

Die neueste Phase des Schopenhauerianismus.

Von Prof. Dr. Cl. Baeumker in Breslau.

Wer würde den Versuch nicht belächeln, den Jemand unternehme, die Lehren der alten Ionier zu erneuern, nach denen irgend eins der Elemente, das Wasser, die Luft, das Feuer, oder auch ein Mittelding zwischen Luft und Feuer, das Princip der Welt und die Stammutter alles organischen und bewussten Lebens sein sollte? Wem klingt der Vorwurf nicht in den Ohren, der unzähligmal dem Plato und dem Aristoteles entgegengehalten wurde: ihre Philosophie sei in manchen Stücken eine Art von Anthropomorphismus; denn die Gedanken, die der Mensch sich über die Natur bilden könne, und die Weise, wie er sein eigenes künstlerisches Gestalten einrichte, mache sie zu Gedanken und Wirkungsweisen in der Natur selbst? Gleichwohl fehlt es auch in der Jetztzeit nicht an Versuchen, welche jenen kindlichen Standpunkt der Ionier zusammen mit dem vielgetadelten „Anthropomorphismus“ der Sokratischen Schule in ihrer Art erneuern. Mit den Ioniern machen auch sie ein einziges Element zum Fundamente der gesammten Weltentwicklung. Dieses Element aber suchen sie nicht unter den materiellen Bestandtheilen der Aussenwelt, sondern im innern Bewusstsein, und tragen nun, einen an sich richtigen Gedanken des Plato und des Aristoteles übertreibend und dadurch in ein Zerrbild verkehrend, dieses Bewusstseinsmoment in die Natur hinaus, als Naturgrund, Weltkern, Fundament der Weltordnung, und wie sonst diese hochtönenden Namen lauten. Welches aber das geeignete Bewusstseinsmoment sei, darüber ist man sich freilich nicht einig. Bei Hegel ist es das logische Denken, bei Schopenhauer der Wille, bei Frohschammer die Phantasie, u. s. w. Da kann es denn kein Wunder nehmen, dass endlich auch das Gefühl an die Reihe gekommen ist, Weltprincip zu sein. Es ist das Buch des Architektur-Lehrers F. Ritter

von Feldegg über das Gefühl als Fundament der Weltordnung, welches nicht ohne Geist und Geschick der Darstellung diese Thesis zu erhärten sucht.¹⁾

Feldegg's entferntere Voraussetzung ist Kant. Mit diesem hält er fest an der bloß empirischen Geltung der Anschauungsformen von Raum und Zeit, sowie der Verstandeskategorien, vorab der der Causalität. Keineswegs aber will er auch mit Kant das „Ding an sich“ als einen seinem positiven Gehalte nach unbestimmbaren blossen Grenzbegriff gelten lassen. Vielmehr schliesst er sich derjenigen Gruppe nachkantischer Philosophen an, welche unter Beibehaltung der bloß empirischen Geltung der Anschauungs- und Denkformen von der intuitiven Erfassung des eigenen Ich aus in das Innere der objectiven Welt, das Ding an sich, eindringen wollen. Dabei ist der nächste Ausgangspunkt für den Verfasser Schopenhauer. Ihm entnimmt er seine Grundanschauungen, sowie viele Einzelheiten; seine Theorie vermeint er durch den Ersatz des Willens als Weltprincip durch das Gefühl, aus dem der Wille erst hervorgehe, auf ihren eigentlichen Sinn und ihre wahre Absicht zurückgeführt zu haben. Feldegg's Philosophie kann darum geradezu als die neueste Phase des Schopenhauerianismus bezeichnet werden. Seine Abweichungen von Schopenhauer sucht der Verfasser psychologisch und erkenntnisstheoretisch zu begründen. Doch fügen sich zu den Motiven dieser partiellen Umbildung, theils als unausgesprochener Untergrund, theils unter ausdrücklicher Hervorhebung, auch modern entwicklungsgeschichtliche Gedanken, auf Grund derer in der natürlichen Entwicklung, die vom Urnebel bis zum Menschen geführt habe, das objective Kehr Bild des subjectiven Weges vom ursprünglichen dumpfen Gefühl bis zur Vernunft und zum contemplativen Vermögen erblickt werden soll. Sie machen das System Feldegg's zu einem „entwicklungsgeschichtlichen“ Schopenhauerianismus.

I.

Feldegg's Darstellung ist nicht eine streng systematische. Sein Buch bietet nach einer orientirenden Einleitung (S. I—XII) acht grössere Einzelabhandlungen. Sie handeln: 1) vom Gefühl und seiner Stellung im Selbstbewusstsein (S. 3—27); 2) von Zeit und Raum und ihrer Bedeutung als Formen der Wahrnehmung (S. 31—41);

¹⁾ F. Ritter von Feldegg, das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien, Hölder. 1890.

3) vom Bewusstsein in seinem Verhältniss zur objectiven Welt (S. 45—65); 4) Kritik Schopenhauer's als Ergänzung des Vorhergegangenen (S. 67—91); 5) die drei Weltideen (S. 95—119); 6) Ethos (S. 123—174); 7) Naturwissenschaft (S. 177—210); 8) Betrachtung der Tonkunst als Beleg unserer Grundlehre (S. 211—227); Dazu: Schlussworte (S. 229—234). Eine strenge Gliederung und ein straffer Anschluss der acht Abhandlungen ist von Feldegg nicht angestrebt; auch innerhalb der einzelnen ist die Form vielfach eine aphoristische. Ich gebe deshalb im Folgenden, ohne mich streng an die Reihenfolge seiner Abtheilungen zu halten, zunächst eine Uebersicht über die Grundzüge seiner Weltanschauung, um eine Kritik der Grundpfeiler seines Systems sich daran anschliessen zu lassen.

Während die übrigen Wissenschaften, so beginnt v. Feldegg, es allein mit Objecten zu thun haben, deren Verhältniss zu einander sie an der Hand des Causalitätsgesetzes untersuchen, fällt die Frage nach dem Verhältniss der Objecte insgesamt zum bewussten Subject der Philosophie als Aufgabe zu. Hatte nun der vorkantische Dogmatismus Object und Subject, Anschauungs- und Bewusstseinsthatsachen vermengt, so hob der nachkantische Idealismus sowohl wie der Materialismus das eine der beiden Glieder in seiner Ursprünglichkeit auf: der Idealismus das Object, indem er es aus dem Subjecte ableitete, der Materialismus das Subject, indem er es aus dem Object, der Materie, sich entwickeln liess. Eine erschöpfende Philosophie muss beide, das Subject wie das Object, als unabhängig von einander begreifen und darum sogut dem Bewusstsein wie der Materie Aseität zuschreiben (S. I ff.).

Wenn aber auch die materielle Welt und das Bewusstsein zwei selbständige Entwicklungsreihen darstellen, so müssen sie doch in ihrem Kern zusammenfallen. Dieser Urgrund oder „Weltknoten“ (S. 229), das Object-Subject, aus dem die beiden Reihen, deren gegenseitiges Verhältniss die Weltordnung ist, sich entfalten, ist das Gefühl.

Den Beweis für seinen Satz, dass das Gefühl das An-sich der Dinge sei, sucht v. Feldegg in mehreren Stufen zu führen. Ich charakterisire sie hier nur kurz, da ich die dafür angeführten Beweismomente in meiner Kritik weiter ausführen werde.

„Die Erfahrung, wenn sie von tieferer Einsicht geleitet wird, lehrt uns, dass die Objecte unserer Betrachtung durchaus unvollkommen, d. h. nicht ihrem ganzen Wesen nach, von uns erkannt

werden“¹⁾ (S. 3). Der letzte Grund dieser Unvollkommenheit liegt darin, dass die sinnliche Wahrnehmung, durch welche allein alle äussere, empirische Erkenntniss vermittelt wird, eine zeitliche und räumliche ist, während doch die Formen des Raumes und der Zeit dem ‚Dinge an sich‘ fremd sein müssen.

Es fragt sich daher, ob wir nicht eine Art der Erkenntniss nachweisen können, welche von diesem räumlichen und zeitlichen Charakter frei bleibt, und in der darum an die Stelle des Unterschiedes von Object und Subject die Identität beider tritt. Dieser Coincidenzpunkt ist im Selbstbewusstsein geboten, in dem wir den eigenen Leib, für die äussere Anschauung ein Object unter andern Objecten, von innen erfassen, wie schon Schopenhauer richtig gesehen (S. 4).

Darin aber irrte Schopenhauer, dass er diese innere Erfassung dessen, was auf dem Standpunkt der äussern Anschauung als unser Leib sich darstellt, in dem Bewusstsein von unserm Willen sich vollziehen lässt. Der Wille ist vielmehr etwas schon Abgeleitetes, entsprechend der Bewegung der Materie.

Das Fundamentale des Willens und darum der ursprüngliche Einheitspunkt von Subject und Object ist vielmehr das Gefühl (S. 7). Dieses ist die Grundlage meines Seins (S. 19 ff.). Es ist zugleich nach der Analogie des selbstbewussten Ich zu fassen als Grund alles Uebrigen, was unter dem Gesichtspunkte der äusseren Erfahrung als Object erscheint (S. 23 ff.); es ist Weltgrund. Damit ist der Idealismus überwunden. Die gesammte Welt ist nicht bloß als Object in meinem Vorstellen; sie ist zugleich reales Subject in ihrem eigenen Gefühl.

Das Gefühl ist raum- und zeitlos. Es ist darum stete Gegenwart, ohne Vergangenheit und Zukunft. An ihm als dem bleibenden, rauscht der Strom der Zeit vorüber (S. 38 ff.). Zeitlich ist nicht das wahrhaft Seiende, sondern nur das Vorgestellte. Auch in der Musik — man kennt den Zusammenhang zwischen einer gewissen modernen

¹⁾ Von Unklarheit ist dieser erste Satz in Feldegg's erster Abhandlung nicht frei zu sprechen. Feldegg meint wohl, dass ein genaueres Nachdenken über unsere Erfahrung uns von der Unvollkommenheit derselben überzeuge. Statt dessen lässt er die Erfahrung selbst uns lehren, dass die Objecte unserer Erfahrung nicht ihrem ganzen Wesen nach erkannt werden können, und muthet uns also zu, zu erfahren, dass jenseits der Erfahrung ein Unerfahrbares sei.

musikalischen Richtung, oder vielmehr gewissen litterarischen Vertheidigungen derselben, und Schopenhauer —, der eigentlichen Kunst des Gefühles, finden wir eine solche über Raum und Zeit erhabene Empfindung, in der Harmonie, dem raum- und zeitlosen Verhältniss in der Zeit verlaufender Töne (S. 35. 215 ff.).

Aus dem Gefühl, als gemeinsamem Urgrund, in welchem Subject und Object in Einheit ruhen, gehen beide von einander unabhängigen Entwicklungsreihen, die des Objectiven, und die des Subjectiven hervor. Es entsprechen sich Materie und Verstand, Bewegung und Wille (so wenigstens S. 19; S. 90 dagegen wird, nicht ganz damit übereinstimmend, das Gefühl selbst als subjectives Correlat der Materie bezeichnet). Die Auffassung, als sei erst mit dem Auftreten animalischer Wesen das Bewusstsein entstanden, beruht auf einer irrigen Gleichsetzung von Bewusstsein und Vorstellung. Bewusstsein, d. h. Gefühl, gab es schon in der präanimalen Entwicklung der Welt (S. 53. 192); die Annahme einer subjectlosen Materie ist zu ersetzen „durch die Hypothese einer niedersten, aber gleichwohl vorhandenen Subjectivität“ (S. 52). Freilich überwiegt in diesem Anfangsstadium der scheinbar reinkörperlichen und darum scheinbar bewusstlosen Materie der objective Factor in der Gesamterscheinung, und tritt der subjective erst in der Weiterentwicklung mehr hervor. Aus dieser wachsenden Intensität des subjectiven Factors im Fortgange der Entwicklung lässt sich schliessen, dass auch mit dem Auftreten des Menschen — dessen Ursprung darwinistisch erklärt wird (S. 187 ff. ¹) — das Wachstum in der energischeren Ausprägung des subjectiven Factors noch nicht zu seinem Höhepunkte gekommen ist. Als Gegenstück der subjectlosen Materie ist eine immaterielle „Subjectivität“ ²) anzunehmen, immateriell natürlich nur in dem Sinne, wie jene subjectlos, d. h. im Sinne von äussersten Grenzwerten des Object-Subject-Verhältnisses, indem dort der objective, hier der subjective Factor durchaus prävalirt (S. 52 ff.). Feldegg

¹) Den Gegnern der Lehre von der Abstammung des Menschen vom Affen rath v. Feldegg: „Man fange nicht, wie gewöhnlich, damit an, seine eigene werthe Person, sondern die eines Andern, etwa eines guten Bekannten, in dem uns so anstössig scheinenden Verhältniss der Abstammung vom Affen sich zu denken — und man wird sogleich finden, dass der Gedanke weder empörend, noch einfältig, ja vielleicht gar äusserst zutreffend ist, gewiss aber einleuchtender, als ihn unsere gekränkte Eitelkeit bisher erscheinen liess.“

²) Diese Bereicherung des deutschen Sprachschatzes von zweifelhaftem Werthe findet sich bei v. Feldegg wiederholentlich.

sieht in dieser Ausführung, welche unwillkürlich gewisse gleichartige neoplatonisirende „Beweise“ in die Erinnerung treten lässt, wohl das Fundament, auf dem der gleich dem Hypnotismus (S. 99) von ihm hochgeschätzte Spiritismus (S. 37) sein Gebäude errichten kann.

Nicht der Verstand, sondern das Gefühl ist der Weltkern. Daher ist es eitel Bemühen, die ganze Welt verstandesmäßig begreifen zu wollen. „Demjenigen, welcher von der Welt nur dasjenige gelten lassen will, was ein Problem der Erkenntnis abgibt, also in den Verstand und die Vernunft eingeht, wird sich zuletzt ein gewaltiges Deficit ergeben; hingegen bleibt demjenigen kein ungelöster Rest zurück, welcher auch das in die Rechnung aufnimmt, was in seinem gesammten Bewusstsein in irgend einer Weise gegeben ist“ (S. 56—57). Das im logischen Sinne Unwissbare ist im Gefühl dem Bewusstsein gegeben (S. 74).

Aus der einheitlichen Quelle des Gefühls entspringt eine dreifache Betrachtungsweise, die wissenschaftliche des Verstandes — v. Feldegg nennt sie in wunderlicher Terminologie die „erkenntnistheoretische“ —, die künstlerische und die ethische (S. 75). Weil das bloß verstandesmäßige Erkennen an eine enge Grenze gebunden ist, über welche die Sphäre unsers Bewusstseins weit hinausreicht, so „haben Kunst und Ethik ihre eigenen, urwüchsigen Gesetze und die Wissenschaft kann ihnen im Grunde nichts vorschreiben, noch auch sie adäquat interpretiren“ (ebend.).

Weiter durchgeführt werden diese Gedanken in der Abhandlung über „die drei Weltideen“. Dieselbe will zeigen, wie die drei „Weltideen“, die erkenntnistheoretische, die ästhetische, die ethische, nur im Gefühl ihren Ausgleich finden, an einander gemessen dagegen wegen ihrer Incommensurabilität nothwendig zu Antinomien führen müssen (S. 107). Der erkenntnistheoretisch-ethische Widerspruch soll am eclatantesten im Strafrecht hervortreten. Denn einerseits sei es eine völlig klare Forderung der Vernunft, ein begangenes Verbrechen des Beispiels wegen zu bestrafen und den Verbrecher, wötmöglich dauernd, seiner ferneren Wirksamkeit zu entziehen; andererseits aber sei, moralisch genommen, die Strafe bloß als Racheact zu verstehen und als solcher verwerflich. Die beliebte Ausrede, es gelte mit der Strafe die beleidigte Gerechtigkeit zu sühnen, sei bloße Phrase; denn beleidigt sei nur der Geschädigte, dieser denke aber nicht an die abstracte öffentliche Gerechtigkeit, sondern an Vergeltung für seine Person (S. 110 ff.). Aehnlich werden der ethisch-künst-

lerische (S. 114 ff.) und der künstlerisch-erkenntnisstheoretische Widerstreit (S. 117—119) behandelt.

Wie Schopenhauer im vierten Buch seiner „Welt als Wille und Vorstellung“, so versucht von Feldegg in seiner sechsten Abhandlung auch eine Art von Ethik zu geben, die übrigens sehr wenig Originelles bietet, sondern in allem Wesentlichen auf Schopenhauer's Grundlage ruht, natürlich mit den durch das Zauberwort „Gefühl“ bedingten Metamorphosen. Mit Schopenhauer (vgl. Welt als W. u. V., 3. Aufl. Bd. I. S. 339) lehrt er, dass aller und jeder Erscheinung, vom Quarkörnchen bis zum Menschen, ein Charakter zuzusprechen sei. Kein Ding, und wäre es das unbedeutendste, könne aus der ihm angemessenen, innern Gesetzmässigkeit heraustreten, welche deshalb seinen Charakter ebensogut ausmache, wie eine ähnliche Gesetzmässigkeit den unsern.¹⁾ „Ethologie“ sei also die Lehre von der innern Nothwendigkeit der Welt; auf den Menschen angewandt, werde sie zur „Ethik“ oder Moral (S. 123).

Ich übergehe, was über Liebe, Willensbejahung und Willensverneinung (S. 123 ff.), über Selbstmord und Askesis (S. 140 ff.), meist nach Schopenhauer, angeführt wird, auch die Stellungnahme zu Schopenhauer's Pessimismus (S. 159 ff.), da die vom Standpunkte der „Gefühls“-Theorie aus versuchte Widerlegung Schopenhauer's weder überzeugend noch sonderlich tief ausgefallen ist. Nur kurz erwähnt werde der übrigens kürzlich auch anderweit aufgetauchte wunderliche Vorschlag, für die Heranbildung eines kräftigen Zukunftsgeschlechtes dadurch zu sorgen, dass allen heirathsfähigen Mädchen von Staatswegen eine Mitgift verabfolgt werde, zu deren Aufbringung eine Steuer auf alle Junggesellen von mehr als 25 Jahren zu legen sei, als Strafe dafür, dass sie dem Staate nicht zu den nöthigen Soldaten verhelfen wollten (S. 129).

Zu einigem Verweilen nöthigt dagegen, was über das Funda-

¹⁾ Im Grunde geht diese naturalistische Anschauung auf Spinoza zurück, nur dass dort statt der ethischen Bestimmung „Charakter“ die naturrechtliche des Rechtes gesetzt ist. *Tractat. theol. pol. c. XVI.*: „Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum . . . Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua, neque inter homines ratione praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos delirantes et sanos. Quicquid enim unaquæque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit.“ (B. de Spinoza opera, rec. van Vloten et Land, I. p. 552 sq.)

mentalproblem der Ethik, das der Willensfreiheit (S. 130 ff.) ausgeführt wird. — Bekanntlich hatte Kant die ethische Idee der Freiheit mit dem Satz von dem causalen Bedingtheitsein des Geschehenden dadurch in Einklang zu bringen versucht, dass er zwischen intelligibelem Charakter und empirischem Charakter unterschied und jenem die Freiheit, d. h. die Fähigkeit, von sich aus eine Causalreihe zu beginnen, diesem die Nothwendigkeit, d. h. die allseitige Bedingtheit, zulegte. Schopenhauer, dem das An-sich und darum auch der intelligibele Charakter im Willen besteht, fasst darum den Unterschied des intelligibeln und empirischen Charakters als den des Willens im Sein und des Willens im Handeln. Dagegen wendet Feldegg ein, dass für den Willen Sein und Handeln einerlei sei, dass sein ganzes ‚Esse‘ im ‚Operari‘ liege, weshalb ein seinem Sein nach freier Wille zugleich ein seinem Handeln nach freier ist (S. 135). Was Schopenhauer als Wille im Sein fasse, das sei vielmehr in Wahrheit das Gefühl. Dieses ist ihm darum der intelligibele Charakter und soll als solcher frei sein, während der abgeleitete Wille der Nothwendigkeit unterstehe (S. 134, 141.).

Was aber ist diese Freiheit, welche dem Gefühl eignen soll? — Nach dem Vf. zeigt sich die Freiheit in der „Abänderbarkeit“ einer schon vollzogenen That; denn gerade eine solche „Abänderbarkeit“ bedeutet die „totale Aufhebung des Causalitäts-(Nothwendigkeits-) Gesetzes“, in die das Wesen der Freiheit zu setzen ist (S. 135). Diese Abänderung vollzieht sich in der Reue, durch welche „eine moralische Handlung getilgt, d. h. ihrer moralischen Bedeutung nach ungeschehen gemacht werden kann“ (ebend.). Eine moralische That: d. h. eine solche, welche der „Mensch begeht, sofern er, die Schranken des ‚principii individuationis‘ durchbrechend, mit Rücksicht auf die Person eines zweiten handelt“ — gut, in den Acten der Verneinung des egoistischen Willens zum Leben, böse in den Acten der Bejahung desselben (S. 140). Die Reue aber sowohl (S. 138) wie die Aufhebung des Willens zum Leben, welche kein Anderswollen, sondern ein Nichtwollen und darum überhaupt kein Wollen, sondern etwas dem Wollen Voraufgehendes ist, liegt im Gefühl (S. 140). „Darum liegt die Freiheit tiefer im Gemüthe versenkt, als selbst das Wollen, und ist unmittelbarer Ausfluss des Gefühls, nicht des Willens“ (S. 141). Hier aber stellt sie sich folgendermassen: Da dem Gefühl die Zeitform fremd ist, so fallen in ihm die beiden Phasen, der Vollzug der That und ihre Aufhebung durch die Reue,

welche für den Verstand in der Zeit auseinandergezogen erscheinen, in Eins zusammen. „Daher also auch ist für das Gemüth (das ist das Gefühl in Ansehung eines moralischen Gegenstandes (die Wahlentscheidung selbst nach beiden Richtungen hin möglich, d. h. es kann sowohl eine That bejaht, als auch verneint werden, und zwar in Einem und ohne alle Zeitfolge: Und dies heisst frei handeln“ (S. 141).

II.

Dieses die Grundzüge von Feldegg's Schrift. Fragen wir nach dem Werthe des entwickelten Systemes.

F. selbst denkt über die Bedeutung seiner Leistung nicht gering. „Es ist indessen der natürliche Entwicklungsgang“, meint er S. 231, „wenn auf Schopenhauer's Philosophie die unsere folgte, weil ja eine gründliche Anschauung eines Dinges allemal seiner Erkenntniss vorangeht. Dem entspricht es auch, wenn ich sage, dass Schopenhauer das Problem der Welt richtig aufgestellt hat, ich hingegen es richtig gelöst habe“. Und auch sonst wird er nicht müde, den Fortschritt seiner Philosophie über die Früheren, speciell Schopenhauer, hinaus in das gebührende Licht zu stellen. „Hätte Kant sich zu der Erkenntniss zu bekehren vermocht, oder wäre er zu ihr vorgegedrungen, dass es empirisch auch eine Wahrnehmung ausser Zeit und Raum gibt: er hätte schlechterdings auf die unserer Lehre zu Grunde liegende Fundamentalhatsache des Gefühls stossen müssen. Keinesfalls aber wäre es ihm passirt, wie Schopenhauer, den Willen mit dem ‚Ding an sich‘ voreilig solidarisch zu erklären. So blieb es uns vorbehalten, aus jener Erkenntniss die philosophisch wichtigen Consequenzen zu ziehen“ (S. 34). „Dass dies aber falsch ist, hat schon Schopenhauer ausdrücklich gelehrt, Hartmann wieder in den Wind geschlagen, bis endlich ich in diesem Buche die Wahrheit nochmals gründlich, und, wie zu hoffen ist, endgiltig festgestellt habe“ (S. 178).

Die Hoffnung, welche der Verfasser in diesen letzten Worten ausspricht, ist indess nur ein schöner Traum.

Die zwei Grundforderungen, welche an ein jedes philosophische System gestellt werden müssen, damit es überhaupt ernsthaft genommen werden könne, sind: Klarheit der Grundbegriffe und Festigkeit der Beweise. In beiden Beziehungen ist es mit F.'s System nicht auf das beste bestellt.

Wer würde es für möglich halten, dass in einer Schrift gegen

zwei und ein halbes Hundert Seiten über das Gefühl als Kern unsers Seins und als Fundament der gesammten Weltordnung gehandelt würde, ohne dass wir an irgend einer Stelle auch nur einigermaßen klar und deutlich erführen, was denn das Gefühl in diesem Systeme eigentlich bedeute? Denn über wenige psychologische Bestimmungen herrscht bekanntlich unter den Philosophen eine solche Meinungsverschiedenheit, wie über den Begriff des Gefühles. Und doch ist dem in F.'s Schrift so. Nur unsichere Andeutungen erhalten wir, die in sich viel zu unbestimmt sind und sich unter einander zu einer einstimmigen Auffassung nicht fügen wollen. Zumeist wird das „Gefühl“ der „Empfindung“ gleichgestellt.¹⁾ Als solche wird es von der Vorstellung und dem Willen unterschieden.²⁾ Was aber das Gefühl sei, erfahren wir hierdurch nicht, da uns nirgendwo gesagt wird, was denn die Empfindung im Unterschiede von der Vorstellung sei. Wir werden indess den Sinn F.'s wohl nicht ganz verfehlen, wenn wir unter der Empfindung die subjective Affection bei der Wahrnehmung verstehen und die Vorstellung von ihr dadurch unterscheiden, dass in der Vorstellung diese subjective Affection auf einen Gegenstand bezogen, als Zeichen für ein Object gefasst wird. Vielleicht ist dieses oder Aehnliches auch gemeint, wenn es S. 18 heisst, das Vorstellungsvermögen sei bloß differenzirtes und qualificirtes Gefühl; auf seiner ersten Stufe als Tastsinn, welcher eigentlich nur differenzirtes Gefühl sei, schliesslich als Gesichts- und Gehörsvermögen. Allein dann ist wieder nicht klar, wie S. 64 diese „Empfindung“ mit dem „contemplativen Vermögen“ identificirt werden und als das Kriterium der wahren Künstlerschaft, wie kein Eingeweihter bestreiten werde, bezeichnet werden kann. Wie? Das Fundament alles psychischen Lebens, ja der ganzen Weltordnung, soll auch wieder nur einem engen Kreise der Menschen zu eigen sein, den wahrhaft künstlerisch Beantlagten, für die es ein Kriterium, ein Unterscheidungsmerkmal, bildet? Und zudem ist doch das, was man psychologisch nicht eben scharf als „künstlerische Empfindung“ zu bezeichnen pflegt, überhaupt kein ursprünglicher Vorgang, sondern ein, wenn auch oft blitzschnell verlaufender, so doch in Wahrheit sehr complicirter Process, der zu seinem Zustandekommen mancherlei Associationen voraussetzt.

1) Z. B. S. 63: „Darauf vermag nun allein die Philosophie zu antworten und sie antwortet mit dem Worte: Empfindung, Gefühl.“

2) S. 63 f.: „ . . . da ausser Gefühl, Wille und Vorstellung nichts im Bewusstsein anzutreffen ist.“

Verschiebt sich so der Begriff des Gefühles schon bei dem Uebergange der „erkenntniss-theoretischen Weltidee“ zu der „ästhetischen“ — um in F.'s Terminologie zu reden — völlig, so tritt eine abermalige Verschiebung bei dem Uebergange zur „ethischen Weltidee“ ein. Wir erfahren hier, dass Mitleid (S. 64) und Reue (S. 138) „That-sachen des Gefühls“ seien, dass der „Gefühlsinhalt“ einer That in der guten oder bösen Absicht bei derselben bestehe (S. 133). Gemüth, wird uns gesagt (S. 141), sei das „Gefühl in Ansehung eines moralischen Gegenstandes“. Offenbar ist der Begriff hier wieder völlig umgebogen; aus dem Gebiete des Erkennens sind wir in das der Strebungen geführt, ohne dass ein Berechtigungsgrund für die Gleichsetzung angegeben wäre; denn die stete Versicherung, dass im Gefühl die drei Weltideen zusammenfallen, ist noch kein Beweis. Von philosophischer Schärfe zeugt ein solches Spielen mit Begriffen eben nicht. Ist es doch in der That allein das Wort „Gefühl“, welches in seiner unklaren Vieldeutigkeit den verbindenden Faden abgibt für jene mannigfaltigen Gebrauchsweisen, die nur darin ein Gemeinsames finden, dass man als „Gefühl“ alles Unbestimmte, nicht vorstellungsgemäss Klare bezeichnet. Aufgabe des Philosophen wäre es vielmehr gewesen, das Verworrene zu klären, das Zusammengemengte zu scheiden und so einem jeden die ihm zukommende Eigenthümlichkeit zurückzugeben. Statt dessen begnügt sich F. mit dem verschwommenen populären Sprachgebrauch, und rühmt sich noch dessen. „Wirklich populär“, so schliesst er seine Schrift (S. 234), „ist dagegen das ‚ich fühle‘, und dass es so allgemein gebräuchlich und auch verständlich ist, imgleichen selbst da noch angewendet wird, wo eigentlich schon von anschaulicher Erkenntniss ganz gut die Rede sein könnte, ist keine sprachliche Nachlässigkeit, sondern tief im Wesen der Sache begründet: Wie ich den Lesern dieses Buches nicht mehr zu erläutern brauche.“ Natürlich! — da die Lehre des ganzen Buches auf eben diese und andere sprachliche Nachlässigkeiten gebaut ist. „Gefühl ist ein so vieldeutiges Wort, dass die Erklärungen der Philosophen darüber unendlich verschieden sind und auch wohl nie zur Einstimmigkeit gelangen werden, weil sich zuletzt jeder auf sein Gefühl beruft, wo dann alle weitere Verständigung aufhört.“¹⁾

So gross die Unklarheit hinsichtlich des Grundbegriffs der Feldegg'schen Philosophie, so schwach ist die Beweiskraft seiner

¹⁾ W. T. Krug, *Allg. Handbuch der philos. Wissenschaften*. 2. Aufl. II, 139.

Gründe. Natürlich kann ich hier nicht in eine Besprechung aller Einzelheiten eintreten. Es möge genügen, die Haupt-Tragebalken auf ihre Festigkeit hin zu untersuchen.

Feldegg's erster Fundamentalsatz ist dieser: Im Gefühl fallen Subject und Object, die in der Vorstellung auseinander treten, vollkommen zusammen. Begründet wird der Satz durch folgenden Gedankengang. Der Grund, weshalb in der Vorstellung Object und Subject auseinandertreten, liegt darin, dass die Vorstellung den Formen von Raum und Zeit untersteht. Das Gefühl aber ist raum- und zeitlos. In ihm sind also Subject und Object nicht geschieden, sondern identisch; ich erfasse im Gefühl meinen Leib, ohne die Sondernung von Subject und Object, welche mit der Anschauung untrennbar verbunden ist (S. 8).

Ich will hier auf den Obersatz von F.'s Beweisführung nicht näher eingehen; es sei nur bemerkt, dass er von F. nirgendwo wirklich bewiesen wird. Wohl aber möge der Untersatz sammt den für ihn angeführten Gründen näher geprüft werden.

Am leichtesten nimmt es F. mit dem Nachweis der Raumlosigkeit des Gefühls. „Ich bin mir keineswegs an irgend einer bestimmten Stelle meines Körpers im Gefühle gegeben“, heisst es einfach S. 9, und daraus wird ohne weiteres geschlossen, dass dem Gefühle Freiheit vom Raume eigne. Wie man sieht, versteht F. unter dem „Gefühl“ hier das Körpergefühl, die Gemeinempfindung. Gewiss ist dieses Körpergefühl nicht an eine bestimmte Stelle des Körpers beschränkt, so dass ich mir in diesem Sinne in der That nicht an einer bestimmten Stelle meines Körpers gegeben bin. Aber daraus folgt keineswegs, dass das Körpergefühl überhaupt nicht der Localisation unterstehe — mag man über den Ursprung dieser denken, wie man will. Das Körpergefühl setzt sich zusammen aus einer Summe von Einzelempfindungen, welche durch den organischen Zustand der verschiedenen Theile des Körpers bedingt sind. Diese Einzelempfindungen aber stehen zu einander durchaus in räumlichen Beziehungen. Oder sind wir nicht im stande, auch unabhängig von Gesichts- und Tastempfindung durch das bloße Gefühl etwa einen Zahnschmerz und ein Magendrücken räumlich auseinander zu halten? Das dürfte aber nach F.'s Lehre, die das Gefühl von der räumlichen Anordnung frei sein lässt, nicht möglich sein. Sind sonach die einzelnen Componenten des Körpergefühls localisirt, so ist auch das Körpergefühl selbst nicht frei vom Raume. (Schluss folgt.)