

## Das Ich und der Wille.

Von Prof. Dr. Adolf Dyroff in Bonn.

---

Wie auch sonst das Verhältnis von Wille und Gefühl gedacht werden mag —, dass sie beide zu einander in engerer Verwandtschaft stehen, als zum Empfinden und Vorstellen, das wird in den Darstellungen der Psychologie entweder offen gelehrt oder stillschweigend vorausgesetzt. Bald lässt man den Willen aus dem Gefühl, bald das Gefühl aus dem Willen hervorgehen oder bringt doch, wenn man dem Gefühl ein eigenes „Vermögen“ unterlegt, letzteres in nähere Beziehungen oder in Parallele zu jenem. In solchem Zusammenhange führt sich, da die Annahme eines „Selbstgefühls“ der Frage nach dem Ursprunge des Selbstbewusstseins nicht gewachsen ist, von selbst die Vermutung ein: Vielleicht beruhen alle die Ansichten vom Selbstgefühl nur auf einem leicht erklärlichen Fehlgriff, und bildet nicht das Gefühl, sondern sein kräftigerer, selbständigerer Bruder Wille mit seinen klar erkannten Zielen den Schauplatz des Selbstbewusstseins. Es fällt freilich auf, dass eine dahingehende Ansicht sich nie so recht hervorgewagt hat. Die Ursache wird darin zu suchen sein, dass das Wollen, obzwar von uns ausgehend, durch sein Ziel in höherem Grade charakterisiert ist, als durch seinen Ausgangspunkt. Das Ich scheint der Wollende, an die Objekte hingegeben, meist geradezu zu vergessen, und erst, wenn ein zweiter etwa, der als Mittel der Ausführung dienen soll, die unbotmässige Frage gestellt hat, wer denn das Gewünschte wolle, tritt in unserem Bewusstsein das Ich aus dem Schatten hervor und stellt sich mit einem: „Ich will es“ an die Spitze der Bewusstseinsbewegung. Dennoch kann auch so der Wille nicht als Träger des Ichbewusstseins gelten. Erscheint doch dabei das Ich dem Willen vorgesetzt, der Wille aber nur als der Diener, der eine dem Ich genehme Vorstellung aus dem Range einer blossen Vorstellung in die Höhe eines „Motivs“ emporhebt. Seit Aristoteles liebt es die Psychologie, den Willen im Zusammenhang mit dem Problem der Körper- und Ortsbewegung zu

betrachten. Für diesen Gesichtspunkt muss der Wille in der untergeordneten Stellung eines Handlungers verbleiben. Ebenso kann sich, wenn das Wollen als Hemmungsprozess beschrieben wird, der Gedanke, als führe es das Ichbewusstsein mit sich, kaum einstellen. Es ist eine höhere Meinung vom Werte des Willens nötig, damit eine derartige Auffassung reife. Wie Aristoteles waren die Stoiker und Neuplatoniker vorwiegend Intellektualisten. Für Aristoteles darf man nur auf seine Behandlung des Problems der Willensfreiheit verweisen, für die Stoiker auf ihre Tugendlehre, und für die Neuplatoniker auf ihren Begriff vom *Nus*, der sogar den Simplicius verleitet, bei Aristoteles gelegentlich unter die Erkenntniskraft auch den Willen einzurechnen,<sup>1)</sup> den doch der Stagirite deutlich als Art der Strebung anführt. Augustinus<sup>2)</sup> ist wohl der erste, der unter dem Einflusse des jüdisch-christlichen Schöpfungsberichtes den Willen zu einer grösseren Bedeutung gelangen lässt. Die Welt ist ihm das Werk der freien Schöpfertat Gottes; dieser freie Wille des Allmächtigen ist zwar ein vernunftdurchleuchteter Wille, aber eine bestimmende Ursache lässt der grosse Afrikanische Bischof für ihn nicht gelten. Den Plan allerdings zum Weltinhalte entnahm Gott seinem eigenen Geiste. Wenn auch hier der Wille als eine Kraft an einem übermenschlichen Wesen aufritt, so lässt sich doch, wie von Hertling hervorhob, nicht verkennen, dass Augustinus sein Verhältnis zu Gott als ein persönliches auffasste, und wir dürfen schliessen, dass ihn die vom menschlichen Willen gewonnene Einsicht bei seinen theologischen Bestimmungen leitete. Nicht nur alle Affekte sind ihm nichts anderes als Willensakte:<sup>3)</sup> Das Bewusstwerden des Empfindungsinhaltes beim Sehen beruht ihm wesentlich auf einer Anstrengung der Seele. Ebenso das Bewusstwerden unserer eigenen Zustände und Handlungen, das Sich-Besinnen, die Tätigkeit der künstlerischen Phantasie und die vernünftige Denkbetätigung, die ihre Richtung auf Unterwerfung der singulären Erfahrungsdata unter die logische Allgemeinheit durchaus von ihm empfängt.

<sup>1)</sup> Zu *An.* III 10, 433 a 9 (IX 296, 9 Hayduck *ἐν δὲ τῷ τῷ κατὰ τὸν λόγον περιεληπτὰ ἢ βούλησις*); s. dazu Rolfes, *Strebung = ὄρεξις*. — <sup>2)</sup> S. zum folgenden die lichtvolle Darstellung bei G. v. Hertling, *Augustin.* Mainz, 1902. S. 44 ff. — <sup>3)</sup> „*Omnes (affectiones animi) nihil aliud quam voluntates sunt*“ (*De civ. Dei* XIV. c. 6). S. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, S. 234, 1 (= III, 391, 1), ed. Grisebach, und W. Windelband, *Gesch. d. Philos.* Tübingen, 1900. S. 230 ff.

Unter ähnlicher Konstellation erhebt sich auch bei dem jüdischen Dichterphilosophen Avicebron der Wille zu höherer Würde. Nicht zwar von gleicher Unabhängigkeit des Denkens wie Augustinus, unternimmt es der empfindsame Spanier doch, die neuplatonische Emanationslehre mit dem Glauben vom persönlichen Gott in Einklang zu bringen. An Stelle des neuplatonischen *Nus* setzt er den göttlichen Willen als Vermittlung zwischen Gott als der ersten Substanz und allen zusammengesetzten Substanzen. Der Wille, der allein wie Gott über Materie und Form erhaben ist, zog das Sein aus dem Nichts und ist somit die eigentliche Quelle alles Lebens; er schafft die Einigung von Materie und Form und wird so der Ursprung der Bewegung.<sup>1)</sup> Es scheint, dass Avicebron sich den Willen als eine eigene Macht vorgestellt habe, die Gott zur Erschaffung der Dinge bestimmte, sei es nun, dass er ihn wirklich hypostasierte, wie dies Platoniker getan, sei es, dass er ihn nur vom göttlichen Intellekte und der göttlichen Gestaltungskraft begrifflich loslöste und dann als *realiter* von beiden geschieden dachte. Auf jeden Fall dürfen wir den Rückschluss machen: Nach Avicebron muss der Wille, wie er das Wesen der Einzeldinge ausmacht, auch im menschlichen Geiste den Primat führen. Ja, den Begriff von dieser metaphysischen Potenz hat er, wie nicht zweifelhaft sein kann, aus der Analyse des menschlichen Bewusstseins geschöpft. Albertus Magnus hat das klar gesehen und entnimmt das Rüstzeug zum Kampfe gegen den vermeintlichen Araber eben den Aussagen der inneren Erfahrung. Der eigentliche Wille lasse über sich nach verschiedenen Richtungen hin disponieren, verschiedenes zu wollen; es sei aber ganz denkwidrig, dass das erste Prinzip alles Wirkens zu seiner verschieden gerichteten Tätigkeit auf verschiedene Weise disponiert werde. Ferner habe das durch den Willen Wirkende zeitlich zur Voraussetzung ein anderes, welches ein durch sein einfaches Wesen Wirkendes sei; auch das könne von dem tätigen Prinzip des All nicht gelten. Endlich — und hier verweist Albertus ausdrücklich auf die „Vernunft der Worte und die Ordnung des Verstandes“, — sei das erste und dem Werke nächste, worin also die Potenz des Handelns zuerst liege, eben jenes, welches dem Werke die Form gibt, und nicht jenes, welches den Befehl und die Vorschrift zur Ausführung des Werkes gibt. Das Licht des auf allgemeine Weise handelnden Intellekts aber sei die Form des Werkes, die das Werk in seinem inneren Gesetz und in

<sup>1)</sup> Avencebrolis „*Fons vitae*“. V, 43. 338, 21. Ed. Baeumker.

der Form bestimme, der Wille gebe nur den Befehl zum Werden des Werkes. Ist also ein zwischen dem Ersten und den Dingen Vermittelndes nötig, so ist dies eher der Intellekt als der Wille.<sup>1)</sup>

Es ist wohl dem Einflusse Avicibrons zuzuschreiben, wenn in der Hochscholastik der Primat des Willens Gegenstand der Kontroverse wird. Während Thomas im Willen nur den allgemeinen Bewegter der seelischen Fähigkeiten sieht und ihn seine Direktiven von der Vernunft holen lässt, setzt sein grosser Gegner Duns Scotus das Vorstellungsvermögen zum Diener herab und erhebt den Willen zum Herrn.<sup>2)</sup>

Das Problem ist in der Folgezeit unter der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Bestrebungen der Philosophie und des Descartesschen Begriffs der denkenden Substanz zurückgetreten. Es blieb Schopenhauer vorbehalten, die Frage von neuem aufzurollen. Gewiss hätte er Avicbron und Duns Scotus als Vorgänger in seiner Theorie vom „Primat des Willens im Selbstbewusstsein“ erwähnt, wenn er von ihnen gewusst hätte. Die Stelle, wo er sie auseinandersetzt, ist das 19. Kapitel der „Ergänzungen“ zum zweiten Buch seines Hauptwerkes.<sup>3)</sup> Wenn er auch zugibt, dass vielfach, sowohl bei wirklichen Begebenheiten wie bei blossen Vorstellungen von Zukünftigem oder Vergangenen, so bei der Vorstellung drohender Gefahr oder bei Erinnerung an eine erlittene Beleidigung, der Intellekt dem Willen „aufspielt“, der Wille dazu „tanzen muss“,<sup>4)</sup> so trägt er doch eine Fülle von Erfahrungstatsachen zusammen, aus denen zu folgern ist, wie andererseits der Wille auf den Verstand bestimmend einwirkt und „eigentlich nie der Wille dem Intellekte gehorcht“, sondern dieser nur der Entwürfe vorliegende „Ministerrat“ eines auswählenden „Souveräns“ ist.<sup>5)</sup> Die Frucht, die Schopenhauer dann vom Baume dieser Erkenntnis gepflückt, ist die Annahme, dass gegenüber dem Intellekte mit seiner „sekundären, abhängigen, bedingten Natur“ der Wille das allein Wesen- und Wurzelhafte sei. Wenn also, wie er sonderbarerweise meint, früher die allgemeine Annahme dahin lautete, der Wille gehe aus der Erkenntnis hervor, ist er umgekehrt davon überzeugt, dass die Erkenntnis aus dem Willen

<sup>1)</sup> S. J. Guttman, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum usw. Breslau, 1902. S. 84 f., 79. — <sup>2)</sup> W. Windelband, Gesch. der Philosophie. 1900. S. 268 ff. — <sup>3)</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. II, S. 232 ff. ed. Grisebach. — <sup>4)</sup> A. a. O., S. 241. — <sup>5)</sup> A. a. O., S. 259. Vgl. III, S. 292 ff.

entspringen muss. Das „Ding an sich“ ist der Wille, der Intellekt nur die Erscheinung, der Indifferenzpunkt beider aber das Ich, welches als gemeinschaftlicher Endpunkt beiden angehört, den zeitlichen Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens, bildet, aber, obzwar die Erscheinung bedingend, doch auch durch sie bedingt ist. Das Ichbewusstsein ist somit für den Einsiedler von Frankfurt nicht Sache der Erkenntnis, sondern es entspringt dem Willen und ist nur der „Wurzelstock“, nicht die Wurzel des Ganzen.<sup>1)</sup> Das Ich scheint ihm sonach auf einer Kreuzung von Erkenntnis und Wille zu beruhen, obzwar es der zeitliche Anfangspunkt der Objektivation des Willens ist. Das Bewusstsein der Identität hat das Ich aus dem in sich identischen und zu keiner Zeit, auch nicht im tiefsten Schläfe, pausierenden Willen.<sup>2)</sup> Das Selbstbewusstsein scheint das Intellekt, Wille und Ich umfassende Ganze zu sein,<sup>3)</sup> oder auch die Reibungsfläche, an welcher sich beide Mächte in der angegebenen Rangordnung auswirken.

An dieser Theorie ist zunächst zu beanstanden, dass nicht untersucht wird, ob nicht die Einwirkung des Willens auf den Verstand einschränkenden Gesetzen unterworfen ist. Sodann ist die eigentümliche Auffassung des Willens zu beachten.<sup>4)</sup> Aus der Beobachtung des Seelenlebens ist sie jedenfalls nicht entnommen, und bei der Verschiedenheit von Erkennen und Willen ist es schwer erklärlich, wie denn der Wille doch die Erkenntnis aus sich hervortreiben soll. Der Wille ist an sich „bewusstlos“. <sup>5)</sup> Erkennen ist Sache der bewussten Erscheinung. Wie vermag ein wesentlich Bewusstloses zum Bewusstsein und zum willenslosen Verstand abzufallen? Und dieses Bewusstlose kann nur erkannt werden, aber niemals erkennen.<sup>6)</sup> Und doch redet Schopenhauer von einer Selbsterkenntnis des „erkenntnislosen“

<sup>1)</sup> A. a. O., S. 234. — <sup>2)</sup> A. a. O., S. 279. — <sup>3)</sup> Vgl. a. a. O., II, S. 303. — <sup>4)</sup> Vgl. A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freiburg i. Br., 1897. S. 107 ff. — <sup>5)</sup> A. a. O., II, S. 232, 323 f. Es ist bei ihm ganz natürlich, dass er, wie später Paulsen, alle Gefühle zu Willensakten verstärkt (III, S. 391, 161); aber III, S. 392 spricht er doch so, dass er eigentlich alle unsere Erlebnisse als Gegenstände des inneren Sinns zu Willensakten machen müsste (auch die Aussenwelt ist ja für die tiefere Betrachtung durch das Bewusstsein) und den immerhin erheblichen Unterschied zwischen Erkenntnis- und Willensakten nicht erklären kann. Uebrigens kommt er dort der Lippsschen Definition des Denkens als gegenständlichen Vorstellens ziemlich nahe; vgl. jedoch II, S. 431 ff. die Annahme gefühlloser Erkenntniszustände, die willenslos sind und doch Objektivationen des Willens sein müssen. — <sup>6)</sup> A. a. O., II, S. 233 f.

Willens.<sup>1)</sup> Auch das ist demnach eine Erkenntnisart, die mit der in der inneren Wahrnehmung erscheinenden und sonach uns allein zugänglichen Erkenntnis<sup>2)</sup> keinerlei Verwandtschaft besitzt. Der Wille wird „sich Vorstellung“<sup>3)</sup>, und das Ganze, Intellekt und Gehirn eingeschlossen, ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Wer sähe nicht, dass zur Selbsterkenntnis des Willens vor allem eine von ihm ausgeführte Unterscheidung seiner von sich erforderlich wäre, die also erst zu seiner Objektivation führen könnte. Eine solche Unterscheidung ist aber freilich dem seiner Natur nach stets Erkannenden, das nie mit dem Erkennenden identisch werden kann,<sup>4)</sup> durchaus unmöglich. Die ungeheuerliche Willens-Metaphysik Schopenhauers wurde, das ergibt sich an diesem Punkte, nur dadurch möglich, dass er ausschliesslich auf die Einheitsfunktion des Selbstbewusstseins sah und die notwendig damit zusammengehende Unterscheidung des einen vom andern ausser acht liess; dass der Wille sich nicht unterscheiden kann, durchschaute er wohl. Die Einheitsfunktion des Ich muss er aber, da ihm nur der unzerstörbare, unveränderlich beharrende Wille die unzerstörbare Grundlage für die Identität der Person<sup>5)</sup> und des Bewusstseins<sup>6)</sup> ist, als eine bloss *pro tempore* bestehende<sup>7)</sup> ansetzen. Auch hierbei drängt sich der Einwand auf, ob denn der Wille, der seine Objekte fortwährend wechselt, in der Tat als unveränderlich beharrend gelten darf; er mag in seiner Substanz und in seiner Unermüdlichkeit beständig sein, soweit wir ihn im Selbstbewusstsein kennen, ist er durchaus veränderlich in der Richtung auf seine Objekte; seine Identität ist in dieser Beziehung gewissermassen nur eine formale. Die Identität der Person

---

<sup>1)</sup> A. a. O., II, S. 240; vgl. S. 261 f. und I, S. 229, 375, wo die Abhängigkeit von der Monadenlehre durchschimmert. Wenn es III, S. 390 heisst, das Bewusstsein anderer Dinge oder das Erkenntnisvermögen (Denken) sei mit allen seinen Kräften nach aussen gerichtet, so kann die Erfassung des Selbst nicht Sache des Erkenntnisvermögens sein (vgl. S. 404). III, S. 161 — Satz vom Grunde § 42 — ist ziemlich klar gesagt, das Objekt des Erkennens sei als identisch mit dem Subjekt des Wollens unmittelbar gegeben (mit dem „als wollend erkannten“); zugleich aber ist das Ich auch „die Identität des Subjektes des Wollens mit dem erkennenden Subjekt“. Hier lag es doch sehr nahe, zu sehen, dass eigentlich Subjekt und Objekt des Erkennens identisch sind. — <sup>2)</sup> A. a. O., II, S. 303. Th. Lorenz (Zur Entwicklungsgeschichte d. Metaphysik Schopenhauers. Leipzig, 1897. Berliner Diss.) betont S. 35, 1, dass das Selbstbewusstsein bei Schopenhauer etwas anders ist als das der modernen Psychologie. Das entschuldigt Schopenhauer aber nicht. — <sup>3)</sup> A. a. O., II, S. 304. — <sup>4)</sup> A. a. O., II, S. 233. — <sup>5)</sup> A. a. O., II, S. 279. — <sup>6)</sup> A. a. O., II, S. 161. — <sup>7)</sup> A. a. O., II, S. 284.

aber und die des Bewusstseins scheinen doch wohl zunächst daran erkannt zu werden, dass der Mensch und das Bewusstsein als die stets gleichen erscheinen; also in der Objektivation des Willens ist trotz der Verschiedenheit der Objekte die Identität gegeben. Schopenhauer musste demnach nicht nur die Identität des Bewusstseins und der Person, sondern auch die Verschiedenheit ihrer Zustände wurzelhaft im Willen gründen lassen; die Objektivation wäre kein Sündenfall der Erkenntnis, sondern entspränge aus dem eigensten Wesen des Willens.

Die Stellung des „Ich“ ist in der ganzen Konstruktion eine ganz unklare. Schopenhauer zerschneidet das Ganze des Menschen in zwei von einander getrennte Teile: „Selbstbewusstsein“ und „Bewusstsein von andern Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Aussenwelt“. <sup>1)</sup> Indem er sich nicht klar macht, dass auch das Bewusstsein anderer Dinge als Wahrnehmung eine subjektive Seite hat, und das Selbstbewusstsein auch Wahrnehmung und Bewusstsein ist, gelingt es ihm, seine Zweiseitentheorie zu erfinden: Was im Selbstbewusstsein also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewusstsein anderer Dinge sich als das Gehirn dar: und was subjektiv der Wille ist, das stellt objektiv sich als der gesamte Organismus dar, <sup>2)</sup> das Ich ist nach dieser Anschauung das „Subjekt des Erkennens und Wollens“. <sup>3)</sup> Seine Stellung wird jedoch durch alle diese Erläuterungen und die oben wiedergegebenen Bilder um nichts klarer. Bald scheint es für Schopenhauer der Träger des All, bald ein Nichts oder doch nur die blossе Grenze zwischen realem Willen und Erscheinung zu sein. Der Wille ist nicht bedingt durch die Erscheinung, das Subjekt aber, das ihm näher steht als dieser äusserste Ausläufer des ewigen Objektes, soll nicht nur, was verständlich ist, die Erscheinung bedingen, sondern auch durch sie bedingt sein. Im Grunde kann nach Schopenhauer nur der Wille eigentlich erkennen; in Wirklichkeit ist aber für ihn nicht der Wille, dieses Objekt mit Auszeichnung, das Erkennende, sondern nur das Subjekt. <sup>4)</sup> Schopenhauer leidet offenbar unter Kants Bestimmung des Ich als reiner Funktion. <sup>5)</sup> Nur so erklärt es sich,

<sup>1)</sup> A. a. O., II, S. 233, 286; III, 389 f. Dass das Bewusstsein anderer Dinge auch Bewusstsein ist, hebt er zwar hervor (vgl. II, S. 367 f., 431 f.), aber die Konsequenz daraus zieht er nur insofern, als er auch die Aussenwelt als Erscheinung des Willens auffasst (vgl. III, S. 404, wo das Subjekt, in welchem Bewusstsein anderer Dinge und Selbstbewusstsein zugleich wurzeln, wohl der Wille ist). — <sup>2)</sup> A. a. O., II, S. 286. — <sup>3)</sup> A. a. O., II, S. 234. — <sup>4)</sup> A. a. O., II, S. 228, 233. — <sup>5)</sup> A. a. O., II, S. 293, 161; I, S. 576, wo offensichtlich wird, wie er durch

dass für ihn Vater Wille und Tochter Erkenntnis ein Scheinwesen Ich erzeugen,<sup>1)</sup> dass das Verhältnis von Ich und Selbstbewusstsein ganz ungeklärt bleibt.<sup>2)</sup>

Die Reflexibilität unseres Wesens musste ihm dann natürlich auch verborgen bleiben. Und das mag der innerste Grund dafür sein, dass er in der Ethik die Annahme von Pflichten gegen sich selbst verwirft. Man nehme nur einen Fall, den Schopenhauer nicht erwähnt: die Pflicht, im Genusse Mass zu halten. Hier kann ich nach Aussage des unmittelbaren Bewusstseins das Mass überschreiten, dann verfehle ich mich nicht etwa nur gegen meine Angehörigen — der Fall wäre ja auch bei einem völlig alleinstehenden älteren Herrn möglich, dessen Ableben niemand anderm schädlich, dem Staate oder der Gemeinde oder ferner Stehenden sogar nützlich wäre —, ich verfehle mich sicher auch gegen mich selbst, gegen meine Seele, die ich erniedrige, so gut wie gegen meinen Leib. Und sonach gehört diese diätetische Vorschrift doch in die Moral. Was ich also auch wirklich tun mag, hier steht eine Pflicht gegen mich selbst vor mir. Dass Schopenhauer das keiner Erwägung unterzog, beruht wohl auf seiner Willenslehre. Wenn der Wille allein das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, dann ist jeder Willensakt notwendig durch die Gesetze dieses Willens determiniert; dann konnte ich auch in jenem Falle nicht anders handeln, und: Volenti non fit iniuria. Ein Unrecht gegen uns selbst gibt es nicht. Anders, wenn es ein reales veränderliches „Ich“ als Substanz gibt, das auf sich selbst einwirken kann, und wenn ich im Denken mich mir gegenüberstelle und mich frage: Was sollst du jetzt dir gegenüber tun? Sollst du dich schädigen? Oder dich innerlich über den gegenwärtigen oder drohenden Zustand erheben? Tue ich das erstere, so habe ich zwar meinen sittlichen Schaden selbst gewollt; aber doch gegen das sittliche Interesse meiner Persönlichkeit gehandelt und sonach gegen mich gesündigt. Es ist wohl kein Zufall, dass auch Feuerbach Pflichten gegen sich

---

Kants Lehre von der synthetischen Einheit der Apperzeption einerseits zur Annahme einer kernhaften Grundlage des Erkennens (Wille) getrieben wird, andererseits aber doch das Subjekt des Erkennens als „ausdehnungsloses Zentrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen“ festhält.

<sup>1)</sup> A. a. O., II, S. 324. — <sup>2)</sup> Wenn III, S. 390 das „Bewusstsein anderer Dinge oder das Erkenntnisvermögen der „Schauplatz“ (schon hier dies Bild!), „ja von einem tieferen Forschungspunkte aus die Bedingung der realen Aussenwelt“ genannt wird, so scheint das Ich zusammenzufallen.



selbst nicht anerkennt, indem er den Schopenhauerschen Gründen den tieferen beifügt:

„Wo ausser dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede.“<sup>1)</sup>

Dem Materialismus ist die Spaltung des Ich ebenso fremd wie dem Schopenhauerschen Willensmonismus.<sup>2)</sup>

So erklärt es sich, weshalb sich Feuerbach nicht darauf besinnt, dass wir in der Idee unserer Vollkommenheit uns uns selbst gegenüberstellen, dass wir uns derselben nähern, von ihr im Abstand halten und sogar von ihr entfernen können. Und doch hatte schon Schiller eben da, wo er in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ gegen den strengen kategorischen Imperativ Kants auftritt, mit Bezug auf Fichte den beachtenswerten, später von Rückert in Verse gekleideten Satz ausgesprochen:

„Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen, die grosse Aufgabe seines Daseins ist.“

Der Mensch in der Zeit sollte sich zum Menschen in der Idee veredeln.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel. II. Leipzig, 1874. S. 287 f. Indem er darauf hinweist, dass wir uns nicht ohne den Unterschied von andern (vom Du) erkennen („weiss ich, dass ich der Mann bin, und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht“), übersieht er dabei, dass wir dann doch eben uns erkennen. Wenn er gewisse Pflichten gegen sich selbst, vor allem die der Reinlichkeit, als „aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen (des Menschen überhaupt oder des Individuums?) geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für andere und für sie selbst (!) im Falle der Erkrankung als Muster hingestellte Verhaltensmassregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher oder geistiger Gesundheit“ definiert (II, S. 278), so geht das sicher auf Schopenhauers Bemerkung über die „diätetischen Klugheitsregeln“ zurück (diesen Ausdruck gebraucht W. Wintzer (Archiv f. Gesch. d. Philos. 1899. S. 193) bei Wiedergabe jener Stelle aus Feuerbachs nachgelassener Abhandlung „Zur Moralphilosophie“ a. d. J. 1868/69. — <sup>2)</sup> Schopenhauer muss sich auch a. a. O., S. 507, um die Behauptung von Liebespflichten gegen uns selbst zurückzuweisen, auf einen Anspruch Kants berufen, der den von Schopenhauer §. 574 ebd. verworfenen Gedanken einer Trennung von pflichtgemäsem und neigungsartigem Handeln stützt. In der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ I 1, 1 § 4 S. 50 Anm., ed. Kehrbach, erklärt Kant nur eine „Verbindlichkeit zu solchen Handlungen“ für ungereimt, „die zu ihrem Ziele das bloss Geniessen haben“. — <sup>3)</sup> 4. Brief, zweiter Absatz.

Schopenhauer aber fällt, indem er das Subjekt des Erkennens und dessen Formen unrichtig bestimmt, unvermerkt in die Arme des Materialismus, obwohl er ihn doch gerade durch das Aufzeigen beider unmöglich zu machen glaubt.<sup>1)</sup> Auf der Suche nach den Ursachen für das mächtige Umsichgreifen dieser Geistesrichtung, wie es um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu bemerken war, wird man billig nicht nur auf den Uebermut Hegels, auf die Fortschritte der Naturwissenschaften und der Technik die Schuld häufen dürfen: Die in weiten Kreisen mit Eifer gelesenen Schriften Schopenhauers mussten, sobald seine Willensmetaphysik mit ihren leicht sich aufdrängenden Schwächen abgestreift war, der materialistischen Lebensauffassung Anhänger in Masse zuführen. Dem Gehirn fällt in seiner Philosophie eine Rolle zu, die an Bedeutung derjenigen des *effort musculaire* bei Maine de Biran, der sehr zu Unrecht mit Kant verglichen wurde, zukommt. Das Gehirn ist der Sammelplatz der Motive, zwischen welchen der Wille entscheidet und die der vernünftige Intellekt durch Reflexion und Ueberlegung begrifflich verdentlicht.<sup>2)</sup> Es bildet in sich einen Einheitspunkt, und so entsteht der Träger des ganzen Bewusstseins, das theoretische Ich; in eben diesem Einheitspunkte aber ist das Bewusstsein mit dem wollenden Ich identisch. Das Selbstbewusstsein ist durch das Gehirn bedingt.<sup>3)</sup> Der an sich bewusstlose Wille bringt ein Gehirn hervor, und so erst wird im tierischen Individuum das Bewusstsein des eigenen Selbst. Dieses Gehirn aber ist selbst wieder nur ein Parasit des übrigen Organismus. So ist denn das ganze Bewusstsein notwendig zunächst materiell, und gelegentlich nimmt Schopenhauers Gedanke sogar die Form an, das temporäre Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, welches in der reinen, selbstlosen Erkenntnis, also in der Elimination alles Wollens, bestehe, entspringe allein, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte.<sup>4)</sup>

Man sieht bei alledem nicht ein, wie bei dem Stoffwechsel, dem der Leib schon nach wenigen Jahren unterlegen ist,<sup>5)</sup> der Parasit noch dem Zweck der Selbsterhaltung dienen kann, indem er die Verhältnisse des Organismus zur Aussenwelt reguliert.<sup>6)</sup> Wie kann ein

<sup>1)</sup> Siehe a. a. O., I, S. 65. II, S. 267 f. Vgl. auch das II, S. 26 ff. sich findende Gespräch zwischen dem Subjekt und der Materie. — <sup>2)</sup> A. a. O., II, S. 293 f. — <sup>3)</sup> A. a. O., II, S. 323 f., 303. — <sup>4)</sup> A. a. O., II, S. 431. S. auch Drews, a. a. O., S. 99 (I, S. 119). — <sup>5)</sup> A. a. O., II, S. 278. — <sup>6)</sup> A. a. O., II, S. 234.

stets sich Veränderndes in der Richtung der Selbsterhaltung noch regulierend wirken? Wie kann ferner, wenn jeder wahre Willensakt unausbleiblich Leibesbewegung wird und umgekehrt, eine gewollte Leibesbewegung ausbleiben und eine ungewollte eintreten? Dieser ganze erfahrungsmässige Gegensatz wird zum Schein, das Bewusstsein zum realitätlosen Traum.<sup>1)</sup>

Die Lehre Schopenhauers vom Primat und der Selbsterkenntnis des Willens ist wohl eine der sonderbarsten Ausgestaltungen der Ansicht, als ob das Selbstbewusstsein im Willen enthalten liege. Dennoch ist sie als fast hartnäckig konsequenter Ausdruck des Voluntarismus von besonderem Werte. Es ist schliesslich das Eingeständnis der Unfähigkeit des reinen Willens zur Erzeugung des Selbstbewusstseins, wenn sich bei Schopenhauer dieses erst als Funktion entzündet, nachdem der Wille zuvor die Materie aus sich erschaffen und dann mit derselben eine Reibung eingegangen ist, wenn der Philosoph sonach den Willen als das Objekt oder den Stoff des Selbstbewusstseins betrachtet<sup>2)</sup> und, damit dieser Objekt für ein Subjekt sein kann, ihn zur Vorstellung werden lässt.<sup>3)</sup> Schopenhauer gelingt, abgesehen davon, dass er im Ernste das Selbstbewusstsein nicht als Willensakt ansieht, nicht einmal der Nachweis, dass es aus dem reinen Willen hervorgehe.

Voluntarist wie Schopenhauer ist auch W. Wundt. Nur ist es bei dem Vater der experimentellen Psychologie selbstverständlich, dass die Erfahrungstatsachen einer besseren Ordnung und Prüfung unterworfen werden, und die metaphysische Ausbeutung derselben keine verwegene ist, wie bei seinem Vorgänger.<sup>4)</sup> War doch inzwischen auch der Positivismus nach Deutschland gekommen und hatte in weiten Kreisen tiefen Eindruck gemacht. Obwohl Wundt sich seiner Umschlingungen zu erwehren sucht, ist er vielleicht trotzdem nicht unberührt von ihm geblieben. Auch die scharfe Trennung des psychologisch Feststellbaren und des metaphysisch zu Ergänzenden wird da seinen Ursprung haben. Diese Trennung zwingt uns bei der Würdigung, deren wir im Hinblick auf unsere besonderen Zwecke seine Willentheorie zu unterziehen haben, seine metaphysische Auffassung erst nach seiner psychologischen Darstellung der Sache zu behandeln, und uns darauf die weitere Frage vorzulegen, ob seine Psychologie des Willens mit seiner Metaphysik des Willens nicht im

<sup>1)</sup> S. Drews, a. a. O., S. 101. — <sup>2)</sup> A. a. O., II, S. 286. — <sup>3)</sup> A. a. O., I, S. 233. II, S. 228. — <sup>4)</sup> W. Wundt, Essays. Leipzig, 1885. S. 294 ff.

Widerspruch steht; denn Widerspruchslosigkeit der Ergebnisse ist ja eine logische und darum auch allgemein wissenschaftliche, nicht etwa eine speziell metaphysische Anforderung.

Das Selbstbewusstsein entsteht nach Wundt so,<sup>1)</sup> dass mit dem Ichgefühl die Gemeinempfindungen und die Vorstellung des eigenen Körpers verschmelzen, und dieser Gefühls- und Vorstellungsinhalt sich aus dem gesamten Bewusstseinsinhalt aussondert. Zunächst also wird der Zusammenhang und die Gleichartigkeit der Willensprozesse aufgefasst. Aus dieser Auffassung entsteht das Ichgefühl, das mit dem Tätigkeitsgefühl verknüpft und zugleich an den Gemeinempfindungs- und Körpervorstellungsinhalt gebunden ist. Aus diesen Bestandteilen entsteht dann das Selbstbewusstsein. Obwohl demnach letzteres in letzter Linie die Auffassung des Zusammenhangs der Willensprozesse voraussetzt und mit aus ihr entsteht, ist es dennoch nichts anderes als der Zusammenhang der psychischen Vorgänge selbst. Somit entsteht das Selbstbewusstsein aus der Auffassung seiner selbst. Denn dass zuerst nur von zusammenhängenden Willensprozessen und dann von Zusammenhang der psychischen Vorgänge gesprochen wird, macht keinen Unterschied; wird uns doch gesagt, das Ichgefühl dehne sich über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte aus und es sei das Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse.<sup>2)</sup> Wie und warum der bezeichnete Gefühls- und Vorstellungsinhalt sich aussondert, erfahren wir nicht. Wundt gesteht selbst, dass der „Zusammenhang“ in seinen Vorstellungselementen niemals scharf vom übrigen Bewusstsein gesondert werden kann, bald verschmelzen die Vorstellungen des eigenen Körpers fest mit dem Ichgefühl, bald werden sie als Objektvorstellungen von ihm gesondert. Ausserdem fehlt hier die Angabe darüber, wodurch sich die Vorstellungen des eigenen Körpers von den übrigen Vorstellungen leicht kenntlich abheben. Und was hat es vom psychologischen Standpunkt denn mit der Auffassung jenes Zusammenhangs auf sich? Ich muss leugnen, dass ich vom Zusammenhang meiner sämtlichen Bewusstseinsinhalte in mir etwas unmittelbar vorfinde: Verstehe ich das Zusammensein der gegenwärtig vorhandenen Bewusstseinsinhalte darunter, so fällt das Selbstbewusstsein mit dem

<sup>1)</sup> S. W. Wundt, Grundriss der Psychologie, 5. Aufl. Leipzig, 1902. S. 264f. Aehnlich schon in der Auflage von 1896. — <sup>2)</sup> Welcher Zusammenhang ist es wohl, der (wie E. König, Wilhelm Wundt. Stuttgart, 1901, S. 111 aus Logik II, 2, 255 (257?) herausliest) den in der psychischen Kausalität vorliegenden Zusammenhang unmittelbar erlebt?

Bewusstsein zusammen<sup>1)</sup>, und kann, insofern kaum mehrere Willensprozesse im gleichen Moment zugleich im Bewusstsein sind, von einem Zusammenhang und von Gleichartigkeit der Willensprozesse nicht gesprochen werden. Ist aber der Zusammenhang der nacheinander auftretenden Vorgänge gemeint, so gilt wohl dies, dass ich von demselben erst in der Psychologie oder in der psychologischen Betrachtung erfahre. Unmittelbar nehme ich wohl früher erlebte Vorgänge oder Inhalte in den gegenwärtigen Bewusstseinsumfang in Form von Symbolen auf; aber dabei ist nicht die ganze Kette der tatsächlich verlaufenen Vorgänge in der richtigen Reihenfolge und in lückenloser Vollständigkeit im Bewusstsein; Zwischenglieder fallen aus und müssen infolge der Enge des Bewusstseins ausfallen. Denn auch wenn sich die Symbole der vergangenen Inhalte in zunehmender Kleinheit in einander schachteln könnten, würden doch die kleinsten Symbole in einander zerfließen und zu einem werden. In Wirklichkeit bilden sich nur abgegrenzte, bald abbrechende Reihen von solchen Bewusstseinsinhalten, in denen günstigen Falles die Glieder in umgekehrter Reihenfolge nach einander auftreten, wie sie zuerst gekommen waren. All das ist aber von dem Zusammenhang verschieden, den Wundt als Grundlage des Ichbewusstseins annehmen muss.

Der Psychologe sieht sich jedoch zu einer weiteren Voraussetzung veranlasst, um die Einheit des Selbstbewusstseins zu erklären. Infolge der allseitigen Beziehungen des Willens dehne sich das zunächst nur an das Tätigkeitsgefühl gebundene unmittelbare Zusammenhangsgefühl über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte aus. Diese Behauptung von der Ausdehnung des Ichgefühls ist, wie sofort ersichtlich, eine Hilfshypothese; in der unmittelbaren Erfahrung werden wir derselben nicht inne. Als Tatsachen des Selbstbewusstseins nimmt Wundt selbst nur die folgenden zwei an: 1) dass das Ichbewusstsein hauptsächlich mit dem Tätigkeitsbewusstsein zusammengeht, 2) dass wir uns aber auch in allen anderen Bewusstseinsinhalten mitfinden. Wie steht es aber mit den erwähnten Beziehungen des Willens? Auch hier haben wir zwischen dem in einem gegebenen Augenblicke vorhandenen Ichbewusstsein und dem die verschiedenen Ichlagen einheitlich verbindenden Ichbewusstsein zu scheiden. Es ist wohl klar, dass Wundt das letztere nicht meinen kann. Denn wenn alles Wollen vom Tätigkeitsgefühl begleitet wird, und im Grunde mit allen Bewusstseinsinhalten Willensregungen, sei es in Form von Gefühlen, oder

<sup>1)</sup> Was Wundt natürlich nicht will (System d. Philos. Leipzig, 1889, S. 552).

Affekten oder vollkommenen Willensvorgängen, verbunden sind, so muss sich das Tätigkeitsgefühl überall finden, und der Hinweis auf die Beziehungen des Wollens ist überflüssig. Unerklärlich wäre dabei nur, weshalb das Ichbewusstsein keine Steigerungsgrade annimmt, während das Tätigkeitsgefühl doch augenscheinlich bald herab-, bald hinaufgesetzt auftritt. Wird aber das Tätigkeitsgefühl als zuweilen oder in regelmässigen Abständen ausfallend angenommen, so wird damit auch das Wollen in entsprechender Weise ausgeschaltet gedacht, und der Zusammenhang wird zerrissen. Ist aber an das nur in einem gegebenen Augenblicke vorhandene Ichbewusstsein zu denken, worauf auch die ganze Umgebung jener Stelle hindeutet, so sind unter den Bewusstseinsinhalten, auf die sich das Zusammenhangsgefühl ausdehnt, die nur perzipierten Inhalte zu verstehen, die auf die Aufmerksamkeit eine Rückwirkung derart ausüben, dass sie teils ihre eigene Gefühlsfärbung der Funktion der Aufmerksamkeit unmittelbar mitteilen, teils die eigentlichen Aufmerksamkeitsgefühle irgendwie in ihrem Charakter verändern. Wenn aber auch die von den bloss perzipierten Inhalten herkommenden Gefühle mit dem Ichgefühl und dem Tätigkeitsgefühle zu einem Totalgefühl verschmelzen, so kann die Ursache solcher Verschmelzung, welche dem Ichbewusstsein die in jedem Momente unseres Lebens wieder andersgeartete Färbung — die Lokalfärbung des psychischen Augenblicks — verleiht, nur das Ichgefühl selbst sein, welches allein sich in seiner Qualität rein erhält, während alle andern Teilgefühle in der Gesamtgefühlslage untergehen. Ob auf die Aufmerksamkeit ein derartiger Einfluss ausgeübt werden kann — die Aufmerksamkeit ist doch kein selbständiges Wesen — und ob dann nicht zwischen der von den perzipierten Inhalten unbeeinflussten, vorausgehenden Aufmerksamkeit und der durch die Rückwirkung entstandenen neuen Aufmerksamkeit zu unterscheiden wäre, so dass der ganze Vorgang in zwei zeitlich getrennte Szenen zerfiele, darüber erhalten wir keinen Aufschluss. Ich kann, obwohl ich gerne anerkennen möchte, dass in jedem Ichbewusstseinsakte, auch in dem für meine unmittelbare Erfahrung ohne ausgesprochenes Wollen verlaufenden, etwas vom Wollen gleichsam als Halt gebendes Rückgrat steckt, obwohl ich ferner die Zurückführung des Gefühls- auf den Willenskontrast für eine geniale Leistung Wundts ansehe, und obwohl ich zugebe, dass der psychologische Zustandscharakter der willkürlichen und der unwillkürlichen Aufmerksamkeit gleich ist, dennoch mich nicht über den Eindruck des Unklaren

und Unbefriedigenden hinwegtäuschen, den der ganze Begriff der Apperzeption bei Wundt auf mich macht. Die Verhältnisse sind wohl kaum so geklärt, als es nach seiner Darstellung erscheinen könnte; und ich halte es noch für ein Problem, ob Willenshandlungen sich immer nur aus Affekten entwickeln können. Um so weniger kann ich mich entschliessen, der klaren Auffassung meines Bewusstseins gegenüber, seiner Auslegung überallhin zu folgen.

Sie hat sogar unter einem gewissen Gesichtspunkte fast etwas Befremdendes. Sie stimmt nämlich mit seiner Aktualitätstheorie nicht gut überein, oder es steht doch mit dieser die ältere Auffassung des Selbstbewusstseins besser im Einklange. Dieselbe Aussage gibt auch die unmittelbare Erfahrung ab; wir nehmen im Selbstbewusstsein nichts von einem Zusammenhang der auf einander folgenden Bewusstseinsinhalte wahr — die kommen und gehen, wie Wundt selbst bei anderer Gelegenheit ausführt —, wohl aber sind wir uns unmittelbar dessen bewusst, in immer neuen Inhalten fortwährend uns selbst als die gleichen zu betätigen und gleichsam, uns auslebend, in stets neuen Formen unser Inneres an die Oberfläche des Bewusstseins zu bringen. Die immer neuen Willensakte geben sich uns unmittelbar nur als gleichartig, nicht als in sich zusammenhängend. Es bleibt also die Möglichkeit, diese Gleichartigkeit aus einem gleichen Ursprung derselben zu erklären, d. h. daraus, dass sie nach der einen Seite gleichmässig im nämlichen hangen. Man erkennt aber auch leicht, warum der Psychologe dieses Zeugnis des Bewusstseins überhört. Seine Metaphysik steht hinter ihm und deutet warnend auf die Substantialitätstheorie: So käme er ja in die gefährliche Nähe des substanzialen Ich. Darum lenkt ihm seine Metaphysik den Blick von der frischen Wirklichkeit des Seelenlebens mit seiner sprudelnden Tätigkeit ab und bringt ihm wider Willen in seinem psychologischen Texte Korrekturen an.

Woher aber seine Metaphysik des Selbstbewusstseins stammt, das kann eine gesonderte Betrachtung derselben ergeben. Nach der psychologischen Auffassung der gegebenen Verhältnisse ist das Ich ein Gefühl, das Selbstbewusstsein ein mit dem Ichgefühl verschmelzender Gefühls- und Vorstellungsinhalt, der sich aus dem gesamten Bewusstseinsinhalte aussondert, und in dieser Sonderung wiederum wurzelt die Gegenüberstellung des Subjektes und der Objekte.<sup>1)</sup> Hier wird,

<sup>1)</sup> Aus System d. Philos. Leipzig, 1889, S. 142 f. ist zu schliessen, dass die Trennung zwischen Subjekt und Objekt auf der Trennung zwischen Vor-

wie schon betont wurde, eine Ursache für die Aussonderung gefordert, und dies um so mehr, als das Selbstbewusstsein nur der Zusammenhang der Gefühls- und Vorstellungsvorgänge ist, aus denen es besteht.<sup>1)</sup> Der gesuchte Grund kann nur der tatsächlich bestehende engere Zusammenhang der genannten Vorgänge sein. Das führt auf die Frage: Woher dieser engere Zusammenhang, der von dem lockeren des Bewusstseins verschieden sein muss? Aus dem Zusammenhang des Körpers nicht! Wir sahen, das Bewusstsein von meinem Körper, der an sich ja nur ein Komplex von Atomen ist, setzt das Bewusstsein des Mein-Seins voraus. Zudem verwehrt es der psychophysische Parallelismus, die Einheit des physischen Substrats als Ursache der psychischen Einheitlichkeit anzunehmen. Es ist eine psychische Ursache zu suchen. Dieselbe scheint Wundt darin zu sehen, dass das Wollen der „einzige stetig zusammenhängende, in sich gleichartige“ Bestandteil des Bewusstseinsinhaltes ist. Die Mannigfaltigkeit der wechselnden Vorstellungen ist nur dadurch zu einer Einheit verbunden, dass sie sämtlich Gegenstände eines Wollens sind, das gleichzeitig ihnen gegenüber sein Wirken entfaltet und von ihnen in diesem seinem Wirken gehemmt wird. Das Wollen ist daher der einzige Bestandteil des Bewusstseinsinhaltes, „welcher den inneren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht“. Wie verhält es sich nun mit dem Zusammenhang und der Gleichartigkeit des Wollens? Am einzelnen Akte, der den Namen „Selbstbewusstsein“ trägt, ist entweder nur ein Wollen beteiligt —, dann besteht der Zusammenhang und die Gleichartigkeit des Wollens nur in der Identität des einzelnen Wollens mit sich selbst, die Prädikate Zusammenhang und Gleichartigkeit erlauben aber nur auf Denkobjekte Anwendung, die zuvor verschieden gedacht sind —, oder es gehen darin mehrere Arten des Wollens, Ichgefühl und Körpergefühl (auch Aussonderungsgefühl?),

stellungs- und Gefühlsinhalt (Vorstellungs- und Gefühlsanteil) des Bewusstseins beruht. Darin stimmt die Psychologie mit dem System überein. Nun fragt sich, wie denn das der Vorstellungsseite zukommende „Merkmal, Objekt zu sein“ (vgl. S. 380), diese Trennung „hervorbringt“. Und ist denn das Merkmal „Objektsein“ ein Merkmal, welches sich so aufdrängt, wie etwa eine Farbenqualität? Setzt nicht Wundts Annahme, dass „vermöge logischer Gründe“, oder durch „logische Korrekturen“ die bis zum letzten Punkte getriebene Trennung des Subjekts und Objekts sich vollzieht, das voraus, dass diese Trennung von Anfang Sache des Denkens ist?

<sup>1)</sup> W. Hellpach, Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Leipzig, 1902 S. 12 f. nennt das Selbstbewusstsein einen Komplex von Gefühlen und Vorstellungen.



zusammen —, dann wird ein weiteres, den Zusammenhang herstellendes Element verlangt; denn die blosse Gleichartigkeit der da verbundenen Gefühle macht das reale Zusammenhängen noch nicht, insofern Gleichartigkeit für sich allein ein logisches und nicht ein reales Verhältnis ausdrückt. Wundt hat aber in Wirklichkeit bei seiner metaphysischen Deduktion gar nicht den einzelnen Akt „Selbstbewusstsein“ im Auge. Denn er bringt den an die Grenzen einzelner Verbände gebundenen Zusammenhang der mannigfaltigen Vorstellungen, die als Zustände immer neue sind, in Gegensatz zur Einheit des Willens. Demnach muss er diese Einheit als einen ununterbrochenen Zusammenhang betrachten. Nun bleibt aber die Frage: Was macht diesen Zusammenhang? Die Willenstätigkeit, wie wir sie aus dem Leben des Bewusstseins kennen, nicht; die ist ein einzelner Akt mit hestimmtem Gegenstande. Also entweder eine bleibende Quelle der einzelnen Willensakte, das reale Ich, das sowohl die letzte Voraussetzung der Willensakte sein würde, als auch aller Zufälligkeit des gegebenen Erfahrungsinhaltes entkleidet wäre, insofern es die Fähigkeit hätte, mit den in der Vorstellung sich zur Verfügung stellenden Gegenständen eine Beziehung einzugehen. Oder der Zusammenhang ist überhaupt nur Funktion der Zustände selbst. Die erstere Möglichkeit verschmäht Wundt zu ergreifen. Nicht einmal der Ausdruck „Willensregungen“ ist bei ihm in dem Sinne zu nehmen, als ob den verschiedenen bewussten Regungen ein dauernder in sich identischer Wille zu Grunde liegen sollte; es sind nur Erlebnisse gemeint, die im Gegensatz zu den Vorstellungen als Willensvorgänge charakterisiert sind. Weshalb der Philosoph diesen Ausweg nicht einschlägt, ist schwer zu sagen. Das entscheidende Bedenken dürfte dies sein, dass er sich die vielen verschiedenartigen Zustände nicht an dem einen bleibenden Träger vereinigt denken kann. Obwohl er nämlich findet, dass der von Herbart behauptete Widerspruch zwischen dem als beharrend gedachten Ding und seinen wechselnden Eigenschaften im gewöhnlichen Dingbegriff gar nicht vorhanden ist,<sup>1)</sup> steht ihm doch fest, dass die Annahme eines konstanten und beharrenden Dings bei wandelbaren Eigenschaften widerspruchsvoll ist. Andererseits bot der durch Kant zu besonderem Ansehen gelangte Begriff der Apperzeption<sup>2)</sup>

1) System, S. 171. Philos. Studien. VII. 1892. S. 31. — 2) B. Erdmann, Zur Theorie der Apperzeption. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. X. 1886. S. 307 ff. behandelt die Apperzeption im Sinne Herbarts. Es muss jedem auffallen, wie weit sich seine Untersuchungen von denen Wundts ab-

einige Vorteile. Man hatte ihr nur den Charakter einer blossen Denkfunktion zu rauben und durch den einer Willensfunktion zu ersetzen, um den gestellten Anforderungen zu genügen. Was ergibt sich aber aus dieser Synthese zwischen Herbart und Kant? Die Grundlage alles psychischen Zusammenhangs ist die Willenstätigkeit in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form. Ist damit etwas gewonnen? Ich glaube kaum. Wundt sagt selbst, diese reine Apperzeption sei nirgends in der inneren Erfahrung wirklich anzutreffen. Sie hat aber noch einen grösseren Mangel: Sie ist unmöglich. Kants transszendentale Apperzeption war insofern sinnvoll ausgedacht, als wir doch in der Logik von reinen Denkformen ohne besonderen Inhalt hören. Aber keine Psychologie vermag uns etwas von einer inhaltlosen Willensform zu erzählen. Wundts Vernunftidee der Apperzeption ist eine Willensfunktion ohne Willenscharakter. Es ist begreiflich, dass die empirische Psychologie mit diesem dennoch geforderten „letzten Grund der Einheit der geistigen Vorgänge“ „für ihre Zwecke schlechterdings keinen Gebrauch machen kann“. <sup>1)</sup> Aber der Metaphysik geht es in diesem Falle ebenso. Mit dem Inhalte der „immerwährenden Tätigkeit“ fällt auch der Grund der Einheit, und damit die Einheit der geistigen Vorgänge selbst. Wenn „jede Tätigkeit notwendig Objekte voraussetzt, auf die sie sich beziehen muss“, ist die immerwährende Tätigkeit „Apperzeption“ vielmehr eine immerwährende Nichttätigkeit, und die Metaphysik wird lieber auf eine solche Erklärung des Zusammenhangs verzichten. Ausserdem ist zur Genüge betont worden, dass eine Tätigkeit sich nicht selbst tun kann und ohne ein Tätiges in der Luft schwebt. In Wahrheit steht dieser reine Wille nicht höher als Schellings „Urbewusstsein“ und Schopenhauers „besseres Bewusstsein“; er ist nur die gedachte Gattungsgleichheit der empirischen Willensvorgänge, die natürlich als blosser Inhalt eines allgemeinen Begriffs nur den logischen Zusammenhang der Allgemeinheit stiftet, nicht aber in der psychischen Realität ein Band zwischen den einzelnen Vorgängen schlingen kann. Ob der Mensch Veranlassung hat, auf ein solches Ding als auf etwas, was er allein voll und ganz sein eigen nennen kann, stolz zu sein, und wie er dabei überhaupt noch von Eigentum

---

führen. Ob aber nicht doch der Gebrauch des doppeldeutigen Wortes zur Verwirrung bei Wundt beigetragen hat?

<sup>1)</sup> Vgl. zum Folgenden auch A. Drews, Das Ich. Freiburg i. B. 1897. S. 112 ff.

reden, wie sich das Ich nach aussen in den äusseren Willenshandlungen als tätiges Element geltend machen kann —, ganz abgesehen davon, dass Seele und Körper nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden sein sollen<sup>1)</sup>, und dennoch nicht ein psychophysischer Parallelismus, sondern eine psychophysische Identität vorliegt —, das bleibe dahingestellt.

Ein Anhalten erheischt nur noch ein Punkt. Gefühl, Affekt und äussere Willenshandlung werden hier auf „die innere Willens-tätigkeit“<sup>2)</sup> zurückgeführt. Läge es nicht im Interesse der ganzen Ableitung, den vollkommenen Willensvorgang auf das Gefühl zurückzuführen? Denn im entgegengesetzten Falle ist ja dort, wo sich die vollendete Willensregung nicht entwickelt hat, der Zusammenhang nicht möglich, auch beim Erwachsenen nicht. Gefälliger als die Apperzeptionshypothese wäre auch noch die Annahme, dass der Affekt das bleibende Element der geistigen Einheit ist, da ja von ihm aus leicht sowohl zu der niederen Stufe, dem Gefühle, als auch zur höheren Stufe, zur Apperzeption, ein Uebergang gefunden werden kann. So aber wird das, was in Wirklichkeit stets nur den Abschluss der Entwicklung darstellt, die Apperzeption, als Grundlage an den Anfang derselben gesetzt und eine förmliche Willensteologie inaugurirt. Während die Psychologie lehrt, dass im allgemeinen die Entwicklung des Selbstbewusstseins einer Zurückbeziehung desselben auf seine Gefühlsgrundlage immer mehr zustrebt, dass das Ich Gefühl sei, ist nach dem „System der Philosophie“ das Ich Wollen.<sup>3)</sup> Für das Gefühl spräche auch noch der Umstand, dass es im Seelenleben nicht so ausgeprägte Objektvorstellungen voraussetzt, wie der Wille; es liesse sich demnach bei ihm die Abstraktion von den besonderen Objekten viel ungezwungener vollziehen.<sup>4)</sup>

Somit dürfte die anfangs aufgeworfene Frage, ob die Metaphysik des Wollens bei Wundt mit der Psychologie desselben übereinstimme, verneinend beantwortet werden. Für die Psychologie sind die Gefühle und Affekte das Primum, die Willenshandlung das Spätere, für die Metaphysik umgekehrt die innere Willens-tätigkeit das Frühere, die Gefühle das Spätere. Die Psychologie fordert unaufhörliche Tätigkeit und im Grunde unausgesetzte Neuschöpfungen, für die der

<sup>1)</sup> Wundt, System, S. 389. — <sup>2)</sup> A. a. O., S. 388. — <sup>3)</sup> System, S. 387 (S. 380 allgemein: „Das Ich ist eine das Vorstellen begleitende Tätigkeit“). —

<sup>4)</sup> Mit diesen Bemerkungen soll nicht etwa den in den Essays, S. 215 ff., angeführten Gründen alles Gewicht genommen werden.

„Zusammenhang“ Nebenerfolg und gleichgültig, die Gleichartigkeit der Vorgänge aber unwesentlich ist, die Metaphysik die starre Ruhe der „Apperzeption“, für die der Zusammenhang und die Gleichartigkeit alles bedeutet. In der Psychologie besteht der „Zusammenhang“ der psychischen Vorgänge in der blossen Eigenschaft derselben, verknüpft zu sein, in der Metaphysik wird diesem Zusammenhang die Einheit der Apperzeption untergelegt. Die Psychologie kennt die Apperzeption nur als Erscheinung, die Metaphysik aber als Sein.

Was folgt daraus für das Selbstbewusstsein? Vom psychologischen Standpunkte aus ist es blosser Eigenschaft gewisser Bewusstseinsinhalte, vom metaphysischen aus ist es nichts. Denn wirklich sind ja nur die Willensprozesse, das Selbstbewusstsein aber ist lediglich die Eigenschaft der Denkfunktionen, zusammenzuhängen. Zwar ist uns bei Wundt bisher die Ansicht, dass das Selbstbewusstsein eine Tatsache des denkenden Bewusstseinslebens ist, noch nicht sehr klar entgegengetreten. Sie liegt aber unzweifelhaft in der Verlängerungslinie seiner Auffassung. Das Selbstbewusstsein entsteht durch Aussonderung bestimmter Bewusstseinsinhalte aus der Gesamtmasse der Bewusstseinsinhalte überhaupt; das kann nur im Denken geschehen. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die in dieser Sondernung wurzelt, hat zunächst logische Bedeutung.<sup>1)</sup> Ehe das Ichgefühl entstehen kann, muss nach Wundt zuerst der Zusammenhang und die Gleichartigkeit der Willensprozesse „aufgefasst“ werden. Und wenn von der Wissenschaft in die ihrer Natur nach einheitlichen Willenshandlungen der Unterschied der äusseren und der inneren hineingetragen, wenn ein durchgreifender Gegensatz zwischen innerer, unmittelbarer Wahrnehmung und äusserer Naturbeobachtung gefunden wird,<sup>2)</sup> so setzt auch dies ein denkendes Bewusstsein voraus. Die „gewissen Merkmale“, durch welche die innere Willenshandlung vor den übrigen Formen der Apperzeption ausgezeichnet ist, können aber nicht in der Natur des Willens gründen, der seinerseits die Unterscheidung von Innen und Aussen, von Ich und Nicht-Ich nicht treffen kann; dazu ist nur das Denken im stande.<sup>3)</sup> Es ist aber klar, dass für Wundt dieses Selbstbewusstsein, dessen Sein im blossen Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte aufgeht, nichts Wirkliches sein kann.

<sup>1)</sup> System d. Philos. 1889. S. 143 ff., 381 („da die Vorstellungen der eigenen Bewegung, im weiteren Sinne die des eigenen Körpers“ . . . „wie alle Vorstellungen objektiviert und also im Denken von dem Fühlen und Wollen getrennt werden können“ usw.). — <sup>2)</sup> System, S. 389. — <sup>3)</sup> System, S. 552, wird dem Selbstbewusstsein „das Merkmal der unterscheidenden Tätigkeit“ gegeben.

Ja, wenn wir in ihm zugleich uns von allem andern trennen, so scheint das Selbstbewusstsein sogar eine Tätigkeit auszuüben oder zu sein, die gegensätzliche Wirkungen in sich vereinigt. Denn wir sondern darin gewisse Bewusstseinsinhalte von allen andern. Zuerst wird also eine Trennung durchgeführt und dann eine Vereinigung des nach der einen Seite hin Abgesonderten geleistet. In Wirklichkeit geht beides wohl Hand in Hand; sonst wäre es unverständlich, weshalb nur die nach der einen, inneren Seite hin ausgesonderten Inhalte zum Zusammenhang des Selbstbewusstseins gebracht werden. Freilich übersieht Wundt in der Psychologie, dass damit zugleich auch die nach der andern Seite hin ausgeschiedenen Inhalte in den begrifflichen Zusammenhang des „Nicht-Selbst“, des „Aeusseren“ geraten und eine Welt für sich bilden. Es ist bei all dem sehr erklärlich, dass für ihn nicht nur das Selbstbewusstsein, sondern auch das „Ich“ seiner Psychologie erkenntnistheoretisch entwertet wird. Wenn er daher die Einheitsfunktion des Verstandesbegriffs, welche die schon in der Anschauung vorbereitete Verbindung des Mannigfaltigen erst zur Einheit der logischen Ordnung der Teile des Mannigfaltigen erhebt, mit Kant auf die Einheit „des stehenden und bleibenden Ich“ zurückführt, so fühlt er sich gedrungen, dem Satze:

„Nur diese Einheit unseres Ich macht den Zusammenhang der Erfahrung und macht wiederum innerhalb der letzteren die Auffassung einzelner Gegenstände möglich, die eine dem Ich ähnliche Einheit und Selbständigkeit besitzen,“ sofort eine einschränkende Erläuterung nachzuschicken:

„Natürlich aber ist diese nicht etwa als eine nachträgliche Uebertragung zu denken, sondern die Einheit unseres Ich besteht eben selbst nur in dieser durchgängigen Einheit seiner Funktionen.“

Eben dahin zielt es, wenn er geneigt ist,

„mehr als es von Kant geschehen ist, zu betonen, dass das Ich selbst nichts von jenen Einheitsfunktionen Verschiedenes, sondern eben nur der Zusammenhang der Denkfunktionen selbst ist, der zugleich überall ein sinnliches Substrat zu seiner Betätigung fordert.“<sup>1)</sup>

Man lasse sich nicht durch Wendungen täuschen, nach welchen dieser Zusammenhang der Denkfunktionen den Zusammenhang der Erfahrung möglich machen soll, sich betätigen soll, „alle ordnenden Formen der Apperzeption der Anlage nach in dem denkenden Ich vorhanden“ sein sollen, die Fähigkeit der Selbstauffassung „natürlich in uns voraussetzen und aus äusserlichen Bedingungen niemals abzuleiten“,<sup>2)</sup> „der einfache Willensakt eine Aeusserung unseres Selbstbewusstseins“ sein würde.<sup>3)</sup> Das Selbstbewusstsein hat trotzdem keine

<sup>1)</sup> Philos. Studien. VII. 1892. S. 28 ff. — <sup>2)</sup> Philos. Studien. VII. 1892. S. 42 f. — <sup>3)</sup> Essays, S. 276.

von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität. Und wenn wir die sog. „aktiven Apperzeptionen“ als Handlungen unseres „Ich“ auffassen, so hören wir, dass das „Ich“ nichts ist als ein Ausdruck für die Gesamtwirkung, die unsere früheren psychischen Erlebnisse als Ganzes neben den im Augenblick gerade unmittelbar gegebenen Eindrücken auf das ausüben, was in jenem Augenblick in uns geschieht.<sup>1)</sup>

Diese Lösung des Problems kann jedoch nicht befriedigen. Die Frage bleibt dabei immer noch offen, an was die „weiter zurückliegenden Anlagen“ des Bewusstseins, die mit den „Vorerlebnissen zusammenhängen“, sich befinden, wo sie „liegen“, was sie so zusammenfasst, dass eine deutlich bestimmte Sonderung der einzelnen nicht mehr stattfindet, und dass sie, unter sich in geschlossener Reihe auftretend und mit den zufällig gegebenen, von aussen her kommenden, als passiv hingenommenen Eindrücken konkurrierend, die Richtung der Aufmerksamkeit mitbestimmen, dass mit einem Worte der Gegensatz des passiven Hinnehmens und des selbsttätigen Erzeugens entstehen kann.<sup>2)</sup>

Soll die Stellung Wundts in unserer Frage kurz gekennzeichnet werden, so dürfte man sich vielleicht so ausdrücken: Das Ich ist seinem Wesen nach nur Wille. Das Selbstbewusstsein aber der blosse Zusammenhang seiner Funktionen. Sonach existieren nur die Willensprozesse und ihr Zusammenhang. Worauf dieser Zusammenhang beruht und was uns berechtigt, das Ich von allen andern derartigen Zusammenhängen — jedem „Du“ und „Er“ — als etwas ganz Besonderes streng zu scheiden, erfahren wir dabei nicht. Die Theorien von einem Gesamtgeist und einem Gesamtwillen, die übrigens an einen Zug aus der mittelalterlichen Kontroverse zwischen der nominalistischen und der extrem realistischen Auffassung des *intellectus* und der *humanitas* erinnern, rücken dadurch in die treffende Beleuchtung. Auf keinen Fall aber konnte Wundt, wenn er das Subjekt als den „Inbegriff der inneren Zustände und Vorgänge selbst“ auffasst,<sup>3)</sup> die Bedeutung des denkenden Selbstbewusstseins für die Erkenntnistheorie einsehen.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Hamburg, 1892. S. 272.

— <sup>2)</sup> System, S. 380 f., heisst es freilich: „Wir würden nicht leiden von den Vorstellungen, wenn wir nicht zugleich die Macht in uns trügen, Veränderungen an ihnen hervorzubringen.“ — <sup>3)</sup> S. Edmund König, W. Wundt. Stuttgart, 1901. S. 128. — <sup>4)</sup> Daher ist auch System, S. 142 f., der Satz: „Das vorstellende Subjekt nimmt das Objekt ebenso als unmittelbar gegeben hin, wie es sich selbst als unmittelbar gegeben voraussetzt,“ und die S. 143 betonte

Es ist allen Willenstheorien eigen, dass sie der Tatsache des Selbstbewusstseins nicht gerecht werden können. Denn in das Selbstbewusstsein sind die Unterscheidung zwischen dem Ich-Subjekte und Ich-Objekte und die davon abhängige Eigenschaft der Reflexibilität eingeschlossen, die beide dem Willen fremd sind. Hemme ich meine Vorstellungstätigkeit, so kann die Hemmung nicht in der blossen Abwendung vom bisher ausgezeichneten Objekte bestehen, vielmehr ist zum Vollzug der Hemmung die Hinwendung zu einem neuen Objekt erforderlich, darum ist ja auch die pädagogische Warnung, das Verbot, für sich nichtig und wertlos. Die Vorstellung wird durch sie nur mit höherer Kraft zum verbotenen Objekte zurückkehren, und es ist nach dieser Seite mit Recht gegen das bekannte Verfahren der Prüderie bemerkt worden, durch dasselbe werde die Aufmerksamkeit eigentlich erst recht auf das Unsittliche hingelenkt. Der Wille und die Aufmerksamkeit müssen daher an ein anderes, als das beanstandete Objekt gewiesen werden, ein Mittel, von dem in der Praxis ausserordentlich oft Gebrauch gemacht wird. Das beruht auf der altbekannten Tatsache, dass wir, wenn wir wollen, immer etwas wollen müssen. Woher aber dann das Bewusstsein des Nichtwollens, woher die Ablehnung eines Gegenstandes, die ja nicht dasselbe ist wie die Zuwendung zu dem neuen Gegenstande? Gegenüber dieser Frage scheint mir kein anderer Ausweg möglich als die Annahme, im Denken werde die Unterscheidung des Gegenstandes von allem andern getroffen, ehe von einem Nichtwollen, (mit dem übrigens stets ein starkes, vom Gegenstande unmittelbar ausgehendes oder doch mittelbar auf ihn bezogenes Unlustgefühl verknüpft sein wird), gesprochen werden kann. Eben dieser Unterschied zwischen Denken und Wollen verbietet uns aber, das Denken als Willensart aufzufassen. Das Denken einigt erst, nachdem es getrennt hat, der Wille bleibt in der Einheit stehen. Das übersieht Wundt, wenn er in der Erscheinung, dass sowohl für das Wollen als für das Denken das nämliche Gesetz der „Einheit und Einfach-

---

Tatsache, dass „der subjektive Bewusstseinsinhalt (unser eigenes Fühlen und Wollen) niemals aus dem Zustand ursprünglicher Unmittelbarkeit auf die Stufe mittelbarer (begrifflicher) Erkenntnis erhoben werden kann,“ nicht für die Theorie des Selbstbewusstseins ausgenutzt. S. 552 heisst es, mit dem Selbstbewusstsein sei die Unterscheidung des denkenden Ich von seinen Vorstellungsobjekten gegeben, aber sofort wird wieder in die Anschauung der Psychologie eingelenkt: „Diese Unterscheidung beruht auf einer psychologischen Entwicklung, deren letzte Stufen noch in mannigfachen Spuren der empirischen Nachweisung zugänglich sind.“

heit unseres Ich“ gilt, den stärksten Beweis dafür erblickt, dass das Denken inneres Wollen ist.<sup>1)</sup> Mag auch das Denken die Vorstellungsgebilde des Bewusstseins stets nur einmal, also in zwei Teile, zerlegen, eine Zerlegung findet doch statt. Die Einheit ist demnach beim Denken nur eine nachgeholte, beim Willen aber eine primäre.

Umgekehrt ist die Selbst-Unterscheidung beim Denken etwas Ursprüngliches. Und daher rührt es wohl, dass man sich zwar denken, aber nicht wollen kann. Was man hat, das will man nicht;<sup>2)</sup> sich aber hat man stets. Die Redensart, dass man sich wolle, hat nur den Sinn, dass man seine Tätigkeit nicht lediglich äusseren Objekten zuwenden, dass man aus dem Weltgetriebe zu sich kommen möchte. Dann will man aber nicht sich selbst, sondern den Genuss der eigenen Tätigkeit oder — besser noch — man will an sich selbst etwas tun. Denn das Wollen richtet sich im letzten Grunde nicht auf Gegenstände, sondern auf Thätigkeiten. Will ich, dass jemand glücklich sei, so will ich eigentlich nur dazu beitragen oder es erleben. Das Kind wünscht den Kameraden zum Spielen, das Buch zum Lesen, der Geizhals das Geld zum Zählen und Beschauen. Der Satz: „Ich will Grünes“ soll ja nicht nur nicht die Richtung meines Wollens auf den Bewusstseinsinhalt „Grün“, sondern auch nicht seine direkte Richtung auf den entsprechenden äusseren Reiz ausdrücken. Beides wäre sinnwidrig. Der Satz sagt nur: „Ich will Grünes wahrnehmen.“ Und selbst, wenn ich in der zu meinem Wollen gehörigen Vorstellung mich in einen äusseren Gegenstand zu verlieren und meiner selbst zu vergessen schein, so gebrauche ich doch das subjektiv gewonnene Schema: Ich will die fremde Tätigkeit an dem fremden Subjekt, den Gehorsam am Kinde, das Gedeihen am Unternehmen, die seligen Gefühle am Freunde.

---

<sup>1)</sup> Essays, S. 284. Die Einheit soll für Bewusstseinsvorgänge, die vom Willen unabhängig sind, nicht bestehen. Wird hier nicht zwischen Willensvorgängen, die vom Willen unabhängig sind, und Willensvorgängen, die von ihm abhängig sind, unterschieden? Kann, wenn das Denken zur Einheit zurückkehrt, dann nicht eben der es beeinflussende „Wille“ die Einheit verursachen? Welcher Wille ist gemeint? Nach S. 276 die äussere Willenshandlung nicht, da dieser nach S. 276 Denkakte vorausgehen müssen; das Denken selbst aber ist als höchste Apperzeptionstätigkeit innere Willenshandlung. Nach S. 281 f. müsste es „aktive Willenstätigkeit“, „der innere Wille oder die Apperzeption“ sein. Demnach ist immerhin noch der eigentliche Wille oder die eigentliche Apperzeption von dem denkenden Wollen zu unterscheiden. Woher der Unterschied? — <sup>2)</sup> Weil es widerspruchsvoll ist, wenn jemand, der die Brille vor dem Auge oder den Rock am Leibe hat, nach eben dieser Brille oder eben diesem Rocke sucht, finden wir sein Tun komisch.



Es ist endlich auch Wundt gegenüber daran festzuhalten, dass die Grundlage aller Willensmetaphysik wankend gemacht wird, wenn man das Selbstbewusstsein zum blossen psychologischen Zusammenhang gewisser Bewusstseinsinhalte verflüchtigt. Denn dass der Kern alles Seins, auch unseres geistigen, Wille sei, ist gewiss nichts Selbstverständliches, sondern bedarf eines gediegenen erkenntnistheoretischen Fundaments. Entzieht man sich dieses, so wird es gegen den Materialismus wenig helfen, wenn man zwischen die Willensprozesse und die physischen Vorgänge die Scheidewand des psychophysischen Parallelismus schiebt. Wer den Zusammenhang der ersteren sich nicht aus einem realen Ich erklären darf, wird um so lieber im Körper die Basis der Einheit sehen.

Die Auseinandersetzung mit Wundt und Schopenhauer überhebt uns wohl der Aufgabe, die Realdialektik Bahnsens eingehend zu besprechen.<sup>1)</sup> Das Ich soll sich als wollendes erfassen. Wenn dieses „Selbsttinnesein des Willenswesens“ nun auch keine bloss empirische Erkenntnis, sondern eine Gewissheit metaphysischer Art ist, so muss es dennoch wohl Erkenntnis sein. Gleichwohl soll der Wille alogisch und antilogisch sein. Daraus, dass der Wille sich zu den Gegensätzen von Ja und Nein gleich verhält, folgt nicht, dass er das Gegenteil des Logischen ist; er kann ja auch als neutral neben ihm stehen und sich nur einfach von ihm unterscheiden. Es leuchtet wohl sofort ein, dass der jenseits von Ja und Nein stehende Wille nicht einmal eine Gewissheit darüber haben kann, ob er Wille ist. Der Gedanke Bahnsens, der trotz seines verheissungsvollen Anfangs alsbald im Sande des Nihilismus verläuft, kann nur das eine lehren, dass man von der unmittelbaren Gewissheit des Ich aus nicht unmittelbar dazu übergehen darf, die Realität des Ich im einzelnen Willensakt zu suchen.

Eines freilich darf man den genannten Philosophen wohl zugeben, dies nämlich, dass die Tatsache des Willens eines der wichtigsten<sup>2)</sup> oder besser das wichtigste Motiv für die Scheidung des Ich vom Nicht-Ich ist. In der Kraft gegenüber dem Denken ist der Wille dem Gefühle weitaus überlegen; das wird gerade derjenige bereitwillig eingestehen müssen, der in den Gefühlen die Bewusstseins-symptome sieht.

<sup>1)</sup> S. A. Drews, Das Ich. Freiburg i. B., 1897. S. 118 ff. — <sup>2)</sup> S. O. Külpe, Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1893. S. 465.