

# Die Seelenfrage.

Von

J. REHMKE.

(Mit besonderer Berücksichtigung von O. FLÜGELS „*Die Seelenfrage* etc.“  
2. Auflage 1890.)

Die Seelenfrage besteht noch immer und es steht nicht gerade gut um sie. Die kritische Zergliederung des Gegebenen „Seele“, die als wissenschaftliche Aufgabe den Inhalt jener Frage ausmacht, wird von zwei verschiedenen Seiten gehemmt und gestört; die Einen schauen und dichten etwas in das Gegebene hinein, was in Wirklichkeit nicht darin ist, und Gemütsbedürfnisse, die aus ererbten Interessen sich erheben, leiten dabei die schaffende Einbildungskraft; die Anderen sehen und beachten etwas garnicht, was in Wirklichkeit doch zu dem Gegebenen „Seele“ gehört, und das Ergebnis ihres Zergliederungsgeschäftes ist infolgedessen nicht nur ein unvollständiges, sondern auch ein irreführendes, gleich demjenigen der dichtenden Psychologen.

Nennen wir die Einen die Dichter, die Anderen die Physiker unter den Psychologen. Jene behaupten, Seele sei ein „ursprüngliches reales Wesen“, das erst unter dem Einfluß anderer „realer Wesen“ zum Bewußtseinsleben, zu Empfindungen, Gefühlen u. s. f. komme; diese behaupten, Seele sei nur als eine Summe bestimmter Erscheinungen, Empfindungen Gefühle u. s. f., gegeben; sie teilen sich in Ansehung der Frage, ob diese „Erscheinungen“ nicht doch einem besonderen „realen Wesen“ zugehören, in die Entschiedensten und die Zaghaftesten; jene verneinen die Frage kurzweg, diese lassen sie dahingestellt, als aus der Zergliederung des Gegebenen selbst unbeantwortbar. Beide sind darin einig, daß für die psychologische Forschung das Gesamtmaterial völlig in den sogenannten seelischen Erscheinungen allein vorliege, und daß ein rundes wissenschaft-

liches Ergebnis, eine Psychologie, nur aus der Zergliederung derselben, möge ihnen nun ein „einheitliches Wesen zu Grunde liegen“ oder nicht, schon möglich sei; um eine „Seelenfrage“, welche die Möglichkeit eines besonderen Wesens, mag man es auch anders bestimmen, als jene Dichter, ins Auge fasse, brauche sich der Psychologe, unbeschadet seiner Wissenschaft, gar nicht zu kümmern. Deshalb nenne ich sie die Physiker unter den Psychologen.

Wie nämlich die „Physiker im eigentlichen Sinne“ die „physischen Erscheinungen“ allein als Gegenstand ihrer Wissenschaft haben und in Wahrheit unbeschadet derselben sich um die Dingfrage nicht zu kümmern brauchen und sie der philosophischen Forschung überlassen, so meinen auch die „Physiker unter den Psychologen“ allein mit den „psychischen Erscheinungen“ wissenschaftlich auskommen zu können, ohne die Seelenfrage in dem philosophischen Sinne mit hereinnehmen und deren Unterstützung als grundlegende der Psychologie einverleiben zu müssen. Ob aber hierdurch das Bild des Gegebenen „Seele“ nicht verschoben und verzerrt sich herausstellt?

Trotz der Verschiedenheit der Stellung, welche in der Psychologie die Dichter und Physiker einnehmen in Betreff der Seelenfrage, treffen wir heute eine durchgängige Einstimmigkeit derselben, wo es sich darum handelt, das Verdammungsurteil über die materialistische Beantwortung der Frage zu fällen. Kann man den Worten trauen, so ist den leitenden Geistern der Gegenwart die materialistische Psychologie etwas, das für sie dahinten liegt. Ob dies auch in Wirklichkeit der Fall ist?

Um den Materialismus in der Psychologie völlig überwunden zu haben, ist es nicht genug, daß man behauptet, „der Gedanke sei nicht Bewegung, und Empfindung und Bewegung seien nicht zu identifizieren“, sondern daß man sich desjenigen bestimmten positiven Umstandes, welcher den Rechtsgrund für jene Verneinung abgibt und aus dem Materialismus herausführt, auch kritisch klar wird, um vor allem Rückfall in die Anschaulichkeit des Materialismus in Ansehung des Gegebenen „Seele“ geschützt zu sein.

Diese Bemerkung drängte sich mir auch wieder auf beim Lesen der in zweiter Auflage kürzlich erschienenen Schrift

O. FLÜGELS „*Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe*“. Der Verfasser führt nicht nur Stellen aus den Schriften bedeutender Naturforscher an, die es ihm bestätigen, „dafs allmählich eine durchgreifende Erkenntnis von der Unvergleichbarkeit der geistigen und der Bewegungserscheinungen sich Bahn bricht“, sondern er selbst weifs mit aner kennenswertem Geschick die Punkte herauszuheben, in denen die Behauptung von der Identität der Empfindung und der Bewegung und dafs Gedanke Bewegung sei, sich als windige und grundlose zeigt.

Indes, nicht hierin liegt für mich das Interessante des Büchleins, sondern in dem Umstande, dafs sein Bemühen, die „geistigen Erscheinungen“ als den Bewegungserscheinungen gegensätzliche, in ihrer positiven Bestimmtheit festzustellen, sich auf denselben Boden, auf dem auch die materialistischen Behauptungen sich bewegen, stellt und abspielt, und infolgedessen, wie ich nachweisen werde, in den Zauberkreis materialistischer Grundanschauung trotz allem immer wieder hineingezogen wird.

Der Titel der Schrift: „*Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe*“ wird schon manchen, der Ernst machen will mit seinem Gegensatz zur materialistischen Auffassung, stutzig machen: Was hat die Seelenfrage zu thun mit „Wandlungen naturwissenschaftlicher Begriffe“, die doch allesamt nur im Gebiet des Physischen oder Raumgegebenen ihre Anwendung haben? Mögen diese sich tausendfach „wandeln“, so ist doch nicht ersichtlich, wie daraus der Seelenfrage irgendwelcher Nutzen erwachsen dürfte! Da der FLÜGELSche Fall typisch ist, so verlohnt es sich wohl, dafs wir näher auf ihn eintreten, um uns das Rätsel, welches der Titel aufgibt, lösen zu lassen.

FLÜGEL marschirt in HERBARTischen Stiefeln auf das festgesteckte Ziel des HERBARTischen Seelenbegriffs los und durch das Gebiet der physikalischen Atomistik, das ihm die Mittel liefern muß, hindurch. Er nimmt als Richtschnur den Satz „keine Kraft ohne Stoff“ aus der Atomistik für seine psychologischen Zwecke auf und wendet ihren Atombegriff in bestimmter Weise auf das Seelische an.

Daher ist es für ihn von Wichtigkeit, sich zunächst über „die den Naturerscheinungen zu Grunde gelegten Atome,

denen Kräfte eigen sein müssen“, zu unterrichten, indem das Wirken der Atome aufeinander genauer bestimmt wird. Denn die Kräfte der Atome zeigen sich ja eben in der Wirkung der Atome. Die Atomistik, sagt FLÜGEL, muß die Fernwirkung abweisen; sie ist „erstens unbegreiflich“, <sup>1</sup> „zweitens widersinnig, in sich widersprechend und daher unmöglich, denn Kraft steht zum Stoff im Verhältnis des Accidens zur Substanz“; also „darf die Kraft nicht über das Wesen selbst, dessen Thätigkeit sie ist, hinausreichen“, denn „wo das Wesen wirkt, muß es auch sein“.<sup>2</sup>

FLÜGEL fährt fort: ferner schließt „die unmittelbare Wirkung in die Ferne den Widerspruch einer ursachlosen Wirkung oder eines ursachlosen Geschehens in sich, denn die Kraft selbst wird als ein ursprüngliches (ursachloses) Besitztum des Wesens vorgestellt“; „wirken zwei Wesen aufeinander in die Ferne, so verursacht oder bestimmt nicht das eine das andere zur Wirksamkeit; jedes würde in Thätigkeit begriffen sein, auch wenn kein anderes Wesen vorhanden wäre, auch wenn es nichts bewirkte; hier liegen die widersinnigen Gedanken eines ursachlosen Geschehens und einer nicht wirkenden Kraft zu Tage“; endlich aber wird bei der unmittelbaren Fernwirkung der schlechthin leere Raum zum Träger eines Gesetzes gemacht, denn die Wirkung der Kraft soll geringer werden, je weiter sich die betreffenden Körper voneinander entfernen; soll hier der leere Raum die Wirkung vermindern? soll das, was nichts Reales ist, einen Widerstand leisten können?“

Es geht hier FLÜGEL, wie seinem Meister HERBART so oft, dafs er die Widersprüche, welche er in etwas findet, selber zuvor hineingedichtet hat; genug, wie dem auch sei, die

---

<sup>1</sup> „Man stelle sich nur einmal zwei Körper vor, die voneinander durch einen völlig leeren Raum geschieden sind, diese sollen das Bestreben haben, sich einander zu nähern, jeder soll bestrebt sein, den anderen, von dessen Vorhandensein er gar nichts wissen oder spüren kann, zu sich heranzuziehen und dieses Streben soll ohne Weiteres Erfolg haben“. S. 68. *Mythologie*.

<sup>2</sup> Ich muß mich hier darauf beschränken, die logischen Ungeheuerlichkeiten dieser Sätze durch gesperrten Druck der Stichworte anzuzeigen, so sehr es mich auch reizt, diese abenteuerlichen Behauptungen in ihr Nichts zu zerpfücken.



angeblichen Widersprüche dienen ihm, den bekannten HERBARTischen Satz wieder hinzustellen: „es kann nur Wirkungen in der unmittelbaren Berührung der Dinge geben“, und „die erfahrungsmäßig festgestellten Fernwirkungen müssen irgendwie auf reale Weise vermittelt sein.“

„Aus der Abweisung der unmittelbaren Fernwirkung ergibt sich nun weiter, daß die Kräfte (Thätigkeiten) erst entstehen infolge des Zusammenwirkens der Wesen, indem sie sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen“; die Erfahrung bestätige dies, denn sie zeige „nirgends einseitige Thätigkeit, sondern Wechselwirkung“. „Die Kräfte sind also nicht ursprünglich in den Wesen vorhanden.“

„Die Verschiedenheit der Wirkungen aber führt auf eine ursprüngliche, qualitative Verschiedenheit der Wesen.“ „Zwei qualitativ gleiche Wesen können einander nichts anhaben, nicht zur Kraft bestimmen, aber zwei qualitativ entgegengesetzte können bei unmittelbarer Berührung nicht gleichgültig bleiben, ihr Zusammen muß für jedes der beiden Wesen einen realen Erfolg haben, die gegensätzliche Verschiedenheit führt in der unmittelbaren Berührung ein thätiges Eingreifen des einen in das andere mit sich: Wechselwirkung.“ „Eine anschauliche Erkenntnis dieser Vorgänge in den Wesen, eine Erkenntnis dessen, was in den Wesen selbst geschieht, ist natürlich nicht möglich, so wenig uns die ursprünglichen Qualitäten der Elemente an sich je bekannt werden können; aber ganz etwas anderes ist es, festzustellen, daß dergleichen Vorgänge sich in den Atomen vollziehen.“

Auf Grund dieser Schulbehauptungen kommt FLÜGEL zu dem Satze: „Jedes in Wechselwirkung mit anderen begriffene Wesen oder Atom befindet sich in inneren Thätigkeitszuständen, und zwar in ebenso vielen verschiedenen Zuständen zugleich, gegen wie viel qualitativ verschiedene Wesen es wirkt.“

Wir kennen die Weise sowie den Text von dem „realen Wesen“ und seinen „inneren Zuständen“ genugsam; verkündigen doch HERBARTS Schüler diese Wörter noch immer laut und oft! Aber ich wäre FLÜGEL dankbar gewesen, wenn er wirklich etwas beigetragen hätte, die dunklen Wörter zu erhellen; bemüht hat er sich freilich, jedoch ohne allen Erfolg.

Er belehrt, daß wir nicht nur zur Erklärung des Einwirkens der Atome „oder“ realen Wesen auf einander verschiedene Qualität derselben, sondern auch innere Zustände als Wirkungen annehmen müßten; „auf zwei Punkten macht sich das Unzureichende der bloß äußerlichen Zustände und die Ergänzung durch die Annahme solcher inneren Zustände geltend, einmal zum Behufe der richtigen Auffassung und Erklärung des leiblichen und sodann des geistigen Lebens“. Was das leibliche Leben angeht, so möchte FLÜGEL für seine Behauptung vergebens nach Hülfe sich umsehen unter den Physiologen; diese finden, sofern sie auf ihrem eigenen Gebiete, dem „Leibesleben“, bleiben, ihre wissenschaftliche Rechnung nur bei dem qualitativ bestimmten Stoffe und seinen „äußerlichen“ Zuständen, d. i. den physikalischen und chemischen Zuständen desselben.

Ob aber nicht die „richtige“ Auffassung des „geistigen Lebens“ zur Annahme solcher inneren Zustände „drängt“? Empfindung, daß ist ja allgemein zugestanden, ist doch kein „äußerer Zustand“, keine Bewegung! Ist sie aber dann ein „innerer Zustand“? Da sie doch zweifellos existiert, so scheint das bejaht werden zu müssen; denn äußerer und innerer Zustand sind Gegensätze, die eine dritte Möglichkeit auszuschließen scheinen.

Von dieser Überlegung mögen etwa Diejenigen geleitet sein, welche FLÜGEL als Zeugen für seinen Glauben an die „geistigen Erscheinungen“ als „innere Zustände“ herbeiruft aus den Reihen der Naturforscher, Zeugen, wie ZÖLLNER, HÄCKEL, NÄGELI, PREYER u. a. m., welche der „höher organisierten“ Materie oder auch der Materie überhaupt die „Innerlichkeit“, „innere Zustände“ zuzuschreiben angesichts des „Geisteslebens“ sich gedrungen sehen: und FLÜGEL begrüßt sie als einsichtige Männer, welche „eine Ergänzung“ der mechanistischen Atomistik durch innere Zustände in den Atomen anstreben. „Empfindung“ behauptet NÄGELI<sup>1</sup> „ist eine Eigenschaft der Eiweißmoleküle, und wenn sie diesen zukommt, müssen wir sie auch denen der übrigen Stoffe zuerkennen“, und KRÄMER<sup>2</sup>: „es muß der Impuls zur Bewegung oder die Kraft ein innerer Zustand der Atome sein, der der Empfindung im allgemeinen vergleichbar ist.“

<sup>1</sup> Vortrag über die Grenzen der Naturerkenntnis. München 1877.

<sup>2</sup> *Das Problem der Materie*. 1887.

In solcher „Ergänzung“ der alten Atomistik sieht FLÜGEL, und dies ist bezeichnend für die Richtung, den HERBARTischen Weizen blühen; er darf sich nicht wundern, wenn infolgedessen die Meinung, der Herbartianismus hänge an den Rockschoßsen des Materialismus, sich gestärkt findet. Er fühlt sich ganz heimisch in dem Gedankengange jener Zeugen, die freilich, wie er, der Meinung sind, daß Empfindung etwas anderes sei, als Bewegung, aber dennoch von ihrem materialistischen Boden sich deshalb fortzubewegen es durchaus nicht angezeigt erachten, die es vielmehr FLÜGEL als treffliche Einsicht anrechnen werden, daß er ihre Meinung als eine Ergänzung der alten Atomistik bezeichnet hat. Und FLÜGEL selbst kommt ihnen noch weiter entgegen bei der Erörterung der „inneren Zustände“.

„Zu den inneren Thätigkeitszuständen,“ schreibt er, „sind auch die Zustände zu rechnen, deren wir uns als Empfindungen bewußt sind; diese Thätigkeitszustände erfordern einen Träger, eine Substanz, deren Accidenzen sie sind, einen Stoff; unter Stoff hat man sich die Atome vorzustellen, und es entsteht nun die Frage, ob alle Atome des Gehirns, denn dieses ist erfahrungsmäßig der Herd des geistigen Lebens, oder ob nur ein Teil, ob überhaupt eine Mehrheit von Wesen oder nur ein einziges Träger der geistigen Erscheinungen sein kann.“ Die Frage wird, unter jener Voraussetzung, daß Träger jeder „geistigen Erscheinung“ das Atom sei, richtig beantwortet: „angesichts der Thatsache, daß alle die verschiedenen geistigen Zustände, welche gleichzeitig in uns auftreten oder uns nacheinander gegeben werden, sich in einem Bewußtsein zusammenfinden, kann eine Mehrzahl von Atomen nicht der Träger dieser „Zustände“ sein, alles geistige Leben ist innerer Zustand Eines Wesens, und dieses ist, wie jedes andere Atom, einfach und von bestimmter Qualität, es ist das punktförmige Seelenatom.“

Ist das nicht allem Anschein nach materialistischer Seelenbegriff in reinster Form? Ich hob schon hervor, daß durch Abweisung bestimmter materialistischer Behauptungen über das „geistige Leben“ noch keineswegs der Materialismus überhaupt für den Betreffenden unschädlich gemacht ist, sondern daß es darauf ankommt, die „geistigen Erscheinungen“ in ihrer bestimmten positiven Eigenart sich klar zu machen, um nicht wieder bei der Auffassung von Seele und Seelischem dem

Anschaulichen und damit dem Materialismus zu verfallen, der immerfort vor der Thür lauert. Den guten Willen, dem Materialismus zu entgehen, hat unser Herbartianer; aber die Mittel, welche er anwendet, führen ihn, anstatt heraus, hinein in denselben; weder der „innere Zustand“ zur Bestimmung des „geistigen Zustandes“, noch das „punktförmige Atom“ zur Bezeichnung des „einfachen Wesens“, des Trägers jenes Zustandes, können sich diesem Vorwurf entziehen.

Zwar lesen wir, das Seelenatom solle nicht körperlich gedacht werden; „wie die Atome, welche die Materie bilden, untereinander eine große Verschiedenheit der Qualitäten darbieten, so wird der Seele auch eine von allen anderen abweichende Qualität zukommen“; aber dann drängt sich uns doch sofort die Frage auf: warum wird trotzdem die Seele ein Atom genannt? Die für die Behauptung der „inneren Zustände“ aus dem naturwissenschaftlichen Kreise herbeigerufenen Zeugen fassen das Atom als einen Begriff von Körperlichem; sie werden sich nicht dazu verstehen, zu behaupten, das Atom sei nicht körperlich, nicht selber Materie, wenngleich Atome „die Materie bilden“, denn sie wissen sehr wohl, dass aus Nichtkörperlichem nicht Körperliches zusammengesetzt sein kann. Wenn nun FLÜGEL auch dieser letzteren Meinung wäre, was anzunehmen ist, so kann ich um so weniger billigen, daß er für das nicht körperlich gedachte und für das körperlich gedachte einfache Wesen eine und dieselbe Bezeichnung wählt, die uns aus alter Gewohnheit auch das erstere dennoch als körperliches einfaches Wesen denken läßt. Jene Zeugen, welche den „die Materie bildenden“ Atomen „innere Zustände“ zulegen, hätten ihn nicht zu dieser Zweideutigkeit verleiten sollen, vielmehr wäre es an ihm gewesen, die Zulage und „Ergänzung“ selber erst in ihrer Berechtigung zu prüfen.

Und es ist ebenso wenig zu billigen, daß er das Wort „Stoff“ in dem ganz ungebräuchlichen Sinne eines Trägers von Zuständen überhaupt verwendet und es damit der gewohnten Gleichdeutigkeit mit „Materie“ enthebt. Wollte etwa FLÜGEL durch die Umdeutung des „Atoms“ und des „Stoffs“ und den Gebrauch der Worte in umfassenderem Sinne materialistisch gesinnte Kreise umstimmen und anlocken, so nützt diese Weitherzigkeit seinem Zwecke gewiß nichts; Zugeständnisse dieser Art, „auch Atom“, „auch Stoff“, sind

immer vom Übel; sie stärken nur den Gegner und ziehen den Weitherzigen zu ihm hinüber. So kommt es: FLÜGEL zog aus, um den Materialismus zu besiegen, und vom Materialismus angesteckt kehrt er heim. Allerdings auch die andere Wahrheit bestätigt sich bei ihm: Niemand wird angesteckt, der nicht schon die günstigen Bedingungen in sich mitbringt; es ist unzweifelhaft, daß der HERBARTISCHE Realismus, wenn nicht selbst schon Materialismus, so doch wenigstens einen vorzüglichen Nährboden materialistischer Anschauung bildet. Was ist es wohl anders, als materialistische Auffassung der Seele, wenn wir lesen: „Es liegt gar keine Nötigung vor, der Seele einen unveränderlichen Sitz im Gehirn zuzuschreiben, es ist, wie HERBART hervorhebt, sehr wohl möglich, daß sich die Seele innerhalb gewisser Grenzen im Gehirn hin und herbewegt,“ und „es versteht sich von selbst, daß die Seele als ein einfaches reales Wesen nicht an mehreren Orten zugleich sein kann, dies folgt auch in keiner Weise aus der Annahme ihrer Beweglichkeit.“ Den Teufel spürt das Völkchen ein, und wenn er sie beim Kragen hätte!

Wem kann und darf man einen Sitz und Ort im Gehirn, wem eine Bewegung und Beweglichkeit zuschreiben? Doch einzig und allein dem Raumgegebenen, dem Körperlichen! Soll unsere Sprache als Verständigungsmittel nicht vernichtet werden, so können wir nicht darauf verzichten, daß „Sitz, Ort, Bewegung und Beweglichkeit“ im wissenschaftlichen, eigentlichen Gebrauche nur auf das Körperliche angewendet werden.

Die HERBARTISCHE Philosophie, welche es als das eigenste philosophische Geschäft verkündet, die Widersprüche aufzulösen, sollte sich hüten, selbstthätig neue Widersprüche zu schaffen, und sollte feinfühlicher sein gegen so plumpe Widersprüche, wie derjenige ist, in welchem der Seele einerseits Körperlichkeit, Materialität, Räumlichkeit abgesprochen und andererseits Sitz, Ort, Bewegung und Beweglichkeit im Gehirn zugesprochen wird. Und es ist auch nur ein kleines Versteckenspielen mit dem Materialismus, oder eine beträchtlich naive Auffassung, wenn man meint, die Seele durch die „Punktförmigkeit“, welche von ihr ausgesagt wird, gegen alle Körperlichkeit sicher gestellt zu haben: fein oder grob, Materialismus bleibt es doch!

In der That beklagenswert ist die Thatsache, daß noch heute so viele in dem „punktförmig Gegebenen“ nicht Raumgegebenes zu haben meinen, und eine Einheit, die nicht ein räumlich Gegebenes sein soll, als „punktuelle Einheit“ zu bezeichnen wagen. Der gewohnte Hinweis auf den „mathematischen Punkt“, der nicht Räumliches sei, ist ja näher besehen ein niederschmetternder Beleg für die Unwahrheit jener Bezeichnung selbst, und zwar in zweifacher Hinsicht: der mathematische Punkt ist erstens nicht ein „reales Wesen“, ein „Atom“, was doch die Seele sein soll, und zweitens stets eine Bestimmtheit, ein „Accidens“ des Raumgegebenen, was doch die Seele als Nichträumliches nicht sein kann. Aber trotz alledem redet und schreibt man unentwegt weiter von „punktuelle Einheit“ und „Punktförmigkeit“ des „realen Wesens“ Seele!

Man spürt es nicht, daß man auf materialistischem Grunde sich bewegt; das „erhebende“ Wort von der „Immaterialität“ der Seele täuscht schon gemeiniglich darüber hinweg und so überläßt man sich ruhig weiter dem materialistischen Gedichte.

Auch FLÜGEL verfängt sich mehr und mehr in den Maschen des materialistischen Netzes, was bei der Auffassung der Wechselwirkung von Seele und Leib zu Tage tritt. Wie von ihm bei physikalischen Atomen die Fernwirkung ausgeschlossen und nur Wirkung durch Berührung angenommen ist, so gilt dies auch für die übrigen, d. i. für die Seelenwesen oder punktförmigen Seelenatome; Wechselwirkung von Leib und Seele ist ihm bedingt durch die Berührung des Seelenatoms mit einem Gehirnatom.

Das Nest von Widersprüchen gröbster Art, welches uns in diesen Worten entgegenstarrt, auszunehmen, würde der Raum fehlen; doch einige Andeutungen kann ich nicht unterlassen. Das Gehirnatom hat, wie FLÜGEL mit seinen naturforschenden Zeugen annimmt, äußere und innere Zustände; das Seelenatom als nichträumliches allein innere; die inneren Zustände des Gehirnatoms sollen die eigentlichen Bedingungen der Zustände der Seele, und diese die der inneren Zustände des Gehirnatoms sein: also sollen sich diese zwei realen Wesen nach ihrer „Innerlichkeit“ „berühren“, der äußere Zustand des Gehirnatoms kommt nicht in Betracht. Wer vermag sich einen Reim auf diese Art Berührung zu machen?



Unser Sprachgebrauch kennt das Wort Berührung nur im Sinne des Aneinander zweier Raumgegebenen, und es ist uns auch nicht möglich, ein anderes Aneinander von den „realen Wesen“ zu denken; „äußere Zustände“ derselben bleiben die notwendige Voraussetzung der Berührung. Wird der „Seele“ der „äußere Zustand“ abgesprochen, ist sie nicht Raumgegebenes, so ist es sinnlos von Berührung ihrerseits mit einem anderen „realen Wesen“ zu reden, und soll es Sinn erhalten, so muß die Immaterialität der Seele als realen Wesens gestrichen und sie selbst für ein Raumgegebenes, wenn auch nur für ein „punktförmiges Atom“, ausgegeben werden. Es heißt aber als Psychologe vom baren Widerspruche leben wollen, wenn man sowohl die Immaterialität als auch die Berührung mit Gehirnatomen schlechthin der Seele zulegt; das Wort „reales Wesen“ deckt den Widerspruch nicht zu und es bleibt solange eine klingende Schelle, als bis wir wissen, was dieses Wesen positiv ist. Ich meine aber zeigen zu können, daß alle Bemühungen über das „Was“ der HERBARTIANISCHEN Seele uns aufzuklären, ins Gebiet des Materialismus führen, insbesondere aber führen dahin jene „inneren Zustände“, auf die FLÜGEL im Kampfe mit dem Materialismus als auf seine besten Beweismittel gerne hinweist; gerade sie werden ihm, weil er sie ungeprüft hinnimmt, zum Fallstricke. Hat denn das Wort „innerer Zustand“ überhaupt einen psychologischen Sinn? Befindet sich auch FLÜGEL anscheinend in guter Gesellschaft, da hervorragende Naturforscher dieses Wort zu verwenden belieben für ihre physikalischen Atome, so kann uns das nur Anlaß sein, auch sie mit ihm zur Verantwortung zu ziehen.

Wenn NÄGELI a. a. O. behauptet: „Die Moleküle müssen etwas besitzen, was der Empfindung, wenn auch noch so fern, verwandt ist; geistige Kraft ist das Vermögen der Stoffteilchen, aufeinander zu wirken“; wenn E. L. FISCHER ferner fragt: „wie soll man sich eine solch notwendige zu postulierende Innerlichkeit in den Dingen denken, wenn nicht in Analogie mit dem, was wir als Innerlichkeit erfahren, nämlich als eine Art Empfinden und Streben?“, ja, wenn NÄGELI kurzweg erklärt: „Die Empfindung ist eine Eigenschaft der Eiweißmoleküle“, so kann wohl einen Augenblick der Mut, mit dem solche Redensarten in die Welt geschickt werden,

verblüffend auf uns wirken, um dann aber doch ein bitteres Lachen auszulösen über den bejammernswerten Stand psychologischer Bildung unter den Gebildeten der Gegenwart.

Ich kann es mir nicht denken, daß NÄGELI sich bemüht hat, seinen Satz noch einmal anzusehen und sich zu fragen: verstehst du auch, was du liest? „Empfindung eine Eigenschaft der Eiweißmoleküle?“ Ich kann es nicht anders deuten, als „Eiweißmolekel können empfinden, können Empfindungen haben.“ Was ist denn Empfindung? Nicht eine Bewegung irgend welcher Art, kein „äußerer Zustand“ soll es sein; sie ist, tönt das erlösende Wort, ein „innerer Zustand“ der Molekel, die „Innerlichkeit“ dieses Dinges. Was will dies heißen? Wir kennen ja wohl einen inneren Zustand der Molekel, die Molekularbewegung, aber da Empfindung nicht Bewegung irgend welcher Art sein soll, so darf uns nicht der Gedanke kommen, sie selber als eine Molekularbewegung, einen inneren Bewegungszustand der Molekel aufzufassen. Ist sie aber doch ein bestimmter „innerer Zustand“ desselben, wie behauptet wird, so muß wenigstens beiden, der Molekularbewegung und der Empfindung, ein Gattungsbegriff „innerer Zustand“ zu Grunde liegen. Doch dies ist in Wahrheit nicht der Fall; dasselbe Wort bedeutet in diesen zwei Fällen nicht dasselbe. Ich erachte es aber von höchster Wichtigkeit, daß man sich des verschiedenen Sinnes von „innerem“ Zustande versichere, um von Sinnlosigkeiten größter Art, die man sonst in unschuldsvoller Ahnungslosigkeit leichthin verübt, den Mund und die Feder rein zu halten.

Das Wort „innerer Zustand“ oder „Inneres“, für Empfindung und anderes „geistiges Leben“ gebraucht, hat, wie ein Blick in die Geschichte der Psychologie lehrt, nicht wenig dazu beigetragen, den Materialismus in der Psychologie, gegen den grade es ausgespielt wurde, zu erhalten, und wenn wir es heute in der Seelenfrage noch immer nicht weiter gebracht haben, so ist dies zum Teil jenem irreführenden Worte zur Last zu legen. Bilder haben als Beleuchtungsmittel in wissenschaftlicher Darstellung sicherlich ihren Nutzen, aber sie sind nicht, wie die Gedanken im bürgerlichen Leben, zollfrei, d. h. sie dürfen erst Einlaß erhalten, wenn der eigentliche positive Sinn dessen, was sie beleuchten sollen, dem Einführenden selber klar ist. Gäbe es auf diesem Gebiete keinen Schmuggel, so würden

manche Bilder, die nun überall feilgeboten werden, gar nicht die Zollgrenze überschritten haben: vielleicht gehört zu diesen das Wort „innerer Zustand,“ „Inneres“ als Bezeichnung des Seelischen!

„Inneres und Äußeres“ bedeuten zwei Begriffe, die aufeinander angewiesen sind, das eine ist nicht, es sei denn zugleich das andere. Unbestreitbar haben die Worte in ihrem eigentlichen Sinne nur im Raumgegebenen ihre Verwendung, diese setzt also bestimmtes Raumgegebenes, das ist ein Ding und seine Umgebung voraus und geht eben auf ein bestimmtes Ding: was dessen Raumgrenze an Raumgegebenem einschließt, ist das „Innen“ oder „Innere“, was sie ausschließt, das „Außen“ oder „Äußere“.

So spricht man in eigentlicher Weise von dem Inneren des Raumdinges „Molekel“, wenn sein Innenraum gemeint ist, und in eigentlicher Weise von dem inneren Zustand desselben, wenn man damit seine Molekularbewegung kennzeichnen will; dieser innere Zustand füllt einen Raum aus und hat wie jeder Zustand des Raumgegebenen einen Ort aufzuweisen, wo er ist (nämlich in dem Dinge), ohne welchen er auch selber schlechterdings nicht gedacht werden kann, denn er ist eben eine Bestimmtheit des Raumgegebenen.

Fragen wir nun, ob sich die Empfindung gleichfalls im eigentlichen Sinne als ein innerer Zustand behaupten läßt. Die genannten Zeugen unter den Naturforschern scheinen es für angänglich zu halten, denn dasjenige, dessen innerer Zustand die Empfindung genannt wird, ist ihnen bestimmtes Raumgegebenes, Molekel oder Atom; als innere Bestimmtheit desselben müßte sie also gefaßt werden, die Empfindung als in ihm gegeben gedacht werden können.

Nehmen wir als Beispiel eine bestimmte Empfindung, die Farbenempfindung „rot“ und setzen wir, die Gehirnzelle sei das Empfindende, der Träger dieses inneren Zustandes, so müßte, wenn das Wort im eigentlichen Sinne gelten könnte, die so empfindende Gehirnzelle ihren Innenraum oder einen Teil desselben als roten haben. Denn, hat die Gehirnzelle diese Empfindung und ist letztere im eigentlichen Sinne innerer Zustand, so muß jene eben in ihrem Rauminnern rot sein. Doch dies wird auch keiner von unseren „Zeugen“ Wort haben wollen; „nicht das Rot steckt als Bestimmtheit in der Gehirn-

zelle“, werden sie sagen, „sondern sie empfindet nur das Rot und dieses ihr Empfinden ist eben „innerer Zustand“, „in ihr“, wie ja auch unsere Empfindungen „in uns“ sind, ohne das wir damit sagen wollen, daß wir selbst rot, süß, weich u. s. f. seien.“

Ja, die Zeugen werden selbst bereitwilligst zugeben, daß dieses „Empfinden“ oder „Empfindung haben“ nicht eine Bestimmtheit der Gehirnzelle als des Raumgegebenen sein, daß es nicht etwa als eine besondere Molekularbewegung gedeutet werden könne. Damit fällt dann aber der eigentliche Sinn des „inneren Zustandes“ für dies Empfinden außer Betracht, das Wort kann nur im bildlichen Sinne verwendet worden sein, um das „Eigentliche“ zu beleuchten, daß nämlich Empfindung ein der Gehirnzelle eigentümliches, aber mit den übrigen Bestimmtheiten derselben gar nicht vergleichbarer Zustand sei. Wird also Empfindung „innerer Zustand“ genannt, so muß das Wort etwas durchaus Anderes an der Gehirnzelle bedeuten, als wenn vom inneren Zustande „Molekularbewegung“ geredet wird; diese beiden Zustände wären der Gattung nach völlig verschieden. Aber gesteht man diese Gattungsverschiedenheit nicht zu, so bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder ist der eigenartige Zustand der Gehirnzelle, welche sie Empfindung nennen, ein „innerer“ in demselben Sinne, wie die Molekularbewegung, also Bestimmtheit des Rauminnern, oder aber „innerer“ Zustand will nur sagen, daß das so Bezeichnete ein der Gehirnzelle Eigentümliches ist. Im letzteren Falle würde jedoch ebenfalls der äußere Zustand derselben ein „innerer“ Zustand genannt werden müssen, und natürlich in demselben Sinne auch das im Rauminnern als Bestimmtheit desselben Gegebene, die Molekularbewegung, mit demselben Worte bezeichnet werden — und dann müßte zur Feststellung dessen, was Empfindung als besonderer Zustand im Gegensatz zu den anderen ist, noch erst geschritten werden. Dies aber trifft nicht die Meinung der „Zeugen“, welche ja gerade in dem Worte „innerer Zustand“ das die Besonderheit der Empfindung als Zustandes der Gehirnzelle Ausmachende gekennzeichnet wissen wollen. Auch im ersteren Falle (Empfindung ist wie die Molekularbewegung, Bestimmtheit des Rauminnern) käme dieselbe Forderung auf, nun noch den Unter-

schied dieser beiden „inneren“ Zustände der Molekel herauszustellen: was wieder gegen die Meinung der Zeugen, und zwar in gleicher Weise wie beim anderen Falle, stritte.

Doch es möchte mancher, der nun einmal in den „inneren Zustand“ Empfindung verliebt ist, sich, um die Sache sauber in der Hand zu haben, zu dem Zugeständnis herbeilassen, daß allerdings in demselben Sinne Molekularbewegung und Empfindung innere Zustände der Gehirnzelle seien, und es daher in der That nötig erscheine, die beiden noch in ihrer Besonderheit erst zu bestimmen. „Innere Zustände,“ mögen sie sagen, „heißten diejenigen, welche nicht, wie der „äußere“ des Molekels, direkt am Molekel wahrgenommen werden; von demselben sind die einen solche, welche näher als Bestimmtheiten des Rauminnern zu bezeichnen sind, die anderen solche, in denen die Gehirnzelle Empfindungen hat; man meine also, wenn man von letzteren als inneren Zuständen spricht, nicht etwa Bestimmtheiten des Rauminnern.“

Warum aber gebraucht man dennoch das Wort „innerer Zustand“, wenn einmal mit demselben im Sinne des „nicht direkt am Dinge wahrnehmbaren Zustandes“ gar kein Gegensatz der Empfindung zur Molekularbewegung bezeichnet, ja überhaupt gar keine positive Bestimmtheit geboten wird, und ferner die Gewohnheit des Sprachgebrauchs immer wieder verleitet, die als „inneren“ Zustand bezeichnete Empfindung im Sinne oder Bestimmtheit eines Rauminnern zu fassen. Der bildliche Ausdruck „innerer Zustand“ zur Bezeichnung der Empfindung führt die Gefahr irrtümlicher Auffassung im stärksten Maße bei sich.

Wollte man in diesem Punkte dem Gegebenen selbst doch nur mehr die Ehre geben, man möchte sich bald frei machen von jenem „bildlichen“ Ausdrucke, der nichts Gutes stiften kann. Man erkundige sich doch genau dort, wo allein bildlose Auskunft über „Empfindung“ und „Empfindung haben“ erteilt werden kann: bei sich selbst, und frage sich nun, ob das Wort von den „Empfindungen in uns“ ein wohlangebrachtes Bild für den wissenschaftlichen Zweck sei!

Wenn ich das, was man Farbe, Ton u. s. f. nennt, habe, so finde ich in diesem Gegebenen nichts, was es als meinen inneren Zustand zu bezeichnen zwänge, sondern nur dieses, daß ich in einem bestimmten „Zustande“, wenn dies

Wort hier einmal beibehalten wird, bin, demjenigen nämlich, daß ich, anders läßt es sich wiederum nicht ausdrücken, Empfindungen „Farbe“, „Ton“ habe. Vergleiche ich dieses „haben“ mit demjenigen eines Dinges, so fällt der Unterschied sofort in die Augen; auch das Ding hat Farbe, aber es ist etwas anderes, wenn ich Farbe habe; jenes ist gleichdeutig mit dem Ausdrücke: das Ding ist farbig, dieses läßt sich aber keineswegs wiedergeben mit dem Worte: ich bin farbig. Der verschiedene Sinn solchen „Farbe-Habens“ läßt sich auch auf andere Weise klar machen. Gesetzt, ein wahrgenommenes Ding hat die Farbe „rot“ nur an einer bestimmten Stelle, im übrigen ist es grün, so habe ich, der Wahrnehmende, dieselbe rote Farbe an eben derselben Stelle des Dinges. Würde das „Farbehaben“ in beiden Fällen dasselbe bedeuten, so wäre das Behauptete eine Sinnlosigkeit, denn eine rote Farbe kann an eben derselben Stelle nicht zwei verschiedenen Wesen in demselben Sinne zugehören: zweifellos ist aber das Ding ein anderes als ich; soll also von beiden dennoch das „die rote Farbe an eben derselben Stelle haben“ mit Grund ausgesagt werden, so muß das haben verschiedenen Sinn enthalten, der natürlich nur durch die Verschiedenheit der beiden „Habenden“ gedeutet werden kann, da das „Gehabte“ ja ein und dasselbe ist, nämlich die rote Farbe. Das eine Habende ist Bewußtseinsgegenstand, das andere aber Bewußtseinssubjekt, das eine ist „Ding“, das andere „ich“: darin gründet sich die Verschiedenheit des Habens und die Möglichkeit, daß beide doch ein und dasselbe „haben“.

Es ist nun nichts dagegen zu erinnern, wenn man das eigentümliche Gehabtsein der Farbe seitens des Bewußtseinssubjektes dadurch zu bezeichnen liebt, daß man von der Farbe sagt: sie sei die Farbenempfindung desselben. Aber wie ist es doch gekommen, daß man sich dann versucht sah, wieder von der „Farbenempfindung in mir“ zu reden, und Farbe des Dinges und Farbenempfindung in mir nicht als ein und dasselbe, dagegen das eigentümliche Haben von Farbe seitens des Dinges und Farbenempfindung meinerseits als ein und dasselbe aufzufassen?

Der Grund liegt in dem Doppelsinn des Wortes „ich“. Wir gebrauchen das Wort einmal für das Bewußtseinssubjekt welches Bewußtseinsgegenstände hat: ich empfinde,



ich fühle, ich will etwas u. s. f., und zweitens für den Menschen, der individuelles Bewußtsein in exemplarischem Zusammen mit dem bestimmten Leibe ist: ich bin in Elmshorn geboren, ich lebe in Greifswald, ich esse, trinke, stehe, gehe u. s. f. Man sieht, in dem zweiten Falle ist das raum- und ortsbestimmende Moment der Leib; ohne diesen hätten jene Aussagen vom „ich“ gar keinen Sinn; verständlicherweise ruht auch hier der Blick des Aussagenden eben auf diesem Leibe, und so kommt es wohl, daß er, der das Stehen und Gehen doch von sich aussagt, sich mit diesem Leibe im eigentlichen Sinne schon für völlig identisch hält.

Nennen wir das „ich“ = individuelles „Bewußtsein + Leib“ das „ich“ im weiteren Sinne, so läßt sich von diesem, welches ißt und trinkt, sagen: die Speisen und Getränke kommen in mich (= meinen Leib) hinein und sind in diesem Sinne in mir, das ist in meinem Leibe, und durch den Mund gelangen sie in „mich“ hinein, „ich“ habe sie in mir, und nur weil ich sie in mir habe, habe ich (mein Leib) sie.

Vergißt man nun, daß das „ich“ Verschiedenes bedeuten könne, so hält man es für durchaus berechtigt, anzunehmen, daß, wenn das „ich“ etwas Neues überhaupt habe, dieses in „mich“ hinein gekommen und nun in „mir“ sein müsse; ob ich esse oder empfinde, die Empfindung sei gleicherweise, wie das Essen, in mir, zumal ja, so meint man wenigstens zu wissen, wie für das Haben des Essens der Mund, so für das Haben der Empfindung „Farbe“ das Auge das Eingangsthor bilde, und wie die Speiseröhre das Essen in den Magen, so der Augennerv die Farbenempfindung ins Gehirn leite. Zwar diese altmaterialistische Auffassung wird so von keinem Gebildeten mehr vertreten werden, er setzt für die Empfindung vielmehr die Reizerregung, welche ins Gehirn geführt wird, aber da die Farbenempfindung sich zweifellos an die „Erregung des Gehirns in mir“ anschließt, so sei sie, wie diese, ebenfalls in mir (d. i. also in meinem Leibe) zu denken.

Daß dieser Unterschied von ich = Bewußtseinssubjekt und ich = Mensch übersehen wird, trägt in der That das Meiste dazu bei, wenn man noch immer von den „Empfindungen in uns“ mit vollem Rechte im eigentlichen Sinne glaubt reden zu dürfen. Die Wirren aber, welche daraus entstehen und entstanden sind, werden nicht eher aufhören, als bis man sich der

gänzlichen Unvergleichbarkeit, nicht bloß von Bewegung und Empfindung, sondern von Ding und Empfindungs-subjekt vergewissert hat. So lange dies nicht geschehen ist, wird man es immer für geradezu selbstverständlich halten, daß die durch „Gehirnerregung in mir (dem Leibe)“ bedingte Empfindung auch in mir, was dann nichts anderes heißen kann, als in meinem Leibe, auftritt; „meine“ Gehirnerregung und „meine“ Empfindung werden so demselben „Träger“ zugeschrieben.

Daß ich die Sache nicht übertreibe und mich dem Verständnis des „bloß bildlich“ gemeinten Ausdrucks „Empfindung in uns“ nicht etwa eigensinnig verschliesse, wird jeder, welcher für sich die Probe macht, erkennen und bestätigen. Aber noch eine andere Bestätigung liegt offenbar in der wunderlichen „Projektionstheorie“ vor: die Anhänger derselben können es nicht leugnen, daß die Farbenempfindung, wenn ich sie wahrnehme, nicht „in mir“ (dem Leibe), sondern außer mir ist; sie wollen aber eben so wenig von der Meinung lassen, daß, da der Reiz auf das Auge eingewirkt und eine Erregung des Nerven hervorgerufen hat, welche sich von außen nach innen des Leibes, „in mich hinein“ fortpflanzt, und im Gehirn, „in mir“, ihr Ende erreicht, die sich anknüpfende Empfindung auch zunächst „in mir“ (dem Leibe) auftrete. Um nun dieses angenommene „in mir“ mit dem „außer mir“, welches die gegebene Farbenempfindung zeigt, zu reimen, wurde die kindliche Theorie von der Projektion der Farbenempfindung geschaffen: so zieht ein Ungeheuerliches, „Empfindung in mir“, das andere, die Projektionstheorie, nach sich.

Ich müßte diese „Empfindung in mir“ auch dann für eine irrige Behauptung halten, wenn ich, dieses Empfindungs-subjekt, mich identisch wüßte mit einem Dinge, dem Leibe oder einem Gehirnatom, das ja zweifellos über ein „innen“ verfügt; denn stets hätte ich die „Farbenempfindung“ als Bestimmtheit eines anderen Gegebenen, nicht als eine meiner selbst, also nicht „in mir“: und ich kann doch nur Rechenschaft geben über das, was ich selber und wie ich es habe als meinen Bewußtseinsgegenstand oder Gegebenes.

Nur eine Überlegung und eine Auslegung könnte den bildlichen Ausdruck „in mir“ für die Empfindung einigermaßen rechtfertigen: da doch das Bewußtseinssubjekt, welches

Empfindungen hat, als dieses bestimmte sich bedingt und charakterisiert sieht vor allem auch durch sein exemplarisches Zusammen mit dem bestimmten Leibe, so habe man mit dem „in mir“ nur ausdrücken wollen, daß die Empfindung eben diesem Bewußtseinssubjekt eigen sei; dieses Gehabtsein der Empfindung solle durch das von dem Leibe nur entnommene Bild erläutert werden, obgleich man wohl wisse, daß die Farbenempfindung nicht im Leibe, mit dem jenes Zusammen mit dem Bewußtseinssubjekt bestehe, stecke.

Dieser Auslegung jedoch werden sich nur wenige fügen, dagegen viele erklären, das, was sie mit „Empfindung in mir“ sagen wollen, sei in dem Vorstehenden noch gar nicht berührt; das, was empfunden werde, (Farben u. s. f.) solle mit dem Worte gar nicht getroffen werden, sondern nur die „Thätigkeit“, in welcher dasjenige, welches empfindet, sich befindet; das Empfinden sei ein Zustand, der nicht „nach aussen hin“ sich darstelle, d. h. er sei weder sinnlich wahrnehmbar noch vorstellbar, nichts Anschauliches überhaupt, und doch sei er.

Dieses käme, wenn nicht noch heimlich mehr darin liegt, auf meine vorher gegebene Auslegung des Bildes hinaus, nur daß hinzugefügt ist, „in mir“ bedeute, daß dieser „Zustand“ überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar sei. Indessen hier läßt denn doch der Ausdruck „in mir“, weil er stets zu dem Schielen nach einem Dinge, einem Raumgegebenen veranlaßt, jene Versuchung bestehen, vor der man auf der Hut sein muß; und durch das bloß negative „nicht sinnlich wahrnehmbar“ ist man vor ihr nicht gefeit; ich meine die Versuchung, welche den Empfindungszustand als einen des Leibes oder eines seiner Atome ansehen läßt; handkehrum sind wir aus dem Bilde in den eigentlichen Sinn des „in mir“ hinübergeglitten, jener Zustand gilt als im Innern gegeben, allerdings dem Blicke des Draußenstehenden entzogen. Dann ist wieder „ich“ und Leib oder sein Atom identifiziert, wozu die leicht sich einstellende Verwechslung von „ich“ im engeren und „ich“ im weiteren Sinne ja hülffreie Hand leistet.

Wer nun auftritt mit der Behauptung, ein Ding, ein Raumgegebenes könne nicht empfinden, sondern dazu bedürfe es eines „Bewußtseinssubjektes“ als eines „Trägers“ dieser

Empfindungen, und das sei etwas ganz anderes als ein Ding, der wird wohl zur Ruhe gewiesen mit der Bemerkung, dieses Bewusstseinssubjekt sei eben das Ding, die Gehirnzelle oder ein anderes Atom selber. Was das heißen solle, ist freilich dunkel und erweist sich, wie wir zeigen werden, als leeres Wort, aber zunächst hält man wohl es für ein sinnvolles. Man meint, unsere Forderung eines Bewusstseinssubjektes gehe einzig aus dem Bedürfnis hervor, einen „Träger“, Subjektum, für die Empfindung zu haben; ein solches „Subjekt“ biete sich ja in dem Ding an, welches nun nur neben Zuständen der Bewegung auch noch diesen „Empfindungszustand“ an sich trage, und die Eigenart dieses seines Zustandes als „geistigen“ oder „bewussten“ sei es, welche das Ding als Träger desselben, als Subjektum dieses Bewusstseinszustandes d. h. als Bewusstseinssubjekt mit vollem Rechte bezeichnen lasse. Kein Bedürfnis sei, noch ein besonderes, dem Ding ganz ungleichartiges, Bewusstseinssubjekt für die Empfindung zu fordern.

Diesen Standpunkt nehmen die obengenannten Naturforscher, welche der Molekel oder dem Atom Empfindung zuschreiben, ein, und mit dem Recht, das aus dem raumgegebenen Träger sich herleitet, können sie ja die Empfindung einen inneren Zustand nennen — aber ist auch dieser Anstoß beseitigt, so bietet doch jetzt größere Schwierigkeit die Behauptung, das Raumgegebene, Ding sei Träger der Empfindung, es empfinde. Diese Schwierigkeit wird oft gar nicht bemerkt infolge einer alten Gewohnheit, so zu reden: „der Mensch bewegt sich und empfindet, Tier und Pflanze bewegen sich und empfinden“: man spürt nicht, daß doch nicht ein und dasselbe Gegebene es ist, von dem die Aussage der Bewegung und der Empfindung gilt. Ein und dasselbe Wort bezeichnet hier verschiedenes, da man sich aber dieses nicht klar gemacht hat und da die Bewegung natürlich von dem Raumgegebenen „Mensch, Tier, Pflanze“ ausgesagt wird, so sieht man sich verleitet, keinen Anstoß daran zu nehmen, daß auf eben dasselbe Gegebene auch die Aussage der Empfindung bezogen wird.

Wer daran keinen Anstoß nimmt, daß das Ding, d. i. Raumgegebenes empfinde, daß es „Subjekt“ der Empfindung sei, der wird sich über den Begriff Empfindung selbst Rechen-

schaft zu geben auch nicht veranlaßt sehen und mit dem dinglichen Begriff „innerer Zustand“ die Angelegenheit völlig bereinigt glauben. Doch dieser Traum muß ihm genommen werden.

Jeder kann, wie ich bemerkte, nur bei sich selbst in Erfahrung bringen, was Empfindung sei, und hier erfährt er, sie sein sein Zustand. Mein Zustand, sagt er, ist sie, ich empfinde. Wenn nun jemand behauptet, ich, der „Träger“ der Empfindung, sei dasselbe mit einem Atom, Gehirnzelle oder was für ein Raumgegebenes man will, so mag es ja wohl sein, daß er klüger ist als ich und mich belehren kann, aber ich selbst doch vermag allein zu sagen, ob diese Identität bestehe oder nicht. Ich weiß mich als Empfindenden, ich weiß mich als identischen Träger vieler verschiedenen Empfindungen, aber, welche Kopfsprünge ich auch mache, die Identität von diesem „ich“ und einem Raumgegebenen zu denken, bringe ich schlechterdings nicht fertig; das Atom, die Gehirnzelle, bietet sich mir immer als etwas „anderes“ dar. Ebensowenig aber wie ich, der Empfindende, mich mit einem Dinge identisch wissen kann, vermag ich meine Bestimmtheit, die Empfindung, als dingliche zu verstehen; jene „Identität von ich und Ding“ ist, wie der „innere Zustand, Empfindung eines Dinges“, nichts als ein leeres Wort, bei dem sich niemand etwas denken kann.

Von solcher Identität will denn auch der moderne Psychologe nichts wissen, er räumt bereitwillig ein, daß Empfindung „Psychisches“, d. i. durchaus ungleichartig dem Physischen oder Raumgegebenen sei, weshalb sie niemals Zustand eines Dinges genannt werden dürfe. Und doch berührt er sich mit jenen, indem er von einem besonderen „Subjekte“ gegenüber dem Raumgegebenen für die Möglichkeit der Empfindung meint absehen zu können und zu müssen. Soweit er für die Empfindung einer Anlehnung bedarf, reicht ihm dazu der organisierte Leib hin, und ist ihm auch dieses Ding nicht im eigentlichen Sinn „Träger“ der Empfindung, so trägt und umschließt es ihm doch irgendwie dieselbe. Wir ersehen dies schon daraus, daß die hergebrachten Redensarten von unserem „Innern“ und „in uns“ Prädikate sind, die auch hier gerne den Empfindungen beigelegt werden und an denen man nichts zu erinnern findet.

Daß noch ein besonderes Subjektum, nennen wir es im Unterschied von dem Ding Bewußtseinssubjekt, angenommen werden müsse, um die Empfindung als Gegebenes zu verstehen, wird in diesem Lager verneint, man kennt freilich ein Bewußtseinssubjekt „ich“, aber das soll sich erst aus den bestehenden Empfindungen selbst entwickeln, letztere also müssen demselben vorhergehen. Auch diese Auffassung gründet sich auf eine Verwechslung von „ich“ und „ich“, wie ich zeigen werde, freilich einer anderen als der vorher erwähnten.

Selbstverständlich gestehe ich unumwunden zu, daß in der Entwicklung des Seelenlebens oder individuellen Bewußtseins<sup>1</sup> die „Empfindungen“ eine grundlegende Stellung einnehmen, aber ich halte es für durchaus irrig, in ihnen das elementare individuelle Bewußtsein voll und ganz bezeichnet zu sehen.

Ich denke dabei nicht an „Gefühle“, die mit jenen Empfindungen etwa zugleich schon da seien, diese Frage braucht hier nicht erörtert zu werden, sondern daran, daß das individuelle Bewußtsein, auch auf der elementarsten Stufe, erst dann in ganzer Zergliederung vorliegt, wenn nicht nur jenes Elementare, die Empfindungen, d. i. der Bewußtseinszustand, sondern auch das andere Moment, ohne welches sie schlechterdings als Gegebenes nicht denkbar sind, das Bewußtseinssubjekt, welches die Empfindungen hat, genannt ist.

Manchem, der mir sonst zustimmt, mag es auf den ersten Blick freilich eine Pedanterie zu sein scheinen, daß ich bei der psychologischen Betrachtung auf die Betonung dieses anderen Momentes solches Gewicht lege, da doch der Entwicklungsgang des individuellen Bewußtseins ganz und gar durch seine „Zustände“ bestimmt werde, und das Moment „Bewußtseinssubjekt“ in der ganzen Entwicklung dasselbe bleibe. Indessen ist das Nichtbeachten dieses Momentes, wie wir sehen werden, keineswegs so harmlos und ungefährlich für die Psychologie; man vergift gar zu leicht dasselbe ganz und gar, und lebt sich in die Meinung ein, daß das, was sich entwickle, und dessen Entwicklung eben die Psychologie zum

<sup>1</sup> Da wir nur vom Gegebenen ausgehen können, so kommt zunächst nur das bewußte „Seelenleben“ in Frage, die Behauptung eines unbewußt Psychischen wird später geprüft werden.



Gegenstand hat, die Bewußtseinszustände, dieses andere Moment des individuellen Bewußtseins, seien, während das sich Entwickelnde doch allein das Ganze, das individuelle Bewußtsein ist und sein kann.

Es gilt hier, wie überall, nicht nur sicher und bestimmt denken, sondern auch sprechen, um nicht Irrungen für sich und andere durch seine Worte einzuleiten: der Bewußtseinszustand, die Empfindung, kann sich gar nicht entwickeln; Entwicklung ist Veränderung, und, das Wort beim Wort genommen, ist es sinnlos zu sagen, der Bewußtseinszustand verändere sich. Ich weiß ja wohl, daß dies eine hergebrachte Redensart ist, nach der schon der Mund eines jeglichen eingestellt ist, aber sinnlos bleibt sie trotzdem. Der Bewußtseinszustand ist ein Unveränderliches, er ist, so wie er ist, oder er ist nicht, ein drittes giebt es nicht, das von ihm ausgesagt werden könnte, also Veränderung desselben“ ist ein unbedachtes Wort. Sich ändern kann allein das individuelle Bewußtsein, indem es jetzt diesen, und nachher einen anderen Zustand als sein Moment aufweist; mag der letztere auch eine große Anzahl von Merkmalen mit dem ersteren gemein haben, er ist als Zustand ein anderer, von ihm unterschiedener, besonderer, und kann wiederum selber keine Entwicklung erfahren; die Evolutionspsychologen sollen sich also hüten, [anstatt des Ganzen nur sein eines Moment zu Grunde zu legen.

Um nun den Irrtum der modernen Psychologie in der Auffassung der Empfindung und was sich weiter vom Seelenleben daran knüpft, aufzudecken, müssen wir bestimmt unterscheiden zwischen „Bewußtseinszustand“ und „Bewußtseinsgegenstand“; ersteres bezeichnet die besondere Bestimmtheit des individuellen Bewußtseins, „Bewußtseinsgegenstand“ aber dasjenige, was dem denkenden Bewußtseinssubjekte Gegebenes und somit Gegenstand der Erkenntnis ist. Das letztere ist ein erkenntnistheoretischer oder logischer, das erstere ein psychologischer Begriff; das durch beide Bezeichnete fällt keineswegs ganz außer einander, indes ebenso wenig ganz zusammen, und zwar stellt sich das Verhältnis so heraus, daß alles, was „Bewußtseinszustand“ ist, auch „Bewußtseinsgegenstand“, aber nicht aller Bewußtseinsgegenstand Bewußtseinszustand ist.

Was diese zwei Worte, wie ich meine, deutlich auseinanderhalten, das wird nun nach einem verhängnisvollen Sprachgebrauch, demzufolge das verschiedene mit einem und demselben Worte bezeichnet wird, ineinander gemengt. Die beliebte Wendung von dem „in uns“ hat auch dieses Wort geboren: Bewußtseinsinhalt“. Wir wollen dies Wort so nehmen, daß es nur bezeichnen soll dasjenige, was „ich“ habe.

Was nun oben (S. 194 ff.) von dem Haben des Dinges und des Bewußtseinssubjektes gesagt ist und dort nicht zu Ende geführt zu werden brauchte, findet hier seinen Abschlufs. Dort wurde die Erörterung abgebrochen, als der Einwurf kam, Farben-„Empfindung haben“ wolle gar nicht bedeuten Farbe haben = farbig sein, sondern nur „den Empfindungszustand haben“: damit erhielt das Wort „haben“ ja ganz denselben Sinn wie beim Farbehaben des Dinges, dieses ist ein farbiges, und das Bewußtseinssubjekt, welches Empfindung hat, ist ein empfindendes. Indessen ist die verschiedene Bedeutung des Wortes doch nicht aus der Welt geschafft, sie kehrt wieder, wenn ich sage: „ich habe diesen Bewußtseinszustand“ und „ich habe diesen Bewußtseinsgegenstand“, „dies ist Zustand“ und „dies ist Gegenstand meines Bewußtseins“. Der erste Fall ist seinem Sinn nach klar: wie das Ding diese Farbe, so habe ich diesen Bewußtseinszustand. Der zweite Fall aber zeigt ein anderes Haben: der Gegenstand „Baum“, den ich habe, gehört freilich, wie ja das „haben“ überhaupt sagen soll, zu mir, aber seine Existenz überhaupt ist nicht bedingt und geknüpft an meine Existenz, wie es doch der Fall ist mit jenem Bewußtseinszustand, der nur da ist, indem und weil ich ihn habe.

Worin gründet sich dieser Unterschied? In den verschiedenen Subjekten dieses Habens. Jenen Gegenstand hat das logische Subjekt „ich“, diesen Zustand das psychologische Subjekt „ich“. Dieser Zustand nicht nur, sondern auch das ganze psychologische Subjekt, das ganze individuelle Bewußtsein, ist, weil ein Gegenstand des Erkenntnisses, ein Gegenstand des logischen Subjektes.

Wähle ich nun zur Bezeichnung des Bewußtseinszustandes und des Bewußtseinsgegenstandes ein und dasselbe Wort und spreche demnach von beiden als meinem Bewußtseinsinhalt, so geschieht es leicht, daß ich mir des Unterschiedes

ihrer „Subjekte“ nicht bewußt bleibe und anstatt des psychologischen das logische sowie ein andermal anstatt des logischen das psychologische Subjekt denke. Da allein die erste Vertauschung uns hier interessieren kann, so merke ich nur in betreff der letzteren an, daß sie wohl die ganze Schuld daran trägt, wenn man noch heute meint, der „Idealismus“ in der Erkenntnistheorie lasse sich wissenschaftlich nicht widerlegen.

Was die erstgenannte Vertauschung angeht, so schicke ich voraus: der „Bewußtseinsinhalt“ des logischen Subjekts ist alles ihm Gegebene, alles, was Gegenstand eines Bewußtseins genannt wird, also das individuelle Bewußtsein, „ich in diesem und diesem Bewußtseinszustande“, einerseits und andererseits das übrige besondere Gegebene, die Raumwelt sowie das sonstige individuelle Bewußtsein; der „Bewußtseinsinhalt“ des psychologischen Subjekts dagegen sind „meine“ Bewußtseinszustände allein.

Gegenstand des logischen Subjekts zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung kann nun natürlich jeder „Teil“ seines „Bewußtseinsinhaltes“ sein; so kann ich im besonderen auch den „Teil“, welchen ich das individuelle Bewußtsein „ich“ nenne, zum Vorwurf nehmen, ich kann auch wieder einen „Teil“ desselben, z. B. die Empfindung als ein Stück des „Bewußtseinsinhaltes“ des individuellen Bewußtseins herausgreifen, wie ich auch anderes, z. B. den menschlichen Körper, oder die Verdauungsprozesse desselben als besonderen Forschungsgegenstand wählen kann; alles ist ja „Bewußtseinsinhalt“ des logischen Subjekts, ist das ihm Gegebene, sein Gegenstand.

Der Doppelsinn „Bewußtseinsinhalt“ verführt nun leicht dazu, den Forschungsgegenstand „Empfindung“ als Gegebenes in dieselbe unabhängige Stellung zum individuellen Bewußtsein zu versetzen wie den Verdauungsprozeß des Leibes u. a. ähnliche; man hält dafür, daß „Empfindung“, weil dieser Zustand ein besonderer Forschungsgegenstand sein kann, auch ebenso unabhängig vom individuellen Subjekt gegeben sei, wie der besondere Gegenstand „Verdauungsprozeß“ es ist, daß sie von dem individuellen Subjekt, gleich diesem, ebenfalls im Gegebenen gesondert dastehen könne, wie sie ja, gleich diesem, dem logischen Subjekt als sein Gegenstand

gesondert „gegenüber“ steht. Aber etwas anderes ist es, wenn ich (das logische Subjekt) die „Empfindung“ als besonderen Gegenstand habe, und etwas anderes, wenn ich (das psychologische Subjekt) dieselbe als besonderen Zustand habe.

Dieser Unterschied würde auch schwerlich verkannt werden, wenn nicht ein anderer, Verwirrung stiftender Umstand hinzukäme: man sagt mit Recht Farbenempfindung und Farbe ist ein und dasselbe, es giebt keine Farbe, die nicht Farbenempfindung wäre. Ein und dasselbe aber kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und bezeichnet werden, das eine Mal als „Zustand“ des psychologischen Subjektes, das andere Mal als Moment eines gegebenen Dinges. Hält man aber diese beiden Betrachtungsweisen nicht auseinander, so kommt es wohl in der psychologischen Betrachtung dazu, dass man, anstatt jenes Zustandes dieses Moment des Dinges ins Auge faßt, wodurch dann die heilloseste Verwirrung eingeleitet ist. Denn man hat völlig den Boden, auf dem man stand, verlassen und sich auf einen anderen gestellt, man ist aus einer Fachwissenschaft in eine andere übergetreten, die psychologische hat der physikalischen Betrachtung Platz gemacht. Dann freilich kann man sich nicht sehr verwundern, wenn die Farbenempfindung nun, wie die Farbe ja mit Recht, als vom individuellen Subjekt unabhängig angesehen wird. Eine bestimmte Fachwissenschaft jedoch darf ihren angestammten Boden nicht verlassen oder aber sie giebt sich selber auf und es führt mithin zu falschen Ergebnissen, wenn, was anderswo gepflückt ist, von dem Seelenleben behauptet wird. Es geht ihr dann, wie nach der formalen Logik derjenigen Einteilung eines Begriffs, die sich zweier verschiedener Einteilungsgründe zugleich bedient.

Die moderne Psychologie krankt an dieser Vertauschung; ihr Gegenstand ist doch das individuelle Bewußtsein; aber indem sie dieses analysiert, wird sie, sobald sie den „Bewußtseinsinhalt“ desselben, seine Zustände, ins Auge faßt, physikalisch; das Moment desselben, das individuelle Bewußtseinssubjekt, wird mit dem logischen Subjekt vertauscht und so glaubt man in Wirklichkeit als psychologischen Gegenstand (nehmen wir dies als Beispiel) nur die Empfindung, das andere Moment jenes individuellen Bewußtseins, als indivi-

duelles Gegebenes selbst, zur Untersuchung zu haben. Die Prüfung des Gegebenen selbst, welches den Gegenstand der Psychologie bildet, zeigt freilich ein solches nicht auf, sondern immer nur individuelles Bewußtsein, d. i. die beiden Momente „Bewußtseinssubjekt und seinen Empfindungszustand“ zusammen.

Der letzte Beweis dafür, daß die Psychologen, welche die Möglichkeit der Empfindung ohne das andere Moment des individuellen Bewußtseins behaupten und damit gleichsam aus dem psychologischen Nexus ausgetreten sind, um das physikalische Bürgerrecht zu erwerben, ist die Thatsache, daß die „Empfindung“, wenn sie Gegenstand ihrer Untersuchung ist, durchaus physikalische Gewohnheiten zeigt, denn sie tritt einmal auf im Gewande des Atoms und dann im Schleier des Unbewußten. Freilich nennt man die Empfindung nicht „Atom“, sondern „Erscheinung“ einfachster, primitivster Art, aber diese wird als für sich Gegebenes angenommen, wie man es allgemein von den Raumatomen, dem physischen Einfachen, annimmt, so daß sie mit diesem in eine Linie rückt als das psychische Einfache; jenes gilt dann als die „äußere“, diese als die „innere“ einfache „Erscheinung“; und man hat selbst kaum etwas zu erinnern gegen den Vorschlag, die Empfindung das „innere“ oder „psychische“ Atom zu heißen.

Gewiß bleibt es unbestritten, daß Empfindung mein einfachster „Bewußtseinsinhalt“ ist, aber der Sinn dieses zweideutigen Wortes ist ein anderer, als wenn es auf das Atom angewendet wird; im letzteren Fall heißt es so viel als mein „einfachster Gegenstand“, „einfachstes individuell Gegebenes“, im ersteren aber „einfachster Zustand des individuellen Subjekts“, „einfachste Bestimmtheit des individuellen Bewußtseins“; hier ist also nicht die Empfindung als solche, sondern das durch sie bestimmte Bewußtsein das einfachste individuell Gegebene.

Weil aber, wie bemerkt, auch die Empfindung, diese Bestimmtheit des individuellen Bewußtseins, besonderer Gegenstand der Untersuchung sein kann und ist, weil ich also das abstrakte Moment für sich einer besonderen Betrachtung unterstellen kann, geschieht es leicht, daß man sie selbst auch als für sich Gegebenes, als individuelles Gegebenes

auffasst und, indem man „Bewusstseinsinhalt“ psychologischen Stils mit „Bewusstseinsinhalt“ logischen Stils vertauscht, gar nicht des anderen Momentes des Bewusstseinssubjektes, mit dem zusammen sie nur je „gegeben“ ist, mehr gedenkt, ja dasselbe für gar nicht nötig zum Gegebensein der Empfindung erachtet.

Und nun beginnt das Dichten, das sich mit Notwendigkeit dem Raumgegebenen zuwendet. Da nämlich das Gegebene überhaupt, wenn wir es zergliedern, uns nur zweierlei Arten von individuellem Gegebenen, das Ding und das individuelle Bewusstsein Ich, zeigt, die Empfindung als einfachste „Erscheinung“ aber nichts mit dem Ich zu schaffen haben soll, freilich auch als der abstrakte Zustand des Ich (als welcher sie uns doch zunächst gegeben ist) nicht ohne weiteres in ihrem angeblichen individuellen Gegebensein dasteht, so muß ihr ein individuelles Gewand umgelegt und umgedichtet werden. Dieses findet die Einbildungskraft, da ja vom Ich abgesehen wird, nun allein noch im Dinggegebenen, und somit muß die Empfindung als für sich Gegebenes notwendig in dinglicher Weise gefaßt werden, wenn sie überhaupt für individuell Gegebenes gelten und ausgegeben werden soll. Man lese nur in den Schriften der modernen Psychologen und man wird bestätigt finden, daß die Empfindung dort stets im Gewande des Dinggegebenen, sagen wir eines „inneren“ Atoms, auftritt.

Die auf Grund der Verwechslung von psychologischem und logischem „Ich“ (die durch das unheilstiftende doppelsinnige Wort von „Bewusstseinsinhalt“ gefördert wird) anstandslos in Scene gesetzte Zerreißung des individuellen Bewusstseins, bei welcher das eine Moment „Bewusstseinssubjekt“ völlig über Bord fliegt und das andere, die Empfindung, dingliches Gegebensein ange-dichtet bekommt, um nicht auch über Bord zu fliegen: diese dem Gegebenen selbst geradezu ins Gesicht schlagende Behandlung der Empfindung hat den Psychologen noch mit einer anderen Ungeheuerlichkeit, wenn nicht beschenkt, so doch vertrauter gemacht: mit dem Begriff des unbewußt Psychischen.

Ist die Empfindung ein ohne das Bewusstseinssubjekt Gegebenes, und muß sie demnach in Dingart gedacht werden, wenn auch, um noch einen Unterschied zu behalten



gegenüber dem Physischen, nicht als äußeres, sondern als „inneres“ Atom, aus dem sich dann eben die „psychische Welt“, die „Innenwelt“ aufbaut, analog der Außenwelt, die sich aus äußeren Atomen aufbaut: so findet man allerdings keine Schwierigkeiten mehr darin, die Empfindung als unbewusstes Gegebenes zu fassen. Dafs das Raumgegebene als solches ein unbewusstes sei, leidet ja keinen Zweifel, der Begriff des Dinges schließt das Bewußtsein aus. Da nun in dem Gegensatz des „Äußeren“ und „Innern“ nicht der des Unbewußten und Bewußten enthalten ist, und die irrige Meinung besteht, man habe durch die Bezeichnung der Empfindung als „Inneres“ schon genugsam ihren Gegensatz zum Raumgegebenen gekennzeichnet, so meint man, die dingartig gedichtete Empfindung könne sehr wohl das dem Ding überhaupt zukommende Merkmal des Unbewußten tragen, das „eigentliche“ Ding sei das äußere unbewusste Gegebene, die Empfindung das innere unbewusste gegebene „Ding“. Man wird sich dabei nicht klar, dafs man in diesem Falle nicht die „Farbenempfindung“, sondern die „Farbe“, dafs man also das Gegebene nicht psychologisch, sondern physikalisch betrachtet, und nur infolge dieser Verwechslung sich in seinem wissenschaftlichen Gewissen durch das Wort „unbewusste Empfindung“ gar nicht gezwickt fühlt.

Angesichts der dinglichen, „naturwissenschaftlichen“ Auffassung von Empfindung ist es begreiflich, wenn in der modernen Psychologie der Ruf nach „naturwissenschaftlicher Methode“ das Feldgeschrei geworden ist. Forschungsmethoden sind wissenschaftliche, wenn sie ihrem bestimmten Gegenstand völlig angepaßt erscheinen, und dies ist nur der Fall, wenn sie selbst aus der Eigenart des Gegenstandes heraus geboren und gewachsen sind; naturwissenschaftliche Methode ist also der Forschungsgang, welcher dem Gegenstand der Naturwissenschaft, dem Dinge, auf den Leib paßt. Ist eine Empfindung dinglich aufgefaßt, so muß selbstverständlich auch die Methode ihrer Fassung die „dingliche“ d. i. die naturwissenschaftliche Methode sein: es ist daher durchaus folgerecht, wenn die physikalischen Psychologen die naturwissenschaftliche Methode für die Psychologie fordern, die irr tümliche Auffassung des Gegenstandes zieht diesen Irrtum notwendig nach sich.

Diese naturwissenschaftlichen Psychologen trifft der Vorwurf,

dafs sie an dem besonderen Gegebenen, welches Gegenstand der Psychologie ist, an dem individuellen Bewußtsein das Moment des Bewußtseinssubjektes unbeachtet lassen und es als die notwendige Bedingung für das Gegebensein des anderen, der Empfindung, schliesslich sogar verneinen. Abgesehen davon, dafs sie damit den Boden des Gegebenen verlassen, auf dem Empfindung stets mit jenem anderen Moment zusammen, niemals aber selbst als „individuelle Erscheinung“ gegeben ist, führt diese Nichtbeachtung des Subjektsmomentes notwendig zu dinglicher d. i. materialistischer Auffassung des Seelischen, die auch nur verschleiert und keineswegs vernichtet ist durch die bekannte Bezeichnung desselben als des „Inneren“, der „Innenwelt“; denn wenn diesem Worte nicht seine eigentliche Bedeutung, welche ja nur auf dem Boden des Raumgegebenen zu Recht besteht, zukommen soll, so gilt es eben die eigentliche Bedeutung jenes „Innern“, des Seelischen, durch bestimmte Worte erst festzustellen, damit wir diesen bildlichen Ausdruck verstehen. Das wird aber unmöglich, wenn man das Einzige, durch das es geschehen könnte, das Bewußtsein, abweist, wenn man anstandslos von den Empfindungen als unbewußt Gegebenem redet.

Die Nichtbeachtung des Bewußtseinssubjektes aber schliesst die Möglichkeit, für die Empfindung als das „innere“ im Gegensatz zum Physischen, dem Raumgegebenen Stehende einen bestimmten Sinn zu finden, überhaupt aus, wenn er, wie zweifellos ist, nur im „Bewußtsein“ allein zu finden ist. Wo immer wir Bewußtsein gegeben haben, da treffen wir es als individuelles, als ein besonderes „Ich“, und die Zergliederung dieses Gegebenen, wir mögen sie anstellen, wann und so oft wir wollen, zeigt dasselbe stets als Einheit, d. i. als notwendiges Zusammen zweier Momente, des Bewußtseinssubjekts und des Bewußtseinszustandes: das will heifsen, denken wir das eine nicht, so können wir auch das andere nicht denken (es sei denn, wir springen unwissenschaftlicherweise von dem psychologischen in das physikalische Gegebene); haben wir (das logische Subjekt) nicht das Bewußtseinssubjekt, so haben wir auch nicht den Bewußtseinszustand, die Empfindung, dann ist dieser in der That „unbewußt“, aber dies Wort nur in der Anwendung genommen, wie man im Scherz von dem Nichts überhaupt als unbewußtem reden könnte, nicht aber in dem

Sinne, wie wir von dem Ding als gegebenem Unbewußten sprechen können: Gegebenes ist das eine Moment des individuellen Bewußtseins, Empfindung, für sich niemals.

Aber wie steht es in dieser Hinsicht mit seinem anderen Momente, dem Subjekt?

Ich knüpfe zur Beantwortung der Frage wieder an FLÜGELS Bemerkungen an. Er gehört nicht zu jenen Philosophen, welche das Subjekt übersehen und über Bord werfen.

Kräftig wehrt er sich dagegen, daß die „inneren Zustände“, die „geistigen Erscheinungen“ als für sich Gegebenes behauptet werden und betont die Notwendigkeit eines Subjekts, ohne welches sie nicht, als dessen Zustände sie allein, gegeben seien. Ganz richtig hebt er hervor, daß „Thätigkeit“ für sich allein gegeben nicht denkbar, daher unmöglich ist, da sie immer zur notwendigen Bedingung ihres Gegebenseins einen Träger, ein „Subjectum“ gebraucht. Soweit er sich in dieser Sache gegen widersprechende Ansichten wendet, kann ich ihm beipflichten. Aber seine Auffassung von diesem „Subjekte“ selbst geht nach derselben Seite in die Irre, wie die von der „Empfindung“, welche seine soeben von mir behandelten Gegner vortragen.

Er kennt dieses „Subjekt“ für sich als ein individuell Gegebenes, also auch ohne die „Thätigkeit“, ohne Empfindung und andere „geistige“ Zustände; diese kommen erst hinzu, hängen sich erst dem „Subjekt“ an, wenn es in Wechselwirkung tritt mit anderem Gegebenen.

Wir wissen schon, daß er dieses „Subjekt“ das Seelenatom nennt und es in seiner Qualität von den Atomen, „welche die Materie bilden“, unterschieden annimmt, indem es nur „innere Zustände“ bekommen soll. Aber dasselbe ist nicht als solches ein Bewußtseinssubjekt, sondern hat nur zu Zeiten „Bewußtsein“; letzteres ist also wie ein Zustand gedacht, in den jenes eintritt und aus dem es austreten kann. Solche Auffassung führt aber notwendig zu einer Bestimmung des Subjektes, die aus dem Raumgegebenen stammt („Atom“), die dem im individuellen Bewußtsein thatsächlich vorliegenden Subjektsmomente ein ebenso unpassend angedichtetes Gewand ist, wie das von den modernen Psychologen dem Empfindungsmomente angedichtete dingliche Fürsichgebenesein als „innere“ Erscheinung.

Auch Flügel blieb, wollte er einmal das Subjekt, ohne es als Bewußtseinssubjekt anzuerkennen, als ein individuell

Gegebenes fassen und behaupten, nichts anderes übrig, als es zum Dinggegebenen zu machen, da ihm ja dies allein noch zur Wahl stand, nachdem er das zweite, das individuelle Bewußtsein, für dieses Seelensubjekt selbststeigen von der Wahl ausgeschlossen hatte.

So verschreibt also auch FLÜGEL sich dem Materialismus und damit dem unbewußten Psychischen. Es bleibt nämlich dabei, daß wir individuell Gegebenes schlechterdings nicht haben und denken können, es sei denn entweder als individuelles Bewußtsein oder als Ding; was also nicht jenes ist (und die HERBARTISCHE „Seele“ soll es ja nicht ihrem „Wesen“ nach sein), muß Ding sein, muß demnach auch als solches Ding gedacht werden, wenn überhaupt bei dem Worte „Seele“ noch etwas von dem Herbartianer gedacht werden soll. FLÜGEL selbst bestätigt dieses dadurch, daß er ohne Anstand für seine Seele die dingliche Bezeichnung „Atom“ aufnimmt, und alle Verkläuserungen, daß dieses „Reale“ aber nicht ein Raumgegebenes sei, machen als leere negative Formeln den Wirrwarr nur größer, befreien aber den Herbartianer nicht aus den Fängen des Materialismus selbst. Dies zeigt sich besonders daran, daß ohne Schwierigkeit der Begriff des Unbewußten für die HERBARTISCHE „Seele“ angenommen wird; sie ist also ein besonderes eigenartiges Ding unter den Dingen, die das Sein ausmachen. Der Herbartianer kennt nur eine Art individuellen Seins, er nennt sie das „Reale“, er denkt aber und kann unter diesem Titel nichts anderes denken als das raumgegebenene Individuelle, d. i. das Ding. Seele und Seelisches „ohne Bewußtsein“ ist ein leeres Wort oder aber Ding und Dingliches.

So scheint denn gar kein Weg aus der materialistischen Psychologie herauszuführen? Vielleicht finden wir ihn, wenn wir uns klar geworden sind, wie es kommt, daß die verschiedenartigen Versuche, die Seelenfrage zu lösen, welche die Gegenwart zeigt, allesamt den Materialismus als Mutterboden haben, so viel auch ihre Vertreter die „Immaterialität“ der Seele in die Welt hinausposaunen und das volle Anrecht auf tiefste Entrüstung zu haben meinen, wenn ich es ihnen auf den Kopf zusage, daß sie trotz alledem in materialistischer Anschauung stecken.

Keinen Versuch in der Geschichte der „Psychologie“ bis auf heute herab, giebt es, der nicht dem Banne des Materialismus irgendwie verfallen wäre bei Feststellung des Seelengegebenen; diese Thatsache erklärt sich aus der dem Menschen eigenen und gar schwer zu bändigenden Sucht nach Anschaulichkeit, derzufolge dem Objektgegebenen allein der Begriff des Objektiven d. i. Wirklichen zugeteilt wird. Alles anschaulich Gegebenes ist Objektgegebenes oder Raumgegebenes und umgekehrt. Was nun von „Subjektgegebenem“ sich unmittelbar als Wirkliches bietet, das wird, um es überhaupt in seiner Wirklichkeit verstehen zu können, von ihnen sofort, eben auf Grund seiner erfahrenen Wirklichkeit zu Objektgegebenem, d. i. zu anschaulich Gegebenem gestempelt, und daher als Raumgegebenes anzuschauen gesucht. Die Worte „Objektives“ und „Objektivität“ im Sinne von „Wirkliches“ und „Wirklichkeit“ verkünden ja deutlich die Verirrung; denn das Subjekt „ich“ ist zweifellos Wirkliches, und es kann doch niemals Objekt sein, weil es eben Subjekt ist. Bin ich (das psychologische Subjekt) mir (dem logischen Subjekt) auch selber Gegenstand, „Objekt,“ so bin ich es doch niemals als Objekt, d. i. als anschaulich Gegebenes, denn dieses ist immer Raumgegebenes, und das letztere, so viel weiß ich bestimmt, bin ich (das individuelle Bewusstseinsobjekt) auf keinen Fall.

Die Sucht nach Anschaulichkeit macht es, daß das Seelengegebene stets in das Gewand des Objekts gesteckt worden ist, und daher schreibt es sich, daß man von dem Begriff, auf welchem das Wirkliche, „Seele“ überhaupt sich gründet, absehen zu können meinte als von einem diesem nur zeitweilig anhängenden Momente: von dem Bewußtsein.

Wer nicht rettungslos in die Fesseln der Anschaulichkeit und damit des materialistischen Denkens verstrickt ist, muß einsehen, daß das „Ich,“ als das er sich selbst weiß, keineswegs anschaulich Gegebenes ist, und daß nicht etwa, wie SCHOPENHAUER die verblüffende Bemerkung ausübte, „ich“ und Leib identisch sind.

Das „Ichgegebene“ ist nun als ein von allem Dinggegebenen verschiedenes nicht anders zu bezeichnen, denn mit dem Worte „individuelles Bewußtsein“, und es gilt:

Bewußtsein vom Ichgegebenen gestrichen — alles Ichgegebene gestrichen.

Ein jeder weiß sich und hat sich als individuelles Bewußtsein; die Zergliederung dieses Gegebenen ergibt stets Bewußtseinssubjekt und Bewußtseinszustand als seine zwei Momente; das eine ist ohne das andere als Gegebenes nicht denkbar: darin besteht eben die Eigentümlichkeit des Bewußtseins, die wir nicht weiter erklären können, sondern in ihrer Thatsächlichkeit schlechtweg hinnehmen müssen, und es gilt: Bewußtseinssubjekt oder aber Bewußtseinszustand gestrichen — alles Bewußtsein, alles Ichgegebene gestrichen.

Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß diejenigen, welche, sei es das eine, sei es das andere abstrakte Moment des individuellen Bewußtseins dennoch als ein für sich Gegebenes, also als individuell Gegebenes denken wollen, die dichtende Anleihe beim anschaulich Gegebenen, beim Dinge, machen müssen. Wo ein Moment für sich Gegebenes sein soll, da ist sicherlich kein individuelles Bewußtsein, das ja beide Momente als Bedingungen seiner Möglichkeit verlangt, vorgestellt. Soll jenes angeblich für sich Gegebene das Bewußtseinssubjekt sein, so kann es nur als „Subjekt,“ nicht aber als Bewußtseinssubjekt gefaßt werden, denn dieses ist es nur als Moment jenes Bewußtseins, es bleibt demnach nichts übrig, als daß, will man sein individuell Gegebenesein durchdrücken, das Ding seine Hilfe leihen muß. Da aber dieses ein ganz anderes Individuelles ist, als das individuelle Bewußtsein, so ist man im Dinglichen mit seinem „Subjekt“ festgefahren und kann diese Dichtung, ohne alles Dingliche desselben wieder aufzugeben, nicht als Moment des individuellen Bewußtseins verstehen: d. h. aller Anschluß an das Gegebene selbst, mithin alle wissenschaftliche Fassung ist unmöglich gemacht.

Ebenso muß es gehen, wenn das andere Moment, der Bewußtseinszustand als für sich gegeben betrachtet wird; man wird ihn entweder offen materialistisch als Zustand des Gehirns bezeichnen, oder kryptomaterialistisch als eigenartigen Zustand „in“ dem Gehirn: in beiden Fällen kann man dem Gegebenen nicht gerecht werden und findet keinen Anschluß an dasselbe.

Wenn sich Herbartianer und sogenannte Positivisten streiten, so haben sie beide in dem, was die einen an den



anderen verneinen, Recht: das Seelengegebene ist weder jemals ein für sich gegebener Seelenzustand, noch jemals ein für sich gegebenes Seelensubjekt. Und wirft der Herbartianer dem Positivist Materialismus vor, so hat er Recht, aber mit gleichem Rechte kann dieser ihn Materialisten schelten.

Was die Herbartianer durch ihre Seelenauffassung gesichert wissen wollen, daß nämlich Seele ein individuelles „Wesen“ besonderer Art sei: dies kommt allein in der Auffassung der Seele als individuellen Bewußtseins so zum Ausdruck, daß dadurch dem Seelengegebenen nicht Gewalt angethan wird; Seele und Unbewußtes treffen sich aber dann niemals im Gegebenen, und ein unbewußtes Seelenleben bleibt ein totes Wort. Aufgabe der Psychologie wird es sein, nun den wahren Sinn der üblichen Redensarten: „ich verlor das Bewußtsein, war bewußtlos, kam wieder zum Bewußtsein u. s. f.“ zu zeigen, wobei nicht zu vergessen ist, daß Seele allein jenes individuelle Gegebene bedeuten darf, was wir das Bewußtsein nennen, und daß jede Vergesslichkeit in dieser Beziehung naturnotwendig zum Materialismus führt, wenn man nicht überhaupt das Denken aufgibt.

Die Seele, das individuelle Bewußtsein, ist indes nicht nur individuelles, sondern auch konkretes, d. i. veränderliches „Wesen“: dieses ist der „Träger“ der seelischen Veränderungen, d. h. dasjenige, welches sich verändert; weder ist, wie ich schon oben (S. 202) bemerkte, der Bewußtseinszustand, noch auch das andere Moment, das Bewußtseinssubjekt, das sich Verändernde, denn beide sind sie Abstrakta des konkreten Bewußtseins. In der Veränderung dieser „Seele“ freilich nehmen ihre zwei Momente eine verschiedene Stellung ein, das eine, das Bewußtseinssubjekt, bleibt ein und dasselbe, das andere, der Bewußtseinszustand, jedoch ist zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener. Die Stetigkeit des ersten aber hat vor allem dazu beigetragen, es selber als ein individuelles Gegebenes aufzufassen, das nicht nur nicht dieses oder jenes bestimmten, sondern überhaupt gar keines Bewußtseinszustandes als notwendiger Bedingung seines eigenen Seins bedürfte.

Die Bestimmung individuelles Bewußtsein (dessen zwei dasselbe in jeglichem seiner Augenblicke ausmachenden Momente das „Subjekt“ und der „Zustand“ sind) schützt meines

Erachtens allein ausreichend gegen jede sonst immer wieder leicht sich einschleichende Materialisierung des Seelengegebenen. Mit der Bezeichnung „immaterielles Wesen“ ist noch keineswegs, wie die Geschichte aller Orten bezeugt, genug gethan, erst im „Bewußtsein“ ist der positive Begriff gegeben, welcher die „Immaterialität“ allein zu stützen und zu tragen vermag.

Bewußtsein und Raumgegebenes als individuell Gegebenes schliessen sich begrifflich schlechthin aus, die Bestimmtheiten des ersteren sind durchaus andere als die des letzteren; diesem gehören diejenigen des Ortes, der Räumlichkeit, der Gröfse und Gestalt, vom individuellen Bewußtsein sind sie ausgeschlossen: das bedeutet die „Immaterialität“ der Seele. Seele hat keine Gröfse, auch nicht in infinitesimal kleinster Dosis. Aus diesem Grunde ist von einem „Innern“ und „in der Seele“ nur mit grösster Behutsamkeit zu reden, und ich meine, im Blick auf den Schaden, welchen diese „Bilder“ anstiften, ist es dringend geraten, dieselben aufser Kurs zu setzen, zumal da sie sehr wohl entbehrt werden können. Die Seele hat, weil keine Gröfse, auch keinen Ort: die Seele ist, aber sie ist nirgends.

Ferner kann von einer Berührung zwischen immaterieller Seele und materiellem individuell Gegebenen im eigentlichen Sinne, wie FLÜGEL will, nicht die Rede sein. Ich verstehe wohl, dafs die in das anschaulich Gegebene als das angeblich allein Wirkliche Gebannten das „Wirken“ von Leib auf Seele und umgekehrt sich nicht anders mundgerecht machen können, aber sie verlieren dabei zugleich die „Immaterialität“ der Seele: was sie bedenken sollten.

Die Wechselwirkung von Leib und Seele leugne ich gewifs nicht, aber ihre Voraussetzungen dürfen nicht gedacht werden, wie die zweier Dinge, nämlich als räumliches Zusammen. Das Zusammen von Seele und Leib darf, um irrige Vorstellungen nicht hervorzulocken, selbst nicht im Bilde der Berührung gefafst werden; jenes ist ein solches, das sich mit keinem Zusammen des Raumgegebenen vergleichen läfst, und daher nenne ich es ein exemplarisches Zusammen, eine Bezeichnung, die lediglich prophylaktischen Zweck hat. Wie innig dieses Zusammen ist, geht daraus hervor, dafs dasselbe Wort, welches das individuelle Bewußtsein bezeichnet,

„ich“, wie wir gesehen haben, in unserem Sprachgebrauch ebenfalls verwendet wird zur Benennung dieses Zusammens von Seele und Leib, so zwar, daß diesem „ich“ nun Bestimmtheiten angehören, die allein von dem einen Faktor, dem Leibe, herkommen können: ich „die Seele“ bin zwar nirgends, aber ich, das „Zusammen von Seele und Leib,“ bin sicherlich immer irgendwo u. s. w.

Die Seele als individuelles Gegebenes anderer Art als der Leib gestattet auch nicht die andere Deutung des „Zusammens“ von Seele und Leib, welche beide nicht besondere individuell Gegebene sein läßt, sondern sie für zwei Seiten eines und desselben konkreten Gegebenen ausgiebt oder etwa Seele die innere, Leib die äußere Einheit eines und desselben Gegebenen nennt. Ich kann zum Letzteren, da mir der Raum hier fehlt, nur bemerken, daß, wenn man nicht das eine Gegebene „Seele“ selbst schon als Raumgegebenes, gleichsam als Centralpunkt im Leibe, faßt, mir das Wort innere Einheit nicht verständlich ist, daß aber, wenn man es so faßt, die „innere Einheit“ doch ein anderes Gegebenes ist als der Leib. Und was jener Behauptung von den „zwei Seiten“ eines und desselben angeht, so steht mir die Gattungsgegensätzlichkeit von Bewußtsein und Körper, von „Empfindung“ und „Bewegung,“ von „Denken“ und „Ausdehnung“ so sehr im Wege, daß ich mich dieser „Zweiseiten - Theorie“ nicht auf Verständnisweite zu nähern vermag.

Beide Theorien sind aus der Einsicht hervorgegangen, daß die Raumwelt nur Platz habe für Räumliches und demnach die „immaterielle“ Seele nicht neben dem Leibe da sein könne. Dem pflichte ich bei. Das unleugbare Zusammen von Seele und Leib müßte nun aber von ihnen das Zusammen zweier Abstrakta genannt werden; dem widerspricht sowohl das Selengegebene als auch der Leib, und jene notwendige Folgerung ihrer Theorien ziehen selbst die strengsten Anhänger derselben nicht, da sie sowohl Seele als auch Leib nicht als Unveränderliches, was ja alles Abstrakte ist, sondern als Veränderliches, dessen Entwicklung sie als Psychologen gerade erforschen wollen, voraussetzen. Eine Inkonssequenz ihrerseits bleibt dies jedoch; jeder Versuch, durch Analogien aus dem Dinggegebenen diesen Vorwurf abzuweisen, wird ihn als berechtigten nur bestätigen. Ein Ding hat im

eigentlichen und übertragenen Sinne allerdings verschiedene Seiten, die es der Betrachtung bietet, so zwar, daß es selbst als das konkrete oder veränderliche Ding vorliegt; die verschiedenen Betrachtungen haben hier trotz ihres verschiedenen Inhalts doch immer das Identische des Dinges als Raumgegebenen aufzuweisen, so daß jedermann sicher ist, in allen Betrachtungen doch ein und dasselbe Ding nach seinen verschiedenen Seiten gegeben zu haben. Ohne dieses Identische würde keiner je auf die Vermutung kommen, der ohne dasselbe ja ganz verschiedene Inhalt seiner verschiedenen Betrachtungen sei nur ein und dasselbe Gegebene nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Welches ist aber das notwendig erforderliche Identische jener angeblichen verschiedenen Betrachtungsweisen eines und desselben Gegebenen, von dem einige Anthropologen reden? Es ist nicht vorhanden, und eben deswegen verstehe ich die Behauptungen jener Theorien nicht. Das Fehlen des Identischen in „Seele“ und „Leib“ ist die tötliche Schwäche jeder spinozistischen Anthropologie.

Fehlt das Identische aber, so giebt es nur noch eine Möglichkeit, nämlich „Seele“ und „Leib“ als zwei durchaus verschiedene Seiten, Momente eines Ganzen zu behaupten, wenn sie eben nicht für zwei besondere Ganze gelten sollen. Dann also wären sie Abstrakta, und von einer Entwicklung würde bei ihnen nicht zu sprechen sein, da sie ja unveränderlich sein müßten: dies indes richtet sich durch das Gegebene selber, und würde die Möglichkeit der Psychologie als „Wissenschaft von der Entwicklung des Seelengegebenen“ ausschließen.

Es ist aber möglich, das Zusammen der zwei Konkreten, Seele und Leib, zu fassen, ohne sie, sei es zu Abstrakten herabzudichten, sei es in räumliches Nebeneinander hineinzudichten und ohne das Wirken der beiden Gegebenen aufeinander wegzudichten. Doch dieses auszuführen fehlt der Raum.

Ich habe hier nur noch das Interesse, darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der „Entstehung“ der Seele nicht im mindesten schwieriger wird, wenn wir das primitive Seelengegebene schon als individuelles Bewußtsein (Bewußtseinssubjekt und Bewußtseinszustand) verstehen, als wenn die „positivistische“ Psychologie dasselbe nur als Zustand

„Empfindung“ gelten läßt. Das Dunkel der „Entstehung“ wird um keinen Grad heller erscheinen im letzteren Fall. Und vor einer als stiller Passagier vielfach sonst mitreisenden Vermutung schützt die Fassung individuelles Bewußtsein ungleich besser, weil sie alles unbewußt Gegebene aus dem Begriff „Seele“ fernhält; vor der Vermutung nämlich, daß dies Seelen-gegebene doch vielleicht aus dem Dinggegebenen als dessen Erzeugnis geworden sei. Seele und Ding sind durchaus, d. i. gattungsmäßig, verschiedenes individuell Gegebenes; es wäre Schöpfung aus Nichts in reinster Form, wenn aus dem Dinggegebenen Seele hervorginge.

---

## Erwiderung.

Von

O. FLÜGEL.

In dieser Zeitschrift (Bd. II, S. 180) findet sich ein Aufsatz des Herrn Professor J. REHMKE: *Die Seelenfrage* mit besonderer Rücksicht von O. FLÜGELS: *Die Seelenfrage* u. s. w. Hierin bedürfen einige Mißverständnisse einer Berichtigung. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß meine Auffassung des geistigen Lebens Materialismus sei oder zum Materialismus führe, ohne zu sagen, was unter Materialismus zu verstehen sei, und noch weniger, worin das Falsche und Unberechtigte desselben bestehe. Übrigens richtet er den Vorwurf des Materialismus gegen alle Psychologen, wahrscheinlich mit der einzigen Ausnahme von J. REHMKE. „Keinen Versuch in der Geschichte der Psychologie bis auf heute herab giebt es, der nicht dem Banne des Materialismus irgendwie verfallen wäre bei Feststellung des Seelengegebenen.“ S. 212.

Um nun meine Auffassung vom geistigen Leben und zugleich die Psychologie HERBARTS als Materialismus zu erweisen, giebt sich der Verfasser dem Mißverständnisse hin, als seien die Atome (und also auch das Seelenwesen) selbst schon an und für sich Materie. So ist es bekanntlich nicht. Das Merkmal der Materie ist, daß sie sinnlich wahrgenommen wird. Was nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, ist nicht Materie, ist insofern immateriell. Unter Atom versteht man die letzten Bestandteile der Materie, aus welchen erst die Materie mit ihren Erscheinungen erklärt werden soll. Nun waren ja freilich die Atome der Alten und wohl auch mancher Neuern nichts als kleine Teile der Materie, behaftet mit denselben Kräften



und Eigenschaften als diese selbst. Allein der Fortschritt der Forschung besteht in dieser Hinsicht darin, alle Eigenschaften der Materie als Wirkung anzusehen, verursacht teils durch die Wechselwirkung der Atome untereinander, teils durch deren Wirkung auf unsere Sinnesorgane. Sie selbst aber, die Atome, sofern man sie an und für sich, einzeln, abgesehen von jeder Wechselwirkung denkt, besitzen keine der Eigenschaften, welche der Materie als einer zusammengesetzten Masse, zukommen, sie sind insofern immateriell, aber fähig, Materie zu bilden. Mögen nun auch hinsichtlich der Atomenlehre noch viele unklare und voneinander abweichende Meinungen herrschen, so läßt sich doch sagen, man ist auf dem Wege zu dieser Erkenntnis, jedenfalls sind die realen Wesen im Sinne HERBARTS — und nur um diese handelt es sich hier — zu fassen als an sich immaterielle Wesen, die durch ihr Zusammenwirken die Materie bilden. Die Frage, ob die letzten Bestandteile der Materie streng einfach, in räumlicher Beziehung also punktförmig gedacht werden müssen, oder ob man ihnen eine gewisse, wennschon überaus kleine Ausdehnung zuschreiben darf, diese Frage kann bei der Erörterung über die Seele als den realen Träger der geistigen Zustände bei Seite gelassen werden, und ist auch von mir bei Seite gelassen, weil es sich hierbei allein um intensive Einheit, um Einfachheit der ursprünglichen Qualität handelt. Darum habe ich es zu vermeiden gesucht, von punktförmiger Seele, von Seelenatom, überhaupt von punktförmigen Atomen zu reden. Und wenn Verfasser die letztgenannten Wörter mit besonderm Nachdruck hervorhebt und mit Anführungsstrichen als meine Worte vorträgt, so ist dies keine genaue Berichterstattung, und wenn er glaubt, die Atome nenne man darum immateriell, weil sie punktförmig gedacht werden, so irrt er, sie bleiben immateriell, auch wenn sie eine gewisse Ausdehnung besitzen sollten.

Der Verfasser sieht nun aber ohne weiteres die Atome als Körper, als kleine Teile der Materie an, und darum meint er, HERBARTS Lehre von der Seele sei Materialismus, weil er die Seele als ein einfaches reales Wesen, wie die Atome überhaupt ansieht. In Wahrheit aber sind alle Atome und also die Seele immateriell, d. h. nichts sinnlich Wahrnehmbares, nicht mit den Eigenschaften und Kräften der Materie behaftet.

Ein zweites Mißverständnis besteht darin, daß Verfasser

meint, ich schreibe der Seele nur innere Zustände zu und halte sie für unfähig, äufßere Zustände zu haben. „Das Gehirnatom,“ heifst es S. 189, „hat (nach FLÜGEL) äufßere und innere Zustände, das Seelenatom als nicht-räumliches allein innere.“ „Das Seelenatom soll nur innere Zustände bekommen.“ S. 210. Wie mag Verfasser zu dieser Ansicht und zu diesem Bericht gekommen sein? Überall ist in meiner Schrift und in der ganzen HERBARTschen Litteratur über diesen Punkt das gerade Gegenteil gesagt, daß auch hinsichtlich der äufßeren Zustände, nämlich der Bewegungsvorgänge, zwischen dem Seelenwesen und jedem andern realen Wesen kein Unterschied ist. So gut wie jedes andere einfache Wesen muß die Seele gedacht werden bald ruhend, bald sich bewegend, mit diesem oder jenem Wesen in Berührung oder außer Berührung. Die äufßeren Bewegungsvorgänge sind die formale Bedingung für die Entstehung der inneren Zustände (z. B. der Empfindungen).

Wenn es freilich so wäre, wie Verfasser meine Ansicht darstellt, als seien äufßere Zustände für die Seele nicht möglich, dann hätte er Recht, wenn er sagt S. 189: „Ein Nest von Widersprüchen gröbster Art starre ihm entgegen, wenn er sich eine Wechselwirkung von Gehirn und Seele denken solle.“ Allein Verfasser sollte bedenken, daß er selbst diese Widersprüche geknüpft hat und zwar dadurch, daß er unterläßt, den so klar ausgesprochenen Gedanken aufzufassen und statt dessen das gerade Gegenteil mir als meine Ansicht unterzuschieben. Es fällt ganz auf ihn, wenn er S. 188 sagt: „Die HERBARTsche Philosophie, welche es als das eigenste philosophische Geschäft verkündet, die Widersprüche aufzulösen, sollte sich hüten, selbstthätig neue Widersprüche zu schaffen und sollte feinfühlicher sein gegen so plumpe Widersprüche, wie derjenige ist, in welchem der Seele einerseits Körperlichkeit, Materialität, Räumlichkeit abgesprochen und andererseits Sitz, Ort, Bewegung und Beweglichkeit im Gehirn zugesprochen wird.“ Hierin liegt kein Widerspruch. Der Widerspruch kommt erst hinein, weil Verfasser die Behauptung dazwischen schiebt, die Seele habe nur innere Zustände. Der Verfasser bemerkt in dieser Hinsicht S. 184: „Wir kennen die Weise, sowie den Text von den realen Wesen und seinen inneren Zuständen genugsam, verkündigen doch HERBARTS Schüler diese Wörter noch immer laut und oft.“ Allein es scheint, als wäre

das, was allerdings hinreichend bekannt sein sollte, doch noch nicht laut und oft genug verkündet, wenigstens Herr REHMKE kennt die einfachsten Grundzüge der Lehre HERBARTS über die realen Wesen und ihre Zustände noch gar nicht, geschweige denn genugsam.

Eine ähnliche Bemerkung macht Verfasser gegen die Verwerfung des Begriffs von der unmittelbaren Fernwirkung. Da heisst es S. 183: „Ich muß mich hier darauf beschränken, die logischen Ungeheuerlichkeiten dieser Sätze durch gesperrten Druck der Stichworte anzumerken, so sehr es mich auch reizt, diese abenteuerlichen Behauptungen in ihr Nichts zu zerpfücken.“ Es wäre der Sache dienlicher gewesen, er hätte diesem Reize nachgegeben und hätte versucht, die Widersprüche hier nachzuweisen, statt von erdichteten Widersprüchen zu reden. Vielleicht hätte er alsdann wenigstens ein Gefühl von den Schwierigkeiten bekommen, welche die neueren Physiker bestimmt haben, den Begriff der unmittelbaren Fernwirkung aufzugeben.

Aus dem Obigen möge man ersehen, wie Verfasser seine Behauptung begründet, HERBARTS Psychologie sei oder führe zum Materialismus. Einen anderen Grund dafür scheint er in der Anschaulichkeit von HERBARTS Lehre zu sehen. Anschaulichkeit und Materialismus scheint ihm dasselbe zu sein. Es heisst S. 186: „Es kommt darauf an, die geistigen Erscheinungen in ihrer bestimmten positiven Eigenart sich klar zu machen, um nicht wieder bei der Auffassung von Seele und Seelischem dem Anschaulichen und damit dem Materialismus zu verfallen.“ Ebenso S. 212.

Sonst pflegt Anschaulichkeit einer Lehre eher als Vorzug angerechnet zu werden, aber nicht als Nachteil. Indessen anschaulich ist die Lehre von den Atomen überhaupt nicht und ebensowenig HERBARTS Lehre von den einfachen Wesen. Hier ist wohl alles auf Freiheit von Widersprüchen, auf Denkbarekeit abgesehen, aber anschaulich ist kein einfaches Wesen und noch weniger ein innerer Zustand.

So oft Verfasser auch vom Materialismus redet und den bloßen Namen als eine Art Vorwurf ausspricht, so hat er doch niemals deutlich gesagt, was darunter zu verstehen ist. Gewöhnlich meint man damit die Leugnung eines besondern selbständigen Seelenwesens, so daß der Geist angesehen wird als eine Eigenschaft des Gehirns, als eines materiellen Organs.

Und dahin dürften des Verfassers Worte zielen: „Soweit der moderne Psychologe — und dazu rechnet er doch wohl auch sich selbst — für die Empfindung einer Anlehnung bedarf, reicht ihm dazu der organisierte Leib hin, und ist ihm auch dieses Ding nicht im eigentlichen Sinne Träger der Empfindung, so trägt und umschließt es ihm doch irgendwie dieselbe.“ S. 200 . . . Dann heisst es aber auch wieder: „Die Seele hat, weil keine Grösse, auch keinen Ort: die Seele ist, aber sie ist nirgends . . . das Zusammen von Seele und Leib ist ein solches, das sich mit keinem Zusammen des Raumgegebenen vergleichen läßt, und daher nenne ich es ein exemplarisches Zusammen.“ S. 215. Jeder wird zugeben, daß der Verfasser hier wenigstens die von ihm so verbotene Anschaulichkeit vermieden hat.

Aus den zuletzt angeführten Worten des Verfassers könnte man vermuten, daß er in dualistischer Weise das geistige Leben im schroffen Gegensatze zu allen materiellen Erscheinungen auffasse, und nur darin kann es auch begründet sein, wenn er S. 182 sagt: „Was hat die Seelenfrage zu thun mit Wandlungen naturwissenschaftlicher Begriffe? Mögen diese sich tausendfach wandeln, so ist doch nicht ersichtlich, wie daraus der Seelenfrage irgendwelcher Nutzen erwachsen dürfte!“ Es heisst aber doch, den Begriff des Materialismus und dessen Geschichte in alter und neuer Zeit ganz verkennen, wenn man nicht einsehen will, daß sich der Materialismus ganz und gar auf die naturwissenschaftlichen Begriffe von Stoff, Kraft, Bewegung u. s. w. gründet und also auch nur von hieraus beurteilt und berichtigt werden kann.

---