

Es ist eine Thatsache, daß die geistigen Vorgänge, das Denken, Fühlen und Wollen, mit leiblichen Vorgängen zusammenhängen. Man braucht nicht an die abnormen Zustände des Kretinismus, der Epilepsie, der Narchose oder an Krankheiten zu denken, welche mit Gehirnverletzungen in Verbindung stehen; auch unter normalen Verhältnissen ist dieser Zusammenhang augenfällig. Mit der Entwicklung des Leibes sehen wir auch das geistige Leben reicher werden, und die Erschöpfung des Körpers läßt, wie wir glauben, dasselbe stille stehen. Bange Erwartung läßt das Herz schneller schlagen, Unregelmäßigkeiten im Stoffwechsel verderben die Laune. Welches sind nun die Bedingungen, auf denen das Bündnis des geistigen und des leiblichen Faktors im Leben beruht?

Vielleicht aber ist schon diese Fragestellung falsch und enthält die heimliche Voraussetzung dessen, was erst bewiesen werden soll; vielleicht sind die geistigen Vorgänge nur eine besondere Art der leiblichen. Wir sehen, so sagt man uns, in der Natur zwar unbeseelte Materie aber nirgends geistige Thätigkeit ohne materielle Grundlage; die Materie mit ihren Kräften bleibe, aber das Denken, Fühlen und Wollen entstehe und vergehe; zudem überzeuge uns die Entwicklungs- und Abstammungslehre, daß irgendwo und irgendwann zum ersten Male das geistige Leben dem materiellen entsprossen sein müsse. Somit sei die Lehre nicht nur einfach sondern sogar unwidersprechlich, daß wie alle Thätigkeiten in der Natur so auch die geistige als eine Thätigkeit der Materie aufzufassen sei.

Wie aber hätte man sich dies vorzustellen? Die Thätigkeit einiger Organe unsers Leibes besteht in der Absonderung bestimmter Stoffe; so sondert z. B. die Leber Galle, sondern die Speicheldrüsen Speichel ab. Könnte nicht in ähnlicher Weise das Gehirn befähigt sein, Gedanken und Gefühle abzusondern? Nicht an der Roheit dieses Vergleichs würden wir uns stoßen; es wäre unbillig am Worte zu haften. Das natürlich wird niemand zu behaupten wagen, daß Gedanken und Gefühle materielle Elemente wie Gallenteilschen oder Schleimmolekeln seien. Was durch den Vergleich erläutert werden soll, ist vielmehr die Behauptung, daß die geistigen Vorgänge lediglich Produkte leiblicher Vorgänge sind. Nun sind aber alle Vorgänge der letztern Art, auch die kohlehydraten chemischen Prozesse beim Stoffwechsel, wie überhaupt alle Veränderungen in der Natur, Bewegungsvorgänge. Somit ist der greifbare Kern der in Rede stehenden Ansicht dieser, daß alle geistigen Vorgänge in Wahrheit Bewegungen gewisser Leibesteile, etwa der Hirnsfasern, seien. Diese Ansicht ist nicht erst heute oder gestern ausgesprochen worden. Schon für Hobbes ist die menschliche Empfindung nichts als eine Bewegung körperlicher Teile. Weiter sind es dann die Materialisten der französischen Aufklärungsperiode, welche mit der Durchführung solcher Gedanken Ernst machen. Lamettrie lehrt, daß das Gehirn, sobald die Zeichen verschiedener Dinge gegeben sind, mit derselben Notwendigkeit sie zu vergleichen und ihre Beziehungen zu beachten beginne, wie das wohlorganisierte Auge sehen müsse. Baron Holbach erklärt in seinem *système de la nature* den Menschen für ein rein physisches Wesen, alle Vorgänge — auch die des Denkens — für Bewegungsvorgänge.

So etwas wie Sinn bekommt diese Lehre erst dann, wenn nicht mehr behauptet wird, die Bewegungen im Hirn seien die geistigen Vorgänge — von Spinozismus ist ja die Lehre weit entfernt — jene seien das Wirkliche, diese das Scheinbare, sondern wenn das Empfinden, Denken u. s. w. als ein Erfolg jener materiellen Bewegungen ausgegeben wird. So läßt Comte die seelischen Zustände durch körperliche hervorgerufen sein und behauptet ausdrücklich, wie schon Cabanis, daß die Psychologie nur als Teil der Physiologie begreiflich sei.

Aber auch in dieser Form ist die Lehre ganz unannehmbar, deswegen weil die einfachsten geistigen Vorgänge, welche doch unmittelbar an die physischen anknüpfen müßten, mit diesen völlig unvergleichlich sind. Nicht als den einfachsten geistigen Vorgang betrachten wir die Thätigkeit, in welcher wir viele und mannigfache Vorstellungen, jedoch sie unterscheidend, in der Einheit eines Bewußtseins zusammenfassen, eine Thätigkeit, in welcher man etwas mit Bewegungsvorgängen Unvergleichliches hat finden wollen.¹⁾ Mit Unrecht; denn in der Verschmelzung der Luftschwingungen eines Grundtons mit den Luftschwingungen seiner Obertöne zu der Einheit einer Klangschwingung, in welcher doch die Teilschwingungen, wie die Erscheinungen des Mit-tönens zeigen, ihre Selbständigkeit bewahren, liegt ein Analogon zu jener Thätigkeit vor. Aber man zeige uns die Brücke, welche von den wie auch immer gearteten physischen oder chemischen Veränderungen eines Nerven hinüberführt zur Empfindung eines Tons oder einer Farbe. Man erkläre uns, wie das Erzittern einer Hirnfaser so etwas wie ein Gefühl, ein Interesse erzeugen könne.

Und da wende man nicht ein, daß ja Materie in feinerer Zerteilung andere Eigenschaften zeigt wie in gröberem Zustande. Immer bleibt noch die Kluft zwischen der Bewegung auch des feinsten materiellen Teilchens und dem dumpfsten, unbestimmtesten Gefühle unendlich groß. So ist dem also nicht nur die Zummutung, geistige Vorgänge als Bewegungsvorgänge denken zu sollen, ganz unendlich — nur bildlich mag etwa von einer Bewegung von Vorstellungen geredet werden, — selbst eine Abhängigkeit des Geistigen vom Leiblichen ist unbegreiflich.

Vielleicht aber besteht eine solche trotzdem thatsächlich. Mit einiger Scheinbarkeit nämlich kann hier der Einwand auftreten, daß ja überhaupt in der Natur jedes Verhältnis von Ursache und Wirkung unbegreiflich sei, und doch pflege man hier einfach dies Verhältnis als eben thatsächlich bestehend anzunehmen. Die mit dem Stabe gestoßene Kugel rollt fort, und wir pflegen das Fortrollen als die Wirkung, den Stoß als die Ursache zu bezeichnen; aber wie kann denn der Stab auf die Kugel einen Zwang ausüben, welchem sie gehorcht? Der seiner Unterlage beraubte Stein fällt, und wir werden belehrt, daß es die Anziehungskraft der Erde sei, welche sein Fallen bewirke; aber wer zeigt uns das Gelenk, in welchem die Anziehungskraft mit dem Fallen zusammenhängt, wer erklärt uns, wie der Stein dazu kommt, der fremden Zummutung zu folgen? Ja gewiß, das scheinbar Selbstverständlichste ist das Unbegreiflichste; wenn wir bei Naturerscheinungen von Ursache und Wirkung reden, so dürfen wir nicht vergessen, daß uns das Verständnis für den wahren Sinn dieses Verhältnisses abgeht. Aber in der Natur gewährt doch wenigstens die Anschaulichkeit des Vorganges einen gewissen Ersatz für das Verständnis desselben; und so mag man denn immerhin fortfahren, hier von Ursache und Wirkung zu sprechen. Ganz anders aber ist es bei unserer Frage: nicht nur die Anschaulichkeit fehlt, das erste Glied des Verhältnisses ist auch völlig ungleichartig dem zweiten. Man rede uns also

hier nicht länger von einem Bewirken, mit dem Hintergedanken eines erzeugenden Kausalnexus. Wissenschaftlich kann man mit Lange²⁾ nur von einem Parallelismus geistiger und leiblicher Vorgänge, nur davon reden, daß Glieder der einen Reihe solchen der andern entsprechen.

Dürfen wir nun aber fortfahren, von einem Entstehen und Vorgehen des Geistigen gegenüber der Beharrlichkeit des Materiellen, dürfen wir fortfahren, von der Urzeugung als von etwas auch nur Möglichem zu reden? Man kann nicht alles auf einmal sagen. Eine der folgenden Untersuchungen wird diese Fragen, deren Bejahung ja nur verlegt, wenn sie sich auf materialistische Grundanschauungen stützt, wird auch unser eben gefundenes Ergebnis in einem andern Lichte erscheinen lassen.

Geschichtlich trat die Frage nach der Verbindung des Geistigen und Leiblichen im Zusammenhange mit einer andern auf, der nach der Natur der Seele; dieser haben wir zunächst zu gedenken.

Auf der ersten Stufe der Weltbetrachtung lief das Sinnliche und Geistige ununterschieden nebeneinander; eine scharfe Unterscheidung ist vor Descartes überhaupt kaum gemacht worden. Freilich fing man schon viel früher an für die mannigfachen geistigen Vorgänge in ähnlicher Weise einen Träger, ein Subjekt zu setzen, wie man als Subjekt der leiblichen Vorgänge eben den Leib ansah. Die ursprünglichste Auffassung ist die von einer materiellen Seele.

Aus Worten wie: Seele, *animus*, *ψυχή*, *ruach* erkennen wir schon, daß man entweder für die geistigen Vorgänge, ihre Vielgestaltigkeit und Beweglichkeit bald mit der des Wassers, bald mit der der Luft vergleichend, einen diesen Stoffen ähnlichen Träger annahm, oder daß man im Atem das Lebensprincip erblickte. Noch rohere Vorstellungen finden wir bei einigen Naturvölkern. Die Cariben können die Seele mit ihren Augen sehen; sie erscheint dünn und zart, wie ein durch Feuer von Schlacken gereinigter Körper. Bei den Hottentotten hat die Seele alle Eigenschaften selbst die Gestalt des Körpers, in dessen Nähe sie auch nach dem Tode bis nach dem Begräbnisse weilt; sie kann verlegt, ja auch getötet werden. Die Australneger schneiden den Leichen der Feinde den Daumen der rechten Hand ab, in dem Glauben, daß die Seelen dadurch dieselbe Verstümmelung erleiden und daher keine Speere mehr schleudern können. Die Grönländer bedauern die armen Seelen der im Winter Verstorbenen, weil sie im Sturm oder grimmiger Kälte über das Gebirge zu dem Eingange in die jenseitige Welt gehen müssen, da sie auf dieser Wanderung leicht Schaden nehmen ja auch den Tod erleiden können.³⁾

Aber auch bei den alten Kulturvölkern finden wir Anschauungen, welche den erwähnten nicht fern stehen. Die Ägypter gaben den Toten Brotkuchen, gerupfte Enten u. dergl. mit in's Grab. Nach der Religion Zarathustras gelangt die gute Seele, von ihren guten Werken in Gestalt eines schönen Mädchens begleitet, über die verhängnisvolle Brücke Tschimvat in die drei Paradiese, welche den guten Gedanken, Worten und Thaten entsprechen; die böse Seele aber kann nicht hinüberkommen, sondern wird in die drei Höllen geworfen, wo Marter und Hohn ihrer warten.⁴⁾ Mohammed hat eine durchaus sinnliche Auffassung von der Seele und dem

Denseits, wohl an ähnliche Vorstellungen der Araber anknüpfend, im Koran niedergelegt. Homer spricht stets von der Seele wie von etwas Materiellen. Ein eigentlicher Unsterblichkeitsglauben wurde bei den Griechen wohl nur in den Mysterien gepflegt.

Naive Dogmatik findet sich auch in den Anfängen einer psychologischen Litteratur. Demokrit denkt sich die Seele aus feinen, glatten, runden Atomen bestehend, ähnlich denen des Feuers. Epikur stellt sie sich als einen feinen durch den ganzen Leib zerstreuten Stoff vor, am ähnlichsten dem Lufthauch mit einer Beimischung von Wärme.

Wie fein aber auch die Seelenmaterie gedacht werden mochte, sie blieb doch Materie, und jede derartige Auffassung erschien dem fortschreitenden Denken als zu roh und unbefriedigend. Höher steht schon Platons Lehre von den drei verschiedenen Principien oder Seelen, welche alle geistigen Erscheinungen bedingen sollen. Aristoteles aber geht noch weit über dieselbe hinaus und, indem er die von ihm erfundene Realisierung der logischen Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit auf das Verhältnis von Leib und Seele anwendet, wird ihm die Seele das, was zu einem organischen Naturkörper hinzukommen muß, um ihn zu einem Lebendigen zu machen.⁵⁾ Es ist aber nicht diese Auffassung vom Wesen der Seele, welche der Aristotelischen Lehre einen so großen und lange dauernden Einfluß verschaffte, als vielmehr die Seite derselben, welche einerseits den Menschen als eine Species der beseelten Wesen im Allgemeinen hinstellte, andererseits ihm aber doch unter denselben einen außerordentlich bevorzugten Platz sicherte. Das erste Moment gab eine gewisse Grundlage ab zur Verständigung mit der jungen Wissenschaft der Physiologie, das zweite gestattete eine Ausbeutung im theologischen Sinne. Denn die im Mittelalter aufkommende Lehre von den Fundamentalsäften, aus deren edelstem, dem Blute, der spiritus vitalis und weiterhin der spiritus animalis sich entwickeln sollte, eine Lehre, an welche sich dann eine phantastische, an Ansichten wilder Völker erinnernde Geisterlehre angeschlossen, sie ließ sich zur Not mit der herrschenden Aristotelischen Philosophie in Einklang bringen. Und der *vous poietique* des Aristoteles wurde unter den Händen der Scholastiker zur immateriellen, absolut einfachen anima rationalis, welche nun irgendwo im Körper ihren Wohnsitz angewiesen erhielt. So ist denn für Descartes die Seele ein unräumliches Wesen, welches im Gehirn seinen Sitz hat, hier vom Körper Einflüsse empfangend und solche auf ihn ausübend.

Nun aber trat jene Frage auf, deren wir oben gedachten, wie denn die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu denken sei. Bei einer materiellen Seele mochte man allenfalls an einen Stoß der Körperatome auf die Seelenatome oder umgekehrt denken, einen Stoß, welcher das gestoßene Atom zu der ihm eigentümlichen Thätigkeitsweise anrege; bei einer immateriellen Seele aber war ein solcher Vorgang undenkbar. Die Erklärung, daß Gott fortwährend jene Wechselwirkung vermittele, war nur ein Nothbehelf und kam einem resignierten Verzichten gleich. Originell und dem gewöhnlichen Denken unfaßlich war dann Leibniz' Lehre, deren wir an anderer Stelle noch zu gedenken haben werden, daß eine solche Wechselwirkung gar nicht stattfindet, daß vielmehr die Seele, die Centralmonade unter einem Aggregat von Monaden niedrigeren Grades, die Vorstellungen aus sich selbst erzeuge: die Welt, ihre Vorstellung, entstünde in ihrem Innern. Die Vorstellungsinhalte der einzelnen Monaden aber stünden in Uebereinstimmung, in einer prästabilierten Harmonie.

In der That, ein Uebermaß von Scharfsinn war auf die Beantwortung der Frage verwendet worden. Geradezu verblüffend mußte da die Hume'sche Bemerkung wirken, daß über-

haupt jedes sogenannte Verhältnis von Ursache und Wirkung unbegreiflich sei, daß wir stets nur ein Folgen nie ein Erfolgen wahrnehmen. „Ueberall besteht“, wie Locke⁶⁾ den Sachverhalt darlegt, „das Wirken eines a auf ein b darin, daß nach einer allgemeinen Weltordnung ein Zustand α des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner Natur einen Zustand β hervorbringt, der im allgemeinen mit dem Zustande α des a gar keine Ähnlichkeit zu haben braucht.“ Warum sollte also gerade beim Verhältnisse der Seele zum Leibe eine Einsicht verlangt werden, welche wir in keinem andern Falle besitzen?

Was sich wissenschaftlich über die Beziehung der geistigen und der leiblichen Vorgänge nur sagen läßt, wurde oben erörtert. Hier aber ist die Frage diese: ist denn überhaupt von einem realen a oder b zu reden, welches wir Seele nennen?

Wer uns überzeugen will, daß die Seele ein reales, substantielles Wesen ist, wird entweder für seine Behauptung einen Beweis erbringen oder sich auf unmittelbare innere Wahrnehmung berufen müssen.

Der Beweis würde die unbestreitbare Thatsache voraussetzen haben, daß es ein logisches Bedürfnis ist, für die mannigfachen geistigen Vorgänge, welche jeder in Urteilen mit dem Subjekt „ich“ mitteilen kann, ein Subjekt, einen Träger anzunehmen und hieraus auf das wirkliche Vorhandensein dieses Trägers schließen. Dieser Schluß ist aber falsch, weil die stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß ein Gedankending auch ein wirkliches Ding sein müsse, unrichtig ist. Ein künstlerisches Phantasiebild ist kein wirkliches Kunstwerk. Vermöge eines Trugschlusses „sieht jedermann sich selbst als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes an. . . . Dieser Vernunftschluß heftet uns — was, beiläufig gesagt, durch die Leerheit und Unfruchtbarkeit des Herbartischen Seelenbegriffs später recht deutlich illustriert wurde — nur eine vermeintliche neue Einsicht auf, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgiebt. . . . Man kann den Satz: die Seele ist Substanz gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, daß uns dieser Begriff nicht im Mindesten weiter führe . . . daß er also nur eine Substanz in der Idee aber nicht in der Realität bezeichne.“^{7a)}

Wer sich bei der Behauptung der Substantialität der Seele auf unmittelbare innere Wahrnehmung beruft, wird darauf hinweisen müssen, daß wir, frühere Zustände mit früheren oder den jetzigen vergleichend, uns als in den Wechsel der Zustände überdauerndes und zwar unendlich wertvolles Beharrliches fühlen. Dieses Gefühl der Beharrlichkeit giebt uns in der That die Ueberzeugung, daß wir beharren. Aber wir haben uns vor einer falschen Deutung dieses Gefühls zu hüten. Es fehlt soviel „daß man die Eigenschaft der Beharrlichkeit aus der bloßen reinen Kategorie einer Substanz schließen könnte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zu Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff einer Substanz anwenden wollen.“^{7b)}

Nicht das also darf behauptet werden, daß der Ausdruck „Substanz oder Stoff“ den Grund oder das Mittel oder die Ursache bedeute, wodurch die geistigen Vorgänge begreiflich würden, sondern wir haben in ihm nur die abkürzende Bezeichnung eines bestimmten Sachverhalts zu sehen, einen bloßen Titel, welchen wir um gewisser Vorgänge willen ansetzen. Nicht weil etwas eine Substanz ist, ist es; sondern es ist dann, wenn es den Schein einer vorhandenen Substanz zu erzeugen vermag.⁸⁾ Vergleiche mit physikalischen Begriffen wie Wärme und Licht

liegen nahe. Daß, was durch die unmittelbare innere Wahrnehmung gelehrt wird, ist also nur die beharrliche Realität unsers geistigen Wesens. Bestimmte Aussagen über diese Realität zu machen, bleibt der Religion und der Metaphysik überlassen, welche auch der Ueberzeugung, daß wir in irgend einem Sinne auch den Tod überdauern, einen bestimmteren, sinnlicheren Ausdruck geben mögen. Vielleicht ist jene Realität eine ganz andre als die landläufige Meinung annimmt. Für die psychologische Forschung hat sich der Seelenbegriff als ganz unfruchtbar erwiesen.

Wir pflegen wohl im Leben den Leib als das Feste, Sichere und Bekannte anzusehen gegenüber den angeblich rätselhafteren geistigen Thätigkeiten. Zwar nicht des Descartes *cogito ergo sum* — wofür man in der That auch setzen könnte *edo, amo etc ergo sum* — aber schon die andere gewöhnliche und unbestrittene Ansicht ist dem entgegen, nach welcher das Organ des Forschens doch eben das Denken also eine geistige Thätigkeit ist. Dieser würde auch die Beantwortung der Frage nach der Natur des Leiblichen obliegen, und Einfluß auf die Entscheidung würde höchstens noch das Gefühl haben, also gleichfalls eine geistige Thätigkeit. Wir irren uns, wenn wir die Glieder und Bewegungen des Leibes als die bekannten, die geistigen Thätigkeiten dagegen als die unbekannten und erst zu ermittelnden Größen in der Gleichung des Lebens ansehen. Vielmehr sind es lediglich geistige Thätigkeiten und Zustände, deren wir uns unmittelbar bewußt sind; die materiellen Dinge dagegen und auch unser Leib sind uns nur mittelbar und zwar insofern bekannt, als wir sie für Bedingungen oder Korrelate jener halten.

Oder irren wir uns selbst hierin? Haben wir denn Recht, wenn wir das was in uns vorgeht aus uns hinauswerfen als etwas, was von außen in uns gekommen ist? Man kann dieses Recht bezweifeln. In der That zweifelte Berkeley an der Existenz einer Außenwelt; Lichtenberg scheint seine Ansicht geteilt zu haben; auch Fichte erkannte nur eine Scheinwelt an, gegeben als Material für die Pflichterfüllung; endlich sind auch Leibniz' Monaden „ohne Fenster“, sie bringen gleichfalls ihre Vorstellungswelten aus sich selbst hervor.

Daß ein solcher Skepticismus unzulässig ist, würde erst dann bewiesen sein, wenn es gelungen ist Vorstellungen nachzuweisen, welche wir nicht völlig selbst erzeugen, welche also durch ein außer uns Liegendes mitbedingt sein müßten. In wachem Zustande unterscheiden wir nun in der That zwischen Vorstellungen, die wir selbst bilden, — Phantasiebildern, Erinnerungen — und anderen Vorstellungen, welche, wie wir glauben, uns durch eine Außenwelt aufgedrängt werden: Wahrnehmungen. Diese letztern besitzen eine weit größere Lebhaftigkeit als die ersteren; sie treten meist plötzlich und unerwartet ein; sie zeigen unter sich einen Zusammenhang, dessen Gesetzmäßigkeit von uns erst erschlossen also durch einen ganz andern geistigen Akt ermittelt wird als es der der Wahrnehmung ist; sie können nicht in der Weise wie Phantasiebilder oder Erinnerungen durch den Willen festgehalten oder hervorgerufen werden.⁹⁾

Machen uns aber diese eigentümlichen Merkmale der Wahrnehmungsvorstellungen geneigt, sie als durch ein Außeres bedingt anzusehen, so werden wir doch sofort bei der Erwägung stutzig, daß ganz dieselben Merkmale auch unsern Träumen eigentümlich sind. Es besteht kein nachweislicher Unterschied zwischen Traum und Wahrnehmung. Freilich werden wir uns

beim Erwachen eines Unterschiedes der beiden Gedankenketten bewußt; aber auch im Traum springen wir ja oft aus einer Situation in die andre über.¹⁰⁾ Wenn wir also von Vorstellungen glauben, daß sie uns von außen aufgedrängt werden, sind wir möglicherweise stets im Irrtum und fallen nur aus einem Traum in den andern.

Kant sucht den Berkeley'schen Idealismus durch den Hinweis darauf zu widerlegen, daß die Funktion des äußern Sinnes der des innern vorhergehe. Aber auch wenn man dieser Behauptung zustimmt, vermag man nicht zu erkennen, daß man über die Grenzen eines rein geistigen Geschehens hinausgeführt wird. Auch der Einwand, daß, wenn es außer mir keine fremde Macht gäbe, nichts gegen meinen Willen geschehen könnte und ich nie Unlust empfinden würde, ist nicht stichhaltig. Man braucht sich nicht einmal das Fichte'sche Argument dagegen anzueignen; thatsächlich geschieht im Traum vieles gegen unsern Willen. Aus unsrer Untersuchung ergibt sich also zweifellos, daß die Lehre, es gäbe außer mir noch etwas Wirkliches, dogmatisch ist, daß ich an die Existenz wie der ganzen Außenwelt so auch des eignen Leibes nur — glaube. In diesem Punkte stimmen wir also ganz mit J. H. Jakobi überein und mit Helmholtz, wenn er sagt:¹¹⁾ „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich erklären . . . : konsequent durchführbar wäre es.“

Warum aber unbefriedigend? Warum ist der Leser nicht geneigt an diesem Abgrunde stehen zu bleiben? Es giebt, wie wir meinen, Erlebnisse, welche allen Beweisen vorangehen; als ein solches mag das Gefühl gelten, daß die Welt doch kein bloßer Schein, keine leere Poeserei sein kann. Zudem mag uns der Gedanke beruhigen, daß, wenn auch die Behauptung von dem Vorhandensein der Welt nicht beweisbar ist, es doch mit dem Gegenteil dieser Behauptung ebenso steht.

Wie nun aber beim Springbrunnen die Form des Rohrs die des Wasserstrahls bestimmt, und wie man aus der letzteren nicht auf die Gestalt des Waldbachs schließen darf, welcher den Brunnen speist, so bestimmt unsre geistige Organisation die Form, in welcher uns die Dinge der Welt erscheinen; wir können nie sagen, wie sie sind, sondern nur wie sie eben erscheinen. Nur ein negatives Urteil über das was sie sind, kann wissenschaftlich noch begründet werden.

Die allgemeinste Form, in welcher uns die Dinge erscheinen, ist die Räumlichkeit; sie erscheinen uns als extensive Größen und unterliegen als solche durchweg der mathematischen Rechnung. Will man nun etwa das Volumen eines Körpers bestimmen, so hat man sich zunächst diesen in „unendlich kleine“ Teile, Differentiale, zerlegt zu denken und diese alsdann nach den Vorschriften der Integralrechnung zu summieren. Es läßt sich zeigen, daß die Summe einem bestimmten Grenzwert immer näher kommt, wenn die Differentiale hinlänglich klein gedacht werden, daß sie sich schließlich von dieser Grenze um weniger als eine beliebig kleine Zahl unterscheidet, wenn die Differentiale dieselbe Eigenschaft haben. Den Grenzwert nimmt die Summe aber wirklich nur dann an, wenn die Differentiale keine extensive Größe mehr bezeichnen, wenn sie gleich Null gesetzt werden. Nun können sie aber nicht einfach nichts bezeichnen, denn aus Nichts kann nimmermehr ein Körper gebildet sein. Die Körperdifferentialen also, die Zeichen für die Bausteine der sichtbaren Welt, bezeichnen etwas, was zwar keine Ausdehnung hat, aber

doch nicht nichts ist; sie bezeichnen etwas Immaterielles, oder, wie man im Gegensatz zum Extensiven sagen kann, etwas Intensives. Die Räumlichkeit eines Körpers ist demnach nur Erscheinungsform einer Gruppe immaterieller, unausgedehnter Elemente.¹²⁾

Diese Erörterungen zeigen, daß der von Kant bei der zweiten Antinomie der reinen Vernunft gegen den Atomismus erbrachte Beweis hinfällig ist; hier wäre in der That eine „kritische Auflösung“ am Platze gewesen, wie sie zur dritten und vierten Antinomie gegeben wird. Die intensive Größe definiert Kant ganz richtig als eine Größe, welche nur als Einheit apprehendiert wird und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vor- gestellt werden kann.

Das oben gewonnene Resultat steht in Uebereinstimmung mit den Ansichten, welche in der modernen Physik über die Atome gelten. Unter Atomen verstehen wir hier nicht solche Körperteilchen, welche bis jetzt noch nicht weiter zerlegbar waren, möglicherweise aber noch weiter zerlegt werden können, sondern vielmehr solche Teilchen, welche, vielleicht das Resultat der Zerlegung der jetzt in der Chemie so genannten Atome, ihrer Natur nach thatsächlich nicht weiter zu spalten sind. Fügt man zu diesem Merkmal noch das andre hinzu, daß eine Spaltung den Thatfachen entsprechend auch nicht mehr denkbar sein soll, so erhält man das ausdehnungslose Atom. Diese Hinzufügung aber ist um so unbedenklicher, als durch das bloße Merkmal der Ausgedehtheit einem Atome keinerlei Wirksamkeit verbürgt wird. Der Ort, den wir einem Atome zuschreiben, ist uns — nach einem Ausdruck von Lohe — nur ein Zeichen für einen augenblicklichen Gleichgewichtszustand, die Bewegung eines Atoms ein Zeichen dafür, daß es in einen andern Gleichgewichtszustand übergeht. Die Entfernung zweier Körper ist uns ein Zeichen für eine bestimmte Wirksamkeit verbürgende Beziehung zweier Atomordnungen, wie sie durch Newton und Robert Mayer zahlenmäßig dargestellt wurde.

Es ist für unsre Untersuchung gleichgültig, ob, wie Spencer meint, das verräumlichende Verfahren unsrer vorstellenden Thätigkeit sich durch Vererbung allmählich gebildet und gesteigert hat, so daß es jetzt automatisch wirkt, oder wie sonst. Unser wichtiges Resultat ist dies, daß in Wahrheit die Welt unräumlich ist, daß Veränderungen in ihr nur Veränderungen ihrer übersinnlichen Zustände sein können und daß es immer nur Zeichen sind, welche wir von den Dingen empfangen. Die mathematisch-mechanische Weltanschauung weist über sich selbst hinaus.

Nicht beweisbar ist nun freilich weiter die Annahme, daß der Verkehr der Dinge mit uns feste Normen hat. So gewiß wir aber von der Unveränderlichkeit unsrer eignen geistigen Organisation reden dürfen, so gewiß dürfen wir auch den Dingen Konsequenz zuschreiben, eine Konsequenz, welche sich eben auch in dem Verkehr mit uns bewähren muß. Wenn das Naturgesetz der Erhaltung des Stoffs den eigentümlichen Charakter der Notwendigkeit hat, so mag ihm diese Zugabe durch unsre geistige Organisation verliehen sein, sich schließlich auf das Gefühl der Unvergänglichkeit unsers eignen Wesens gründen. Aber auch wenn wir durch mühsame Induktion die Verfahrensweisen der Dinge kennen zu lernen suchen und so zu Gesetzen niedern Ranges kommen, sind wir doch wie von dem Sichgleichbleiben unsrer Denkkategorien davon überzeugt, daß die Dinge sich selbst treu bleiben.

Jeder Versuch, von den Dingen positive Merkmale anzugeben, in denen keine Beziehung auf uns selbst vorkommt, liegt außerhalb der Grenzen wissenschaftlicher Forschung. In uns blickend erkennen wir unsre geistigen Thätigkeiten als immateriell, erkennen wir unsre Gefühle

nach Intensitätsgraden abgestuft. Haben wir aber nun ein Recht, auch jenem Wirklichkeitsstoff den Charakter des Geistigen zuzusprechen? Dürfen wir von einem lebendig-geistigen Urgrund reden, dem alles geistige Leben von der niedrigsten bis zu höchsten Stufe als einer seiner Zustände angehört, in dem wir leben, weben und sind, so daß wir nur scheinbar mit der Geburt anfangen und mit dem Tode aufhören, dessen Sein und Leben nur dem Denken und Forschen, also ihm selbst, als eine Vielheit von Dingen und Kräften erscheint? Wir denken an das Dichterwort: „Kern der Natur liegt Menschen im Herzen“ und ahnen, eine wie tiefe Wahrheit es enthalten mag, wir ahnen, daß wir das Wesen der Dinge zwar nicht zu erkennen aber vielleicht zu erleben vermögen.

Aber freilich, es kann Arten des Immateriellen geben, welche uns gänzlich unbekannt und unsäglich sind. Wissenschaftlich läßt sich ja nicht einmal die Gleichartigkeit jener die Welt bildenden immateriellen Elemente behaupten, wenn auch die von Mendelejeff und Lothar Mayer entdeckte natürliche Periodicität der chemischen Grundstoffe vielleicht einen ersten Hinweis darauf enthält. Die Annahme vollends, daß es ein einziges geistiges Wesen ist, welches wir Welt nennen, ist ganz unbeweisbar. „Der menschliche Intellekt ist“, wie Schopenhauer einmal bemerkt, „eine Flächenkraft wie die Elektrizität.“ Was für unser Denken auseinander fällt, mag im Grunde Eins sein, und indem wir grübeln und sinnen, bleibt uns die erhabene Einfachheit der Wahrheit verschleiert. Die Wissenschaft aber soll die Grenze kennen, welche sie von der Metaphysik und Religion scheidet.

Einige geschichtliche Bemerkungen mögen diese Erörterungen abschließen. Es ist sehr merkwürdig zu sehen, zu welchen Ergebnissen ein altes, uns stammverwandtes Kulturvolk, die aus dem Indusland nach dem Gangesthal vorgebrungenen Arier, beim Nachdenken über dieselben Probleme kam. Ueber eine ursprüngliche Vielheit von Naturgöttern sich erhebend, sehen die Veden der Indier in einem zunächst namenlosen Wesen den Urgrund der Welt, den Träger des Weltlebens, das Beharrliche in der Flucht der Erscheinungen. Dieses metaphysische Urwesen wird dann zur Weltseele Atma, zum Brahma des Priestertums. Brahma ist nicht Schöpfer und Bildner der Welt; Welt und Brahma sind vielmehr dasselbe. Brahma ist die unentfaltete Welt, die Welt das entfaltete Brahma. Dadurch ist der Mensch allem was lebt wesensgleich; sein Sinn und Thun versinkt mit diesem ganz im Brahma. Die Sinnenwelt wird zur Erscheinungsform Brahmas, zu der Form in der er sich selbst erscheint; somit sinkt sie zur bloßen Maja d. h. Täuschung herab. In der Sankja-Philosophie dagegen — und Buddha war in dieser Beziehung ein Anhänger derselben — wird die Realität der Einzelseelen und der Materie angenommen. Dem Buddhismus, wenigstens der orthodoxen buddhistischen Metaphysik, eigentümlich ist die Lehre von der Möglichkeit einer gänzlichen Aufhebung des Ich, des Verlöschtens des Bewußtseins, des Verwehens der Seele, des Nirwana.¹³⁾

Das Reich des geistigen Lebens fällt nicht zusammen mit dem Reiche des Bewußtseins. Es giebt eine Anzahl geistiger Vorgänge, welche auf ein Gebiet hinweisen, welches nicht vom Lichte des Bewußtseins beschienen wird und zuweilen zum Tummelplatz der Phantasie und der Spekulation gemacht worden ist. Man erinnert sich der Auseinandersetzungen Herders im

vierten kritischen Wäldchen, wie er das stufenweise Erwachen, die allmähliche Entwicklung des geistigen Lebens verfolgt, wie er von einem dunkeln aber weisheitsvollen Mechanismus der Seele spricht, von einer Menge von Urteilen und Schlüssen, die sich von selbst vollziehen und durch die wir allererst die Begriffe von Ordnung und Vollkommenheit erhalten. Man erinnert sich vor allem des von E. von Hartmann gemachten Versuchs, jene Vorgeschichte bewußter seelischer Thätigkeit zu ergründen.¹⁴⁾ Wir greifen einige Thatsachen heraus, welche uns auf einen geheimen Mutterboden geistiger Vorgänge hinweisen.

Wenn man sich nicht etwa dazu entschließen will, das geistige Leben als ein intermittierendes, wie eine Melodie mit Pausen, anzusehn, wird man schon aus den Thatsachen des traumlosen Schlafes und der Ohnmacht schließen müssen, daß Bewußtsein kein notwendiges Merkmal der geistigen Vorgänge ist. Weiter ist es dann das Zustandekommen des Weltbildes, welches zu hierher gehörigen Betrachtungen anregt. Schopenhauer¹⁵⁾ sagt, daß zu diesem Zustandekommen unbewußte Schlüsse von den Empfindungen auf sie erregende Ursachen nötig seien, und dies ist bekanntlich sein Grund für die Behauptung der Apriorität des Kausalgesetzes. Wundt¹⁶⁾ macht hiergegen mit Recht geltend, daß in einer solchen Ansicht eine Verwechslung der Reflexion über einen Vorgang mit dem Vorgange selbst vorliege. Die Verdeutlichung irgendwelcher psychologischer Vorgänge nimmt eben unwillkürlich eine logische Einkleidung an. Zum mindesten aber wird man mit Helmholtz¹⁷⁾ sagen dürfen, daß die Anschauungen zustande kommen, „als ob“ ihnen Schlüsse zu Grunde lägen. In demselben Sinne wird man von einer primitiven Gedankenthätigkeit, von Schlüssen und Trugschlüssen bei der Verbindung von Vorstellungen reden dürfen. Vermutete nicht auch Kant, daß die beiden Hauptstämme des Erkennens, Sinnlichkeit und Verstand, aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen möchten?

Aber weiter! Es ist bekannt, daß ein Reiz d. h. der einer Empfindung vorhergehende und ihr entsprechende Bewegungsvorgang von einer bestimmten Stärke sein muß, wenn eben eine Empfindung ausgelöst werden soll, daß z. B. der Schall einer Glocke, unter Voraussetzung eines bestimmten Bewußtseinszustandes, nicht unter allen Umständen gehört wird, sondern erst wenn er von einer gewissen Intensität ist. Man denke sich nun die Intensität, bei welcher der Schall soeben noch gehört wird, um einen verschwindend kleinen Betrag verringert; sollte nunmehr in dem Aufmerkenden gar keine entsprechende geistige Thätigkeit mehr stattfinden? E. H. Weber ist es gelungen, die gesetzmäßige Beziehung zwischen Reiz und Empfindung in einer mathematischen Formel auszudrücken. Läßt man in derselben die dem Reize entsprechende Größe von Null an wachsen, so findet sich, daß die der Empfindung entsprechende anfangs negativ ist, dann aber, sobald sie einen gewissen Wert, den Schwellenwert, überschritten hat, positiv wird. Diese positiven Werte bezeichnen also Empfindungen; sollten aber jene negativen psychologisch völlig bedeutungslos sein? Sie bezeichnen etwas was nicht Empfindung ist, „was aber noch durch seine abstrakte Größe die Entfernung von der Wirklichkeit angiebt.“ Legt nun nicht die Kontinuität der positiven und negativen Werte die Vermutung nahe, daß die letztern auf ein Geistiges hinweisen, welches hinter dem Rücken des Bewußtseins liegen mag?

Und abermals weiter! Unserm Bewußtsein können gleichzeitig nur wenige Vorstellungen gegenwärtig sein; die Aufmerksamkeit können wir wohl nur einer einzigen auf einmal zuwenden, ein Mangel, welcher nur durch das blitzschnelle Wandern der Aufmerksamkeit ausgeglichen wird. Sollten nun andre Vorstellungen, welche wir nachher haben, ohne daß uns durch die Außenwelt

das Material dazu inzwischen zugeführt wäre, nicht schon vorher auf irgendwelche Art in uns gegenwärtig gewesen sein?

Auf welche Art aber? Vielleicht ist nur dies der Unterschied, daß die einen Vorstellungen vom Lichte des Bewußtseins beschienen werden, während die andern dieses Licht entbehren, um, sobald sie desselben teilhaftig sind, jenen gleich zu sein. Oder vielleicht ist jeder Vorstellung eine bestimmte Stärke zuzuschreiben, mit welcher sie sich, einmal ins Bewußtsein getreten, hier zu behaupten sucht, um, wenn ihr dies nicht mehr gelingt, unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt zu werden. Oder wir müssen uns die seelischen Vorgänge nach Art derjenigen denken, welche sich auf der Platte der camera obscura zutragen, auf welche die Objekte ihre Bilder werfen, wobei dann allerlei Verdunklungen und Verdeckungen eintreten können. Oder wir müssen von Resten oder Spuren einmal bewußt gewesener Vorstellungen reden oder von Nachwirkungen, oder von einer Disposition wieder ins Bewußtsein zu treten.

Der Wert und der Unwert dieser Erklärungsversuche liegt auf der Hand. Der Wert: sie geben, an die Durchsichtigkeit mechanischer Vorgänge anknüpfend, ein einheitliches und anschauliches Bild von dem fraglichen Vorgange. Und der Unwert: es bleibt eben beim Bilde, und der eigentliche Sinn des Vorgangs ist nach wie vor verborgen. Davor natürlich werden wir uns hüten müssen, daß wir das Bild den Gedanken beherrschen lassen; wir dürfen nicht vergessen, daß jene Erklärungsversuche die Frage auf das ihr fremde Gebiet des Quantitativen hinüberspielen wollen. Ein Gleichnis ja offenbar ist es und nichts mehr, wenn man die seelischen Vorgänge wie räumliche ausmalt, von einer Seele wie von einem hohlen Gefäße spricht, auf dessen Grunde sich die Vorstellungen bewegen, und zwar so, daß bald dieser bald jener Teil die Gunst eines auffallenden Lichtes genießt; ein Gleichnis, wenn man die Vorstellungen wie lebende Wesen beschreibt, welche um den bevorzugten Platz im Bewußtsein kämpfen. Alle jene Erklärungsversuche setzen für den geistigen Vorgang einen körperlichen ein und erscheinen nur deshalb im ersten Augenblicke überzeugend, weil sie den untersuchten Vorgang nur als einen besondern Fall eines allgemeinen Geschehens hinstellen.

Wie interessant es aber auch wäre, wenn wir uns ausmalen könnten, wie sich beide Arten geistiger Elemente, jene nicht mit Bewußtsein verbunden und die bewußten Vorstellungen zu einander verhalten, wir würden darauf verzichten können und uns mit der Ueberzeugung begnügen, daß es überhaupt geistige Elemente giebt, welchen, um zu Vorstellungen im engeren und gewöhnlichen Sinne zu werden, nur das Merkmal des Bewußtseins fehlt. Aber selbst das Vorhandensein solcher unbewußten, geistigen Elemente, deren Verhalten vorhin durch Gleichnisse erläutert werden sollte, könnte bestritten werden. Das selbstverständlich wird niemand in Abrede stellen, daß man von solchen Elementen nur mittelbar etwas wissen könne, daß man sie erschließen müsse. Aber eben das Recht zu diesem Schlusse ist es, was geleugnet werden kann. Das sei ja freilich, sagt man, die Natur des menschlichen Verstandes, zu jeder Erkenntnis einen Grund zu suchen; und dieses Grundgesetz des Denkens, auf die Dinge der Erfahrung angewendet, fordere zu jeder Veränderung eine Ursache. Aber eben eine Anwendung dieses Gesetzes auf das, was jenseits der Erfahrung liege, also auch auf das was etwa hinter dem Rücken des Bewußtseins vorgehn möge, sei unstatthaft. Daß z. B. bei dem Vorgange der Erinnerung man sich plötzlich einer neuen Vorstellung bewußt wird, das solle man einfach als Thatfache hinnehmen, aber nicht trügliche Erklärungen suchen.

Wir stimmen dieser Kritik insoweit zu, als sie die positive Bestimmbarkeit unbewußter geistiger Elemente leugnet, treten ihr aber entgegen, wenn sie die Behauptung als zulässig bezeichnet, daß solche Elemente vielleicht gar nicht vorhanden seien. Eine solche Behauptung würde in das Gebiet des subjektiven Idealismus fallen. Mit demselben Recht oder Unrecht, mit dem wir aus Empfindungszuständen auf eine Außenwelt schließen, müssen wir aus Erinnerungszuständen auf unbewußte geistige Elemente schließen. Wie dort die Empfindung erst möglich erscheint durch das Vorhandensein der Welt, so hier die Erinnerung durch das Vorhandensein jener Elemente. Der weitere Gedanke aber, daß die letztern den als überfinnlich und immateriell erkannten Elementen der Welt gleichartig seien, würde schon nicht mehr der Wissenschaft, sondern der Metaphysik angehören.

Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle noch einmal die Annahmen, welche wir im Laufe unserer Untersuchungen machten. Wir glauben, daß unsere intellektuelle Organisation eine beständige ist; wir glauben an das Vorhandensein einer Welt; wir glauben, daß die Dinge in ihrem Verkehr untereinander und mit uns konsequent sind; wir glauben, daß es unbewußte geistige Elemente giebt. Die erste und dritte Annahme schließt den Skepticismus aus, die zweite und vierte den subjektiven Idealismus.

Wenn wir vorhin das Bewußtsein mit einem Lichte verglichen, so war unsere Meinung keineswegs die, daß sein Reich ein Reich des Lichtes sei, in welchem alle Vorgänge klar und durchsichtig seien. Die Bewußtseinsvorgänge sind meist so zusammengesetzt, daß ein Nachweis ihrer einfachsten Bestandteile häufig Schwierigkeiten macht. Wenn schon in der einfachen Klangempfindung ein Vielfaches, die Empfindung des Grundtons und die der harmonischen Overtöne enthalten ist, wenn bei jeder Gesichtswahrnehmung die zwei den beiden Augen entsprechenden Bilder untrennbar in eins verschmelzen, von der Zusammengesetztheit jedes einzelnen derselben zu geschweigen, um wieviel verwickelter werden die höheren geistigen Gebilde sein, um wieviel schwieriger die Aufgabe ihren Bau klarzulegen.

Die ältere Psychologie machte sich wenig damit zu schaffen; sie nahm von vornherein gewisse Grundformen an, in denen sich das seelische Leben bethätige, die sogenannten Seelenvermögen. Allein sowohl über den Sinn dieses Ausdrucks als auch über die Zahl der Vermögen lehrten Verschiedene Verschiedenes.

Was zunächst den Sinn des Ausdrucks anlangt, so hatte man früher, offenbar an die Aristotelischen Kategorien *δυναμις* und *ἐνέργεια* anknüpfend, allgemein die Ansicht, daß die Vermögen eben verschiedene Fähigkeiten der Seele, reale Wirkungsquellen, fertige Gründe zu gewissen Leistungen seien. Dem gegenüber wollte sie dann Herbart und seine Schule als bloße durch Abstraktion gewonnene Gattungsbegriffe ansehen.

Wir werden natürlich von vornherein einer Ansicht entgegentreten, welche die ganze Fülle des geistigen Lebens in einem trocknen Schematismus erstarren lassen möchte; wir werden nicht glauben, daß man immer nur entweder vorstellen oder fühlen oder wollen könne. „Jedesmal wenn wir fühlen“, sagt Herbart,¹⁸⁾ „wird etwas, wenn auch ein noch so vielfältiges und

verwirrtes Mannigfaltiges als ein Vorgestelltes im Bewußtsein vorhanden sein, so daß dieses bestimmte Vorstellen in diesem bestimmten Fühlen eingeschlossen liegt. Und jedesmal, indem wir begehren, fühlen wir zugleich die Entbehrung und haben auch dasjenige in Gedanken, was wir begehren, sowie jedesmal, indem wir denken, eine Thätigkeit wirksam ist, die, wenn sie aufgehalten würde, wenn sie sich durch Hindernisse durchdrängen müßte, alsbald sich als ein Begehren, den Gedanken hervorzuholen, verraten würde.“ Von dieser Auseinandersetzung beanstanden wir nur einen später zu erwähnenden Punkt; sonst ist sie zutreffend. Auch eine allmähliche Entwicklung des geistigen Lebens, wie sie von den Herbartianern betont zu werden pflegt, wird nicht bestritten werden dürfen.

Aber wir vermögen nicht zu erkennen, wie eine solche Entwicklung eine allmähliche nach verschiedenen Richtungen erfolgende Spaltung eines sich entwickelnden Keimes ausschließen soll; wir vermögen nicht einzusehen, wie durch eine Lehre von verschiedenen geistigen Vermögen deren getrenntes Nebeneinanderwirken notwendig gefordert werde. Nicht deshalb also, weil wir glaubten, daß die Lehre von realen geistigen Vermögen mit den Thatfachen, den einzelnen geistigen Vorgängen, unvereinbar sei, lassen wir dieselbe fallen, sondern nur weil diese Thatfachen uns nicht zur Annahme der Lehre zwingen und weil die Annahme, daß die Vermögen bloße Gedankendinge seien, nicht widerlegt werden kann. Einzelne geistige Thätigkeiten z. B. einzelne Gefühle sind es, deren wir uns bewußt werden; und da wollen wir es uns nicht nehmen lassen, uns etwa die Fähigkeit zu fühlen zuzuschreiben. Wenn wir aber schon oben bei der Frage nach der Substantialität der Seele gegen unser Denken mißtrauisch waren, ob es uns nicht nur „eine vermeintliche neue Einsicht aufhänge“, so werden wir uns auch jetzt hüten müssen, jene lediglich dem logischen Bedürfnis zugestandenen Fähigkeiten für man weiß nicht was für Wesen zu halten.

Eine andere Frage ist die nach der Zahl der Vermögen, welche praktisch mit der Frage nach der Zahl der spezifisch verschiedenen geistigen Thätigkeiten zusammenfällt. Es ist nicht ohne Interesse, die Ansichten Kants über diesen Punkt kennen zu lernen. Kants Sonderung der drei Kritiken scheint auf eine von vornherein gemachte Unterscheidung eines Denk-, Gefühls- und Begehrungsvermögens hinzuweisen. Diese Dreiteilung ist jedoch keineswegs immer seine Ueberzeugung gewesen, vielmehr bezeichnet sie den Abschluß einer nachweisbaren geistigen Entwicklung.¹⁹⁾ In seinen ersten psychologischen Untersuchungen (1763) unterscheidet Kant nur das Erkenntnisvermögen als das Vermögen das Wahre vorzustellen von dem Gefühl als dem Vermögen das Gute zu empfinden. Später schreitet er dann zu einer Sonderung des Gefühls- und des Willensvermögens fort, beide noch unter dem Namen der praktischen Vernunft zusammenfassend. In der Kritik der praktischen Vernunft (1787) zeigt sich der Transcendentalphilosoph in dem Satze, daß es ein Interesse der Vernunft sei, nach der logischen Maxime der Homogenität die anscheinende Verschiedenheit und Ungleichheit der seelischen Kräfte soviel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke. Dieser Einheit, ob sie gleich eine bloße Idee sei, sei man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen als sie aufzumuntern. — Eine scharfe Trennung des Gefühls- und Begehrungsvermögens findet sich auch in der Kritik der praktischen Vernunft noch nicht. Erst als das Resultat eines weitem Nachdenkens und vielleicht als eine Folge von Anregungen durch Tetens und Mendelssohn erscheint

eine briefliche Äußerung vom Jahre 1787: „Der Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen.“ Diese Dreiteilung ist dann auch in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft (1790) ausdrücklich angegeben und von Kant bis in die letzte Zeit seiner philosophischen Thätigkeit festgehalten worden. In späteren Schriften findet sich neben der Rechtfertigung der eignen Lehre eine Polemik gegen die Ansicht, welche alle Seelenvermögen auf das eine des Erkennens zurückführen will.

Es ist nicht die Absicht, aller derer zu gedenken, welche der Lehre von der Dreizahl der Vermögen widersprachen, noch auch der Skurrilität der Vermögenstheorie, wie wir sie in der Phrenologie vor uns haben, anders als im Vorbeigehn Erwähnung zu thun. Nur an das bekannte *intellectus et voluntas idem sunt* des vorantischen Spinoza und von nachantischen Philosophen an Schopenhauer möge erinnert werden, welcher das Gefühl als eine besondere bewußte geistige Thätigkeit nicht anerkennen will und die beiden Species Gefühl und Wille unter einem Gattungsnamen „Wille“ zusammenfaßt. So behauptet er z. B. in den Grundproblemen der Ethik, die Gefühle der Lust und Unlust ließen sich auf den befriedigten oder unbefriedigten Willen zurückführen. Das Wesen aller dieser Affektionen bestehe ja darin, daß sie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges unmittelbar ins Bewußtsein träten. Es ist klar, daß Schopenhauers Ansicht über diesen Punkt durch sein metaphysisches Fundamentaldogma bestimmt wurde. Den richtigen Kern in seinen Ausführungen erkennt man leicht. Man müsse nur, meinte Göthe²⁰⁾ zu Schopenhauers Hauptwerk, die Dinge so nennen wie der Verfasser verlange, also z. B. Pferd nicht Pferd sondern *cavallo*, Gott etwa *dio*; so lese man bequem und leicht. Ein andermal charakterisiert Schopenhauer das Gefühl negativ: „Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei.“ — Etwas Logisches ist ein Gefühl natürlich nicht; aber es ist nicht schwer einzusehen, daß es auch einen sehr bestimmten positiven Inhalt hat, zu welchem jedoch das Bewußtsein des Ursacheseins nicht gehört, welches wir mit dem Gedanken „ich will“ verbinden.

Unsre eigne Ansicht über die Zahl der spezifisch verschiedenen geistigen Thätigkeiten wird im Laufe der folgenden Untersuchungen hervortreten.

Die Verfahrensweisen, welche zur Feststellung psychologischer Thatfachen und zur Gewinnung psychologischer Gesetze angewendet werden können, sind die Selbstbeobachtung, die Beobachtung Anderer und die physiologische Forschung. Diese müssen sich gegenseitig ergänzen, da jede ihre eigentümlichen Mängel hat.

„Will der Mensch sich selbst erforschen,“ sagt Kant,²¹⁾ „so kommt er in eine kritische Lage, nämlich daß, wenn die Triebfedern in Aktion sind, er sich nicht beobachtet, und wenn er sich beobachtet, die Triebfedern ruhen.“ Ja, er warnt gradezu davor, sich mit der Ausspähung und gleichsam studierten Abfassung einer innern Geschichte des unwillkürlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle zu befassen, als wodurch man „leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hingeführt werde.“

Göthe²²⁾ erkennt die große Schwierigkeit bei psychologischen Reflexionen darin, daß man immer das Innere und Äußere parallel oder vielmehr verflochten betrachten müsse.

Windelband²³⁾ spricht von einer dreifachen Schwierigkeit bei der Selbstbeobachtung. Erstens: Das Eintreten der Beobachtung greift störend in den zu beobachtenden Prozeß ein; zweitens: wir können die einzelnen psychischen Thätigkeiten nicht so auf experimentellem Wege isolieren, wie es in den Naturwissenschaften möglich ist; drittens: es fehlt die Möglichkeit, Beobachtungsfehler zu eliminieren.

Was ferner die Beobachtung anderer betrifft, so liegt die Schwierigkeit darin, daß „der Mensch, der es bemerkt, daß man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, entweder verlegen (geniert) erscheinen wird und sich dann nicht zeigen kann, wie er ist, oder sich verstellen wird und nicht gekannt sein will, wie er ist.“²⁴⁾ Hieraus schon erhellt die Wichtigkeit derjenigen Studien, welche, wie die von Preyer, die Entwicklung des geistigen Lebens bei Kindern zum Gegenstande haben.

Ein Hilfsmittel für die psychologische Forschung ist endlich auch die Physiologie. Ihr liegt zunächst die Nachweisung derjenigen physiologischen Verhältnisse ob, welche normalen oder abnormen psychologischen Verhältnissen entsprechen. Ferner hat sie die Beziehung zu ermitteln, welche zwischen einem Reize und der ihm entsprechenden Empfindung besteht; und zwar hat sie einmal zu erforschen, welche Abstufung der Empfindungsintensität einer bestimmten Abstufung der Reizintensität entspricht, zweitens zu bestimmen, welche Zeit unter verschiedenen Umständen — z. B. mit oder ohne Konkurrenz verschiedener Daten — nötig ist, bis ein psychologisches Datum zur deutlichen Vorstellung wird. Endlich wird sie die Frage beantworten müssen, wie viel Zeit verfließe zwischen der Bildung einer Gefühlslage und der Auslösung des die entsprechende Bewegung veranlassenden Reizes, und zwar gleichfalls unter verschiedenen Umständen, z. B. bei einer eingeübten oder nicht eingeübten Bewegung.

Die bewußten geistigen Thätigkeiten können vorläufig und vorbehaltlich einer im Laufe der Untersuchung zu gewinnenden besseren Einteilung in zwei Gruppen geteilt werden. Entweder erkennen wir, — in dieser Thätigkeit glauben wir die Welt abzubilden, oder wir fühlen uns als Ursache von Bewegungen, — dadurch vermeinen wir den Weltzustand mit zu bestimmen.

Jede erkennende Thätigkeit hebt an mit der Empfindung. Welches ist nun wohl die einfachste Empfindung, die eines einfachen Tones, die eines farbigen Punktes? Schon die Empfindung eines einfachen Tones setzt sich aus vielen, meist Hunderten oder Tausenden von psychischen Daten zusammen, entsprechend den eben so zahlreichen Luftschwingungen, ihrem Korrelat. Schon die Empfindung eines farbigen Punktes setzt sich aus Millionen von psychischen Daten zusammen, entsprechend den Millionen von Aetherschwingungen, ihrem Korrelat. So tritt uns bei diesen Anfängen der Erkenntnis nächst der so eigentümlichen Deutung der Zeichensprache der Dinge als eine geistige Grundthätigkeit die Zusammenfassung einer Vielheit von Eindrücken zu einer Einheit entgegen, zu der Einheit eines Empfindungszustandes. Tritt dieser Zustand zum ersten Male ein, so erscheint mit einem Schlage die Welt in die beiden Hälften Subjekt

und Objekt geteilt. Ein weiter Weg ist es freilich von dieser primitiven Erkenntnis, bei welcher sich der Empfindende noch gleichsam in den empfundenen Inhalt verliert, bis zur deutlichen Sonderung des erkennenden Ich von dem erkannten Nicht-Ich, vollends bis zu dem Standpunkte, auf welchem das Ich in sich selbst hineinzublicken und sein Erkennen zu belauschen versucht. Mit der primitivsten Erkenntnis aber ist auf's engste verbunden das Gefühl des Wertes, welchen dieselbe für das erkennende Subjekt hat, ein Gefühl, welches in unmerklicher Abstufung zwischen der Höhe der größten Lust oder Unlust und der Tiefe verschwindend geringer Intensität variieren kann. Wir gebrauchen also das Wort fühlen nicht etwa in demselben Sinne, wie tasten, verstehen darunter vielmehr die in den Sinnesempfindungen embryonisch vorhandene Wert bestimmende Thätigkeit. Sie ist beim Schmecken und Riechen am meisten, beim Hören und Sehen am wenigsten merklich.

Daß jener Zusammenfassung einer Vielheit zu einer Einheit, jener synthetischen Funktion, die hier gleichfalls embryonisch auftritt und sich später bei zusammengesetzten geistigen Gebilden fortwährend zeigt, bestimmte Verhältnisse der physischen Organisation entsprechen, darf angenommen werden. Die Großhirnrinde, in welcher die verschiedenen sensorischen und motorischen Provinzen des Körpers durch besondere Fasern vertreten sind, wird sich besonders eignen, alle Vorgänge, denen bewußte Vorstellungen entsprechen können, in Zusammenhang zu bringen. Jedoch ist dem Irrtum entgegenzutreten, daß ein einziger Punkt da sei, von welchem aus gleichsam alle Leibesfunktionen regiert würden.²⁵⁾

Keine deutliche Vorstellung wird durch einen bloßen Mechanismus erzeugt; zu ihrem Zustandekommen ist eine geistige Selbstthätigkeit nötig, wie schon Leibniz erkannte. Diese Selbstthätigkeit, welche bald mehr bald weniger angespannt sein kann, bezeichnen wir als Aufmerksamkeit. Reize — z. B. Bilder, welche auf die Netzhaut jedoch nicht auf die Stelle des deutlichsten Sehens fallen — müssen eine bestimmte, auch durch ihre Beziehung zu dem augenblicklichen Gedankenlaufe bedingte Stärke haben, bis die ihnen entsprechende Empfindung von einem so starken Gefühle begleitet ist, daß durch einen Willensakt die sensibeln Nerven zur vollen Aufnahme des Reizes geschickt gemacht werden, — z. B. das Auge so gestellt wird, daß das Bild nunmehr auf die Stelle des deutlichsten Sehens fällt. Man unterscheidet also mit Recht zwischen Perception und Apperception.

Die aus den geistigen Thätigkeiten entspringenden Bewegungen sind in erster Linie Bewegungen der Glieder des eigenen Leibes. Die hierbei unterscheidbaren Teilvorgänge sondern sich am besten von einander ab, wenn es sich um die Ausführung ungewohnter Bewegungen z. B. der Bewegungen handelt, welche durch eine neue Turnübung oder durch das Aussprechen der Laute einer erst zu erlernenden Sprache nötig gemacht werden. Den Anfang macht die Vorstellung des Ziels, es folgt die geistige Disposition oder Gefühlslage, in welcher man sich der Aufgabe anzupassen sucht, dann der Willensakt entsprechend einer centralen Reizung oder Innervation der motorischen Nerven und endlich die Bewegung, welche dem physiologischen Mechanismus überlassen bleibt. Ist die Bewegung oft wiederholt worden, haben wir oft erfahren, wie es uns vor ihrer Ausführung zu Mute ist, so treten die Endglieder des Vorgangs näher zusammen, der Gefühls- und damit der Bewußtseinsanteil wird geringer: die Bewegung wird schließlich, wie man sagt, mechanisch ausgeführt. Ist es so weit gekommen, so wirken Bewußtseinsakte nur noch störend. Was aber von einzelnen Bewegungen gilt, gilt auch von größeren

Bewegungsgruppen z. B. den Thätigkeiten, welche das Berufsleben mit sich bringt. Bei gewissen Bewegungen, den Reflexbewegungen, z. B. dem Niesen, ist von vornherein ein physiologischer Mechanismus wirksam, wenn auch das Bewußtsein nicht notwendig bei ihnen unbeteiligt bleibt. Mechanische Bewegungen, Bewegungen mit verschwindend kleiner „Willenszeit“, können erworben und vererbt werden.

Die Ähnlichkeit zwischen dem psychischen Zustande der Aufmerksamkeit und demjenigen, welcher einer Bewegung vorausgeht, leuchtet ein. Bei der Aufmerksamkeit strahlt ein Reiz auf die sensibeln Nerven aus, bei den Bewegungen auf die motorischen. Im Gehirn sind nun in der That die Centralgebiete, in denen schließlich die motorischen Nerven endigen, in eine nahe Verbindung mit den centralen Endigungen der sensibeln Nerven gesetzt.

Diese Thatsache wirft auch Licht auf die Erfahrung, daß eine Wahrnehmung und eine Bewegung oft als ein zusammenhängender Vorgang erscheinen. Am auffallendsten tritt dies bei den Reflexbewegungen hervor, ferner aber auch im Geistesleben der Kinder, welche auf sinnliche Eindrücke oft sofort durch Bewegungen reagieren. Auf einer höhern Stufe der geistigen Entwicklung werden die durch Vorstellungen hervorgerufenen inneren Spannungen nur dann sofort in Bewegungen abgeleitet, wenn die Vorstellungen massenhaft oder mit besonders großen Gefühlskoefficienten versehen und wenn infolge dessen die Spannungen besonders groß sind. Viele neue Eindrücke, z. B. auf Reisen, machen mittheilbar; die durch erfreuliche oder bedrohliche Situationen bedingte Aufregtheit giebt sich in Bewegungen kund. Zu diesen Bewegungen gehört auch das Lachen²⁶⁾ und Weinen. Das konventionelle Lächeln beim Gespräch soll bei dem andern die ihm schmeichelhafte Ansicht erwecken, daß seine Gegenwart und Unterhaltung eine besonders heitere Seelenstimmung erzeuge.

Unsre Darstellung ließ schon erkennen, wie die den Elementarerkenntnissen beigegebenen Elementargefühle sich steigern und zur Macht eines beharrenden innern Zustandes werden können. Den höchsten Grad der Steigerung erreichen die Gefühle in den sogenannten Gemütsbewegungen, den Affekten und Trieben. Die Affekte pflegen hemmend auf den Vorstellungslauf zu wirken und auch körperliche Vorgänge im Gefolge zu haben. Die von den Bewegungscentren ausgehende Innervation geht oft nicht nur auf die motorischen Leitungsbahnen über, sondern zieht auch die Centralorgane des Blutlaufs und der Atmung, sowie der Absonderungswerkzeuge in Mitleidenchaft. Hat in solchen Bewegungen sich die innere Spannung entladen, dann klingt der Affect allmählich in einen derjenigen Gefühlszustände ab, die wir als Stimmungen zu bezeichnen pflegen. Auch in den Trieben erkennen wir als Kern das sich gleich bleibende Gefühl des Wertes oder des Unwertes des Erstrebten oder Verabscheuten. Daß die Triebe nur auf den untern Stufen lediglich als Nahrungs- und Geschlechtstrieb auftreten, auf den höheren sich immermehr complicieren und den höchsten geistigen Gütern zugewandt sein können, bedarf kaum der Erwähnung.

In dem Begriffe Charakter scheinen uns zwei Momente unterschieden werden zu müssen: einmal die dem Gefühlsleben angehörnden Triebe, zweitens eine geistige Thätigkeit, welche wir vorläufig als einen Diener des Gefühls bezeichnen können, der Wille. Das erste Moment betonen Ausdrücke wie: guter, schlechter, gemeiner, edler Charakter; das zweite tritt in den Vordergrund, wenn wir von einem energischen oder von einem schlaffen Charakter sprechen. Es ist zu beachten, daß unserem Urtheil über den Charakter jemandes nie ein Urtheil über seine intellektuelle Beschaffenheit zugrunde liegt.

Wie das Gefühlsleben von den primitiven in den Empfindungen enthaltenen Gefühlen an aufwärts immer zusammengesetztere Gebilde zeigt, ja sich zu dem Mikrokosmos verdichtet, in welchem die Dinge der Erfahrungswelt durch Wertzeichen vertreten sind, so wird auch die Thätigkeit des Erkennens immer verwickelter. Nicht mehr bloß bei einzelnen Vorstellungsakten wirksam, ist sie höher hinauf mit der Vergleichung und der Ordnung der Vorstellungen, mit der Aufstellung von Gesetzen und Regeln beschäftigt, um so ihrerseits denjenigen Mikrokosmos zu bilden, in welchem die Dinge der Erfahrungswelt durch Formzeichen vertreten sind.

Und der Wille? Jeder Willensakt erscheint als Ergebnis einer Wahl. „Ich will“ bedeutet etymologisch nicht anderes als: „ich habe gewählt“. Schon Sokrates war der Ansicht, daß die menschlichen Handlungen durch das Denken und Wählen zustande kommen. Das Schwanken bei der Wahl zeigt an, daß mehrere Motive d. i. mehrere Gefühle der relativen Werte von Dingen oder Zuständen verglichen werden. Den Ausschlag giebt das stärkste Motiv; die Stärke der Motive ist bedingt durch Naturanlage oder Erziehung. Nicht von Willensfreiheit ist also zu reden, sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, von Gefühlsfreiheit; das soll heißen: daß in irgend einem Falle der eine dies, der andere jenes für wertvoller hält, ist unerklärlich. Worte wie Naturanlage oder dgl. sind natürlich nur Formulierungen des Rätsels, aber keine Erklärung. Man darf aber nicht hinter dem Gefühle noch eine geheimnisvolle Macht suchen wollen, welche nun nach Belieben wieder das Gefühl bestimmen könnte.

Somit wäre also der Wille nicht nur nicht die geistige Fundamentalkraft, sondern spielte sogar nur eine untergeordnete Rolle, wäre ein Diener des Gefühls, wie wir oben sagten. Ist er am Ende gar nur ein fingiertes Mittelglied zwischen der innern und der äußern Welt, nur ein bloß gedachtes Gelenk, in welchem deren Verkehr sich vermittelt? Es ist wahr: wir werden uns nie unmittelbar des Willens sondern immer nur der Vorstellung „ich will“ bewußt, sowohl wenn es sich um die Ausführung von Bewegungen als auch wenn es sich um innergeistige Vorgänge wie z. B. ein Sicherinnernwollen handelt. Es ist richtig: wir werden uns nur der Gefühlsseite des Charakters unmittelbar, der Willensseite dagegen nur mittelbar, aus unseren Handlungen, bewußt. Aber wir wüßten keinen Grund anzugeben, wodurch denn jene angeblich lügnerrische Vorstellung „ich will“ entstehen sollte, wenn ihr nichts Geistiges entspräche. Dieses Geistige aber, welches wir auch in den dem Gefühlsleben angehörenden Trieben gleichsam schlummernd zu erkennen glauben, ist zunächst gewiß nichts Logisches. Man hat zwar den Gedanken „ich will“ als eine bloße Bejahung oder Verneinung einer Strebung aufgefaßt; aber in einer Bejahung oder Verneinung fehlt der Hintergrund der Billigung, welchen der Gedanke „ich will“ besitzt. Jenes Geistige gehört aber auch nicht bloß dem Gefühlsleben an; denn dem Gefühl als solchem fehlt das Moment der Initiative, des Ursache-seins, welches auf so eigentümliche Art mit dem Gedanken des Wollens verknüpft ist und welches in Wendungen, wie die, daß jemand den guten Willen habe etwas zu thun oder zu lassen, deutlich ausgesprochen wird.

Nach der Darstellung eines bekannten Vertreters²⁷⁾ Herbartischer Lehren ist 1. der Gedanke des Wollens und der Willkür angewiesen auf 2. diejenige bewußte Vorstellung, durch welche z. B. die beabsichtigte Bewegung vorgestellt wird. Diese wirkt 3. auf die unbewußten Zustände in der Seele, welche sie einst in wirklichem Kausalzusammenhange mit dem Körper erlebte. Diese Zustände als die letzten rein psychischen Elemente wirken 4. auf die korrespondierenden physiologischen nervösen Vorgänge. Diese 5. wirken auf die Zustände im eigentlichen Bewegungs-

apparat, von denen dann der mechanische Effekt, die Bewegung, erfolgt. Auch bei dem willkürlichen Eingriff in rein innere Zustände und Vorgänge soll der Gedanke des Willens und der Willkür immer auf eine bewußte Vorstellung angewiesen sein; diese wirke auf ein Unbewußtes, welches schon früher einmal im Bewußtsein gewesen sei und mit welchem jene bewußte Vorstellung durch Association oder durch einen anderen inneren Grund zusammenhänge.

Ein Behaupter ist der Mann; aber auch ein Beweiser? Schon die Annahme erweckt Bedenken, daß die Vorstellungen wie Kräfte aufeinander wirken. Gestehen wir es doch, daß wir uns eine heimliche Uebertragung menschlicher Zustände auf die Natur zu Schulden kommen lassen, wenn wir von Naturkräften reden, daß der Kraftbegriff der Naturwissenschaft überhaupt erst erleuchtet und verständlich gemacht wird durch die innere Anschauung derjenigen Zustände, welche in uns der Bewegung vorangehn und sie begleiten. Die Naturwissenschaft thäte gut daran, um der Klarheit willen sich der Mühe einer Umbildung ihrer Ausdrucksweisen zu unterziehen und, statt von Kräften, nur von Bewegungen und Bewegung bedingenden Entfernungen zu reden.²⁵⁾ Und nun soll hier die Naturkraft die geistige Kraft, soll das Dunklere und Abgeleitete das Klarere und Ursprüngliche erläutern! Wollen wir aber auch eine solche Darstellung durch das Bedürfnis der Veranschaulichung entschuldigen, so kann das nicht bei der Behauptung geschehen, daß der Gedanke des Wollens auf eine bestimmte Vorstellung angewiesen sei. Wenn es bei einem rein logischen Verhältnis der beiden Gedanken sein Bewenden hat, so kommt es eben nicht zum Wirken; soll aber jene Anweisung so etwas wie einen Befehl enthalten, so tritt ein ganz neues geistiges Element auf, von welchem die Vorstellung nichts weiß.

Nur die Systemfucht ferner kann behaupten, daß an sich gleichgültige Vorstellungsinhalte bald quantitativ in Strebungen, bald qualitativ zu einem neuen Bewußtsein fortgebildet werden, welches entweder ein Wohlgefühl oder ein Behegegefühl sei. Die hier allein stimmberechtigte innere Erfahrung weiß von solchen Metamorphosen nichts.

Wir lernten schon die centrale Stellung würdigen, welche der allgemeine innere Wertmesser, das Gefühl, in uns einnimmt. Einige hierher gehörige Bemerkungen mögen unsre Untersuchungen abschließen.

Jedermann weiß, daß zuweilen freundige oder bange Gefühlszustände, Stimmungen, in uns Platz greifen, welchen keine Vorstellungen anhängen. Die Annahme, daß solche doch da seien, nur dunkel und unklar, ist ganz haltlos; das Bewußtsein weiß nichts davon. Daß solchen seelischen Zuständen, deren eigentümliches Merkmal eben das ist daß wir sie nicht lokalisieren, bestimmte physiologische Verhältnisse, im vegetativen Nervensystem, entsprechen mögen, kommt hier nicht in Betracht. Aus dem Vorhandensein solcher Zustände aber schließen wir, daß wir fühlen können ohne zu erkennen. Die Welt der Dinge verschwindet uns freilich in solchen Augenblicken nicht; aber die den gleichzeitigen Objektwahrnehmungen entsprechenden Gefühle haben nichts mit jenen Stimmungen zu thun. Umgekehrt haben höchstens die Erkenntnisobjekte von den Stimmungen zu leiden, insofern als sie in der durch diese bewirkten Beleuchtung erscheinen. Können wir aber zwar nicht erkennen ohne zu fühlen, wohl aber fühlen ohne zu erkennen, so ist das Gefühl das

erste und wesentliche Merkmal des Bewußtgeistigen, soweit wir es aus eigener innerer Erfahrung kennen. Verringert sich das die Wahrnehmungen begleitende Gefühl bis zur Interesslosigkeit, so verschwindet auch das Bewußtsein: Langeweile schläfert ein.

Anhänger der Entwicklungstheorie haben, wie schon früher Demokrit, die Behauptung gewagt, daß der Gefühlsinn der Grundsinne aller Lebewesen sei, aus dem sich die andern Sinne erst entwickelt hätten. Dieser Behauptung in Verbindung mit dem biogenetischen Grundgesetz würde nicht die Erfahrung widersprechen, daß beim neugeborenen Kinde nächst dem Gefühl der Geschmack am besten entwickelt ist, gar nicht das Gehör und schwach die Lichtempfindlichkeit.²⁹⁾

Die Allgegenwart der Gefühle beim Vorstellungsablauf ist zweifellos; das Schopenhauersche willensfreie Erkennen und die Kant-Schillersche interesselose Betrachtung sind Erdichtungen, sofern die Begriffe „Willensfreiheit“ und Interesslosigkeit streng genommen werden. Feine Bemerkungen sind es, welche Locke über diesen Punkt macht.³⁰⁾ „Selbst die einfachsten und scheinbar trockensten Begriffe des Denkens sind nie von einem nebenhergehenden Gefühle ganz entblößt; wir fassen den Begriff der Einheit nicht, ohne zugleich ein Glück der Befriedigung zu genießen, das sein Inhalt einschließt, den des Gegenjages nicht, ohne zugleich die Unlust der Feindseligkeit mitzufühlen; Ruhe, Bewegung und Gleichgewicht beobachten wir weder an den Dingen, noch entwickeln wir uns ihre Vorstellungen, ohne uns mit unsrer ganzen Lebendigkeit in sie hineinzuversetzen und den Grad und die Art der Förderung oder der Hemmungen mitzufühlen, die für uns aus ihnen hervorgehn könnte.“

Für die Wissenschaft ist das Gefühl ein Organon, ebenso wie das logische Denken. Zunächst sind es die fundamentalen, jeder Wissenschaft unentbehrlichen, logisch aber unbeweisbaren Annahmen, welche als Gefühlsforderungen von uns als von selbst klar und keines Beweises bedürftig empfunden werden. Wir haben uns bemüht, dieselben bei unsrer Untersuchung herauszuschälen und als bloße Forderungen nachzuweisen. Nur darum offenbar erscheint uns der Illusionismus und der konsequente Skepticismus als so widersinnig, weil uns ein Bewußtsein, ein geistiges Leben völlig wertlos erscheint, welches nichts als das beständige Opfer einer Presserei wäre. Aber nicht nur an der Wiege der Wissenschaft, auch bei der Entwicklung derselben zeigt sich die Mitwirkung des Gefühls als unentbehrlich. Man hat es mit Recht den Pionier der Erkenntnis genannt; die Wissenschaft würde sich in lauter Einzeluntersuchungen auflösen oder in Systematik verdorren, wenn nicht zuweilen das Gefühl des Genius dem ängstlich am Faden seiner Kategorien weitertastenden Verstande vorseilte, Ziele zeigend und die Fülle der Erscheinungen in Eins zusammenschauend.

Aber was reden wir nur von der Wissenschaft? Gründet sich nicht jede Staatsordnung auf ein Gefühl, das Gefühl der Verantwortlichkeit jedes Bürgers, nicht alle Ethik auf ein Gefühl, das Mitgefühl mit den andern; suchen nicht die Pädagogen vor allem auf das Gefühl der Zöglinge einzuwirken, ihr Interesse zu erwecken; wendet sich nicht die Kunst, nicht vor allem die Religion an das Gefühl? Was bestimmte doch einen Kant, seine Antinomienlehre noch in der Kritik der reinen und dann in der der praktischen Vernunft zu modifizieren, ja der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische einzuräumen? O über die Kurzsichtigkeit, welche die Tiefe des geistigen Lebens mit dem Zollstocke der Logik auszumessen hofft! O über die Einfalt, welche das nach Frieden hungernde Menschenherz auf eine Kategorien-tafel verweist!

Von einer harmonischen Weltanschauung verlangen wir, daß sie eine Macht sei, welche sich täglich und stündlich, in der Stille innerer Einsicht wie im Lärme des Tages, in den Augenblicken der Ueberlegung wie in denen des Handelns als wirksam erweist und bewährt. Eine solche vermag wahre Wissenschaft allein nicht zu geben; schon die Grundlagen muß ihr das Gefühl bauen; aber auch weiterhin muß die nur langsam fortschreitende die vorläufige Vollendung des Ganzen dem Gefühl überlassen. Eine solche vermag auch das Gefühl allein nicht zu geben, wenn es die Lehren der Wissenschaft ignoriert. Wir kennen keine Wahrheit, welche das Herz bricht; aber wir kennen auch keinen Frieden, der nur für den Preis geistigen Todes zu erlangen ist.

Es erscheint uns sicher, daß mit der intellektuellen Entwicklung auch das Gefühlsleben sich entwickelt, so daß einer bestimmten Phase der ersten eine solche des zweiten entspricht, und daß bei weiterem Fortschritt in der Wissenschaft die dem früheren Standpunkt entsprechende Gefühlsphase nicht mehr genügt.³¹⁾ Daß der naturgemäße, durch die Entwicklung des menschlichen Intellekts bedingte Fortschritt der Wissenschaft durch Gefühlsreaktionen nie wird dauernd gehemmt werden können, wird durch die bisherige geschichtliche Entwicklung verbürgt. In Zeiten gesteigerten intellektuellen Fortschritts vermag das insbesondere in der Religion aber auch in den Ordnungen des Staatslebens objektivierte Gefühlsleben zuweilen nicht rasch genug zu folgen und sich umzubilden. Schwer empfundne Uebergangszeiten in der Geschichte der Menschheit sind es, wenn sich Antinomien zwischen Denken und Fühlen zeigen, wenn man mit Jacobi seufzt: „Nicht ist in meinem Herzen; aber wenn ich es in meinen Kopf bringen will, erlischt es.“

Die Wahrheit aber, welche wir suchen, ist nicht zwiefach, sondern eine.

Anmerkungen.

¹⁾ Dies oben widerlegte Argument findet sich bei Loze, *Mikrokosmos* I., 2. Buch, 1. Kap. (3. Aufl.), auch: *Grundzüge der Psychologie*, Teil 2. In seiner *Metaphysik* (S. 517) gibt er jedoch einen „wirklichen Chemismus der Empfindungen“ als denkbar zu, welcher der physischen Resultantenbildung ähnlich wäre. — Das folgende Argument findet sich u. a. bei Loze, (*Metaphysik* S. 474 ff.). Du Bois-Reymond, (*Ueber die Grenzen des Naturerkennens* S. 26). Tyndall, (*Religion und Wissenschaft*. Autorisierte Uebersetzung S. 31 u. 32).

²⁾ Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. — Ich verdanke dem trefflichen Werke einige geschichtliche Angaben und mehrfache Anregung. — Loze, *Metaphysik* S. 475: „Nichts bleibt (der wissenschaftlichen Forschung) übrig, als zu ermitteln, welches psychische Ereignis α sich an welchen physischen Reiz a durch einen allgemeinen Naturzusammenhang thatsächlich knüpfe, und nach welchem Gesetze sich α um eine bestimmdbare Differenz in β verwandle, wenn a sich um eine gleichfalls aber nach eigenem Maßstabe bestimmdbare Differenz in b verwandelt hat.“

³⁾ Dronke, *Beiträge zu einer Seelenlehre vom ethnographischen Standpunkte aus*. Trier 1881.

⁴⁾ Pfleiderer, *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*. II. (2. Aufl.), S. 263.

⁵⁾ Daß damit nicht der Leib als das Erste und die Seele als sein Accidens gefaßt wird, sondern umgekehrt die Seele als das Princip gilt, in welchem die Zwecke liegen, für welche der Leib das Werkzeug ist, erörtert Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* II., S. 98 der 3. Aufl.