen richtig als formal erkannte Logik ausser allen Zusammenhang mit der Metaphysik setzte. Der bewusste Scholasticismus Hegel's liess umgekehrt die Metaphysik in der materialen Logik aufgehen. Zwischen diesen beiden Extremen haben sich seitdem die Ansichten der Philosophen über die Logik bedeutend genähert; der Hegel'sche Standpunkt ist allgemein aufgegeben, die Logik vornehmlich durch Drobisch, Zeller und Ulrici als formale Disciplin erkannt, wenn auch namhafte Philosophen, wie Schleiermacher mit Ritter und Vorländer, George im Anschluss an Hegel und Schleiermacher, Trendelenburg als Aristoteliker, Ueberweg vom Standpunkt seines Real-Idealismus, bemüht waren, eine Logik zu begründen, welche „die Mitte hält zwischen der subjektivistisch-formalen und der metaphysischen Logik.“ In der That aber hält diese Logik nicht sowohl die Mitte zwischen der Kantischen und der Hegel'schen Logik, als vielmehr ihre Begründer eine mittlere Stellung einnehmen zwischen den metaphysischen Standpunkten des Kantischen Criticismus und des Hegel'schen Dogmatismus, von welchem letztern sie sich dadurch unterscheiden, dass sie nicht die Identität, sondern einen Parallelismus „des Denkens und Seins“ lehren. Hinsichtlich der Behandlung der Logik begehen sie denselben principiellen Fehler wie Hegel, indem sie die logischen Formen von ihrer metaphysischen Ansicht und damit die Logik von der Metaphysik abhängig machen. Seit den vortrefflichen Abhandlungen Ulrici's: „Zur logischen Frage“ (Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 55 u. 56), und seiner Antwort auf die Einwendungen George's und Ueberweg's (im 57. Bde. derselben Zeitschrift) kann es wohl als ausgemacht betrachtet werden, dass nur die formale Logik „ein Recht auf den Namen Logik besitzt“.

Nun war es aber gerade der Umstand, dass die formale Logik als durchaus werthlos und unnütz für das Erkennen erschien, welcher zu den verschiedenen Experimenten mit ihr Veranlassung gegeben hatte; war es doch sicher und unzweifelhaft, dass durch die Logik weit mehr Irrthümer herbeigeführt als Erkenntnisse vermittelt worden waren! Wenn man die formale Logik nutzbringend für die Erkenntniss machen wollte, so lag es in der Natur der Sache, zu fragen, was sie denn bisher daran verhindert habe, die materiale Richtigkeit der Erkenntniss zu verbürgen? Die Antwort ist nicht zweifelhaft: es war eben ihr formaler Charakter. Dieser aber kann nicht aufgegeben werden, ohne dass die Logik selbst aufhört, Logik zu sein; also bleibt nur noch Eins übrig, das ist die Verbindung der Logik mit der Erkenntnistheorie. Diese erkannten Schleiermacher und die in Verbindung mit ihm genannten Philosophen mit Recht als nothwendig; nur geriethen sie bei der Ausführung ihres Gedankens in den oben dargelegten Irrthum, wodurch sie wieder in die materiale Logik zurückfielen. Dagegen hat Zeller in dem akademischen Vortrag „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ eine Verbindung dieser und der Logik mit treffenden Argumenten begründet. Nachdem er die objektive Logik Hegel's zurückgewiesen, fährt er fort (S. 9): „Auf eine bestimmte Ansicht über das Objekt wird sich die Wissenschaft, welche jeder objektiven Erkenntniss vorangeht, nicht begründen lassen, wohl aber auf eine Ansicht von den allgemeinen Elementen und Bedingungen der Erkenntnisthätigkeit, deren besondere Formen sie beschreiben und eben damit die Regeln für ihre Anwendung aufstellen soll. Nur von hier aus wird sich auch die Logik gegen den Vorwurf des Formalismus, soweit dieser Vorwurf überhaupt begründet ist, mit Erfolg schützen lassen. Eine formale Wissenschaft ist die Logik allerdings so gut wie die Grammatik oder die reine Mathematik, und sie muss es sein, weil sie es eben nur mit den allgemeinen Formen des Erkennens, nicht mit einem bestimmten Inhalt

zu thun hat. Aber formalistisch wird sie erst dann, wenn sie diese Formen ohne Verständniß ihrer realen Bedeutung und deshalb auch ohne Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen handhabt. Ihre Bedeutung liegt aber in dem Dienst, welchen sie uns für die Erkenntniß des Wirklichen leistet, und wie es hiermit bestellt ist, läßt sich nur nach ihrem Verhältniß zu der Geistesthätigkeit beurtheilen, durch welche wir ursprünglich zu der Vorstellung des Wirklichen gelangen. Da nun diese den eigenthümlichen Gegenstand der Erkenntnistheorie bildet, so liegt am Tage, dass es die Erkenntnistheorie ist, auf welche die Logik zurückgehen muss, wenn die Denkformen für sie zu etwas Lebendigem werden und den Schein willkürlicher Formeln verlieren sollen.“

Die Gründe, welche Ulrici gegen die Verbindung der Logik mit der Erkenntnistheorie vorbringt, richten sich zunächst gegen Trendelenburg u. A., welche die Erkenntnistheorie nicht in der nöthigen Absonderung von der Metaphysik halten, wodurch jene den Charakter einer materialen Wissenschaft bekommt und ihn leicht auf die Logik überträgt. Die Erkenntnistheorie ist nun aber durchaus formale Wissenschaft; ebenso wie die Logik geht sie jeder objektiven Erkenntniß voran und untersucht die allgemeinen Elemente und Bedingungen des Erkennens, kurz, sie stellt die Regeln auf, wie erkannt werden soll.

Natürlich sind diese Regeln ebenso wie die der Logik aus bestimmten Erkenntnissen abstrahirt, welche zur Ableitung der Regeln bereits vorhanden sein mussten; dies wird aber nur die hartnäckigen Aprioristen stören. Fremd ist dagegen der Erkenntnistheorie die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß, welche durchaus der Metaphysik angehört; das Erkennen ist ein zusammengesetzter Vorgang, welchen, wie jeden andern, die Metaphysik zu erklären hat.

Die Skeptiker, welche die Möglichkeit der Erkenntniß bestreiten, sind einfach darauf zu verweisen, dass sie dies nur mittelst der

Erkenntniss thun; indem sie zugleich die Richtigkeit ihrer Erkenntniss behaupten, sind sie verpflichtet, Rechenschaft über den Weg abzulegen, der sie zu ihrer Einsicht geführt hat, da blosser Behauptungen in der Wissenschaft nichts gelten. Hierdurch wird auch der Skeptiker zum Ausgangspunkt alles Wissens hingeleitet werden und auf irgend eine Grenze seines Erkennens oder Denkens stossen, die er mit dem positiven Erkennen gemein hat. Von hier aus kann er nun etwaige Widersprüche aufzeigen, darf aber logischer Weise nicht das Resultat seines Denkens dazu benutzen, um auch den Anfang desselben zu leugnen. Er ist der „willkommene Begleiter“ auf dem Wege von den psychologisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen zur Metaphysik, und hier angelangt, wird auch er die Möglichkeit der Erkenntniss begreifen, soweit dem Menschen überhaupt ein Begreifen vergönnt ist. Deshalb darf die Rücksicht auf den Skeptiker nicht so weit gehen, wie Ulrici a. a. O. verlangt, dass man von der Beziehung auf das Erkennen ganz absieht. Zudem erweist sich dies bei näherer Betrachtung als ganz unmöglich für Jeden, der überhaupt zum Erkennen gelangen will; denn nur durch Erkennen wird richtig erkannt, d. h. die Regeln für das richtige Denken stammen aus dem Erkennen, welches ohne diese Regeln vor sich ging. Wer die Beziehung auf das Erkennen aufgiebt, kann entweder nur durch einen Sprung wieder zum Erkennen gelangen, oder er bewegt sich immer ausserhalb des Erkennens, wie dies so lange durch die Verwendung der Logik seitens der Scholastiker der Fall war. Sonach dürfen etwaige Einwendungen der Skeptiker nicht von der Verbindung der Logik mit der Erkenntnistheorie abhalten, wenn diese von dem Zwecke des Erkennens gefordert wird; denn jede demonstrative Wissenschaft unterliegt den Bestimmungen, welche ihr Zweck ihr vorschreibt.

Wir wissen, dass ein Begriff der Erkenntniss nur dann dient, wenn er aus Vorstellungen abgeleitet ist, mit denen der Gedanke der äussern Existenz des Vorgestellten rechtmässig verbunden wird.

Ueber das Letztere hat nun die Theorie des Erkennens oder Wissens zu entscheiden; diese bedarf an sich der Logik keineswegs, sie gewährt Erkenntniss ohne die Anwendung allgemeiner Begriffe. Nur die Ausdehnung des zu Erkennenden macht für die Wissenschaft die Anwendung allgemeiner Begriffe nothwendig, und deshalb muss die Erkenntnisstheorie zur Erreichung der wissenschaftlichen Zwecke sich mit der Logik verbinden. Dies geschieht nun in der Weise, dass die Erkenntnisstheorie das Material liefert, aus welchem die Logik Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet. Hierdurch wird mit der formalen zugleich stets die materiale Wahrheit gewonnen, womit Erkenntnisstheorie und Logik ihre Bestimmung im Dienste der Wissenschaft erfüllen. Demnach erscheint die Logik als eine Abtheilung der Erkenntnisstheorie, weil sie nur mit deren Hilfe und nicht in ihrer isolirten Stellung als selbstständige Disciplin ihren Zweck erreicht.

Wir versuchen nunmehr zu bestimmen, durch welche Mittel Erkenntnisstheorie und Logik Wissen im strengen Sinne erreichen. Der Ursprung aller unserer Erkenntniss liegt in den Sinneswahrnehmungen, welche wir als das letzte Element unseres Wissens ansehen müssen, weil sie einer weitem Ableitung nicht fähig sind; wir nennen sie deshalb das unmittelbare Bewusstsein. Dieses führt die grösste subjektive Gewissheit mit sich und wird vom natürlichen Denken daher stets als Wissen betrachtet. Hätten wir nur dieses unmittelbare Bewusstsein, so würden wir Alle ohne Ausnahme jene Auffassung des natürlichen Denkens theilen; denn es würde uns der Gedanke des Irrthums überhaupt nicht kommen, wir würden keinen Grund zur Annahme der Richtigkeit oder Falschheit einer Vorstellung haben. Nur das mittelbare Bewusstsein oder das vermittelte Wissen ermöglicht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum.

Von den Sinneswahrnehmungen bleiben Eindrücke, welche zunächst ins „Unbewusstsein“ zurückgehen (Beneke), aber bei Wieder-

helung derselben Wahrnehmung früher oder später das Bewusstsein erwecken, dass diese Wahrnehmung schon einmal gemacht wurde, also sich auf ein und dasselbe Objekt bezieht. Dies ist eine psychische Funktion, welche über das unmittelbare Bewusstsein hinausgeht; wir müssen sie als Schluss bezeichnen, da sie aus zwei Vorstellungen eine dritte hervorbringt, welche in keiner von beiden allein enthalten ist.

Diese primitive Form des Schliessens ist die Grundlage alles Urtheilens und aller Erfahrungserkenntniss; sie ist nicht an die Möglichkeit der sprachlichen Bezeichnung gebunden, sondern macht vielmehr die allgemeinen Begriffe der Sprache erst möglich durch die Zusammenfassung vieler einzelner als gleich oder ähnlich erkannter, Vorstellungen in einem einzigen Worte. Dadurch dient die Sprache mittelbar der Erweiterung unserer Erkenntniss, indem sie uns durch ihre Begriffe der Nothwendigkeit einer jedesmaligen speciellen unmittelbaren Untersuchung eines Objectes überhebt, auf dessen Eigenschaften wir aus der uns bereits durch specielle Erforschung bekannten Beschaffenheit ähnlicher Objecte schliessen. Das begriffliche Wissen wird so zum Mittel der wissenschaftlichen Erkenntniss.

Bevor Begriffe im natürlichen und logischen Sinne gebildet werden können, muss die Thätigkeit des Schliessens und Urtheilens bereits stattgefunden haben. Ehe ein Kind beim Anblick eines Mannes „Papa“ sagt, hat es geschlossen, dass die sinnliche Wahrnehmung von diesem Manne mit der Gedächtnissvorstellung vom Papa identisch ist. So entstehen die Begriffe aus dem mittelbaren Bewusstsein und dienen wieder der mittelbaren Erkenntniss in der vorhin angegebenen Weise; nur die Vermischung des natürlichen und logischen Denkens konnte den Ursprung der Erkenntniss von den Begriffen abhängig machen oder, was dasselbe ist, das unmittelbare Bewusstsein aus dem vermittelten Wissen herleiten.

Die Erkenntniss des Irrthums gehört der Erfahrung, dem ver-

mittelten Wissen an; ihre psychologische Entstehung beruht zunächst auf dem naiven Realismus, welcher die äussern Objekte unmittelbar zu haben glaubt und an ihnen die Richtigkeit seiner Vorstellungen prüft. Denn er hält es für möglich, die Vorstellung mit dem Gegenstande zu vergleichen; daher die Definition der Wahrheit als Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande. Philosophisch ist dies unzulässig; wir wissen, dass die Gegenstände für uns zunächst nur im unmittelbaren Bewusstsein vorhanden sind als Eindrücke in unsern Sinnesorganen. Wir werden daher nicht unsere Vorstellungen mit den Gegenständen, sondern blos unsere Vorstellungen unter einander vergleichen können, wenn wir, durch Erfahrung belehrt, ein Kriterium für die Richtigkeit derselben gewinnen wollen, um sicher zu sein, dass wir das unmittelbare Bewusstsein nicht mit der Kritiklosigkeit des natürlichen Denkens eo ipso als Wissen ansehen, sondern in der That berechtigt sind, mit unsern Vorstellungen den Gedanken der objektiven Existenz des Vorgestellten zu verbinden.

Die Erfahrung stellt ausser Zweifel, dass die psychologische Nothwendigkeit, welche wir in der Affektion unserer Sinnesorgane empfinden, keineswegs in jedem Falle ein zureichender Grund ist, um das sinnlich Wahrgenommene für existirend zu halten: Sinnes-täuschungen, Hallucinationen, Visionen sind von der grössten subjektiven Gewissheit begleitet. Es giebt daher kein direktes Kriterium für die Objektivität einer Sinneswahrnehmung; Alles, was in alter und neuer Zeit in dieser Beziehung vorgebracht wurde, erweist sich als nicht stichhaltig. Nur durch Heranziehung anderer Momente gelangt man zur Gewissheit darüber, ob die Affektion der Sinnesorgane von unserm eigenen Leibe oder von der Aussenwelt ausgegangen ist. Zunächst muss der Erkennende sich in demjenigen normalen körperlichen und geistigen Zustande befinden, welcher ein unbefangenes Urtheil über das unmittelbare Bewusstsein ermöglicht. Dieses Urtheil selbst setzt wieder eine beträchtliche

Erfahrung hinsichtlich der erwähnten Täuschungen voraus; nur das abstrakte Wissen kann die Irrthümer des konkreten Vorstellens erkennen und überwinden. Denn, wie Kant sagt, wer unwissend ist, weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. „Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen, als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.“ In dem Falle des Blinden befindet sich aber das natürliche Denken, welches seine Irrthümer für allgemeingiltige Erkenntnisse hält.

Wenn es sich also darum handelt, einen objektiv zureichenden Grund für die Annahme der Existenz eines Vorgestellten zu finden, so kann man im Allgemeinen sagen, dass jede sinnliche Wahrnehmung eines erfahrenen Subjekts im normalen Verhalten für diesen zureichenden Grund gehalten werden muss. Von hier aus lässt sich auch ein Schluss auf die Berechtigung der Wahrnehmungen anderer Personen machen; die Erfahrung lehrt die Fälle kennen, in welchen Sinnestäuschungen etc. mit psychologischer Nothwendigkeit erfolgen, und damit zugleich die Fälle, in welchen die sinnliche Wahrnehmung als zuverlässig angesehen werden darf und muss —

Der Satz des zureichenden Grundes hat in der formalen Logik keine Bedeutung, da diese sich nicht um die objektive Begründung ihrer Begriffe kümmert. Wenn sie trotzdem behauptet, Alles, was gedacht wird, müsse einen zureichenden Grund haben, und dies sei ein Naturgesetz unseres Verstandes, so giebt sie damit die psychologische Nothwendigkeit richtig an; diese reicht aber nicht aus für die Erkenntniss, sondern nur für das Denken als natürlichen Prozess. Zur psychologischen Nothwendigkeit muss die logische hinzukommen, und diese bedarf eines objektiv zureichenden Grundes, über welchen letzten Endes nur die Erfahrung, nicht aber irgend welche apriorische Bestimmung Sicherheit gewährt. Dagegen hat die Logik Gesetze aufgestellt, welche indirekt die Erkenntniss för-

dern, indem sie den Irrthum ausschliessen: den Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Das Verhältniss derselben zu einander wird verschieden aufgefasst, je nachdem man sie als Natur- oder Normalgesetze des Denkens betrachtet. Im erstern Falle wird man den Satz der Identität für das Grundprincip halten, aus welchem der Satz des Widerspruchs sich nothwendig ergibt (s. z. B. Ulrici, Compendium der Logik, S. 65). Man wird jedoch durch Beobachtung des natürlichen Denkens sich bald überzeugen, dass es den Satz der Identität weder kennt noch befolgt, vielmehr sich in Widersprüchen herumtummelt, ohne dadurch zu Zweifeln an der Wahrheit seiner Gedanken veranlasst zu werden. Die subjektive Gewissheit jedes einzelnen Gedankens ist eine so grosse, dass eine Vergleichung der Gedanken untereinander gewöhnlich nicht angestellt wird; zudem erfordert diese Operation ein Festhalten der Gedanken, welches eine längere Uebung im Denken voraussetzt und darum dem psychischen Mechanismus und dem stetigen Wechsel seiner Gedanken keineswegs natürlich ist. Wir werden demnach den Satz der Identität für ein Normalgesetz der Logik halten müssen.

Das unmittelbare Bewusstsein hat keinen Widerspruch und damit keine Erkenntniss des Irrthums; erst die Vergleichung, das Vereinen, Trennen und Beziehen der Vorstellungen, also das Denken, bringt die Einsicht hervor, dass ein Urtheil falsch gewesen sei. Zum sprachlichen Ausdruck dieser Einsicht dient die Negation, welche ein früher gesetztes Urtheil aufhebt; sie involviret demnach stets eine Beziehung zwischen zwei Urtheilen. Ihre Anwendung setzt voraus, dass bereits ein positives Urtheil gefällt ist, welches durch die Negation für ungültig oder aufgehoben erklärt wird. Hierdurch entgeht man den unzähligen müssigen Urtheilen, welche die Verbindung zweier inkommensurabler Begriffe aufheben; z. B. der Geist ist kein Tisch.

Die Negation widerspricht also vernünftiger Weise einem schon

gefallten Urtheile und restituirt gleichsam durch dessen Aufhebung das Denken in integrum; somit ist es klar, dass sie die Erkenntniss der Wahrheit direkt nicht fördert. Dasselbe gilt vom Satze des Widerspruchs, dessen Formel in jeder Fassung die Negation enthält; er besagt nur, dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen das eine nothwendig wahr, das andere nothwendig falsch sein müsse, entweder das bejahende oder das verneinende. Verwandt mit dem Satze des Widerspruchs ist der des ausgeschlossenen Dritten: kontradiktorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide falsch sein, aus der Falschheit des einen folgt die Wahrheit des andern. Welches von beiden jedoch wahr sei, darüber lassen uns diese Sätze gänzlich im Unklaren; dies muss daher auf andere Weise festgestellt werden. Also entscheiden beide nur indirekt über die Wahrheit. Der Widerspruch ist ein „Kriterium des Irrthums“ (Bergmann a. a. O. S. 190 ff.).

Diese Einsicht führte nun zum Satze der Identität; damit nicht von vornherein der Irrthum sich in die Erkenntniss einschleiche, ist es nöthig, jeden Begriff als mit sich identisch und sein kontradiktorisches Gegentheil ausschliessend zu denken und zu gebrauchen. Die Befolgung des Satzes der Identität macht natürlich den Satz des Widerspruchs überflüssig, denn beide haben denselben Inhalt, der einmal positiv, das andere Mal negativ ausgedrückt wird; ist nun die Position in jedem Falle gerechtfertigt, so fällt die Anwendung der Negation von selbst fort. —

Ueber die Bedeutung und Tragweite der logischen Gesetze gingen die Meinungen der Philosophen bis auf Hegel und Herbart meist nach entgegengesetzten Richtungen auseinander; erst die neueste Philosophie beginnt sich dahin zu einigen, dass die Befolgung der Denkgesetze, wie schon Kant lehrte, die negative Bedingung der Wahrheit sei. Der Grund dieses Verhältnisses der Logik zur Erkenntniss ist klar für alle diejenigen, welche das Denken als eine Operation mit Vorstellungen bestimmen. Für

diesen Standpunkt entsteht der Irrthum auf doppelte Art: erstens durch falsche Verknüpfung richtiger Vorstellungen, zweitens durch richtige Verknüpfung etc. falscher Vorstellungen. Somit entsteht durch falsches Denken wie durch falsches Vorstellen immer Irrthum; Wahrheit oder Wissen im eigentlichen Sinne aber wird gewonnen durch richtige Verknüpfung richtiger Vorstellungen, weshalb wir oben die Logik als einen Theil der Theorie des Erkennens oder Wissens bestimmt haben.

Hieraus folgt, dass die logischen Gesetze nur innerhalb des Denkens in unserm Sinne ihre Anwendung finden, indem sie das Verhältniss zweier oder mehrerer Vorstellungen zu einander als ein logisch entweder erlaubtes oder unerlaubtes bezeichnen. Keinesfalls aber können sie dazu benutzt werden, um über Wahrheit oder Falschheit einer einzigen Vorstellung zu entscheiden. Ebenso regeln auch die weitem Operationen der Logik nur das Verhältniss der Begriffe und Urtheile untereinander. Der Syllogismus ist wie der Begriff ein Mittel, um die specielle Untersuchung jedes einzelnen Falles zu ersparen; was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen. Indem nun aber der einzelne Fall des Schlusssatzes bereits implicite in dem Obersatz mitgesetzt ist, sofern dieser überhaupt auf Wahrheit Anspruch erhebt, ist die Richtigkeit des Obersatzes von der des Schlusssatzes abhängig und hat der Obersatz zunächst nur hypothetische Giltigkeit. Indem man aber diese in bestimmten Fällen vorläufig, bis zur Gewissheit über die Natur des einzelnen Falles, hypothetisch als wirkliche Giltigkeit setzt, kann der Syllogismus indirekt ein Mittel der Erkenntniss werden. Dies hat dazu verleitet, ihn überhaupt als Erkenntnissform anzusehen. Ueberweg, „Logik“, §. 101, gesteht zu, dass häufig die Wahrheit des Schlusssatzes zuerst feststehen müsse, damit die Wahrheit der Prämissen erkannt werden könne; er meint jedoch, dass nicht alle Fälle von der nämlichen Art seien. Sofern nämlich der Obersatz ein Gesetz enthalte, liesse sich allerdings das Allgemeine vor der

Erforschung des Einzelnen als wahr erkennen. Das Gravitationsgesetz z. B. habe eine solche Gewissheit, dass man die abweichende Bahn des Uranus nicht als Ausnahme von diesem Gesetz angesehen, sondern eine fremde Einwirkung als Ursache der Abweichung angenommen habe, — „ein Schluss, der zur Entdeckung des Neptun geführt hat“. Vor der Entdeckung des Neptun war dieser Schluss eine wahrscheinliche Hypothese, eine Möglichkeit, die erst durch die nachträgliche Bestätigung des einzelnen Falles zur Gewissheit erhoben wurde und damit auch die hypothetische Gültigkeit des Obersatzes erst zur Wahrheit machte. Wir halten uns in vielen Fällen allerdings für unzweifelhaft berechtigt, das Allgemeine vor der Kenntniss aller einzelnen Fälle als wahr anzunehmen; in dem bekannten Beispiel des Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; folglich ist Cajus sterblich, legen wir dem allgemeinen Urtheile des Obersatzes gewöhnlich unbedingte Wahrheit bei. Wir sind in diesem Falle dazu berechtigt, weil wir die Ursachen der allgemeinen Thatsache kennen und schliessen, dass, solange die Ursachen oder Bedingungen dieselben bleiben, auch dieselben Wirkungen eintreten werden. Aber die Ursachen selbst sind Thatsachen, deren Unveränderlichkeit und Ewigkeit wir nicht ohne Weiteres behaupten können; nur unter dieser Voraussetzung aber, dass sie unveränderlich und ewig seien, kann die „reale Gesetzmässigkeit“, welche eben nichts Anderes ist als die ausnahmslos beobachtete feste Thatsächlichkeit, bewirken, dass das Allgemeine unabhängig vom Einzelnen für wahr gehalten werden darf. Zudem braucht man sich nur zu besinnen, wie die Aufstellung von Gesetzen geschieht; ihren Ursprung verdanken sie der Beobachtung einzelner, gleichmässig verlaufender Fälle und dem Analogieschluss, dass es in allen Fällen ebenso sein werde. Also ist ihre Geltung zunächst auch nur eine hypothetische und verwandelt sich erst dann in eine nothwendige, wenn die Unveränderlichkeit der den Gesetzen zu Grunde liegenden Thatsachen anderweitig festgestellt ist. Dies

ist eine Aufgabe, welche von der Metaphysik gelöst werden muss. —

Somit dienen die logischen Gesetze, Formen und Operationen indirekt der Förderung der Erkenntniss, indem sie erstens den Irrthum ausschliessen, zweitens die Ableitung von Einzelerkenntnissen aus festgestellten Gesammterkenntnissen gestatten, drittens durch Analogieschlüsse die Ausdehnung unserer Forschung auf die der direkten Beobachtung nicht zugänglichen Gebiete ermöglichen. Die Verbindung der Logik mit der Erkenntnisslehre verhindert die Anwendung falscher Denkopoperationen auf richtige Vorstellungen und führt durch die Vereinigung des richtigen Denkens mit richtigen Vorstellungen zum Ziele alles bewussten Vorstellens und Denkens, zum Wissen.



THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WILHELM
 JUL 15 1988
 2083390

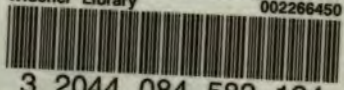
WILHELM
 SEP 15 1988
 2731772

WILHELM
 APR 9 1988
 2979090



Gebunden
 C. W. Fr
 in Göttingen

Phil 181.13
System der kritischen Philosophie.
Widener Library 002266450



3 2044 084 583 194