

Der Ichgedanke.

Von Prof. Dr. Ad. Dyroff in Bonn.

Wir haben in den vorausgegangenen Abhandlungen „Das Selbstgefühl“¹⁾, „Das Ich und der Wille“, „Das Ich und Empfindung, Vorstellung, Bewusstseinslage“²⁾ gleichsam einen weiten Umweg genommen, um die Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins zu bestimmen. Aber wenn er alle überhaupt in Betracht kommenden Stationen berührte, so hat er sich gelohnt. Denn es bleibt uns, nach Ablehnung aller übrigen Möglichkeiten, keine Wahl, als die einzige noch übrig bleibende zu ergreifen, und somit ist der Gewinn der Untersuchung doch ein positiver.

Der Umweg war zugleich unerlässlich. Es hat sich gezeigt, dass man die Bewusstseinsform des Ich zuweilen als ein Gefühl oder als eine Vorstellung ansieht, und dass das Verhältnis zwischen Wille und Selbstbewusstsein unzureichend bestimmt worden ist. Trat bei solcher Auffassung das Denken entweder ganz in den Hintergrund, oder wurde das denkende Selbstbewusstsein zur wertlosen Erscheinungsform herabgewürdigt, so hat es doch auch Philosophen gegeben, die dem Ich die Form zuerkannten, die wir nun als die notwendige betrachten müssen. Ja, in der Geschichte des Problems ist die Ansicht, dass dem Ichbewusstsein die Form des Gedankens wesentlich sei, die frühere. Es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob die Vorherrschaft des Intellektualismus in der antiken Philosophie dafür die Ursache war, oder ob umgekehrt die Uebermacht des antiken Intellektualismus aus der Einsicht in die Natur des Selbstbewusstseins hervorging.

Der erste, der den Gedanken des Selbstbewusstseins in klassischer Weise erfasste und darstellte, ist Aristoteles.³⁾ Er tut dies an der

¹⁾ S. „Phil. Jahrb.“ 17. Bd. 1904. — ²⁾ S. „Phil. Jahrb.“ 18. Bd. 1905. — ³⁾ Vgl. zum folgenden R. Eisler, Philos. Wörterbuch s. v. Selbstbewusstsein, Ich und die dort verzeichnete Literatur; zu den nächsten Seiten besonders H. Siebeck, Der Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1882. 80, 213 ff.

denkwürdigen Stelle der Metaphysik, wo er den Inhalt der Gottes-Idee zu ergründen sucht.¹⁾ Nicht wie ein Träumender — das scheint dort, wie auch sonst bei ihm, das Wort für „Schlafen“ zu sagen —, also nicht wie ein bloss Vorstellender kann sich das höchste Wesen verhalten, sondern seinem Range entspricht die Annahme, dass Gott in seinem Denken sich selbst zum Gegenstande hat: bei ihm ist das Denken „Denken des Denkens“. Der ganze Zusammenhang bezeugt, dass Aristoteles die Idee des Selbstbewusstseins aus der Betrachtung der „endlichen Intelligenz“, um mit Trendelenburg zu reden, geschöpft hat. Das bestätigt auch der höchst bedeutungsvolle Ausspruch: „Es scheint, dass das Wissen, die Wahrnehmung, die Meinung und die Ueberlegung immer auf ein anderes geht, auf sich selbst nur nebenher.“

Hier wird mit Fingern auf die Tatsachen des menschlichen Bewusstseins hingedeutet, ebenso, wenn zur Widerlegung des Einwands, das Gedachte und das Denken könnten nicht identisch sein, ausgeführt wird, auch bei den Kunst-Wissenschaften falle, wenn man von der Materie absehe, die Sache (das Wesen und das reine Sein) und das Wissen davon zusammen, und so stehe es auch bei den theoretischen um den Begriff und den Denkakt. So sei überall, wo keine Materie ist, Gedachtes und Gedanke dasselbe. Endlich gebraucht der Stagirite, um zu zeigen, dass Gottes Denken sein Objekt stets im Ganzen umfasse, und nicht etwa sich von Teil zu Teil fortbewege, den Vergleich, dass auch der menschliche Nus, der doch wesentlich ein Denken des Zusammengesetzten, der Teile sei, zu gewissen Zeiten sich so verhalte, dass er nicht das Gute in dem oder jenem Einzelnen, sondern vielmehr das Beste, das von dem empirischen Guten verschieden sei,²⁾ in einem gewissen Ganzen in sich habe — ein Satz, in welchem

¹⁾ *Met.* XII, 9. 1074 b, 15 sqq. Vgl. XII, 7, 1072 b, 20, wo statt *νοούμενον* „νοητόν“ gebraucht und mit der Begründung — Wachen, Wahrnehmung, Denkakt seien deshalb so sehr angenehm, weil sie aktuell seien, Hoffnungen und Erinnerungen (*μνημαί*) aber deshalb, weil sie durch solche aktuelle Bewusstseins-erlebnisse sind — ebenfalls auf Tatsachen des menschlichen Bewusstseins Bezug genommen wird. Nebenbei bemerkt ist die hier gepflogene Unterscheidung zwischen primären Denkaktualitäten (Wachen usw.) und sekundären, die sich auf jene Erlebnisse richten (Hoffnungen usw.), für die Aristotelische Psychologie ebenso belehrend wie die Ansicht, die Kunstwissenschaft habe es nicht nur mit der Materie, sondern auch mit dem reinen Sein (der Idee) zu tun, für seine Aesthetik, und der Satz, bei der Denklehre beziehe sich das Denken (Wissen) auf sich selbst (den Begriff und den Denkakt), für seine Logik. — ²⁾ Sollte jedoch nicht etwa statt *ὄν ἄλλο τι* zu lesen sein *ὄν ἕλον τι* (das Beste, Gott, als Ganzes)? Die Erklärung, die Rolfes zur Stelle gibt (II S. 186, 62 seiner Ueber-

offenbar die diskursive Erkenntnis von der intuitiven Erkenntnis Gottes (des Besten) unterschieden wird.¹⁾ Der „Aporien“, die im Begriffe des Selbstbewusstseins liegen, vergisst Aristoteles natürlich nicht. Schon er sagte sich, Denkaktsein und Gedachtessein müssen begrifflich getrennt gehalten werden. Die Schwierigkeit zu lösen, ist ihm kaum recht geglückt, und es konnte ihm nicht wohl gelingen, da er das, worauf es wesentlich ankommt, übersah. Die Verantwortung wird das Griechische Wort Nus zu übernehmen haben, welches das Denkende und das Denken bezeichnet, aber doch als Abstraktum die Erinnerung daran, dass das Denkende eine Persönlichkeit ist und sein muss, nicht aufkommen liess.²⁾ So wird denn bei Aristoteles sowohl der Gottesbegriff als auch der Begriff des Selbstbewusstseins,

setzung der Metaphysik) scheint mir unmöglich wegen *ἐν τινι χρόνῳ* und *ἄριστον*. — ¹⁾ Diese durch Ps. Alex. Aphr. *Met.* 10, 9. I 714, 18 sqq. (Hayduck) *ἐν τινι χρόνῳ, οἷον ὅταν ἐνεργήσῃ* (vgl. Alex. Aphr. Suppl. Aristot. II 87, 29 sqq. [Bruns]). *καὶ τὸ τρισυμμάριστον πάθος πάθη* (τότε γὰρ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς οὐκ ἐν τῷδε τοῦ χρόνου μέρει ἢ ἐν τῷδε τόδε ἢ τόδε τοῦ ἄριστου νοεῖ καὶ ἐφαπτεται αὐτοῦ ὡς δυνατόν ἐφάψασθαι αὐτοῦ) . . . *ἐπειδὴ χάρ οἷον εἰδός ἐστι τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ὁ θεῖος νοῦς, ὅταν αὐτοῦ ἀψασθαι δυνηθῇ, πᾶν δὲ εἶδος ἐν τῷ ἀτόμῳ νῦν ἐπιγίνεται, δῆλον ὅτι καὶ τῷ ἀνθρώπινῳ νῷ ἐν τῷ αὐτῷ νῦν ἢ τοῦ πρώτου γινώσις καὶ ἀφή ἐπιγίνεται* (vgl. Bonitz 518) begünstigte Auffassung der schwierigen Stelle, der Schwegler S. 287 nicht ganz gerecht wurde, lässt sich durch den Hinweis auf die theologischen Vorstellungen des Aristoteles stützen. S. O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*. Braunschweig 1894. I. S. 455 ff., 498 ff., wo aber gerade unsere merkwürdige Stelle, die doch für den Mystiker Aristoteles mehr spricht, als anderes, übersehen ist. Schwerlich ist unter den „gewissen Zeiten“ allein die des Traumes verstanden. Aristoteles wird wohl aus seiner Schrift *περὶ φιλοσοφίας* Anleihen machen, deren Inhalt bei Willmann nicht zu voller Geltung kommt. Wie Blass an stilistischen Kriterien merkte, stammt *Met.* I 3. 983 b, 27 sqq. eben daher, so dass sich Aristoteles dort selbst (mit *τινες*) zitiert, falls nicht Platon oder ein anderer Platoniker schon vor der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* die gleiche Idee vertreten hatte. Der Gedanke ist der: In uralter Zeit, lange vor der Genesis der Erde, in der wir jetzt nach der letzten verheerenden Katastrophe stehen (Willmann übersetzt *γένεσις* mit Bonitz u. a. I S. 10, 457 unrichtig „Generation“), haben die Menschen schon Theologie getrieben, wie sie auch schon in Sprichwörtern philosophierten (vgl. Willmann S. 9 ff. mit J. Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit S. 48 f.). S. auch das Bruchstück aus dem angeblichen Philosophus des Platon, welches vermutlich dem Aristoteles gehört (Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 32. 1896. S. 18 ff.). Mit Rücksicht auf diese Theorie wird *Dikaiarchos* in seinen Korinthischen Gesprächen gerade einen Nachkommen des Deukalion, Pherekrates (Cic. *Tusc.* I 10, 21) eingeführt haben (vgl. Cic. *Off.* II 5, 16). — ²⁾ Nach Aristoteles wohl Cicero *Tusc.* I 22, 52 „est illud quidem maximum animo ipso animum videre“, was darauf mit „ut se quisque noscat“ (*γινῶθι σεαυτόν*) erläutert wird.

in welchem ein Denkendes, ein Gedachtes und die Denktätigkeit zu scheiden sind, nicht völlig geklärt.

Es war sonderbarerweise der Stoa, die doch pantheistisch dachte, vorbehalten, die bei Aristoteles herrschende naturwissenschaftliche Denkmethode zu überwinden und in ihrer Lehre von der Vorsehung und ihrer Bekämpfung der Lehre von der Weltewigkeit das persönliche Moment, das bei Platon in mehr mythischer Form aufgetreten war, zur Geltung zu bringen. Bezeichnender Weise aber setzen die Stoiker wie später Spinoza den Wert der Gedankenakte gleich Null.¹⁾ Ob sie da das Selbstbewusstsein gerecht würdigen konnten, ist fraglich. Zwar schreiben sie dem Kinde ein Wahrnehmen seiner selbst und seiner Eigenschaften zu; die Einsicht davon nennen sie grob, summarisch und dunkel. Aber den gleichen undeutlichen und unklaren Sinn für das Hegemonikon geben sie auch den Tieren. Auch die Identität des Ich bei allem Wechsel der Alterszustände wird gestreift und das Ich als der notwendige Beziehungspunkt für alle die einzelnen Strebungen, wie Lustbegierde, Schmerzflucht, aufgezeigt.²⁾ Aber das Selbstbewusstsein erscheint durchaus nur als zweckmässige Gabe der Natur an die Lebewesen, und man muss es immerhin mit Vorsicht aufnehmen, wenn eine scharfsinnige erkenntnistheoretische Erörterung desselben, die in einigem an das vierte Buch der Aristotelischen Metaphysik erinnert und in der sogenannten Metaphysik des Herennios steht, als stoisch vermutet wurde.³⁾

Zu voller Geltung verhalf dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit erst das Christentum in langwierigem Kampfe mit dem Neuplatonismus, der sich den Gedanken des göttlichen Selbstdenkens angeeignet hatte. Die neuplatonische Stufenreihe der Ueberquellungen sind wie die Korrekturen, die Arabische und jüdische Philosophie am neuplatonischen System anbrachten, zum Teil Versuche, die bei Aristoteles aufgestellte Aporie, ob Gott auch Aussergöttliches denke, aufzulösen. Die natürliche Folge ist, dass das Problem noch in dem

¹⁾ Vgl. O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*. Braunschweig 1894. I. S. 579. Vielleicht aber haben die Stoiker zwischen dem Denkinhalt (*ἐννόημα*) und Denkakt (*ἐννόησις*) unterschieden (vgl. jedoch Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 33. Bd. 1897, S. 402); dann konnten sie immerhin den Denkakt als real ansehen. Für Spinoza s. R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig 1878, S. 9, wo ich den Abschnitt „Subjektiv—Objektiv“ S. 1 ff. überhaupt zu vergleichen bitte. — ²⁾ Seneca *Ep.* 121, 11—17. — ³⁾ S. E. Heitz, *Berliner Sitzungsberichte* 1889, S. 1182 f. Den Ausdruck *κατάληψις* könnte auch ein stoischer Peripatetiker gebraucht haben. Der

Zusammenhang befangen bleibt, aus dem es sich herausentwickelt hatte, obwohl Plotinos¹⁾ es schärfer fasste und vor allem mit voller Klarheit es aussprach:

„Das Sichselbstdenken ist Vernunfttätigkeit; wir erhalten darin ein Bild vom wahren Wesen der Vernunft und damit des Intelligibilen.“

Zwar erkannte er augenscheinlich nur von seinem Innern aus die Eigenschaft desselben, wonach es die Einheit ist, die die Vielheit in sich trägt. Aber es ist eben doch nicht die menschliche Persönlichkeit, sondern die hypostasierte Denktätigkeit oder das Denkvermögen, welches die wichtige Bestimmung erhält, die synthetische Funktion zu werden, welche aus der Einheit die Vielheit ergänzt, die Vielheit der Momente zur Einheit zusammenfasst. Die Verwendung eines stoischen Terminus²⁾ lässt vermuten, dass an diesem Punkte die Stoa Einfluss geübt hat. Eine Abweichung von Aristoteles möge immerhin hervorgehoben sein: dort muss der Nus als stets aktiver sich selbst in seiner Aktivität zum Gegenstande haben, hier liegt hinter der Denkfunktion des Selbstbewusstseins ein ruhendes — man möchte sagen unbewusstes — Denken als Gegenstand. Aus dem im körperlichen Sinne Unbewussten ist ein auch geistig Unbewegtes geworden. Bei Alkundi, der vor andern den Arabern die Leuchte des Aristotelischen Denkens angezündet hat, liegt da, wo er, offenbar im Selbstbewusstsein, das Gedachte (*intellectum*) und den Intellekt, das Empfundene (*sensatum*) und den Sinn (*sensus*) identisch findet,³⁾ wieder der reine Aristotelische Gedanke vor.

Wie viel energischer rückt Augustinus mit Anspielung auf ein Wort des Demokritos⁴⁾ das Problem in die Mitte der Philosophie!

Terminus *γνώσις* ist nicht stoisch. Wenn *νοῦς* und *αἰσθησις* als *κινήματα τῶν γυγνωσκομένων* auftreten, so könnte höchstens an den peripatetisch angehauchten Stoiker Boethos gedacht werden, der aber noch *ὁρεξις* und *ἐπιστήμη* hinzufügt (Laert. Diog. VII 54). Die Technik ist Chrysippeisch, nicht aber die Ausdrucksweise. Nachträglich sehe ich, dass H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie. Marburg 1901, S. 89 ff. die auffallendsten Berührungen mit Augustin. *De trinit.* nachweist, so dass nur noch der Nachweis der Griechischen Uebersetzung des Augustinus dazu fehlt, um die Herenniosstellen aus letzterem abzuleiten. — ¹⁾ S. H. Siebeck, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1882, 80, 236; Windelband, Gesch. d. Philos., S. 190. — ²⁾ Ueber *συναίσθησις* (Gemeinempfindung?) vgl. meine „Ethik der Stoa“. Berlin 1897, S. 37, 3, wo wenigstens das Verbum *συναισθάνεσθαι* belegt ist. Ueber das stoische „sensus sui“ s. „Philos. Jahrb.“ 17. Bd. 1904, S. 5, 2. Bezüglich des Alex. Aphr. s. H. Siebeck, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1882, 80, 228 (*συναίσθησις* = Bewusstwerden der sinnlichen Wahrnehmung im geistigen Innern). — ³⁾ S. A. Nagy, Alkindi, p. XIX. — ⁴⁾ An „ἐν βυθῷ ἢ ἀλήθεια“ erinnert, in *interiore homine habitat veritas*.“

Was über die erkenntnistheoretische Seite zu sagen ist, hat er zum grossen Teile gesagt. Im Zweifeln, das nur um der Wahrheit willen geschieht, wie in jedem Denken sind wir unserer Realität gewiss. Auch um mich zu täuschen, muss ich sein.¹⁾ Es galt nur noch, den Begriff des denkenden Selbstbewusstseins ausreichend zu zergliedern. Nach dieser Richtung hat besonders Thomas von Aquin gewirkt.²⁾ Selbstbewusstsein und reflektierende Selbsterkenntnis werden geschieden:

„Um die erste Erkenntnis vom Geist (*mens*) zu haben, genügt die Gegenwart des Geistes selbst, welche das Prinzip des (geistigen) Aktes ist, in Folge dessen der Geist sich selbst wahrnimmt (*percipit*). Deshalb heisst es, der Geist erkenne sich durch seine Gegenwart.“³⁾

Das ist offenbar das, was wir Selbstbewusstsein nennen. Die Selbsterkenntnis aber, zu der stets umsichtige und scharfsinnige Untersuchungen erforderlich sind, wird als Reflexion des Verstandes (*intellectus*) auf sich selbst bezeichnet. Durch solche Reflexion erkennt die Seele sowohl ihre intellektive Tätigkeit als auch die Form (*species*), durch welche sie erkennt. Es gibt jedoch zwei Arten (*modi*) ihrer Reflexion; nach der einen erkennt sie sich und was auf ihrer Seite liegt, nach der andern, was auf der Seite des Objektes liegt.⁴⁾ Indem Thomas diese Bestimmungen gibt, lässt er ersehen, dass ihm das Ich nicht Objekt ist, sondern in geradem Gegensatze dazu steht. Jene Scheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis erklärt dann, wie Thomas zu der Behauptung gelangt, die Seele erkenne erst auf zweiter Stufe und indirekt sich selbst; primär und direkt sei das Intelligible im Sinnlichen Objekt der intellektuellen Erkenntnis.⁵⁾ Es steht damit nicht im Widerspruche, wenn Neu-Scholastiker im Anschluss an Thomas urteilen, dass die Seele in jedem

¹⁾ S. W. Windelband, Geschichte d. Philos., S. 227 (mit Anmerkung); G. v. Hertling, Augustin, S. 40 f. Vgl. H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901, Diss., S. 70. — ²⁾ S. H. Siebeck, Gesch. der Psychologie, Gotha 1884, I 2, S. 458 f. — ³⁾ *S. th.* I q. 87 a. 1. K. Werner, Thomas v. Aquino, Regensburg 1859, S. 115 ff. Als gegenwärtig im eigentlichen Sinne betrachtet Thomas dasjenige, dessen *essentia* dem Sinn oder dem Intellekt dargeboten wird (praesentatur) I, 8, 3 c. 2; es versteht sich von selbst, dass Thomas nicht von einer Erkenntnis des Wesens spricht. Mit dem letzten Satz bezieht sich Th. auf Augustinus; s. *Lib. arbitr.* II 9, 12; *Trin.* X 10, 16 (H. Leder, a. a. O., S. 68 f.). Der *S. c. gentil.* IV 11 aufgestellte Unterschied zwischen Sein unseres Geistes und Einsehen oder Denken desselben ist mit dem hier Gemeinten nicht zu verwechseln. — ⁴⁾ *S. th.* I 76. 2 ad 4; 85. 2 c (bei L. Schütz, Thomaslexikon, S. 697). — ⁵⁾ S. A. Stöckl, Lehrb. der Gesch. d. Philos. 3. Aufl., Mainz 1888, S. 438 f.

Akte des geistigen Erkennens und Strebens sich ihres Tätigseins und dadurch ihres Seins sich unmittelbar bewusst werde und dass sie zu diesem Bewusstseinsakte weder einer eigenen Anregung (einer *species impressa*) noch irgend eines besonderen Vermögens bedürfe.¹⁾

Indes ist letztere Anschauung weder bei Thomas selbst noch bei Cosmus Alamannus, der in der Zeit nach Suarez aus den Werken des Aquinaten eine thomistische Summa der ganzen Philosophie zusammenwob,²⁾ so recht klar und eindringlich ausgesprochen. Sie hat mehr die Stelle einer stillen, weil selbstverständlichen Voraussetzung für alle Natur- und Gotteserkenntnis, auf die das Mittelalter vorwiegend seinen Blickpunkt eingestellt hatte.³⁾ Darum bleiben es

¹⁾ S. V. Grimmich, Lehrb. d. theoret. Philos., Freiburg i. B. 1893, S. 150 f.

²⁾ Ueber ihn s. jetzt Phil. Englert, Praefat. ad Summam philos. ex operibus St. Thom. Aquin iuxta cursum philosophicum Cosmi Alemanni institutam. Paderborn 1900. p. VIII sq.

³⁾ Wir müssen das annehmen, wenn wir nicht bei Thomas einen Widerspruch feststellen wollen, den wir dann in der beliebten Weise aus einem Zusammenfluss Aristotelischer und Augustinischer Ideen herleiten könnten — die Beziehungen zu beiden liegen ja auch in dieser Frage bloss. Aristotelisch gibt sich der ganze Gedankengang von *S. th.* I q. 84 a. 7, worauf Thomas in der Erörterung über die Selbsterkenntnis selbst verweist. Es wird gelehrt, dass wenigstens im Stande des gegenwärtigen Lebens, in dem der Geist mit dem leidensfähigen Körper verbunden ist, jener unmöglich irgend etwas (*aliquid*) wirklich erkenne (in actu intelligere) ohne Beziehung auf die Phantasmata (vgl. 87 a. 1). Q. 87 hingegen beruft sich Thomas hauptsächlich auf Augustinus. Bei alledem ist jedoch zu bedenken, dass Thomas q. 84 a. 7 es nur auf die Frage der Erkenntnis unkörperlicher Dinge der Aussenwelt absieht, wie Wahrheit, Gott, Engel usw. Mit keiner Silbe erwähnt er dort die Erkenntnis der eigenen Tätigkeiten und Zustände seitens der Seele, auch fällt das Fehlen des Gegenarguments, welches aus der Tatsache des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis gezogen werden konnte, an jener Stelle auf; und ebenso dass nicht bei der Erwidernng des Thomas gezeigt wird, dass es phantasmata, Erinnerungen an eigene frühere Bewusstseinstätigkeiten, gibt. Endlich: Thomas denkt q. 84 a. 7 hauptsächlich an die Platonische Ideenlehre (vgl. q. 86 a. 4) und behauptet q. 86 a. 4, wo der Kreis weiter gezogen ist: unserem Intellekt sei es natürlicher („magis „connaturalis““) so zu erkennen, dass er seine Erkenntnis von den Sinnen her erhält. Auch das *primario-secundario* q. 87 a. 3 darf nicht missverstanden werden. Zwar ist nicht von der Zeitreihe der Altersstufen die Rede — so wie wir sagen, dem Kindesalter falle vorwiegend die Richtung auf Naturerkennen zu —, aber doch ist ein zeitliches Verhältnis mit gemeint: Unser Intellekt ist so eingerichtet, dass er wesentlich und zeitlich zuerst jedesmal das sinnlich wahrnehmbare Objekt erkennt (den Stein) und dann erst in einem neuen, aber durch den ersten bedingten Akte, den besonderen Akt dieser Erkenntnis („alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem“)

immer nur vereinzelte Aeusserungen, wenn Heinrich von Gent, Occam, Pierre d'Ailly, Raymund von Sabunde den alten Augustinischen Gedanken in der Form ausdrücken, dass alle Erkenntnis in der Selbsterfahrung der Persönlichkeit wurzle¹⁾ oder wenn Roger Bacon neben die äussere Erfahrung die mystische innere Erfahrung durch göttliche Erleuchtung und Eingebung als notwendige Erkenntnisquelle stellt.²⁾ Der missverständliche Ausdruck Selbsterfahrung wird unter Beibehaltung des Gedankens fallen gelassen bei Campanella.³⁾

Aber es ist bekanntlich erst Descartes, der, die schüchternen Versuche der Früheren hinter sich lassend, einen durchgreifenden Wandel anbahnt. Mehr als er wollte, der Restaurator älterer Ideen, erinnert er in seiner Erkenntnistheorie an Augustinus, wie sein ontologischer Gottesbeweis trotz allem an Anselmus anklingt. Dennoch ist es bei dem kühnen Denker nicht eine Neuauflage des alten Gedankens, wenn er sein *Cogito ergo sum* aufstellt. Das Wesen des denkenden Selbstbewusstseins ist durch seinen lebensvollen Angriff der Klärung erheblich näher gebracht worden. Man wird Descartes nicht gerecht, wenn man in ihm nach seinem Willen nur den Neuerer sieht; denn dadurch wird man entweder zur Ueberschätzung seines

q. 87 a. 3 ad 2). Thomas findet nichts Ungehöriges in der Ansicht, dass man bis ins Unendliche, wenigstens in potentia, weiter erkennt, dass man erkennt, man erkenne selbst den Stein. Er gebraucht hier übrigens den Ausdruck intelligere; q. 84 a. 7 daneben cognoscere. Wenn wir das mit „Erkennen“ übersetzen, so ist zu beachten, dass das deutsche Wort unter dem Einfluss der neueren Erkenntnistheorie, der gesamten Entwicklung der Wissenschaft eine verschärfte und damit eingeschränkte Bedeutung gewonnen hat, wie auch das Wort „Schlafen“, das bei Aristoteles und Thomas noch synonym mit „Träumen“ steht, unter der Einwirkung der Physiologie und Traumpsycho- logie verschoben wurde. Q. 87 a. 1 zeigt sich in den Beispielen für die zwei Arten der Selbsterkenntnis, dass schon an ein Erkennen in höherem Sinne gedacht wird. Nur von der höheren Selbsterkenntnis verlangt Thomas, indem er sich auf ein Wort des Augustinus („praesentem se curet discernere“) stützt und es auslegt, dass man dabei sich des Unterschieds von anderen Dingen bewusst sein müsse („cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam“). Wie weit Thomas trotz solcher feinen Bemerkungen noch von des Descartes und Deutingers systematischen Anschauungen entfernt war, verrät der Satz q. 87 a. 3 ad 1: „obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi“. Primum obiectum unseres Intellekts sei aber das ens et verum, sofern es in den materiellen Dingen sich zeige, von denen aus er zur Erkenntnis aller übrigen gelange. — ¹⁾ S. Windelband, S. 282. Ueberweg-Heinze. 8. Aufl. II. S. 312 f. — ²⁾ Stöckl, I S. 459. — ³⁾ Windelband, S. 303.

Standpunktes oder zur Unterschätzung seines Verdienstes verleitet. Die Schule Eduard von Hartmanns gibt mit Descartes zugleich das Fundament der philosophischen Erkenntnis preis.¹⁾ Es scheint daher angeraten zu sein, die Erkenntnistheorie des Descartes als Leistung neben Leistungen zu betrachten und bei aller Anerkennung ihres spekulativen Wertes und ihrer geschichtlichen Wirksamkeit sie wie jede andere einer unbefangenen Kritik zu unterziehen. Dies ist meines Erachtens in zutreffender Weise von Deutinger geschehen. Er findet, dass Descartes Subjekt und Objekt im Ich nicht ausscheidet. Im *cogito, ergo sum*, das in Wahrheit weder ein logisches Urteil noch ein logischer Schluss sei, komme beidemale ein verschwiegenes *ego* hinzu, so dass der ganze Satz zweideutig werde. Diese beiden Ich habe jener nicht untersucht und sei so nicht dahin gelangt, zwischen dem „Subjekt in seinem Unterschiede vom Denken und Sein“ und dem „Subjekt in seiner notwendigen und relativen Verbindung mit beiden“ die Unterscheidung zu treffen. In der Tat verschob sich bei Descartes, kaum dass er der Existenz im *Cogito, sum* sich bemächtigt hatte, dadurch der Gesichtspunkt von dem zwischen Subjekt (*cogitans*) und Objekt (*cogitatum*) bestehenden Verhältnis hinweg zu dem Akte des Gedankens (*cogitatio*), und so sah er sich gezwungen, einen Hilfssatz: „Alles, was ich so klar und bestimmt erkenne, wie meine eigene Existenz“ heranzuziehen, wobei es freilich erst wieder eine theologische Erwägung ermöglichte, den Satz so recht fruchtbar zu machen.²⁾ Statt zu untersuchen, wie in dem mit unmittelbarer Gewissheit verbundenen Ichgedanken das Denkende und das Gedachte zusammenhängen und die Gewissheit einer Existenz begründen, geht er sofort auf eine Eigenschaft des darin gegebenen Denkinhalts ein und muss dann natürlich in der blossen Subjektivität des Gedankens befangen bleiben.³⁾

¹⁾ S. A. Drews, *Ich*, S. 27 f., 134 ff. — ²⁾ S. L. Kastner, *M. Deutingers Leben und Schriften*, München 1875, S. 419 ff., 426 ff. Und dazu Gg. Neudecker, *Das Grundproblem d. Erkenntnistheorie*, Nördlingen 1881, S. 42 ff. Man sieht wohl, dass Deutinger (1846) zu seiner Kritik an Descartes durch Schelling (1827; s. dessen Münchener Vorlesungen „zur Geschichte der neueren Philosophie“. Neu herausgegeben von A. Drews, Leipzig 1902, S. 4 ff.) angeregt worden sein kann, dass er aber scharfsinniger und gerechter urteilt. — ³⁾ Descartes spricht meist von seiner *cogitatio* und ihren Merkmalen (*clara und distincta*), dadurch gelangt er von sich aus nur zu einer individuell subjektiven Auffassung der Wirklichkeit, welche die sämtlichen historischen und vielleicht auch individuellen Schranken seiner Erkenntnis in sich aufnimmt und dadurch dem Irrtum bedenklich ausgesetzt ist. Die Kritik, die E. Cassirer,

Die Theorie, von Descartes mit Französischem Geschmack und Feuer vorgetragen, wirkte revolutionär. Es fehlte jedoch zunächst noch viel, dass sie eine völlige Umwälzung hervorrief. In England pflegen die Revolutionen nicht so radikal umzugestalten. Locke erkennt an, dass die intuitive Erkenntnis der eigenen Existenz die grösste Gewissheit bietet.¹⁾ Aber das ist zugleich alte nominalistische Weisheit. Der Nominalismus gesteht nach der extremen Abschweifung Berkeleys, der übrigens, wie sein *esse-percipi* verrät, ebenfalls das Denksubjekt nicht genügend bestimmte, dann — im Anhang des Treatise bei Hume — ehrlich ein, dass er mit dem Selbstbewusstsein nicht fertig werden könne.²⁾ Auch in Deutschland war der Anschluss an Descartes nur ein halber: Tschirnhausens *Experientia evidentissima* ist in gewissem Sinne ein Rückfall in die ältere Auffassung der Selbsterkenntnis.³⁾ Und selbst Leibniz mit seiner Lehre von der Apperzeption der dunklen Vorstellungen durch das Selbstbewusstsein und mit seinem Hinweis darauf, dass der Intellekt selbst nicht erst durch die Retorte der Sinne gegangen sein müsse, hat die Lösung der Grundfrage, wenn auch vorbereitet, so doch nicht erheblich gefördert.⁴⁾ Ein neues Stadium begann erst mit Kant, der mit genialem

Leibniz' System usw., Marburg 1902, S. 34 ff. an Descartes mit seinem Widerspruch zwischen idealistischer Grundlegung des Systems und realistisch-empirischer Ausdeutung der einzelnen Tatsachen übt, fällt eben nur aus diesem Mangel auf fruchtbaren Boden. Wie nahe und doch fern er übrigens dem Gedanken des „Selbstbewusstseins“ war, geht aus der Stelle *Resp. I*, p. 55 hervor, wonach er „die Existenz seiner selbst“ (*mei ipsius*) als Fundament seiner Untersuchung allem andern vorzieht; über den Grund s. Cassirer, a. a. O., S. 94, 1. Auch dem Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein und Urteilsfunktion ist er auf der Spur; er wirft gelegentlich den Satz hin, das Urteil sei ein *sibi ipsi affirmare* (III, *Resp.*, ed. ult., I, 98 sq.), was Broder Christiansen in seiner Dissertation: „Das Urteil bei Descartes“, Freiburg i. B. 1902, S. 14 ungenau mit „innerer Zustimmung“ übersetzt. Das *quod fit sine voce*, was Chr. unterstreicht, ist natürlich nichts anderes, als das scholastische *verbum cordis*.

¹⁾ S. darüber Windelband, S. 382, 321. Vgl. S. 386 über den Solipsismus jener Zeit. Im übrigen verfehlt Lockes weitschweifige Auseinandersetzung über das Selbstbewusstsein vollständig das Ziel. — ²⁾ Ueber Hume, J. St. Mill, James vgl. auch Michael Maher, *Psychology*. 5th. edition, London 1902, p. 475 sqq. — ³⁾ S. Windelband, S. 321. — ⁴⁾ Er sieht zwar in der Apperzeption den „Grund a priori“, „der uns erlaubt, mit Wahrheit zu sagen, dass wir dauern“ und im Ich „das logische Fundament des Zusammenhangs aller meiner (!) verschiedenen Zustände“ (S. E. Cassirer, *Leibniz' System*, Marburg 1902, insbesondere S. 385 über den Zusammenhang zwischen dem Ich und den idealen Prinzipien der Arithmetik, Geometrie und Dynamik, und S. 376: Das Bewusstsein *fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum*. S. 387: Die Identität von Subjekt und Ob-

Blick die Scheidung des empirischen vom reinen Ich vollzog.¹⁾ Allein wie Neudecker zeigt,²⁾ hat er die von ihm behauptete notwendige Beziehung auf das: Ich denke, die nach ihm allem Mannigfaltigen der Anschauung eigen ist, nicht näher dargelegt, und damit dass er das reine Ich dem Sinn nach als unreal glaubte ansehen zu dürfen, dem phänomenalen Ich die Eigenschaft des Ichseins entzogen.³⁾ Der Idealismus, Absolutismus und Indifferentismus⁴⁾ der nachkantischen

jekt als gemeinsames Mass des Beweisbaren, notwendig Wahren. S. 373: Das Ich und seine Funktion der Einheit als endgültiger Grund der Dinge). Aber nur gelegentlich (Gerh. II 53, E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902, S. 394) scheint er zu bedenken, dass im Ichbegriff auch die Unterscheidung von jedem andern liegt, wie es kommt, dass ich die verschiedenen Zustände eben als „meine“ nicht los werden kann, das zeigt er nicht. Zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Ich scheidet er nicht genügend; daher wohl muss er das Ich erst aus den rationalen Grundsätzen konstituieren (vgl. ebd., S. 388), denen es doch den festen Halt gewähren soll, wofern die Darstellung Cassirers (S. 368 f.) geschichtlich getreu ist. So ist denn der Geist kein selbständiges Wesen, dem die Erkenntnis als Beschaffenheit zukommt, sondern der Inbegriff der rationalen Grundsätze der Erkenntnis, und die Grundsätze sind ihm nur in dem Sinne eingeboren, als sie ihm rein logisch notwendig sind; dann haben wir aber nichts weiter gewonnen, als die Tatsache, dass wir den Begriff Geist nicht denken können ohne seine Grundsätze, und die rationalen Grundsätze nicht ohne den Geist. Wir haben nur eine Definition von letzterem, keinen wirklichen Geist. Diese Definition gibt dann den Grundsätzen ihr „Fundament“, das die Begriffe der Realität erzeugt und das, insofern die Grundsätze den wahren Begriff des Bewusstseins „aus sich heraus“ definieren, sich selbst definiert.

¹⁾ Mellin V (Leipzig 1802), S. 269. Lichtenberg, Vermischte Schriften V, S. 45 meint, weil wir im Deutschen sagen: „Ich fühle mich“, was zwei Gegenstände bezeichne, während sie doch eins sind, unsere falsche Philosophie sei der ganzen Sprache einverleibt. Die Universitätsphilosophie (er meint sicher Kant; s. z. B. ebd., S. 46 f.) bestehe in Einschränkungen der deutschsprachlichen Volksphilosophie. Die hier angedeutete Schwierigkeit im Ich-Begriff ist Lichtenberg nur durch Kant aufgegangen. — ²⁾ Grundproblem d. Erkenntnistheorie. S. 46, 49, 51, 53. Vgl. die kurze Bemerkung Deutingers bei L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften, S. 419. — ³⁾ Dass Kant mit der Hypothese von der bloss logischen Natur des Ich auch die apodiktische Erkenntnis der Mathematik in Frage stellt, ist öfter bemerkt worden. S. darüber auch A. Drews, Das Ich, Freiburg i. B. 1897, S. 148 ff. Gegen die Kantsche Kritik der Einheit des Bewusstseins s. Lotze, Metaphysik, Leipzig 1879, S. 482 ff., der S. 485 meint, Kant habe das Einheitsein für metaphysisch vornehmer gehalten, als jedes bloss Sich-geltend-machen als Einheit, das allenfalls auch dem nicht wahrhaft oder numerisch Einen zukommen könne. Vgl. übrigens auch M. Maher, Psychology, London 1902, p. 474 sq. — ⁴⁾ Ueber Fichte s. G. Neudecker, Das Grundproblem d. Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, S. 48; P. Hensel, Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant, Freiburg i. B.

Zeit ist aus der Wurzel dieser reinen Einheitsfunktion hervorgewachsen,¹⁾ und um nicht auf Schopenhauer und Wundt zurückverweisen zu müssen, sei nur erwähnt, dass die Philosophie des Unbewussten, sonst in allem das Widerspiel Kants, sich auf seinen Satz beruft, unser eigenes Subjekt werde von uns nur als Erscheinung, nicht als ein reales erkannt.²⁾

Als Hauptschwierigkeit hat sich sonach geschichtlich am Begriffe des Selbstbewusstseins die ergeben, dass die Realität des Ichsubjekts schwer fassbar erschien, und als bedenkliche Konsequenz des erkenntnistheoretisch verwerteten Ichbegriffs die, dass man seine funktionellen Leistungen über Gebühr erweiterte. All das war die Folge der besonderen Wendung, die Descartes beim Uebergang vom *Ego cogito ens* zu dem *Ego sum cogitans* vorgenommen hatte. Zu denen, welche das Selbstbewusstsein im Mittelpunkt der Erkenntnistheorie belassen,

1885 (Diss.), der u. a. S. 31 zeigt, dass Fichte selbst den Satz des Nicht-Ich als aus dem Satze des Ich unableitbar zugab; vgl. auch S. 37. Vgl. weiter P. Asmus, Das Ich und das Ding an sich, Halle 1873, der eine, freilich lückenhafte, geschichtliche Erläuterung des Ichbegriffs von Kant bis Herbart und Schopenhauer gibt und in lehrreicher Weise den Einfluss Fichtes auf Novalis und Fr. Schlegel nachweist.

¹⁾ Auch Rosmini wird nicht ganz ohne Grund hierher gestellt. Er behauptet, ehe die menschliche Seele sich selbst denke, denke sie das Sein (K. Werner, Rosmini, Wien 1884, S. 366). Das blosse Sein ist jedoch kein primäres Denkobjekt; sie denkt ursprünglich immer ein Etwas, dessen Sein sie erfasst. Wenn er ausführt, die beim Abstraktionsakte in Anwendung kommenden Denkgesetze drücken eine Denknötigung aus, welcher sich der denkende Geist nicht entziehen könne, diese Nötigung aber resultiere eben aus der Natur der Seinsidee, so ist darin der richtige Gedanke verborgen, dass die Denkgesetze mit ihrer zwingenden Kraft in einem Sein verankert sind, aber dieses Sein hat Rosmini, im Banne der Hegelschen Fiktion vom erzeugenden Nichts, unrichtig bestimmt. Die Anwendung der Denkgesetze kann man ebenso gut unterlassen, als die nach Rosmini dem arbiträren Willen anheimgegebene aposteriorische Abstraktionstätigkeit.

²⁾ S. A. Drews, Das Ich, S. 139 ff., 143 f., 148 ff., Archiv f. system. Philos. 8. 1902, S. 194 ff. gegen Wobbermin, der die Eigenrealität des Ich gegen Schopenhauer behauptet. In der Tat ist in diesem System für die realistische Seite die Konsequenz gezogen. Eine wahrhaft subjektiv verfahrenende Philosophie darf aber das einheitliche Bewusstsein nicht aus einer Verschmelzung der Einzelempfindungen und Gefühlelemente zustande kommen lassen (Drews, S. 168). Das reale Ich hat vielmehr umgekehrt die Funktion etwa des Brennsiegels, der die noch unterscheidbaren einzelnen Empfindungen zu einem totalen Eindruck in einem Punkte sammelt. Gegen die Behauptung, das Ich sei blosse Erscheinung, wendet sich mit Recht M. Wallaser, Das Problem des Ich, Heidelberg 1903 (bes. S. 66), der sonst v. Hartmann und Drews sehr nahe steht.

aber doch seiner Schranken eingedenk blieben, gehört wohl vor allem W. Traugott Krug. In seiner 1803 zuerst erschienenen „Fundamentalphilosophie“ wird unter Polemik gegen Fichte und Schelling ausgeführt, alle die bestimmten, in jedem besonderen Bewusstsein von etwas vorliegenden Synthesen des Seins und des Wissens würden unmöglich sein, wenn nicht Sein und Wissen in uns schon ursprünglich verknüpft wären, d. h. wenn nicht schon vor allem Wechsel von Bestimmungen des Bewusstseins Sein und Wissen in einem solchen Verhältnisse ständen, dass sich beides wechselseitig auf einander beziehen und dadurch einander bestimmen könne. Diese notwendige Bedingung aller bestimmten Synthese von Sein und Wissen sei die ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich, und diese Synthese die ursprüngliche Tatsache oder Urtatsache des Bewusstseins. Sein Standpunkt — er nennt ihn transzendentalen Synthetismus — ist als Synthese des Realen und des Idealen eine Form des Idealismus.¹⁾

Die Zeitgenossen warfen der ersten Auflage der Fundamentalphilosophie Berlinismus vor. Diese Berlinerei kam aber erst mit Schleiermacher in die Stadt der Romantik, dazu in einer abgeschwächten Form. Für den machtvoll wirkenden Theologen beruht die Möglichkeit einer Uebereinstimmung des Denkenden mit einem Sein auf dem Selbstbewusstsein, dem Wissen von sich selbst, das eine unumstössliche Grundtatsache ist. Die Wahrheit, die hier mit Sicherheit gegeben ist, bezeugt uns, dass es Wahrheit geben kann. Eigentlich berührt dabei jedoch die Bestimmung, dass unser Ich uns auch, insofern es leiblich ist, gegeben sei. Was hier „gegeben sein“

¹⁾ W. Traugott Krug, Fundamentalphilosophie, 2. Aufl., Züllichau 1819, § 55 ff., S. 79 ff. (R. Eisler, Philos. Wörterbuch s. u. „Selbstbewusstsein“). An Kant übt Krug S. 112 Anm. einige Kritik, indem er meint, Kant sei sich über das Ding an sich mit sich selbst nicht recht einig gewesen, und es sei eine Inkonsequenz, das transzendente Objekt Ursache der Erscheinung zu nennen und doch zu behaupten, es könne weder als Grösse noch als Realität, noch als Substanz usw., d. h. auch nicht als Ursache gedacht werden. Die transzendenten Spekulationen und dogmatischen Systeme seien entstanden, weil die Kritik der reinen Vernunft den äussersten Grenzpunkt alles Wissens nicht fest und genau bestimmte. Vgl. S. 128 Anm. Im „Allg. Hand-Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften“, Leipzig 1828, III S. 640 gibt er die Definition des Selbstbewusstseins so: „Das Bewusstsein, inwiefern es sich unmittelbar und allein auf das Ich bezieht. Insonderheit das reine oder transzendente, wiefern es sich auf die ursprünglichen, das empirische, wiefern es sich auf die erfahrungsmässigen Bestimmungen des Ich bezieht.“

bedeutet, hätte einer genauen Angabe bedurft. Denn das Ich ist uns nicht in gleichem Sinne als Denken gegeben, wie es uns als seiend und leiblich gegeben ist. Dass Schleiermacher mit seiner Ansicht vom Selbstbewusstsein auf Beneke einwirkte, ist wohl zweifellos. Unabhängig von Krug und wohl auch von Schleiermacher ist M. Deutinger, mit dem Sengler einige Verwandtschaft zeigt.¹⁾ Man wird nach den trefflichen Arbeiten von Neudecker zugestehen müssen, dass Deutinger dem Selbstbewusstsein nach Ausscheidung aller ungedeihlichen Voraussetzungen wieder eine achtbare Position in der Philosophie geschaffen hat.²⁾

Die zahlreichen Vertreter der strengen Neuscholastik rücken es zwar bei weitem nicht derart in den Vordergrund, aber sie halten doch im Kampf mit den materialistischen, den idealistischen und den empiristischen Strömungen der Neuzeit an der Realität des Ich, die seit Kant ausser ihren Kreisen meist aufgegeben wird, und an der Denkform des Selbstbewusstseins fest. Hier und da nehmen sich auch protestantische Theologen dieser Auffassung an, was vor allem durch G. Thieles Buch über das Selbstbewusstsein veranlasst sein mag.³⁾

In sehr klarer Darstellung hat Georg von Hertling auf den erkenntnistheoretischen Wert des einfachen Ichgedankens, den er nur ungern als unmittelbares Selbstgefühl gelten zu lassen scheint, aufmerksam gemacht und erklärt, im Ich treffe für einen jeden die formale Richtigkeit mit der materialen Wahrheit zusammen und verbürge die Denknöthigkeit durch sich selbst die Erkenntnis eines Seienden.⁴⁾ Eingehend legt sodann Joh. Wolff dar, dass das Ich die reale Bedingung jeder besonderen und auch der allgemeinen Bewusstseinsform sei.⁵⁾ Und C. Braig sieht in der Tatsache des

¹⁾ S. L. Kastner, J. M. Deutinger, S. 689. Zu Neudeckers öfter zitiertes Schrift vgl. die nicht in allem treffende Anzeige von H. Ulrici, Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik, 1882, S. 81, 152 ff. — ²⁾ Die Kritik, die E. v. Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik an Deutinger übt, ist berechtigt, was die Schulsprache seiner Philosophie anlangt. Es ist aber begreiflich, dass v. Hartmann einer Philosophie keinen Geschmack abgewinnen kann, die das Ich zur Grundlage des ganzen Systems nimmt. — ³⁾ Philosophie d. Selbstbewusstseins, Berlin 1895. Die bei Eisler S. 707 ausgehobene, allerdings sehr bemerkenswerte Stelle gibt kein ganz deckendes Bild vom Inhalt des Buches. — ⁴⁾ G. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875, S. 144 ff. Vgl. 149. — ⁵⁾ Joh. Wolff, Das Bewusstsein und sein Objekt, Freiburg i. Schw., 1893, S. 217 ff. Obwohl Wolff Schüler Lotzes ist, darf er doch in diese Reihe gestellt werden. Man beachte die Kritik, die S. 276 ff. Wolff an Wundt, Spencer, Mach, Cesca, Bain übt. Das ganze Buch ist ein bedeutungsvoller Beitrag zur Lösung des Ichproblems. Ich verweise im allgemeinen darauf.

fertigen Selbstbewusstseins, der ontologischen Ordnung nach, die eigentliche Grunderkenntnis. Daher wird ihm diese Tatsache das ontologische Gewissheitskriterium, allerdings nur von zunächst negativer Bedeutung.¹⁾ C. Gutberlet endlich verteidigt die Position des Ich nach den verschiedensten Richtungen.²⁾

Grossen Nachdruck legen indes auch andere Philosophen der neueren Zeit auf den Ichgedanken. So, um einen früheren zu nennen, Maine de Biran, und in der Gegenwart Otto Liebmann, der zwar das *Cogitans* für einen ganz rätselhaften Gesellen, eine mystisch verschleierte Gestalt ansieht, aber doch gegenüber dem neuerdings so gern erwähnten Gedankensplitter Lichtenbergs: „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: „es leuchtet“ die Bemerkung nicht unterdrücken kann: ohne einen Augenzeugen seien beide Sätze nicht nur unverbürgt, sondern geradezu unmöglich.³⁾ Auch Erhardt ist hier zu erwähnen⁴⁾, vor allem aber Gust. Gerber, der in einem eigenen Werke „das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung“ sehr verständige Ausführungen hat⁵⁾ Einige Richtungen bauen geradezu ihre Philosophie auf das Ichbewusstsein als Gedankentatsache auf. Endlich gebraucht in England der sog. „Neukantianismus“ Thomas Hill Greens das Selbst⁶⁾ als Hauptwaffe gegen den Empirismus. Ob nicht hier und da die Bewusstseinsform des Ich und die transzendente Grundlage des Ichgedankens verwechselt werden und wie infolge dessen das Selbstbewusstsein als reale Wurzel statt als Funktion des wirklichen angesehen wird, möge hier ununtersucht bleiben.

Suchen wir nach dieser geschichtlichen Abschweifung, die uns übrigens beweist, wie nahe es liegt, das Ich als Gedankenleistung aufzufassen, anzugeben, was positiv für den Ichgedanken spricht. Zunächst kann als allgemein zugestanden gelten, dass wir ein Selbstbewusstsein als besondere Bewusstseinstatsache zu betrachten haben. Weiter ist wohl kaum zu bezweifeln, dass der Inhalt des Selbst-

¹⁾ Vom Erkennen, Freiburg i. B. 1897, S. 152 ff. Vom Sein, S. 9. — ²⁾ Der Kampf um die Seele, Mainz 1903, 2. Aufl., I. S. 121 ff. Dort ausser der von uns berücksichtigten noch weitere Literatur. — ³⁾ Gedanken und Tatsachen, Strassburg 1899, I. S. 455 ff. Vgl. S. 404 ff. — ⁴⁾ S. dazu M. Walleser, Das Problem des Ich, Heidelberg 1903, S. 28 ff. — ⁵⁾ Berlin 1893. — ⁶⁾ S. über ihn Ueberweg-Heinze, IV, 9. Aufl., S. 480 ff., 472, wonach Green an die Kantsche Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentelem Ich anknüpft. Ueber Noah Porter, nach welchem wir Kenntnis des Ich abgesehen von seinen Zuständen haben, s. ebd. S. 496.

bewusstseins kein anschaulicher ist.¹⁾ Nun ist es aber doch etwas, was wir dabei im Bewusstsein haben. So bleibt denn keine andere Wahl, als diesen Inhalt im unanschaulichen Denken zu suchen. Nichts anderes ist es, was Descartes meint, wenn er sagt, wir erkennen unsere Existenz durch einfache Anschauung des Geistes (*simplici mentis intuitu*) an. Die einfache geistige Anschauung muss von der nicht einfachen vorstellungsmässigen verschieden sein. Der Inhalt des Selbstbewusstseins hat mit allen Denkinhalten die Unanschaulichkeit, Unfühlbarkeit und den Mangel an Stärkegraden bei aller Durchsichtigkeit und Deutlichkeit gemeinsam. Es bedeutet nur eine Anerkennung dieses Sachverhalts, wenn man das Ich nicht als Phänomen gelten lässt, aber es würde die Leugnung eines Tatsächlichen heissen müssen, wenn man damit sagen wollte, der Inhalt des gemeinten Erlebnisses sei uns nicht bewusst. Auf die gedankliche Natur des Selbstbewusstseins läuft es auch hinaus, wenn man das Ich als Abstraktion ausgibt. In jenen Eigenschaften trifft es allerdings mit den Ergebnissen der Abstraktion zusammen. Aber in Abstraktion besteht es darum doch nicht. Man müsste dann angeben können, wovon und was abstrahiert wird. Um das Ich von allem Nichtich abstrahieren zu können, ist es nötig, das Ich schon im Gedanken zu haben. Sonst bleibt eben bei der Abstraktion nichts übrig.²⁾ Die Unbestimmtheit des Ich, die mit seiner Allgemeinheit nicht zu verwechseln ist, und seine früher so oft betonte Armut³⁾ besagen das nämliche.

Der genauere Nachweis der Natur des Selbstbewusstseins und der Folgerungen, die aus dem Gesagten zu ziehen sind, muss weiteren Untersuchungen überlassen werden, auf die im Rahmen dieses Themas nicht mehr eingegangen werden kann. In der wenig gekannten Logik und Erkenntnistheorie Deutingers und seiner Schule sind die Grundlinien gezeichnet, auf denen sich solche Betrachtungen zu bewegen hätten.

¹⁾ Das zeigt am besten Hume, der keine Eindrücke vom Ich finden kann. Wie könnte auch das ewig Innere, das, was die Eindrücke erhält, solche jemals liefern? — ²⁾ A. Drews wiederholt im Archiv f. system. Philos., 8. 1902, S. 207 seine Behauptung, das Bewusstsein der Selbigkeit sei nur eine Abstraktion, auf Erinnerung und damit auf der Identität der körperlichen Unterlage des Bewusstseins beruhend. Hiergegen ist zu sagen, dass die Identität des Körpers eine solche nur im übertragenen Sinne ist, und dass das blosses Gedächtnisleben des Traumes etwa noch nicht „das Bewusstsein der Selbigkeit“ einschliesst. Zwischen Erinnerung und Erinnerungsurteil ist ein Unterschied. „Gebunden“ ist an die Einheit des Körpers nur das konkrete Vorstelligmachen der geistig unmittelbar erfassten Identität. — ³⁾ So z. B. Schopenhauer III 390. 1839 (1860?).