Das Selbstbewusstsein.

Nachträgliche Bemerkungen.

Von Prof. Dr. Ad. Dyroff in Bonn.

Die umständlichen Untersuchungen, die wir in früheren Aufsätzen dieses Jahrbuchs der Frage nach der Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins gewidmet haben, mögen manchem als wenig bedeutungsvoll erschienen sein. Sie sind jedoch schon des Gegenstandes wegen sicher von Bedeutung. Wer die Geschichte der neueren Philosophie aufmerksam verfolgt, wird leicht erkennen, dass das Selbstbewusstsein im Mittelpunkte der eigentlichen Philosophie steht und dass gerade aus der unzureichenden Bestimmung der Natur des Selbstbewusstseins sich folgenschwere Irrtümer oder doch recht schiefe Auffassungen ableiten lassen.

Dass im besonderen die Erkenntnistheorie und Logik durch die Analyse des Selbstbewusstseins eine reiche Ausbeute gewinnen können, ist bereits am Schlusse des letzten Artikels[1]) angedeutet worden. Der Zusammenhang zwischen unserer Frage und den Aufgaben jener Zweige der Philosophie erhellt daraus, dass dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Gewissheit unausrottbar und primär anhaftet, und dass daher das Muster aller Erkenntnis bestimmt sein muss, ehe man an die weiteren Formen der Erkenntnis herangeht. Es ist eine formale Unterscheidung, die im Selbstbewusstsein ausgeführt wird.

---

[1]) S. „Philos. Jahrb.“ 18. Bd., 1905, S. 296. Für die Erkenntnistheorie, die auch nach Wundt (Philos. Studien VII, 1892, S. 17) grösstenteils die Aufgabe hat, „uns das Selbstverständliche zu klarem Bewusstsein zu bringen“, s. vor allem G. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, für die Logik denselben, Grundlegung der reinen Logik, Würzburg 1882. Mit seiner Ableitung der Denkgesetze möge man den Versuch Benekes etwa vergleichen, der alle Urteile auf das einfache Gesetz zurückführen will, dass wir Tätigkeiten des menschlichen Geistes, die sich ganz oder zum Teil gleich sind, auch als ganz oder zum Teil gleich aussprechen können (Erkenntnislehre, Jena 1820, S. 20 ff.), oder dass wir gleiche Geistestätigkeiten gleichsetzen (Ebd., S. 31).

Analysiert man also die Eigenart der Denktätigkeit, wie sie sich dabei vollzieht, so wird man das logische und das erkenntnistheoretische Problem seiner Lösung entgegenbringen. Aus dem früher Ausgeführten ergibt sich aber wohl leicht, dass das Schwergewicht auf die Tatsachen des Denkens und nicht etwa der psychischen Tätigkeit überhaupt zu fallen hat.[1])

Weiter steht zum Problem des Selbstbewusstseins auch die Ethik und die Rechtsphilosophie in Beziehung. Welchen Unterschied es ausmacht, ob man da vom Gefühls- oder vom Gedanken-Ich ausgeht, würde vielleicht besonders eindringlich ein Vergleich zwischen den Staatstheorien des Althusius und J. J. Rousseaus lehren. Während ersterer sein Verfahren objektiv auf die Psychologie (des Aristoteles) gründet, sucht Rousseau den subjektiven Rationalismus des Descartes unwillkürlich umbildend, vom Standpunkte seines Gefühls aus darzustellen, was ihm auf grund seines eigenen psychischen Verhaltens einleuchtet. Natürlich ist jene Staatsphilosophie mehr ontologisch, letztere mehr idealistisch. Es kommt da vor allem der Begriff der Persönlichkeit in Betracht, auf den sich auch das Naturrecht zurückführt. Nimmt man die Persönlichkeit als fühlendes Wesen, so lässt sich viel von Rechten und wenig oder nichts von Pflichten sprechen. Nimmt man sie als denkendes Wesen, so ist damit die Verantwortlichkeit leicht gegeben. Es ist da wiederum kein Zufall, dass das christliche Dogma der Menschheit das Problem der Persönlichkeit erst so recht zum Bewusstsein gebracht hat, wennschon die patristische und die mittelalterliche Philosophie darauf vorzugsweise nur nach der theologischen Seite hin einging, und dass in der neueren Philosophie es hauptsächlich theologisch interessierte Geister wie Fichte und Schleiermacher waren, die ihm erneute Beachtung sicherten.[2])

---

[1]) Eine bei aller Kürze klare Darstellung der Lehre vom Selbstbewusstsein bei A. Lehmen, Lehrb. d. Philosophie, Freiburg i. B. 1901, II. S. 387. Nur möchte ich nicht die Erfassung der eigenen Tätigkeiten und Zustände neben die Erfassung seiner selbst stellen. Dass der allgemeine Begriff „Tätigkeit" zur Erklärung des Selbstbewusstseins ungenügend ist, hat G. Neudecker im „Grundproblem der Erkenntnistheorie" S. 54 ff., wo jedoch noch anderes mitbekämpft wird (vgl. C. Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, S. 182 f.) gezeigt. Wie aber doch der Gedanke der denkenden Tätigkeit fruchtbar gemacht werden kann, ist aus H. Schell, Das erkenntnistheoretische Problem, Philos. Jahrb. Bd. 14, 1901, S. 135 ff. zu ersehen. — [2]) S. Maria Raich, Fichte, seine Ethik uud seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen 1905, und O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1902, S. 112.

Die menschliche Persönlichkeit wäre jedoch durchaus unzulänglich bestimmt, wenn man sie als den nach aller rationalen Erfassung der Welt bleibenden Rest definieren wollte. Um das mit Recht zu tun, müsste zuvor nachgewiesen sein, dass bei aller wissenschaftlichen, besonders naturwissenschaftlichen Erkenntnis ein solcher irrationaler Rücksatz bleiben müsse, und dazu wieder wäre eine positive Bestimmung von der Persönlichkeit nötig. Denn sonst ist die Möglichkeit offen zu halten, dass das, was bisher Rest war, in Zukunft einmal rationalisiert wird. Als einzige auszeichnende Merkmale für die Persönlichkeit sind bis jetzt gefunden worden die der selbständigen Substanz mit der Fähigkeit der Selbstbestimmung. Ob die Kulturwissenschaften und die Psychologie in Zukunft bessere an ihre Stelle setzen werden, steht zu zweifeln. Sie werden es kaum zu etwas anderen als negativen oder relativen Bestimmungen bringen, die im Grunde nichts anderes besagen. Im gegenwärtigen Zusammenhang haben wir nur zu erörtern, in welchem Verhältnis Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zu einander stehen. Ist die Fähigkeit der letzteren das Primäre und das Selbstbewusstsein ein Ausfluss derselben, oder liegt die Sache umgekehrt, oder geht jede selbständig aus einem gemeinsamen Untergrunde hervor? Wie ersichtlich, ist hier die Frage metaphysisch gestellt. Es ist nun eine einfache Folgerung aus der bisherigen Darlegung, dass das Selbstbewusstsein seinerseits aus dem Selbst erfliesst. Jedoch nicht mit Notwendigkeit, insofern das Selbst vorhanden sein kann, ohne dass es sich seiner bewusst ist. Aus dem Wesen des Selbst erfliesst aber auch die Selbstbestimmung. Ist aber Selbstbewusstsein möglich ohne Selbstbestimmung oder Selbstbestimmung ohne Selbstbewusstsein? Selbstbewusstsein ist als wirklicher Akt gewiss in seinem Ergebnis nicht willkürlich. Was sich da herausstellt, die Gewissheit des eigenen Daseins, ist ein notwendiges Ergebnis. Im Hinblick auf das Ergebnis ist das Selbstbewusstsein ohne Selbstbestimmung denkbar. Aber ebenso sicher ist auch, dass ich mir meiner Existenz nicht vollkommen bewusst werde, wenn ich nicht auf mich reflektiere. Eine solche Reflexion ist aber nicht möglich, ohne dass ich mein Denken auf mich richte und sonach mich in dieser Richtung selbst bestimme. Seinem Ausgang nach ist also dieses Selbstbewusstsein an die Selbstbestimmung gebunden. Noch aber besteht die Möglichkeit, dass die Selbstbestimmung ihrerseits an das Selbstbewusstsein gebunden ist, obzwar auch diesmal sofort gesagt werden kann, dass das Ergebnis der Selbstbestimmung

von ihm unabhängig ist. Die Entscheidung der letzteren Möglichkeit ist danach zu treffen, was man unter Selbstbestimmung versteht. Versteht man darunter die Einwirkung eines einheitlichen Wesens auf sich selbst, so ist die Antwort verneinend. Der Mensch kann sehr wohl auf sich einwirken, ohne seines Seins zu gedenken. Das ist es jedoch nicht, was man unter Herrschaft über seine Akte denkt. Atme ich, schlafe ich ein, so nehme ich sicher Veränderungen an meinem Bewusstsein vor; meiner selbst mächtig bin ich hierbei nicht. Gemeint sein kann nur die Einwirkung auf meine Persönlichkeit im freien Willensakte. Eine solche ist aber unmöglich, wenn ich mir nicht meiner Akte und wenigstens *implicite* meines Seins bewusst bin. Ich kann mir innerlich nicht zurufen: „Du sollst!", ohne die Existenz meines Ich vorauszusetzen, und kann mich nicht irgend wozu entscheiden, ohne mich zu unterscheiden. Wie sehr das Logische in das ethische Gebiet hereinragt, ist daraus ersichtlich, dass wir des Gegensatzes von Tun und Nichttun, von Suchen und Meiden darin nicht los werden, woraus folgt, dass das „Jenseits von Gut und Böse" auch logischer Widersinn ist.

Wir lösen auf grund dieser Erwägungen die Frage dahin, dass die Fähigkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung beide der Persönlichkeit gleich wesentlich sind. Wenn man Person als Seiendes definiert, das und insofern es seiner selbst bewusst ist, so ist das einseitig; aber wenn man dagegen behauptet, das Selbstbewusstsein sei zwar ein Merkmal, weil eine Aeusserung des persönlichen Seins[1]) — und offenbar meint man ein sehr abgeleitetes Merkmal —, so ist das eine Einseitigkeit nach der entgegengesetzten Seite hin. Dasjenige Seiende, das wir mit Recht Person nennen sollen, muss in der Tat die Seinsbestimmung haben, potenziell selbstbewusst zu sein. In der Vernünftigkeit ist das noch nicht eingeschlossen, es müsste denn sein, dass man ein Wesen nur für vernünftig hält, insofern es der Potenz nach selbstbewusst ist. Wenn das Selbstbewusstsein ein „in die Augen fallendes Merkmal" des persönlich Seienden ist, so muss ein Grund für diese Tatsache gesucht werden, und wenn „auf rein natürlichem Gebiete das Selbstbewusstsein die wesentlichste Betätigung" der Geistigkeit und mit letzterer der höchste Grad des Fürsichseins, des Insich-seins, des Sich-selbst-gehörens ist, so kann es keine Stufe des Insichseins geben, im Vergleich zu der das Selbstbewusstsein als un-

[1]) S. Virgil Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philos., Freiburg i. B., 1893, S. 274 f.

persönlich gilt; denn von Persönlichkeit können wir uns einen Begriff nur bilden auf grund der Erlebnisse auf „natürlichem“ Gebiete. Das drückt auch Thomas von Aquino aus, wenn er sagt, Gott als der Inbegriff aller Vollkommenheit werde passend auch Person genannt, aber nicht in derselben Weise, wie dies bei Geschöpfen geschehe, sondern „in vorzüglicherem Sinne“. Richtig ist nur, dass die menschliche Persönlichkeit keine unbedingte, sondern eine bedingte ist. Aber auch das Selbstbewusstsein ist in gleicher Richtung bedingt und nicht nur durch seine Beziehung zum Selbst. Als Individualität ist der Mensch unfrei, und insofern in ihm Individualität und Persönlichkeit auf einander angewiesen sind, ist die Betätigung der Persönlichkeit an die Schranke der Individualität gebunden. Analog ist das menschliche Selbstbewusstsein in seinem Sein durch ein äusseres Sein mitbedingt. Wir können nicht von uns selbst wissen, ohne uns von anderen zu unterscheiden. Das ist der Kern der Ausführung bei Thomas, wonach die Naturerkenntnis der Selbsterkenntnis vorhergeht. Entsprechend haben wir kein Selbstbewusstsein, ohne uns zugleich von anderm gedanklich zu trennen. Erst, wenn wir das Selbstbewusstsein in die Definition der Persönlichkeit mit aufnehmen, gelingt es uns, den Materialismus und Pantheismus vollständig aus ihr fern zu halten. Sagen wir: „Person ist die vernünftige Hypostase“, so lässt sich das Wort „vernünftig“ auch so ausdeuten, dass darunter nur die auszeichnende Eigenschaft gewisser körperlicher Substanzen verstanden würde, wonach diese lediglich auf grund äusserer Reize eigenartige Akte anschaulicher Natur hervorbringen. Begriffe gäbe es dann freilich nicht, sondern nur Vorstellungen. Nehmen wir aber das Merkmal des Selbstbewusstseins mit auf, so ist von vornherein ausgesprochen, dass das Objekt des Denkens auch ein unanschauliches sein kann, nämlich das Ich. Auf jeden Fall aber ist die Bezeichnung selbstbewusst genauer als „vernünftig“ und darum schon aus formalen Gründen vorzuziehen.[1])

[1]) Das ist beim scholastischen Sprachgebrauch um so wünschenswerter, als er den Ausdruck „Erkenntnis“ auch für tierische Sondertätigkeiten verwendet. Lehmen, Lehrb. d. Philos., Freiburg 1901, II, S. 221 behauptet, Verstand, Vernunft und Selbstbewusstsein, das er dort freilich als Erkenntnis der Beziehungen des Subjekts zu seinen eigenen Zuständen und Tätigkeiten definiert, seien nicht real verschiedene, sondern nur begrifflich verschiedene Fähigkeiten. Warum aber dann die Opposition? Im übrigen scheinen sie für Lehmen doch auch real verschieden zu sein, wenn sie nämlich wirklich „verschiedene Aeusserungsweisen“ eines und desselben Vermögens sind. Uebrigens sind „Fähigkeiten“ etwas anderes als „Aeusserungsweisen“ (vgl. S. 222).

Wenn man übrigens die Betonung des Selbstbewusstseins bei der Person damit abweist, dass eine vernünftige Einzelsubstanz aufhören müsste, Person zu sein, wenn sie schläft oder geisteskrank ist, so ist darauf zu sagen, dass genau das nämliche gilt, wenn man die Person als sich selbst bestimmendes und vernünftiges Wesen bezeichnet. Uebrigens ist zwischen potentiellem und aktuellem Selbstbewusstsein wohl zu unterscheiden. Ein ewig schlafender Mensch kann als Person nur insofern betrachtet werden, als wir Grund haben anzunehmen, dass in seinem Selbst, soweit es auf dieses ankommt, die Bedingungen zum Selbstbewusstsein vorhanden sind. Seine blossen Lebensäusserungen desselben würden uns weder berechtigen, ihm Vernunft noch Selbstbestimmung zuzuschreiben.

Praktische Gründe sind, wie man sieht, für unsere Stellung nicht geltend. Ein praktischer Grund scheint aber vorzuliegen, wenn man gegen die Lockesche Ansicht einwirft: „Dann wäre das Kind in den ersten Jahren seines Lebens keine Person". [1]) Diese Folgerung müsste in der Tat gezogen werden, wenn wir auf zwingende Gründe hin annehmen müssten, nur das aktuell selbstbewusste Wesen sei Person. Was uns zur entgegengesetzten Auffassung bringt, ist dies, dass wir das selbständige menschliche Wesen nicht in zwei zerlegen dürfen, in ein unpersönliches — bis zum Erwachen des Selbstbewusstseins — und ein persönliches — von da ab; die Praxis freilich unterstützt diese Ansicht, da es uns unmöglich ist, von aussen beim Kinde genau den Zeitpunkt zu bestimmen, wann es zuerst seiner selbst bewusst wurde, und es sonach zweckmässiger ist, das Kind vom Zeitpunkt der Geburt an als Person zu rechnen. Eine Verwechslung des metaphysischen mit dem juristischen Personenbegriffe kann schon deshalb nicht vorliegen, weil die Jurisprudenz vom Selbstbewusstsein schweigt und nur vom Rechtssubjekte spricht, ja als „moralische Personen" hauptsächlich Vereinigungen mehrerer „physischer" Personen, wie Gemeinden oder Korporationen, oder gar personifizierte Sachen, wie Stiftsgüter betrachtet. Uebrigens gelten nach dem Pandektenrecht

---

[1]) Grimmich S. 275. Aehnlich Alf. Lehmen, Lehrbuch der Philos., Freiburg i. B. 1899, I, S. 392 f., der ausführt, da nur, wer Person ist, Rechtssubjekt werden kann, „müssten alle nicht aktuell selbstbewussten Wesen rechtlos sein." Dagegen liesse sich ja leicht helfen, indem man auch nichtpersönliche Wesen zu Rechtssubjekten machte. Doch ist zuzugestehen, dass kein Grund besteht, von der Terminologie abzuweichen. Im übrigen ist die Polemik Lehmens zutreffend und richtet sich, massvoll abwägend, nur gegen die Behauptung, als sei nur das aktuell selbstbewusste Wesen Person.

„Verrückte, Wahnsinnige und Blödsinnige“ noch als Rechtssubjekte, obwohl sie nicht als solche handeln können.

Endlich bringt man zu gunsten der Boëthianischen Definition noch vor, dass sie, vom Begriffe des substanziellen Seins ausgehend, bis zu dessen gänzlicher Vollendung im persönlichen Sein fortschreite. Hier erhebt sich die Frage, wie man denn rein deduktiv darauf kommt, vom blossen substanziellen Sein gerade zum persönlichen Sein fortzugehen, ferner, worin die Vollendung sich bemerkbar macht; blosse Determination ist doch noch nicht Vollkommenheit. Schliesslich kann es nicht als glücklicher Beleg für die deduktive Weise angesehen werden, wenn man auf die Bemerkungen eines andern Philosophen verweist, der die vollendetste Stufe des Insichseins aus den Geheimnissen der Trinität und Inkarnation ableitet; das ist doch eine andere Art von Deduktion als die zuerst Gemeinte. Wir sind daher der Ansicht, dass die Lockesche Definition der menschlichen Person verdienstvoll ist, und möchten nur, wie wir glauben, im Anschluss an den gegenwärtigen Sprachgebrauch, vorschlagen, „Person“ sowohl allgemein als auch speziell für Kinder, Geisteskranke und ähnliche Differenzierungen der Person zu verwenden, als „Persönlichkeit“ aber erst die vollreife Person zu bezeichnen, deren waches Leben den Stempel des Selbstbewusstseins trägt.[1])

Im Vorhergehenden[2]) wurde das Verhältnis von Individualität und Persönlichkeit im Menschen dahin bestimmt, dass beide nicht identisch, wohl aber an einander gebunden sind. Hiermit soll nicht behauptet werden, dass letzterer die Einheit und Unmittelbarkeit fehle, die schon jedem Individuum eigen ist. Vielmehr ist damit gesagt, dass der Persönlichkeit alle diese Eigenschaften in höherem Grade zukommen. Sie ist in sich geschlossene und zusammengefasste Einheit, während das Individuum nur die nach aussen hin abgeschlossene numerische Einheit ist. Wir haben nicht nötig, der Anregung Meiers und Lotzes folgend,[3]) das „Selbstgefühl“ heranzuziehen, um die Ver-

---

[1]) Vgl. W. Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 448. — [2]) Dazu und zum Folgenden vgl. L. Kastner, Deutinger, München 1875, S. 728 f., 497, 819, 821 Anm. — [3]) Für Meier s. Philos. Jahrb. 17. Bd., 1904, S. 285 ff., für Lotze, Kleine Schriften, Leipzig 1891, II, S. 133, vgl. S. 132, wo er meint, das Denken könne dem Menschen seinen individuellen Charakter nicht enthüllen, und so suche er ihn im Gefühl zu erfassen. Diese Grundlage lasse im Gegensatz zum allen Individuen gemeinsamen Denken unendliche Mannigfaltigkeit zu und ermögliche jedem Individuum seine spezifische Verschiedenheit von anderen. Aehnlich II, S. 126 ff., III, S. 56, Stellen, die im Sachregister III (Leipzig 1891) S. 79 f.

schiedenheit der einzelnen Persönlichkeiten zu erklären. Das denkende Ich ist stets nur das ganz bestimmte, in keinem weiteren Exemplar vorkommende Ich der ersten, und nicht etwa der dritten Person, die ihrerseits niemals das Ich, sondern nur ein Ich ist. In solchem Sinne ist jeder Mensch „der Einzige“ und sind seine Erlebnisse „sein Eigentum“. Niemand möchte gerne als blosse Ziffer gelten und behandelt werden. Man sträubt sich immerhin, als „Beispiel“ angeführt zu werden. Nomina sunt odiosa, weil dabei das, was niemals Gegenstand werden kann, zum Ding wird. Auch hier zeigt sich ein Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit. „Person“ ist der einzelne als Exemplar der Gattung, wie der juristische Sprachgebrauch lehrt, insofern im Rechtsleben das eigentlich Persönliche nicht voll berücksichtigt werden kann. „Persönlichkeit“ ist er ausschliesslich für sich und in sich. Es ist daher Selbstverleugnung, wenn sich der Mensch zur Versuchsperson oder gar zum Versuchsobjekte hergibt, weil dadurch das „Ich“, dessen Symbol die Englische Schrift nicht ohne Grund durch grosse Buchstaben auszeichnet, zum „jemand“, das Erlebnis zum Fall herabsteigt. Denn auch unsere Erlebnisse geben wir, wie das Verhalten der Kinder, die zum Selbstbewusstsein erwachen, und das der Naturvölker uns sagen kann, nur wider Willen preis, und zwar augenscheinlich nicht nur, weil wir unsere Fehler ungesehen wissen möchten oder uns nicht gerne in die Karten blicken lassen, sondern weil es uns einfach widerstrebt. Entdecken wir doch auch gute eigene Züge nur gezwungen der Welt. Nur durch höhere ideale Zwecke können wir es rechtfertigen, wenn wir uns solcher Eigenheiten begeben, und nur im Lichte der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung ist es gestattet, den genialen Menschen, wogegen er sich selbst aufs entschiedenste wehren würde, als Typus zu werten. Umgekehrt können wir Nicht-Selbstbewusstes nur im übertragenen Sinne zur Persönlichkeit erheben. Wenn wir etwa Spanien „das“ Land des Uebergangs vom Mittelalter zur Neuzeit nennen, so betrachten wir das Land als wesentlich bestimmt durch das dort gewordene Volk und fassen dies als eine Einheit. Dies können wir nur, indem wir es als Persönlichkeit ansehen und die Blüte des durch Land und Zeit bestimmten Volkes als das Wesentliche daran erachten, welches aus dem Gesetze

ausgeschrieben sind; s. dort auch die Artikel „Selbst“, „Possessivpronomen“, „Subjekt“, „Ich-Du“. Medizin. Psychol., S. 500: „Die Evidenz des Selbstgefühls“ wird „durch die Ausbildung der Erfahrung nicht in ihrer Intensität gesteigert, sondern nur allmählich an immer deutlichere Beziehungspunkte geknüpft“. Das Gleiche lässt sich aber wohl auch vom Selbstbewusstsein sagen.

der fingierten Persönlichkeit erfolgte. Wir denken im Grunde aber an einzelne Kinder des Landes, an Suarez, Cervantes, Murillo und Velasquez etwa, die uns als Typen seiner Blüte erscheinen.

In allen diesen Fällen ist uns ohne weiteres klar, dass der Persönlichkeit eine Einheit höherer Ordnung zukommt. Im Menschen aber sind Persönlichkeit und Individualität wohl zu unterscheiden. Individualität ist der Mensch nach seiner vegetativen, aber auch nach seiner empfindenden, fühlenden, erinnernden, Persönlichkeit hingegen nach seiner rein geistigen Tätigkeit, jenes in seiner Passivität, dieses in seiner Aktivität.[1]) Es ist aber leicht ersichtlich, dass die beiden Gruppen von Bedingungen mit einander in Harmonie gebracht werden können, dass beide auf einander angelegt sind. Der Mensch ist nicht absolute, sondern bedingte Persönlichkeit und somit kann sich dieselbe ohne individuelle Züge gar nicht äussern. Ist unsere Bestimmung des Selbstbewusstseins richtig, so ist die Einheit der realen Persönlichkeit keine bloss formale; dies trifft nur auf die logische Einheit des Ichsubjekts zu. Jene ist eine wurzel- und wesenhafte, die Einheit der Individualität eine inhaltliche. Beide können sich aber einigen, und zwar wird die Individualität sich um so vollkommener ausprägen, je mehr sie mit Persönlichkeitswirkungen durchsetzt ist, und die Persönlichkeit um so schärfer hervortreten, je individueller sie sich auswirkt. Das Ergebnis beider ist der Charakter.[2]) Es ist

---

[1]) Den Unterschied zwischen Individualität und Persönlichkeit scheint H. R. Marshall, Consciousness, self-consciousness and the self, Mind 1901, p. 108 ff. nicht zu machen. Er behauptet: „The true Self must in its nature be allied with the presented „Instinct Feelings" rather than with variant Reason . . . The Self appears as the resultant in ourselves (!) of the experience of the ages: its activity represents the advice of all of our countless ancestors who teach us in our own persons of the course to follow if we are to take advantage of this experience embodied in the reaction of this Self . . . The ratiocinative process is merely a special case of the general process in the consciousness" usw. — [2]) Mehrere tüchtige Bemerkungen zu unserer Frage bietet die prinzipiell andere Lösung bei Br. Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik, Freiburg i. Br. 1902, S. 74 ff. Bedenklich erscheint mir neben dem, dass die Individualität in die Charakteristik der Persönlichkeit mit aufgenommen, statt ihr gegenübergestellt wird, besonders dies, dass die zeiträumliche Beziehung mit herangezogen wurde, die mir der Persönlichkeit an sich fremd zu sein und der inhaltlichen Differenziertheit viel näher zu stehen scheint. Das hängt damit zusammen, dass Bauch die formalen Merkmale des Selbstbewusstseins auf die Persönlichkeit überträgt. Daher die formale Bestimmung der Identität (vom Ichsubjekt genommen) und der Nichtidentität mit allem andern (vom Ichobjekt genommen).

damit ausgedrückt, dass auch besondere Erlebnisse, Erfahrungen und Schicksale auf den Charakter Einfluss üben. Denn sie gründen in den Beziehungen des Körpers zur Umgebung. Sie werden aber besondere nur durch die Individualität und bestimmte nur durch die Persönlichkeit, durch welche trotz allem Wandel die von Lotze geforderte innerliche Einerleiheit des Ich gewahrt bleibt.[1])

Am Menschen ist sonach das Selbstbewusstsein in ein grösseres Ganze verflochten, und es können die Bestimmungen über das sittliche Leben nicht lediglich im Hinblick auf das Wesen des Selbstbewusstseins gewonnen werden. Aber einen hervorragenden Anteil hat dieses an der Selbstbestimmung unmittelbar und mittelbar doch, und es muss daher gefordert werden, dass auch unser Willensleben die Züge der Denkrichtigkeit an sich trage, mit andern Worten, dass es vernünftig sei.

Kürzer können wir uns bezüglich der Aesthetik fassen. Das Selbstbewusstsein tritt in ihr wenn auch nicht ganz zurück, so doch stark in den Hintergrund, und dafür treten eben jene zwitterartigen Bewusstseinsformen, die wir Phantasie und Gefühl nennen, stark in den Vordergrund. Die rationalen Gebote unserer geistigen Verfassung haben hier lediglich einschränkenden Charakter, die rationalen Verfahrungsweisen unseres Geistes sowohl in der Vorbereitung des Kunstwerks als auch im ästhetischen Genuss die Rolle von untergeordneten Dienern. Und wenn man auch nicht so weit gehen darf, die ästhetische Kontemplation als ein rein passives Verhalten unserer Seele anzusehen,[2])

[1]) S. d. wichtige Stelle System d. Philos. III (Leipzig 1879), Metaphysik S. 477, wo es statt „Unbeweislichkeit dieses Schlusses“ nach S. 480 „Unabweislichkeit“ heissen muss.

[2]) S. O. Külpe, Göttingische gelehrte Anzeigen (1902) S. 901, dem ich übrigens darin vollkommen beipflichte, dass ästhetischer Genuss nicht Spiel ist. Zu beachten ist jedoch, dass uns in der Reflexion die Kontemplation wohl nur im Vergleich mit der aktiven, d. h. äussere Wirkungen setzenden Tätigkeit des Künstlers passiv erscheinen muss. Dem Betrachter eines Kunstwerks sind die Bedingungen ästhetischer Arbeit in einem Masse zubereitet gegeben und erleichtert, dass angestrengte eigene Tätigkeit in der Regel wegfällt und die der Aufnahme der Vorstellungen zugewandte Aufmerksamkeit nicht fortwährend wieder durch die Neubildung analoger Vorstellungen abgezogen wird. Daher die Versunkenheit in das Wahrgenommene, die zugleich Versunkenheit in die eigene Wahrnehmungstätigkeit ist. Objekt und Tätigkeit werden eins. Sobald aber der Gehalt eines Kunstwerkes über unsere geläufige Vorstellungsweise geht, merken wir die Anstrengung, deren auch der ästhetische Genuss bedarf. Und wenn gerade in der ästhetischen Kontemplation die Aufmerksamkeit von der Vorstellungswelt des Kunstwerkes völlig absorbiert wird,

so weist dennoch der Umstand, dass ihr Wesen den Aesthetikern so schwer zugänglich ist, mit den Fingern darauf hin, wie ferne sie dem klaren und deutlichen Selbstbewusstsein steht.

Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass auch für die Psychologie eine richtige Bestimmung des Selbstbewusstseins von grossem Werte ist, und zwar nicht nur in methodologischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht. Neuere Psychologen sind geneigt, alles Seelenleben in Vorstellungen und Gefühlen aufgehen zu lassen. Wer

---

ist dies nicht ein Zeichen dafür, dass diese Kontemplation der Seele genug zu schaffen macht? Schiller sagt von den Werken der Einbildungskraft, dass sie „keinen müssigen Genuss zulassen, sondern den Geist des Beschauers zur Tätigkeit aufreizen. Das Kunstwerk führt auf die Kunst zurück, ja es bringt erst die Kunst in uns hervor" (An den Herausgeber der Propyläen. Anfang. Kleine Schriften). Passiv im höchsten Masse ist das Verhalten der Seele in dem Falle triebartiger Nachahmung, den Külpe S. 917 schildert. Sobald ich aber den Vorgang des vergeblichen Türaufschliessens oder des ungewöhnlichen Ganges nachschaffend in mir als kunstmässige Vorstellungsreihe erzeuge, entsteht das „Gefühl" des Komischen und erwächst das ästhetische Prädikat: „Nicht anziehend", „hässlich", wie sich gerade bei der Jugend zeigt, die nur zu sehr dahin neigt, vergebliche Bemühungen, ungewöhnliche Körperhaltung, auch ungewohnte Wortaussprache zu verlachen. Zugeben kann ich nur, dass an der ästhetischen Kontemplation mehr die Individualität des Menschen als seine Persönlichkeit beteiligt ist, wie dies offenbar Wackenroder in den „Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders" ausführen will: „Schönheit, ein wunderseltsames Wort! Erfindet erst neue Worte für jedes einzelne Kunstgefühl, für jedes einzelne Werk der Kunst! In jedem spielt eine andere Farbe, und für ein jedes sind andere Nerven in dem Gebäude des Menschen geschaffen. Aber ihr spinnt aus diesem Wort durch Künste des Verstandes ein strenges System und wollt alle Menschen zwingen, nach eueren Vorschriften und Regeln zu fühlen — und fühlet selber nicht. Könnt ihr den Melancholischen zwingen, dass er scherzhafte Lieder und munteren Tanz angenehm finde? Oder den Sanguinischen, dass er sein Herz den tragischen Schrecken mit Freude darbiete?" Indes lässt sich durch selbstbewusste Vorbereitung auf Kunstwerke, wie auch jetzt allgemeine Ueberzeugung wird, für den Kunstgenuss viel tun. Man denke etwa an den Grafen Schack, der in jüngeren Jahren, als er sich in die Vorstellungswelt Calderons eingearbeitet hatte, diesen Dichter aufs feinste würdigte, später aber, durch andere Studien gegangen, ihn wie Dante nicht mehr goutierte. Historisch bemerke ich noch, dass schon C. v. Dalberg, Grundsätze der Aesthetik (Erfurt 1791), S. 4 ausführt, „das Gefallen bestehe allemal im angenehmen Bewusstsein angewandter Fähigkeiten. Das Gefallen habe Beziehung auf ‚Selbstheit' und auf die Wirkungen, welche die Kräfte in der Welt wechselsweise in einander hervorbringen." „Die seltene höchste Stufe jenes angenehmen Bewusstseins" nennt er „Schönheitsgefühl". Eine Verwandtschaft des Spiels der Kinder mit dem ästhetischen Genusse besteht in der Gemeinsamkeit der Freude an eigener Tätigkeit. Der Stoiker bei Cicero *De fin.* 3, 5, 17 hat bereits eine darauf sich beziehende Beobachtung gemacht: „Id autem in parvis intelligi potest, quos delectari videamus, etiamsi eorum nihil intersit, si quid ratione per se ipsi invenerint."

mit uns im Selbstbewusstsein eine eigene Art von Bewusstseinstatsache anerkennt, wird kein Bedenken darin finden, den anschaulich erlebbaren Bewusstseinsinhalten, die uns durch Wahrnehmung (Vorstellung) und Gefühl geliefert werden, unanschaulich erlebbare zur Seite zu stellen. Wer sich hiervor scheut, wird veranlasst sein, das Wort Selbstbewusstsein aufzugeben, aber damit freilich auch die Tatsache selbst in Frage zu ziehen. Auf das „Unbewusste" wird man sich nicht hinausreden dürfen. Dass ich ich bin, ist mir sicher nicht unbewusst. Wir haben das Dasein von Gedanken, das bewusst ist, zu trennen von ihrem Zustandekommen, das unbewusst sein kann. Die intellektuelle Anschauung Fichtes, gegen die sich bekanntlich Schopenhauer wie Volkmann aufs heftigste wenden, kann freilich nicht in dem Sinne festgehalten werden, als ob es eine Vorstellung oder einen anschaulich erlebbaren Inhalt der Art gebe. Man hat aber auch nicht nötig, auf den Standpunkt des Antisthenes oder des neueren Nominalismus zu verfallen und alle Denkinhalte zu leugnen. Die Polemik Schopenhauers gegen das Fensterlein (das Ich), an dem man alle Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen könne, berührt uns hier nicht und trifft auch nur Fichte, nicht aber denjenigen, welcher sich das Ich nicht wie einen untätigen Gefangenen am Fenster der Zelle sitzend, sondern zu gegebener Zeit in lebendiger Tätigkeit befindlich denkt.

Nehmen wir ferner an, dass die Akte des Selbstbewusstseins eine besondere Art von psychischen Vorgängen darstellen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, dass sie nicht ohne Wirkung für das übrige psychische Leben bleiben können. Vorausgesetzt wird für eine Untersuchung derselben u. a. eine zuverlässige Kindespsychologie, die wohl besser in die Entwicklungspsychologie aufgenommen würde und der wissenschaftlichen Pädagogik wohl Dienste leisten kann, aber mit der pädagogischen Psychologie, welche die psychischen Wirkungen von Kulturtätigkeiten und Kulturwerten zu erforschen hat, nicht zusammenfällt. Die Kindespsychologie befindet sich aber trotz rühriger und tüchtiger Versuche noch in den Anfängen. Darum wagen wir es nicht, eine Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins zu zeichnen.[1]) Es scheint richtig zu sein, dass der Mensch,

---

[1]) S. einstweilen G. Hagemann, Psychologie, Freiburg i. B. 1897, 6. Aufl., S. 32 ff. und A. Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus, Köln 1902, S. 55 ff., wo jedoch der „dunkle" Urgrund des metaphysischen Ich und die „unbewussten" Gefühle zu beanstanden sind.

bevor er sein Wesen zu erkennen beginnt, sich bemüht, die äussere Welt zu erkennen. Nach einem bekannten Kantschen Worte ist Erfahrung der Anfang, wenn auch nicht der Ursprung der Erkenntnis. Dies trifft aber nicht nur auf Naturdinge, sondern auch auf Kulturprodukte zu, die sogar das höhere Interesse des Kindes erregen und wohl zuerst den ästhetischen Sinn wecken. Der Grund wird darin zu suchen sein, dass die Erfassung des eigenen Seins durchaus unanschaulich ist, während die Wahrnehmung äusserer Objekte die lebhaftesten Farben annimmt. Die Aufmerksamkeit wendet sich daher zunächst dem letzteren zu.[1]) Darum wird das subjektive Element in den Empfindungen fast durchaus unterdrückt, und fliesst das an die Individualität geknüpfte Gefühl in der Regel den äusseren Objekten zu. Unsere ersten Erinnerungen gehen wohl immer auf ungewöhnlich gefühlsbetonte Ereignisse: Positive Strafen oder zweckbedingte Entziehung von Lieblingsspielzeug. Hier sind unsere Neigungen stark beteiligt, es ist aber doch das äussere Beiwerk, das sich dem Gedächtnis am lebhaftesten einprägt und unter dem sich die Erinnerung an den eigenen Zustand verbirgt. Unter dem Lärm der Sinneswahrnehmungen geht die Sphärenharmonie des Innenlebens dem Gehör verloren. Die Vorgänge des Traumlebens erregen von den inneren Erlebnissen zuerst die Aufmerksamkeit. Aber auch wenn die Traumbilder von den wirklichen Dingen unterschieden werden, werden eigene Dichtungen von den Kindern, die sie, wie sie sich ausdrücken, selbst „herausgedacht“ haben, als „Träume“ bezeichnet. Auf seine Gefühle achtet der Mensch wohl erst um die Zeit des zwölften Lebensjahres oder noch später, auf seine Gedanken in der Zeit des lyrischen Alters. Es ist kein Zweifel, dass bis dahin das Selbstbewusstsein längst erwacht ist. Aber den Zeitpunkt seines ersten Aktes zu bestimmen, wird wohl immer misslich bleiben, da der einzelne sich aus dem angegebenen Grunde nicht daran erinnern kann, und die Erwachsenen keine unzweideutigen Anzeichen für jenes Ereignis erhalten können. Erst wenn das Kind einen Namen kon-

[1]) Eine tiefsinnige Auffassung bei Deutinger, Bilder des Geistes, Augsburg 1846, S. 22: ... „Der Geist bildet seine Welt sich aus dem eigenen Herzen. Aber er bedarf der äusseren Erscheinung, damit er der Grenze seiner Macht und der Form seiner Nachbildungen der ewigen Gedanken Gottes sich bewusst werde. Kann daher des Menschen Geist auch auf die leichten Nebelgebilde keine Burgen bauen und in diesen flüchtigen Formen seine Gedanken beleiben und beleben, so braucht er doch belebte und gebildete Formen, um des Bildungsgesetzes selbst habhaft zu werden.“

stant für sich verwendet, lässt sich mit Sicherheit darauf schliessen, dass es sich von allem andern unterscheidet.[1]) Kaum bedarf es der Erwähnung, dass der einzelne Selbstbewusstseinsakt nicht in der distinkten Form erfolgt, wie sie die Philosophie herausarbeitet und mit Nutzen verwendet. Erfahrungsgemäss verläuft auch unser Seelenleben nicht durchaus in wirklichen Selbstbewusstseinsakten. Obgleich wir aber nicht immer daran denken, dass vor allem wir existieren, und wir noch weit weniger uns stets auf die merkwürdigen Tatsachen besinnen, die im Selbstbewusstsein eingeschlossen ruhen,[2]) dürfen wir annehmen, dass unser waches Leben unter seinem fortwährenden stillen Einfluss steht. Potentiell ist der Ichgedanke in jeder seelischen Tätigkeit vorhanden, die mehr ist als blosses seelisches Ereignis. Das ist es, was wir im Sinn haben, wenn wir geneigt sind, jede Bewusstseinstätigkeit als Denken zu nehmen. Wirkliches Denken freilich ist an den Vollzug des distinkten Ichgedankens gebunden, der logisches Verfahren und Wissenschaft erst ermöglicht. Sich selbst jederzeit gleich bleibend, durchdringt das Selbstbewusstsein doch mit zunehmendem Alter mehr und mehr die Formen der Empfindung und Vorstellung und arbeitet sich so allmählich aus der blossen Er-

[1]) Die Meinung, als beweise der richtige Gebrauch des Wortes Ich oder die Anerkennung des eigenen Spiegelbildes etwas in dieser Frage, ist heutzutage wohl allgemein aufgegeben. S. besonders Wundt, Grundriss d. Psychol., 8. Aufl., S. 348. Kinder nehmen allerdings das Wort „Ich“ anfänglich als Eigennamen anderer Personen, das beweist nur, dass sie auch das Wort „Ich“ erst in seiner Bedeutung erlernen und mit der Vorstellung des eigenen Körpers assozieren müssen. Der sinngemässe Gebrauch des eigenen Namens oder von „Er“ („Sie“) fällt viel früher. Beachtenswert ist das Erlernen des ersten Wortes. Das Kind schaut dann dem Kindermädchen oder der Mutter auf den Mund, sieht ihr das Wort ab und unterscheidet sonach sich von jener. Das erste Anlächeln, das schon nach acht Tagen, jedenfalls aber nach drei Monaten vorkommt, oder die sehr früh zu beobachtende Erscheinung, dass das Kind durch das Zimmer gehende Personen mit dem Blick verfolgt, ist wohl kein Zeichen von Selbstbewusstsein. Lotze sagt von niederen Tieren, es sei möglich, dass ihre Aufmerksamkeit in der Betrachtung innerer Körpervorgänge aufgehe. Aehnlich liesse sich vom Kinde annehmen, dass in den ersten Lebenstagen sein Bewusstsein mit den verschwommenen Organempfindungsinhalten und daran gehefteten Gefühlen gänzlich ausgefüllt sei. Aber Selbstbewusstsein läge noch nicht vor. — [2]) Die Besinnung auf die Eigentümlichkeit, dass es zwei Pole des Bewusstseins — Subjekt und Objekt — gibt und dass diese in ihrem korrelativen Verhältnis „die Bewusstseinsform konstituieren“ (?), ist zwar eine Tat höherer Reflexion, wie A. Drews, Archiv f. system. Philos., 8. 1902, S. 206 meint. Aber wie „kann ich mir jene Eigentümlichkeit“ „zum Bewusstsein bringen“, wenn sie nicht schon zuvor ohne solche „Abstraktion“ besteht?

fassung zur deutlichen Auffassung des Selbst empor, bis es fertig „in die Erscheinung“ des Wortes tritt.

Es wäre für die Psychologie eine interessante Aufgabe, zuzusehen, in welchem Masse und in welcher Form die psychischen Wirkungen der Selbstbewusstseinsakte auftreten, und wie das Selbstbewusstsein operiert, wenn es anschaulich werden will. Die ersten Operationsformen des Selbstbewusstseins sind wohl jene blitzartig auftauchenden Gedanken, die man so gern als „Gefühle“, Schopenhauer aber als Erkenntnisse, deren man sich nur erst intuitiv bewusst ist, oder kurz als intuitive Erkenntnisse bezeichnet. So viel Richtiges in seiner Beschreibung der unmittelbar anschaulichen, konkreten Verstandeserkenntnisse enthalten ist, so muss doch bemerkt werden, dass diese eben deswegen, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit fehlt, weil sie im Besonderen fast aufgehen, vom Ideal der Erkenntnis selbst weit entfernt sind. Die Scheidewand, die er zwischen Verstand und Vernunft zieht, ist eine chinesische Mauer, und das „Prinzip der Denkökonomie“ führt er, ein unbewusster Nominalist, in Anlehnung an Kant in die Philosophie ein, wenn er den besonderen Wert der Vernunft darin sieht, dass ihre Erkenntnisse erst erlauben, von den Erkenntnissen der reinen Anschauung sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen. An ihm lernt man deutlich, wie E. Machs Philosophie endlich in Kants Lehre von den regulativen Prinzipien wurzelt. Es ist schwer begreiflich, warum sich Schopenhauer nicht fragte, woher es denn kommt, dass der blosse Verstand nicht zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden hinreicht, und dass die Vernunft eben die vermisste Eigenschaft besitzt, die zur Bildung richtiger, erfolgreicher Begriffe führt. Ist es nicht sonderbar, dass gerade die abstrakt der konkreten Anschauung abgewandte Erkenntnisart dazu befähigen soll, anschauliche Gebilde und sinnlich-konkrete Wirkungen zu ermöglichen? Liegt nicht in Wahrheit die Sache vielmehr so, dass die intuitive Erkenntnisart die unanschaulichste von allen und daher auch so schwer beschreiblich ist, während die abstrakte, besser die distinkte, den Kern des intuitiv Erfassten auseinanderlegt, anschaulich, künstlerisch brauchbar macht? Der Materialist in Schopenhauer mag auch an diesem Punkte dem Idealisten in den Arm gefallen sein und die Richtung seiner Waffe ins Gegenteil verkehrt haben.

Nach jenen einfachsten intuitiven Gedanken, über denen alsbald die Woge des Gefühls zusammenschlägt und die Ausdrucks-

bewegung der Interjektion hervortreibt, erheben sich schlichte Wahrnehmungsgedanken von noch mangelhafter Gliederung, wie „Es blitzt“, Willensgedanken, wie „Hunger!“, dann gliedernde Beschreibungen, wie: „Diese Rose ist rot“, endlich erzählende Gedanken, die bereits die nachahmende Auffassung einer Entwicklung voraussetzen. Spät erst bilden sich mit Hilfe des von den Assoziationen gelieferten Materials die ersten Ansätze der Begriffe, die dem selbständig gewordenen Menschen eine Beherrschung seiner Umgebung möglich machen. Die auf soziales Zusammenarbeiten angewiesene Wissenschaft verschärft die Denkanforderungen, steigt zu Urteilen und Schlüssen, zu Definitionen, Klassifikationen und Systemen empor. Aber welche Fülle von Formen liegt dazwischen, welche Summe verschiedenster Faktoren greift da ein, bis die Entwicklung des einzelnen und der Gesamtheit dahin gelangt. Es müsste verwunderlich zugehen, wenn das Selbstbewusstsein, die bei aller Einwirkung der Erfahrung treibende Macht, ohne weiter gehenden Einfluss auf die Ausgestaltung des Seelenlebens bliebe. Jedenfalls muss sich ein Seelenleben, welches der Verwirklichung des Ichgedankens fähig ist, anders entwickeln, als jenes, dem solche Fähigkeit gebricht. Wundt sagt, mit der Entwicklung der Assoziationen und Apperzeptionen halte die des Selbstbewusstseins gleichen Schritt. [1]) Man fragt hier unwillkürlich: Was ist Ursache, was Wirkung? Dass logische Verhältnisse auch in das nichtlogische Verhalten der Seele ihre Wellen werfen, ist schwer in Abrede zu stellen. Das Traumleben des Erwachsenen verläuft anders als das der Jugend; es birgt vollständige oder rudimentäre Ketten von Gedanken. [2]) Die gegensätzlichen Assoziationen zwischen Adjektiven, die irgendwie in logischen Beziehungen gründen müssen, zeichnen sich schon bei zehnjährigen Knaben durch eine gewisse Schnelligkeit des Verlaufs aus, und unter gegenseitigen Adjektiv-Reaktionen haben gegensätzliche ein entschiedenes Uebergewicht. [3]) Warum sollte da das Selbst-

[1]) Grundriss der Psychol., 5. Aufl., S. 348. — [2]) H. Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, Tübingen 1878, führt zwar den Unterschied zwischen den Träumen und den Funktionen des wachen Seelenlebens durchaus auf den Mangel des Selbstbewusstseins zurück (z. B. S. 262 f., 139, 166 ff., 173 f.), ist aber doch genötigt, die indirekte Einwirkung des Selbstbewusstseins anzuerkennen (z. B. 141, 222 f., 224). — [3]) S. besonders Fr. Schmidt, Experimentelle Untersuchungen zur Assoziationslehre. Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. d. Sinnesorgane. 28. Bd. 1902, S. 92 ff. Interessant wären spezielle Versuche für gegensätzliche Assoziationen, wie sie Th. Ziehen, Die Ideenassoziation des Kindes, Berlin 1900 (Schiller-Ziehen III, 4), S. 50 ff. allgemein angestellt hat. Aus S. 50 ff. und S. 47 (Beziehungsassoziationen) möchte man

bewusstsein nicht in noch ausgedehnterem Masse die Gesetze seines psychischen Seins in den Stoff der Empfindungen und Vorstellungen eintragen und sich vor allem in dem logischen Nervengeflecht bemerkbar machen, das sich über die Sprache hin verbreitet?[1]) Einen Fingerzeig hat Wundt gegeben, wenn er daran erinnert, dass wir das Ganze eines Gedankens zunächst in Subjekt und Prädikat, dann etwa das Subjekt in ein Substantivum und sein Attribut gliedern u. s. f. Als Ursache der Teilung betrachtet er die Natur des Denkens, die Beschränkung auf zwei Teile aber führt er auf das einheitliche Wesen des Willens zurück, insofern die Teilung eben stets nur einmal vollzogen werde, was nur zwei Teile ergebe. Läge es nun nicht näher, den Ichgedanken mit seiner Zweigliederung bei einheitlicher Basis als den Urtypus dieser Zweigliederung anzusehen? Die Einheitlichkeit des Willens wäre somit nicht unmittelbar, wenn auch mittelbar an dem Zustandekommen der beachtenswerten psychologischen Form beteiligt.[2]) Hier möge denn auch die Aufmerksamkeit darauf gelenkt sein, dass wir in der Sprache beim Verbum drei und nicht etwa nur zwei Personen haben.[3]) Im Grunde müssten „Ich" und „Er" genügen. Es ist aber nicht zu leugnen, dass durch die Unterhaltung oder durch das Rechtsgeschäft der „Du", obgleich er auch ein „Nicht-Ich" ist, dem Ich näher tritt als alles Uebrige und somit als Ich zweiter Ordnuug in dessen Sein einigermassen eingeht. Zu einer vierten und fünften Person aber würde es nach dieser Erklärung die Sprache deshalb nicht kommen lassen, weil die fundamentale Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich genügt und durch Einführung weiterer Vorstellungskreise die Einheitlichkeit des Bewusstseins merklich gestört würde.[4])

---

schliessen, dass gegensätzliche Reaktionen mit dem Alter zunehmen, wenn es sich nicht dort um die Assoziation „weiss-schwarz" (s. S. 53 und 39), hier aber, wie Schmidts Arbeit zeigt, um eine zu allgemeine Bemerkung handelte.

[1]) W. Wundt, Essays, Leipzig 1885, S. 283 f. — [2]) Vgl. übrigens W. Wundt, Völkerpsychologie, Leipzig 1900, I. 2, S. 246 ff., 258. — [3]) Vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie I, 2 S. 159 f. — [4]) Die juristische Wendung „Die Rechte dritter Personen" und der lateinische Ausdruck testis, der nach Fr. Skutsch tertius bedeutet, sind sehr bezeichnend. Im Nicht-Ich der Personen wird gleichsam die Grundscheidung noch einmal vorgenommen:

Ich — Nicht-Ich
^
Du Nicht-Du

Das Nicht-Du wird nicht weiter gegliedert. — Bei dieser Gelegenheit möge auch auf die Bedeutung des Selbstbewusstseins für den Begriff der „Umgebung"

Indes einstweilen sind solche Ueberlegungen kaum anders als durch allgemeine Andeutungen zu begründen.[1]) Wir ziehen es daher vor, noch in Kürze den Ichgedanken in seinem Verhältnis zu den übrigen Gedanken und zum Gefühl zu kennzeichnen.

Von allen übrigen Denkinhalten unterscheidet sich der des Selbstbewusstseins durch seine Unvergleichlichkeit. Durch den Ausdruck der intuitiven Erkenntnis des Ich wird man dieser Tatsache etwa gerecht, wenn man bei Intuition nicht an das anschaulich bewusste Wahrnehmen oder Vorstellen denkt. Der Unterschied zwischen der im Ichgedanken liegenden Negation und der Negation durch Abstraktion besteht darin, dass erstere unmittelbar ist, letztere nicht. Erfasse ich mich als Ich, so scheide ich mich damit schon ohne weiteren Vergleich von jedem Nicht-Ich. Man hat gesagt, das Ich sei kein Objekt. Daran ist dies richtig, dass das Objekt des Ichgedankens in seiner Beziehung zum Denkakte und zum Denkenden mit keinem andern Objekte verglichen werden kann. Besser wird es sein, zu sagen, das Ich sei kein Ding, kein Gegenstand. Ein Objekt hingegen ist es wohl; ist es doch das Objekt aller Objekte. Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass die Form des Ichgedankens so ganz einfach nicht ist. Die Be-

---

hingewiesen sein. Die Umgebung wird stets um einen Mittelpunkt gruppiert gedacht, der irgendwie als Persönlichkeit oder Ich erscheint. Aus dem Ganzen, in das der einzelne oder das Ding eingeordnet ist, werden nur die näher stehenden Wesen als Umgebung herausgegriffen, offenbar in kausaler Betrachtung. Was den stärksten Einfluss auf ein Wesen ausübt, ist eben seine Umgebung. Bei der räumlichen wie auch bei der sozialen Umgebung leuchtet das sofort ein. Eigentümlichkeiten der Gesichtswahrnehmung werden den ersten Anstoss zu dem Worte gegeben haben. Auffällig ist aber, dass bei der zeitlichen Umgebung die nächste Zukunft nicht mit hereingerechnet wird. Geschieht es bei chronologischen Angaben dennoch, so wird der Ausdruck nie äusserlich genommen. Der Grund wird darin liegen, dass unser Selbstbewusstsein, als immer nur in der Gegenwart wirklich, stets nur durch die Vergangenheit, nie aber durch die Zukunft inhaltlich bedingt sein kann. Die unlogische Redewendung: „Der letzte noch lebende Veteran aus den Befreiungskriegen ist soeben gestorben“ beruht auf dem Begriff der zeitlichen Umgebung. Dass der Veteran wenn er gestorben ist, nicht mehr lebt, liegt zu sehr auf der Hand, als dass es leicht übersehen werden könnte. Aber er gehört zum Umkreis der noch Lebenden und zählt noch zur neuesten Zeit, wenn er auch schon der Vergangenheit anheimgefallen ist; daher wird ihm noch das Prädikat eines Lebenden zuteil.

[1]) Um sicherer zu gehen, müsste vor allem die vergleichende Syntax der Kindessprache festgestellt und die Entwicklungspsychologie wie die Psychologie der Logik überhaupt besser durchgebildet sein.

zeichnung dieser seiner Eigenschaft ist „Reflexibilität“.[1]) Mit andern Worten: Im Selbstbewusstsein muss zwar wie in jedem Denkakte das denkende Subjekt von dem gedachten Objekt unterschieden, aber doch — und dies ist das auszeichnende — das Objekt wieder in die notwendige Beziehung der Identität zum Denksubjekte gesetzt werden. Beides liegt demnach im Selbstbewusstsein ausgedrückt, die denkende Unterscheidung des Ichsubjekts vom Ichobjekt und die reale Identität beider. Denkt man an die nach vollzogener Trennung derselben im Denken wieder herbeigeführte Rückkehr zum ersten, so spricht man von „Selbstbewusstsein“. Hält man sich aber einfach an die reale Identität, so wird der Ausdruck „Ichbewusstsein“ vorgezogen. Aus dieser Kennzeichnung geht hervor, dass der Ichgedanke weder Begriff noch Urteil noch Schluss ist und auch innerhalb des Kreises der Gedankenformen sich als unvergleichlich erweist. Am nächsten kommen ihm in dieser Beziehung noch die früher erwähnten Bewusstseinslagen erkenntnisartigen Charakters, von denen die Gewissheit mit ihm unmittelbar verwachsen ist, der Zweifel aber ihm am entferntesten steht. Eine Schwierigkeit erwächst aus der Annahme einer logisch notwendigen Distinktion bei realer Identität nicht. Vernachlässigt man aber eines von beiden, so entstehen sofort die Aporien im Ichgedanken, die weder Fichte noch Herbart zu überwinden vermochten.[2]) Hier sei auf ein neueres Beispiel hingewiesen. Julius Bergmann[3]) versucht in geistvoller Weise aus dem Selbstbewusstsein heraus einen Beweis für die Unendlichkeit der Seele zu geben. Bezeichnen wir das Subjekt mit S und das Objekt mit O, so deduziert er, dann ist O wegen der Identität des Subjekts und Objekts selbst wieder denkendes Subjekt, und bezeichnen wir es, inwiefern es solches ist, mit S_1, so gehört zu ihm ein Objekt O_1, aber auch O_1 ist selbst wieder Subjekt S_2 und dieses hat wieder ein Objekt O_2 und so fort ohne Ende. Auf der andern Seite ist das Subjekt S wegen der Identität des Subjekts und Objekts selbst wieder Objekt — O_1 —, zu ihm gehört ein Subjekt S_1, dessen Objekt es ist u. s. f. Diese ganze Deduktion aber wird samt dem, was Berg-

---

[1]) Der Gedanke ist bei Thomas v. Aquino dahin gefasst, dass das Selbstbewusstsein diese Reflexion besitze, während sie jeder körperlichen Tätigkeit ursprünglich fehle. Er gibt daraus einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (A. Stöckl, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Mainz 1888, S. 447). — [2]) S. G. Neudecker, Grundproblem der Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, S. 48 f., 50 ff. Wundts Lösung des Herbartschen *regressus*-System s. „System d. Philosophie“ S. 280; vgl. 381 f. — [3]) Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie, Marburg 1900, S. 187 ff.

mann daraus folgert, hinfällig durch die einfache Ueberlegung, dass ich urteilend ja Subjekt und Objekt nicht identifizieren und umgekehrt das realiter Identische realiter gar nicht in Subjekt und Objekt auseinandergelegt vorstellen darf. Im ersten Falle komme ich also nie dazu, dem O ein S_1 zu substituieren, und somit eine Kette zu bilden, sondern nur zu einer Reflexion, die dann beim Ausgangspunkte stillsteht. Im letzteren Falle komme ich weder zur Scheidung noch zur Substitution, so dass ich keinen Rechtsgrund habe, einen Wert für den anderen einzusetzen, und selbst wenn ich es wollte, nur das realiter Identische stets wieder für sich selbst unterschieben müsste, was aber logisch unzulässig ist, falls ich damit eine wirkliche Unterschiebung vornehmen wollte, oder auch um keinen Schritt weiter bringt, insofern ich immer beim nämlichen bleibe. Die anfangs- und endlose Reihe im Ich entsteht erst, wenn ich die Zeitlinie des diskreten Denkens in Verbindung mit der Linie der Bewegung[1]) in dasselbe eintrage, wofür die Berechtigung erst nachzuweisen wäre. Dann würde man aber wohl auf ein anfangendes, wenn auch endloses Ich stossen. Denn was soll die Unterscheidung von Ichsubjekt und Ichobjekt, in der dem Subjekt seine besondere Stellung gegenüber dem Objekt zukommt, wenn ich jederzeit das Subjekt zum Objekt, das Objekt zum Subjekt machen darf? Ist aber das Subjekt der Ausgangspunkt, so erhebt sich die Frage nach seinem Ursprung. Es fehlt also der Rechtsgrund dafür, aus dem Selbstbewusstsein den Schluss zu ziehen: „Ich habe mich selbst gesetzt". Damit wäre ich aus der Sphäre des Denkens, in der ich mich bei jener Analyse bewegt, sofort herausgegangen.

Das Selbstbewusstsein ist ferner unmittelbares Erlebnis. Was wir darin erleben, ist das Unmittelbarste, was wir denkend erleben können. Bei jedem Versuche, denkend sein Ich aus dem Denkakte wegzunehmen, „wird dem Denken schwindlig". Man sucht das Ich gegenwärtig mit Vorliebe zu gewinnen, indem man aus dem Gesamtinhalt des Bewusstseins allerlei streicht, was in der Sprache noch in das Ich mit hineingerechnet wird. So hat Th. Lipps zutreffend darauf hingewiesen, dass wir sogar in Sätzen wie: „Ich bin bestaubt" ein Kleider-Ich

[1]) S. S. 201: „Die vom Bewusstsein im gegenwärtigen Augenblicke gesehene Zeitstrecke gehört völlig der Vergangenheit an bis auf ihren letzten Punkt, welcher der der Gegenwart ist." Das Ich der Erinnerung hat also mit dem Ich der Gegenwart stets einen Punkt gemeinsam, wie in der Bewegung jeder unterschiedene Punkt zugleich als Punkt des Eintreffens und des Weggehens gefasst werden muss.

haben. Weitergehend zieht man das Körper-Ich davon ab, schliesslich die Empfindungen und Vorstellungen und lässt dann entweder Gefühl oder Wille übrig. Es ist aber auffallend, mit welcher Sicherheit dabei eine Hülle um die andere abgestreift wird und dass wir uns hier nicht aufwärts über die ersten Bestimmungen erheben, um das Gemeinsame an ihnen zusammenzufassen, sondern in uns zurückgehen bis auf einen letzten Punkt. Wir müssen in diesem Falle das Mass von vornherein haben, an dem wir das angemasste Ich messen, um es vom eigentlichen Ich begrifflich zu trennen. Während wir bei fortgesetzter Abstraktion immer höher steigen, immer allgemeiner werden, um mit dem reinen Seinsbegriff plötzlich innezuhalten und doch, wie in die Maschen eines Netzes verstrickt, in die Bestimmtheit zurückzufallen, haben wir da die Allgemeinheit und Bestimmtheit von Anfang an vereinigt, haben wir hier nicht nötig, den Popanz des Nichts, in welchem sich aller Gedanke verflüchtigt, uns vor Augen zu halten. Ist daher jenes retrogressive Verfahren auch ausserordentlich geeignet, um das vom Autor von Anfang an Gemeinte zu verdeutlichen, so muss in Wirklichkeit das Verhältnis doch umgekehrt liegen. Das Ichsubjekt in seinem Verhältnis zum Ichobjekt ist der Ausgangspunkt der ganzen Operation. Sonst würden wir bei der Fortsetzung jenes Verfahrens schliesslich doch bei einem Nichts ankommen.[1])

Jene abstrahierende Art, den Inhalt des Ichsubjekts zu gewinnen, mag manchen dazu veranlassen, die Leerheit des reinen Ich so aus-

[1]) Das Wort für „Selbst" kann trotzdem ursprünglich für den Inhalt einer sinnlichen Wahrnehmung gegolten haben. P. Deussen (Allg. Geschichte der Philos., Leipzig 1894) gesteht S. 325 zu, dass âtman im Rigveda überwiegend den Lebenshauch und an vier Stellen sogar den „Wind als Hauch" bezeichne, welches aus „Selbst", „Lebenshauch" sekundär abzuleiten sehr schwierig sei. Als „Selbst" bedeutet es aber ebensowohl das Selbst jedes andern Dings und das Selbst der ganzen Welt wie das Selbst der eigenen Person (Ebd., S. 387.) Interessant ist dann die Unterscheidung des körperlichen, des lebenshauchartigen, des verstandesartigen, erkenntnisartigen und des wonneartigen Selbst, das — als Wille? — den innersten Kern bildet, jedenfalls ethischen Charakter hat und nicht mehr zum Objekte der Erkenntnis gemacht werden kann (vgl. II S. 89 ff., 207 f., 209 ff.). Das Leib-Selbst, das Traumselbst (= individuelle Seele) gelten nicht als die richtigen Selbst; das richtige Ich ist das bewusstlose, vom Gegensatz des Subjekts und Objekts freie Selbst, das dem tiefen traumlosen Schlafe verglichen wird (s. II S. 86 ff.) Nach der Upanishad-Lehre, die keine Ausscheidung des Objektiven und des Subjektiven vornimmt, ist der âtman das Subjekt des Erkennens in uns, der Träger der Welt, aber schliesslich auch Gott und die Welt (vgl. S. 330). Er ist der alleinige Träger der Realität. Man sprach auch vom âtman zum Unterschiede „vom Leib und den psychischen Organen" (S. 330).

drücklich hervorzuheben.[1]) Es verdient aber am Ichsubjekt vielmehr die innere Identität betont zu werden. Sie ist es vorzugsweise, die wir im Ichsubjekt denken. Weil im Ichgedanken „kein Gegensatz des ihn Denkenden zu anderen Denkenden besteht“ [2]) und das denkende Ich für das Denken stets und immer das nämliche bleibt, ist es so leer, d. h. unterschiedslos, und erfahren wir in keinem Akte des Selbstbewusstseins etwas Neues gegenüber den früheren. Dadurch schafft es auch den Zusammenhang und macht es die Einheit, von der die Psychologie spricht. Zugleich aber denken wir im Ichsubjekt auch die Existenz des Ich. Nur im „realen“ Ich gewinnt das Denken den letzten Rückhalt dafür, dass etwas mehr ist als blosser Denkinhalt. Insofern ist der Ichgedanke auch nach seiner subjektiven Seite hin nicht so inhaltlos, wie man glauben machen möchte. „Derjenige,“ der das Ich denkt, ist etwas anderes als jedes „Dasjenige“, welches gedacht wird. Und er ist zugleich der Wollende, Fühlende, Empfindende, indem das Ich in jedes seiner Erlebnisse verflochten ist. Die Form des Selbstbewusstseins ist die einzige, in der Denkendes und Gedachtes sich wirklich und auf apodiktisch gewisse Weise haben. Wenn es irgendwo im Bewusstsein gelingt, nachzuweisen, dass es nicht wesenlose, nichtige Schale ist, so ist dies hier der Fall. Nur darum kann der Appell an die Ideale die tiefe Wirkung haben, die man erhofft und meist antrifft, weil in jedem einzelnen die Persönlichkeit die Bewusstseinsformen mit ihrem Leben und ihrer Kraft erfüllt. Nur darum ist bei aller ästhetischen Wirkung nicht das Material, sondern die Art der Behandlung ausschlaggebend. Es geschieht wohl auch kaum Lichtenberg zu Danke, wenn man aus dem rein empirisch gewonnenen denkenden „Es“, von dem er gesprochen, ein unbewusstes, geheimnisvolles Etwas bildet. Zwar bin ich nicht als Subjekt real, so wenig ich das als Objekt bin. Aber derjenige, den ich als Subjekt-Objekt erfasse, ist. Deshalb ist die Wahrnehmung meines Seins von der sinnlichen Wahrnehmung eines Vorgangs in der materiellen Welt der ganzen Gattung nach verschieden und muss die grundlegende Unterscheidung zwischen Vorstellung und „Idee“ gemacht werden. Selten wird das Unterlassen einer notwendigen Unterscheidung so üble Folgen zeitigen wie hier. So ist gleich das Suchen nach einer „unmittelbaren Realität“, die es

[1]) Diese „inhaltliche Unfruchtbarkeit“ betont schon Leibniz (s. E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, S. 395); aber er ahnt doch die Bedeutung des Ichgedankens (s. ebd., S. 397).

[2]) G. Neudecker, Logik, S. 28.

nicht gibt, und die kaum recht verständliche Frage: „Wie muss das Sein beschaffen sein, um unmittelbar Inhalt des Bewusstseins sein zu können?“ damit zusammenhängend. Ersteres sollte wohl „unmittelbare Erkenntnis der Realität“ heissen und letztere lauten: „Wie ist eine apodiktisch gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit möglich?“

Im Ichobjekt denken wir die jedesmal gegenwärtige Zuständlichkeit, die Schritt für Schritt wechselt und individuell verschieden ist. In ihr, soweit sie vom Selbstbewusstsein durchleuchtet ist, hat das Ich die Anschaulichkeit, die Hume fordert. Die weitergehende Forschung hat sich natürlich an dieses gedachte Ich zu halten, will sie überhaupt Bestimmungen treffen. Hier kann nun die von Th. Lipps so sehr betonte Unterscheidung von Gefühl und Empfindung eingreifen. [1]) Das Gefühl, dieses Zünglein an der Wage, das dem denkenden Subjekt den Ausschlag der psychischen Ereignisse anzeigt, steht uns, wie wohl von keiner Seite bestritten wird und auch nach den Ergebnissen der experimentellen Psychologie nicht bezweifelt werden kann, viel näher als die Empfindung und selbst das Denken. Alle Gefühle haben ein Verhältnis zum Ich. Will das Ich sich im Augenblicke nach aussen hin energisch bemerkbar machen, so kleidet es sich in die Form des Affektes. Nur das Wollen, von dessen Entscheidungen die ganze Zukunft des innersten Menschen abhängt, macht eine Ausnahme. Aber dies ist selbst kein Ausdruck des Ich, und auch seine Handlungen nehmen eine Hülle an, die ihnen ursprünglich fremd ist: Das Ziel des Willensaktes wird im modellierenden Bewusstsein zur gefühlbetonten Vorstellung, zum Motiv. Wenn auch der erste typische Schrei des neugeborenen Kindes, wie Wundt annimmt, wesentlich Triebäusserung ist, so wird doch die natürliche Deutung seiner Umgebung, die darin — und dies schon seit den Zeiten des Altertums — einen Schmerzausbruch sieht, nicht ganz verfehlt sein. Der Charakter der Interjektion an ihm ist zu offenbar. Sobald der Lustschrei hinzukommt, erkennt man deutlich die nahe Verwandtschaft jenes ersten Schreis mit den späteren Schmerzlauten. Wenn also auch die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ohne Gefühl möglich ist, so kann sie doch ohne dasselbe nicht anschaulich gemacht werden. Darauf deutet besonders der Umstand, dass auf ethische Urteile Schmerz- oder Lustgefühle zu folgen pflegen. Die Lebhaftigkeit und Greifbarkeit, die dem Selbstbewusst-

[1]) Vgl. O. Külpe, Ueber die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken. Wundt, Philos. Studien, XIX, S. 549 f., eine Abhandlung, die jedoch ausserdem mit einem andern Begriff des Subjektiven und Objektiven arbeitet.

sein bei nur einiger Entwicklung eigen ist, rührt offenbar hauptsächlich vom Gefühle her, und es ist nur eine Folge davon, wenn von den Philosophen in die Zeichnung der idealen ethischen Persönlichkeit gerne Beziehungen auf das Gefühl, wie Unerschütterlichkeit, Leidenschaftslosigkeit, königlicher Herrschermut, aufgenommen werden. Das Gefühl, das selbst als sinnliches Gefühl, wie auch von den Vertretern seiner körperlich teleologischen Bedeutung anerkannt werden muss, von den Reizen relativ wenig abhängig ist und bei dem die Intensität eine grössere Bedeutung hat als bei den Empfindungen, wird es denn auch sein, in welchem sich dasjenige, woran man im Grunde wohl denkt, wenn man von Ich- oder Selbstgefühl spricht, mächtig zeigt. Es muss nämlich in der Tat neben dem denkenden Selbstbewusstsein, das allein die Tatsache des „Selbst" zu erklären vermag, in der menschlichen Seele noch eine Bewusstseinsform angenommen werden, welche der andern Tatsache gerecht wird, dass wir doch auch, wenn wir nicht denken, uns dessen irgendwie bewusst sind, was eben uns angeht. Man würde, um anzudeuten, dass in dieser Bewusstseinsmodifikation das Individuum das Anzeichen für seine Individualität besitze, die Benennung „Individualgefühl" wählen können, wenn sie nicht schon in der Psychologie für andere Verhältnisse vorweggenommen wäre und der Ausdruck „Gefühl" wiederum Schwierigkeiten verursachen könnte. Denn dieses „Individualbewusstsein" — um in der Verlegenheit eine vage Bezeichnung zu wählen für etwas, was sicher nicht Empfindung, Vorstellung, Denken oder Wollen ist — muss in der Gleichgültigkeitslage des Gefühls ebenso deutlich vorhanden sein, wie in den Zuständen höchster Lust oder Unlust. Dass es eine besondere Beziehung zum Selbstbewusstsein annehmen wird, ist klar, insofern der Körper eben auch als eine Einheit, wenn auch nur als numerische, gedacht werden muss. Es wird den natürlichen Anknüpfungspunkt für das Selbstbewusstsein bilden. Erst vermittelst desselben würde demnach der Ichgedanke oder das Wissen die psychologisch fassbare Gestalt annehmen. Und es würde daraus das Selbstgefühl entspringen, welches einer Steigerung fähig ist. Eine derartige Annahme hat wohl keine Schwierigkeit. Können sich doch auch an das Wissen um die Existenz anderer Menschen Sympathiegefühle von wesentlich altruistischer Richtung anschliessen, obwohl alle Gefühle zunächst und eigentlich nur für uns — sei dies nun unser Körper oder unser Ich — Bedeutung haben.[1]) Aber es würde

[1]) S. Th. Lipps, Ethische Grundfragen, Hamburg 1899, S. 12 und 23, wo für diese Sympathiegefühle eine besondere Wurzel aufgezeigt wird.

verfehlt sein, anzunehmen, als entwickle sich aus dem Individualbewusstsein, das wesentlich an die Einheit des individuellen Körpers gebunden ist, das Selbstbewusstsein. Als Vorstufe des letzteren mag man jenes immerhin bezeichnen. Aber Vorbehalte sind hierbei empfehlenswert. Das Individualbewusstsein schafft keinen Zusammenhang. Der Berauschte macht gelungene „Witze“ und führt wohl auch verwickelte „Streiche“ planmässig aus, aber er weiss vier Stunden später nichts mehr davon. Wenn der Staatsanwalt nachts ein Verbrecherleben lebt und einen Einbruch in sein eigenes Haus ausheckt — vorausgesetzt natürlich, dass solche romanhafte Beschreibungen zutreffen —, so ist es gewiss kein Selbstbewusstsein, das ihn leitet; das Individualbewusstsein kann ihm nicht mangeln.

Dass hier wiederum die Gefühle ausschlaggebend sind, versteht sich nach dem Gesagten leicht. Und nun wird es sich wohl auch erklären, weshalb wir so gern zur Vorstellung unseres Körpers greifen, wenn wir doch versuchen, uns das Ich vorstellig zu machen. Die Fortschritte der Wissenschaft, die uns im Gehirn das Zentrum des Lebens erkennen lehrt, haben nur einer natürlichen Neigung neue Nahrung gegeben.

Nicht unberührt bleibe endlich, dass das Gefühl sich unter allen Bewusstseinsformen am besten als anschauliches Korrelat des Selbstbewusstseins eignet. Zwar kommt jenem das Bewusstsein der Identität mit sich selbst nicht zu; aber alle Gefühle gruppieren sich, obwohl sie auch zentrifugal arbeiten, um das reale Ich. Ebenso fehlt dem Gefühle zwar die Ausschliessung alles Nicht-Ich vom Ich, aber das Gefühl ist das einzige Mittel für das reale Ich, um im einzelnen Falle seinen Anteil am ungewollten Geschehen von dem Anteil anderer Faktoren zu scheiden. Das Gefühl ist sozusagen die „empirische“ Form, in der das reale Ich auftritt. In diesem Sinne kann man es akzeptieren, wenn Th. Lipps das Gefühl als „Bewusstseinssymptom“ fasst. Im Gefühle kommt das reale Ich an die Oberfläche, im Akte des denkenden Selbstbewusstseins bleibt es in der Tiefe, die aber kein mystisches Dunkel sein muss.[1])

[1]) M. Walleser, Probl. d. Ich, Heidelberg 1903, S. 74 sagt, als Subjekt sei das Ich das nicht-ideelle Substrat des Bewusstseins, als Objekt der ideale Repräsentant des unbewussten Substrates in dem Bewusstsein und für dasselbe. Im Akte des denkenden Selbstbewusstseins ist sowohl das Ichsubjekt als auch das Ichobjekt im Bewusstsein, aber natürlich nicht das „Substrat“-Ich, das in anderem Sinne Subjekt ist als das logische Ichsubjekt. Das Auszeichnende beim Selbstbewusstsein ist aber dies, dass hier das reale Subjekt unmittelbar Gedanken von sich erzeugt.