

# Das Selbstgefühl.<sup>1)</sup>

Eine Studie von Prof. Dr. Adolf Dyroff in Bonn.

## I.

Im Jahre 1772 erschien ein halb anonymes Werkchen, welches den stolzen Titel „Die Geschichte des Selbstgeföhls“ trägt. Der Autor, Michael Ignaz Schmidt, der später hochgeschätzte Historiker, der mit seiner „Geschichte der Teutschen“ nach dem Urteile seiner Zeitgenossen uns die erste Darstellung des Entwicklungsganges unserer Nation — nicht mehr nur des Reiches — schenkte<sup>2)</sup>, hat das Wort „Selbstgeföh“ nicht erfunden. Der in der damaligen Philosophie, besonders „der des originellen Britanniens“, wohlbewanderte<sup>3)</sup> Mann hat es vielmehr wahrscheinlich der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts entnommen, eine Quelle, von der jedoch unsere deutschen Wörterbücher, das Grimmsche eingeschlossen, nichts ahnen lassen.<sup>4)</sup> Immerhin ist bemerkenswert, dass Schmidt

<sup>1)</sup> Mit dem vorliegenden Aufsätze, der zuerst die Form einer am 6. Juli 1902 zu Freiburg i. Br. gehaltenen Antrittsrede hatte, eröffne ich eine kurze Folge von Artikeln, die sich um das Thema: Die Bewusstseinsform des „Selbstbewusstseins“ gruppieren lassen. — <sup>2)</sup> „Die Geschichte des Selbstgeföhls“ nennt als Verlagsort Frankfurt (a. M.?) und Leipzig, ist aber bei Joh. Jak. Stahel in Würzburg verlegt (VIII und 200 S.). Das M. J. S. der Vorrede (S. V) wird allgemein auf den Historiker Michael Ignaz Schmidt gedeutet. — <sup>3)</sup> Worte seines Biographen Franz Oberthür: „Michael Ignaz Schmidt, des Geschichtschreibers der Teutschen Lebensgeschichte.“ 1802, S. 178. — <sup>4)</sup> Schon Mendelssohn im dritten Gespräch des Phädon (in der ersten Ausgabe Berlin 1767, S. 246 und 249, Amsterdam 1767, S. 167 und 169) gebraucht „Selbstgeföh“, und zwar im Sinne vom Geföh des eigenen Daseins: „So lange sie (die denkenden Wesen) mit Selbstgeföh empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus.“ (S. 223 Brasch; im Unterschied von „Bewusstsein“ S. 221 Brasch). Bald nach 1772 erscheint das Wort in Kreisen, welche Schmidts Böhlein schwerlich gelesen haben (s. die deutschen Wörterbücher). Der im Texte aus Schmidt ausgeschriebene Satz sieht wie die Umschreibung eines bekannten Wortes aus. Herr Hofrat Kluge in Freiburg i. B., der mir die Phaedonstellen von A. Gombert vermittelte, ist der Ansicht, dass ein Wort, das auf einen Böhertitel kommt, Philosophisches Jahrbuch 1904.

diesen Ausdruck schon in jenem doppelten Sinne verwendet, der ihm heute noch anhaftet.

„Wenn wir den Menschen genau betrachten,“ meint der biedere Verfasser, „so finden wir, dass er allzeit mit sich selbst beschäftigt sei, dass er sich niemals ganz verlasse, sondern vielmehr in allen Dingen entweder sich nur allein oder doch vorzüglich fühle. Dieses Selbstgefühl ist in all seine Gedanken, in all seine Empfindungen, Tun und Lassen eingeflochten. Er trägt es mit sich, wo er nur immer ist<sup>1)</sup>.“ „Zuerst fühlt der Mensch, dass er ist. Mit diesem Gefühl aber ist auch ein dunkles Gefühl dessen, was er ist, verbunden<sup>2)</sup>.“

In solcher Form spricht sich Schmidt an mehreren Stellen seines Büchleins aus, vermischt jedoch, wie wir sehen, ohne weitere Begründung das einfache Gefühl von unserm Dasein mit dem Gefühl von unserm eigenen Wesen<sup>3)</sup> oder von unserer Beschaffenheit, unserm eigenen Zustand, wie es durch Adelung definiert wird, und steigert die Verwirrung, durch die weitere unausgesprochene Verwechslung mit etwas anderem, dem Gefühle von unserem eigenen Werte<sup>4)</sup> oder unserer eigenen Vollkommenheit.<sup>5)</sup> Nur so wird es ihm möglich,

in der Regel um zwanzig Jahre älter ist als das Buch. Ich möchte, falls nicht Mendelssohn das Wort geschaffen hat, die Katheder- oder die Übersetzersprache für den Ursprungsort des Wortes halten.

<sup>1)</sup> Schmidt a. a. O. S. 1 f. — <sup>2)</sup> S. 3. Vgl. S. 23: „Ohne Gefühl oder Bewusstsein unseres Selbst können wir uns nicht einmal denken.“ „Der Gedanke allein von der Zernichtung desselben ist uns unerträglich.“ — <sup>3)</sup> S. 3. — <sup>4)</sup> S. 184. — <sup>5)</sup> S. 7 f. Adelung, Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Leipzig 1780, IV. S. 426 („die lebhaft, anschauende Erkenntnis seines eigenen Zustandes, besonders seines moralischen“), und nach ihm J. H. Campe, Wörterb. d. d. Sprache. Braunschweig 1810. IV. (er fügt hinzu: „in engerer Bedeutung das Gefühl seines Wertes, seiner Vorzüge“ = Heinsius, Volkstümliches Wörterb. d. deutschen Sprache. Hannover 1822, IV. S. 524), Sanders und Grimm unterscheiden denn auch beide Bedeutungen von „Selbstgefühl“ genau. — Lichtenberg gebraucht in den „Hinterlassenen Schriften“, die vor den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts niedergeschrieben sind, Selbstgefühl im erkenntnistheoretischen Sinne nicht, wohl aber in der Bedeutung von „Stolz“ (Vermischte Schriften. Wien 1844, IV. S. 128; vgl. jedoch S. 134). — J. J. Rousseau mag zur Verbreitung des Wortes seinerseits beigetragen haben: Emile. Amsterdam 1762, III. p. 64: „Le sentiment de l'existence commune à celui de son existence individuelle“; p. 75: „le sentiment de ma volonté“; p. 96: „sentiment intérieur qui me porte à juger de causes selon mes lumières naturelles“ (letzterer Begriff bei ihm geschichtlich interessant); p. 110: „idées acquises de nos sentiments naturels; car nous sentons avant de connaître“ sqq. — Von den zahlreichen Stellen, die das Grimmsche deutsche Wörterbuch X (3), S. 471 f. aus deutschen Dichtern und Prosaikern beibringt, hebe ich vor allem die aus J. G. Herder, Werke. Gotha 1787, XVI. S. 573 f. (nach der Vorrede vom 23. April 1787 frühestens 12 Jahre früher, also nicht vor 1775 konzipiert) heraus. Herder beginnt mit

eine Geschichte des Selbstgefühls zu geben und nach der soeben mitgetheilten ziemlich klaren Auseinandersetzung sich weitläufig über die verschiedenen Wege zu verbreiten, dieses Selbstgefühl zu erhöhen<sup>1)</sup> oder, wie er sich auch ausdrückt, „fortzusetzen“, während

der Theorie Spinozas, wir seien bloss Modifikationen des Daseins im höchsten Verstande. Diese Weisen der Existenz nennt man mit Spinoza Individualitäten. Im Reiche der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Geschmacks, der Begierden liege der Mittelpunkt der sich in allem Wechsel und Gegensatz von Zuständen offenbarenden „Selbstbestandheit“ nicht, sondern im eigenen Selbst, das sich weder als Begriff noch als Empfindung weiter zergliedern lasse. Das empfinde man, und sonach liege die Überzeugung von unserem Selbst, das Prinzipium unserer Individuation, tiefer als wohin unser Verstand, unsere Vernunft, unsere Phantasie reiche. Selbstbewusstsein, Selbstwirksamkeit, sie machen unsere Wirklichkeit, unser Dasein; auf ihnen ruhe die Leiter aller unserer ausgebildeten und unausgebildeten Vermögen, Triebe und Tätigkeiten, die von der Erde gegen den Himmel reichen. Die Art und der Grad (!) dieses Selbstgefühls (oder Selbstbewusstseins) sei bei verschiedenen Wesen verschieden. Nicht alle unseres Geschlechts hätten ein gleich tiefes Selbstgefühl, ein gleich wirksames Selbstbewusstsein, mithin ein gleich inniges (!) Dasein. — Kant scheint das Wort zu umgehen, doch sagt er in den fasslicher geschriebenen Prolegomena, da, wo er das Ich als Begriff ablehnt und nur als Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes ansieht, es sei „nichts mehr als Gefühl eines Daseins“ (Prolegomena, § 46, Anm. S. 118 Schulz). — Mellin, Encyclop. Wörterb. der krit. Philos. Jena 1802, V. S. 274: Das Kind fängt geschichtlich ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererst durch Ich zu reden an, und von diesem Tage an bleibt es bei dieser Sprechweise. Vorher fühlte es bloss sich selbst, jetzt denkt es sich selbst. Ein Artikel „Selbstgefühl“ fehlt dort. — J. J. Engel, Schriften. 1804, VIII. S. 221 f. (s. D. Sanders, Wörterb. d. deutschen Spr. Leipzig 1860, S. 509 mit schlechter Erklärung): „Die Seele des Menschen hat ein untrügliches Gefühl ihrer selbst; sie sucht ihre eigene Natur in andern, kann sich nur insofern in diese andern versetzen, als sie ihre eigene Natur in ihnen wiederfindet. Eine völlige Abweichung von dem, was nach ihrem Selbstgefühl einzig wahr ist, muss unfehlbar den Eindruck zerstören; eine geringere muss ihn wenigstens schwächen, aufhalten, verwirren.“ (Vgl. S. 7, 291 f.) — J. Fr. Herbart, Allgem. Pädag. (1806), (Leipzig, Reclam.) Einl., S. 15: Ein guter Kopf habe an seinem Selbstgefühl, seiner Teilnahme und seinem Geschmack die besten Lehrer. — W. Traug. Krug, Allg. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften. Leipzig 1828, III. S. 641: Selbstgefühl oder Selbstgefühl heisst bald ebensoviel als Selbstbewusstsein, wiefern es dunkel ist (!), bald aber auch soviel als Bewusstsein der Kraft und Würde. Besonders wird es in der letzten Bedeutung genommen. — Weiter s. R. Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe. Berlin 1899, S. 707 f.

<sup>1)</sup> Nach S. 2 ist es das „erste und letzte Bedürfnis“ des Menschen, sein Selbstgefühl „allezeit lebhaft zu erhalten, zu verstärken und zu erhöhen“. Sonach kann das Selbstgefühl auch weniger lebendig werden. Die Verwirrung zeigt sich bei Schm. darin, dass das Selbstgefühl einerseits „eine nie ganz ver-

doch einleuchtet, dass ein Gefühl, das mir nur schlicht erklärt: „Du bist da“, einer Steigerung und Ausbildung durch pädagogische Mittel nicht fähig ist.

Von den beiden möglichen Bedeutungen des Ausdrucks „Selbstgefühl“ schliessen wir diejenige, welche darin das Gefühl des eigenen Wertes oder, nach Th. Lipps' kurzem Ausdruck, das Selbstwertgefühl erblickt, zweckmässig aus der vorliegenden Betrachtung aus. Es ist nicht die ethisch-psychologische Seite der Frage, sondern die erkenntnistheoretische, auf die wir abzielen.<sup>1)</sup> Seit den Tagen der siegende Quelle des Vergnügens“ (S. 1 f.), dieses Vergnügen aber ein Gefühl des eigenen Wesens, ein Geschenk der Natur an alle empfindenden Wesen (S. 3) und also nicht nur „ordentlicher Weise“ (S. 7 regelmässig), sondern stets und notwendig mit dem Selbstgeföhle „verbunden“ ist, andererseits aber doch das Selbstgefühl, insofern es Gefühl eigener Unvollkommenheit ist, Entstehungsursache von Missvergnügen werden kann (S. 8, 176 f.). Denn auch eine Vermischung von unangenehmen Empfindungen mit dem Vergnügen, „womit“ das Selbstgefühl „umgeben“ ist, kann nur eine „mittlere Empfindung zwischen einem Vergnügen und Missvergnügen“ zustande bringen, „die oft angenehmer ist als reines Vergnügen“. Über die hier bezeichnete Schwierigkeit hilft sich Schm. mit dem Satze weg: „Der Mensch sieht die Vollkommenheit seines Selbst als notwendig an“ (S. 15). Ferner ist nach ihm das Selbstgefühl eine Quelle des Vergnügens, und doch soll; insofern das Vergnügen des Selbstgeföhls „erweitert“ wird, offenbar das Selbstgefühl selbst auch erweitert werden können. Von der Beschaffenheit des Selbstgeföhls soll „die Ausbreitung der Geföhle und Begierden“ (S. 176), von der Beschaffenheit der Begierden und Gemütsbewegungen aber wieder die des Selbstgeföhls abhängen (II. Abschn., 8. Kap. ff.). Um dem Widerspruch vorzubeugen, müsste der Verf. ein Gesetz der Wechselwirkung zwischen Selbstgefühl und seinen Äusserungen aufstellen, was er, so viel ich sehe, unterlässt.

<sup>1)</sup> Über das Psychologische des Selbstgeföhls hat eine sehr feinsinnige Ausföhrung W. Windelband, Präludien. Freiburg i. B. 1884, S. 204 f. W. versteht unter dem „Ichgeföhle“ (auch „Selbstgeföhle“) nicht etwa eine abstrakte Beziehung der Seele auf sich selbst, sondern das reichste, zusammengesetzteste und verdichtetste aller Geföhle, d. h. den konzentrierten Niederschlag der gesamten Willens- und Geföhlsentwicklung des psychischen Organismus im Gegensatz zum Selbstbewusstsein, das, aus den beherrschenden Vorstellungsmassen zusammengesetzt, seinem empirischen Inhalte nach den konstanten Besitzstand unseres Vorstellungslbens darstellt. Vgl. auch S. 188 f. — Über das Selbstwertgeföhle im besondern Th. Lipps, Vom Föhlen, Wollen und Denken. Leipzig 1902, S. 176 f., eine Stelle, die gegenüber der mehr populärpsychologischen Darlegung Humes, Von den Leidenschaften (s. z. B. deutsche Übersetzung v. J. 1759 S. 173: „Beim Stolz“ — Affekt — „ist der Gegenstand unseres Affektes immer etwas, was uns betrifft — unser Verstand, unsere Wissenschaft, unsere Schönheit, Güter, Familie. Unser Selbst also (!), welches der Gegenstand des Affektes ist, muss sich immer auf die Eigenschaft oder auf den Umstand beziehen (!), der den Affekt verur-

Monadenlehre<sup>1)</sup> bis in die Gegenwart ist nämlich, bald mehr bald weniger deutlich und ausführlich, von Denkern und Dichtern die Ansicht vertreten worden, der Strom unserer Erkenntnisse, so breit er nun sein mag, habe seinen Ursprung in eben jenem Gefühle des eigenen Daseins. So versichert, um von gelegentlichen Andeutungen antiker Stoiker abzusehen<sup>2)</sup>, längere Zeit vor dem erwähnten Historiker der Ästhetiker Home in seinen „Grundsätzen der Kritik“: „Da eines jeden Selbst ein Gegenstand ist, der weder äusserlich noch innerlich genannt werden kann, ist das Vermögen, durch welches wir uns unseres Selbst bewusst sind, ein Gefühl, das man eigentlich weder innerlich noch äusserlich nennen kann<sup>3)</sup>. Und in unseren Tagen hören wir von Th. Ziegler, das Selbstbewusstsein als Tatsache des Denkens sei auf das Selbstgefühl zurückzuführen<sup>4)</sup>.

Die hiermit allgemein gekennzeichnete Anschauung ist gewiss einer besonderen Prüfung würdig. Denn ist sie begründet und unabweisbar, so ist in ihr für die gesamte Erkenntnistheorie ein ganz eigenartiges Fundament errichtet. All unser Wissen hätte dann seine Beglaubigung in dem Gefühle; was nicht im Selbstgeföhle seine sacht“), einen erheblichen Fortschritt bezeichnet. S. auch Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Hamburg 1899. S. 1 ff.

<sup>1)</sup> Die Monadenlehre wird hier deshalb mit Auszeichnung erwähnt, weil ihr wohl in höherem Grade als der antiken Psychologie und der des Descartes die Ausdehnung des Begriffs „Gefühl“ auf das Intellektuelle zuzuschreiben ist. — <sup>2)</sup> S. den Stoiker bei Cic. De fin. 3, 5, 16 (sensus sui); Seneca, ep. 121, 5 sqq., wo neben sensus auch scientia (6) und notitia (9) erscheint. — <sup>3)</sup> Grundsätze der Kritik von Heinrich Home. Uebersetzt von Joh. Nikol. Meinhard. Leipzig 1772, II. S. 566 f. (Auch in der zweiten Auflage der Uebersetzung noch so.) Vgl. Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit [Grundsätze der Moralität] und der natürlichen Religion. Uebersetzt von C. G. Rautenberg. Braunschweig 1768, wo II. S. 9—11 eine „Empfindung“, ein „Bewusstsein“ („Handlung der Seele, wodurch mir ein innerer Gegenstand bekannt wird“ nach Gr. d. Kritik a. a. O.) „unserer selbst, das durch alle verschiedenen Auftritte des Lebens und durch alle Mannigfaltigkeit unserer Handlungen uns begleitet,“ als Grund „der persönlichen Identität“ ausgegeben wird (gegen Hume), S. 33—37 die Ansprüche der Vernunft auf den Kraftbegriff zurückgewiesen werden und die Bedeutung der Empfindung für die Entdeckung der Existenz der Kraft in äusserlichen Gegenständen wie des „innerlichen Sinnes“, für die Entdeckung der Kraft in unserer Seele betont wird (gegen Hume). I. S. 38 ff. handelt Home „von dem moralischen Gefühl“. — J. G. Walch, Philos. Lexikon, hat noch in der 4. Aufl. 1775 (wie schon 1740) weder einen Artikel über das Selbstbewusstsein noch über das Selbstgefühl. — <sup>4)</sup> Das Gefühl S. 321. Ähnlich Fritz Schultze (s. Überweg-Heinze, 9. Aufl. Berlin 1902, IV. S. 227).

tiefste Wurzel fände, das dürfte nicht in Wahrheit Erkenntnis heissen. Wollen wir aber eine Untersuchung jenes Satzes vornehmen, so können wir uns nicht über die Frage hinwegsetzen: „Existiert ein solches Gefühl?“ Verliert doch, wenn die gesuchte Antwort verneinend ausfällt, die sich anschliessende Frage: „Kann das Selbstgefühl als Anfang aller Erkenntnis gelten?“ durchaus Zweck und Daseinsrecht. Erstreben wir also vor anderem eine unzweideutige Lösung der ersten Frage: Dabei wird es von nöten sein, nun doch die Psychologie zu Rate zu ziehen, und von Vorteil, sie zunächst in dem Sinne zu stellen: Was kann man meinen und was meint man wirklich, wenn man das Vorhandensein eines Selbstgefühls anerkennt?

## II.

1. Der Ausdruck „Selbstgefühl“ ist, auch wenn wir ihm die Bedeutung „Gefühl des eigenen Wertes“ fernhalten, immer noch ungenügend bestimmt. Die Schuld der Zweideutigkeit trägt diesmal das Wort „Gefühl“. Über seine schwankende Bedeutung ist schon oft geklagt worden. Schopenhauer meint, die Einseitigkeit der Vernunft habe sie verursacht. Wie jede Nation alle andern Fremde, Barbaren, wie der Student alle andern Philister, so nenne die Vernunft jede Modifikation des Bewusstseins, die nicht ihr eigen, die nicht abstrakter Begriff sei, Gefühl. Man nehme deshalb die heterogensten Dinge darin zusammen, ohne zu erkennen, dass dieselben allein in der negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu sein, übereinstimmen<sup>1)</sup>. Die wenigen Beispiele, die er als frappante Belege seiner Erklärung beibringt, liessen sich heute beträchtlich vermehren und durch schlagendere ersetzen. Und dies, obwohl inzwischen der dritte Nebensinn, den der Ausdruck früher hatte, aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche ausgemerzt ist<sup>2)</sup>; für „Haut-

<sup>1)</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. Grisebach I. S. 92 ff. (3. Aufl. 62 ff.). Schopenhauer selbst zollt dem Sprachgebrauch seinen Tribut, wenn er III. S. 397 schreibt: „Das im Selbstbewusstsein liegende Gefühl, „ich kann tun, was ich will“. — Zur Geschichte der deutschen und über die ausländische Terminologie s. W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl. Leipzig 1902, I. S. 354 ff., und J. Orth, Gefühl und Bewusstseinslage. Züricher Dissertation. Berlin 1903, S. 6—19. — <sup>2)</sup> Welche tiefgehende Wirkung der weite Begriff für die Religionsphilosophie hatte, ist bekannt. S. darüber jetzt H. Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn 1901, S. 152 ff. — Gegen Schleiermachers schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl polemisiert erfolgreich Job. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Berlin 1880, S. 60 ff.; auch er betont die Bedeutungsverschiedenheit des Wortes. Er leugnet die Ursprünglichkeit dieses geistigen Kompositums aus Vorstellung und innerer Bewusstseinszuständigkeit

sinn“, „Getaste“ wird das Substantiv darin kaum mehr angetroffen. Aber zwei andere Verwendungsweisen streiten sich auch in der neuzeitlichen Psychologie um die Herrschaft über den Bereich des gern gesehenen Wortes<sup>1)</sup>. Gewöhnlich versteht man unter Gefühl jene Komponente an den seelischen Vorgängen, die, von äusseren Sinnesreizen relativ unabhängig, die Eigenschaft besitzt, von einer mittleren Indifferenzzone aus sich nach zwei diametral entgegengesetzten Richtungen hin zu verstärken. Man fasst die hier gemeinten psychischen Tatsachen unter dem Namen „Lust- und Unlustgefühle“ zusammen, begreift darunter aber auch die sogenannten Zustände der Gleichgültigkeit sowie Mischungen aus Lust und Unlust, so den „freudigen Schreck“ und die „traurige Freude“. Wer in solchem Sinne von Gefühl spricht, wird sehr leicht verstanden werden. Nicht hingegen ist ein klarer Sinn gegeben, wenn Bildungen wie Anstands-, Ehr-, Pflicht-, Sprachgefühl, Gefühlsjurisprudenz in Betracht kommen. Es ist denen, die einmal über eines dieser Gefühle nachgedacht haben, stets schwer gefallen, zu entscheiden, ob daran das unterscheidende Urteil oder die intuitive, das Richtige treffende Einbildungskraft oder das nötigende Gefühl grösseren Anteil habe. Mit den Lust- und Unlustgefühlen sind sie in keinem Falle gleichartig. Vielmehr sind sie so wesentlich anders beschaffen als letztere, dass Deutinger in seiner Psychologie dem Gefühle als einer Modifikation des Erkenntnisvermögens unmittelbar neben dem Verstande und der Vernunft seine Stelle anweist<sup>2)</sup>, während Schopenhauer es geradezu als kontradiktorisches Gegenteil jeder Vernunftkenntnis bestimmt.

---

und führt die ganze Theorie darauf zurück, dass das Gefühl, welches ja eine Begleiterscheinung des Bewusstseins in allen seinen Akten, also auch beim Erkennen, sei, oft Veranlassung werde zu Analogieschlüssen auf Grund von Erfahrungsquellen.

<sup>1)</sup> Für die Beliebtheit des Wortes „Selbstgefühl“ spricht die Reichstagswortstatistik (s. F. W. Kaeding, Häufigkeitswörterbuch d. d. Spr. Steglitz 1897, S. 323). — <sup>2)</sup> Seelenlehre. Regensburg 1843, S. 113. Man wird den Sprachgebrauch Deutingers verständlich und für die damalige Zeit sehr verständig finden, wenn man erwägt, was alles die Schellingsche Philosophie in das Gefühl legte. Hubert Beckers glaubt in seiner Abhandlung „über das Wesen des Gefühls“, mit der er in München bei seinem Lehrer promovierte, zur Aufklärung der „mysteriösen Natur“ des Gefühls nicht ohne Lösung theo- und kosmogonischer Vorfragen auszukommen (München 1830, S. 11). Nachdem er Schellings Stellung zur Mystik verteidigt (s. auch dessen Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie) und erklärt hat, dieser habe gerade das, was in der

Deutinger beruft sich auf Fr. H. Jakobi, der seine ganze Philosophie auf diese Besonderung des Erkenntnisvermögens basiert habe, gesteht aber selbst zu, dass er die Bezeichnung „Gefühl“ nur deshalb belasse, weil, neue und immer wieder neue Namen einzuführen, die Verwirrung vergrössern müsse. Ich bin im Gegensatze zu dieser Ansicht, trotzdem Ebbinghaus heute noch dafür stimmt, den Terminus „Gefühl“ hierfür beizubehalten<sup>1)</sup>, der Überzeugung, dass die Zukunft sich der Aufgabe nicht wird ent schlagen können, für solche erkenntnisartige Vorgänge oder Verhältnisse, die ihrerseits wieder von Lust- oder Unlustgefühlen begleitet sein und demnach bei aller Gleichheit des Erfolgs je nach Umständen entgegengesetzten Gefühlston haben können, eine neue Begriffsmarke zu schaffen.

Als vorläufig zweckdienliche Bezeichnung hat Marbe „Bewusstseinslage“ angeregt, womit über die qualitative Zusammengehörigkeit aller darunter zu denkenden Tatsachen und selbstverständlich auch über ihre Natur nichts ausgemacht sein soll<sup>2)</sup>.

2. Wir hatten uns gefragt: Was kann der Satz: „Es gibt ein Selbstgefühl“ ausdrücken? Jetzt haben wir die Erwiderung: Ein zweifaches! Entweder will man damit versichern: Es gibt eine besondere Art von Erkenntnisgefühl, die uns die erste Form von Selbsterkenntnis darstellt, oder: Es liegt, sei es in einem besonderen reinen Gefühle von der Beschaffenheit der Lust- und Unlustgefühle oder in jedem Lust- und Unlustgefühle als solchem, ein unmittelbarer Hinweis auf das Selbst des fühlenden Individuums vor. Treten wir in die Untersuchung der letzteren Behauptung zuerst ein.

Vor Allem: Gibt es ein besonderes reines Selbstgefühl von der Form der Lust- und Unlustgefühle, die jeder unmittelbar erlebt? Wir müssen bekennen: Die Erfahrung zeigt weder ein einfaches noch ein „gemystik von jeher gewaltet, den dunklen Grund aller Existenz selbst, zur Erkenntnis gebracht, schliesst er, das Gefühl sei „das dunkle Prinzip, der ewige Grund (ἄποκείμενον) zu aller lebendigen Schöpfung“. Instinkt ist ihm entsprechend der bewusstlose und doch nach ewigem Typus wirkende Verstand (S. 30). Trotzdem hält er die Leidenschaften ihrer innersten Natur nach für Gefühle (S. 35). Nebenbei: Die Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen bezeichnet auch er als verwirrend (S. 22).

<sup>1)</sup> Grundzüge der Psychologie. Leipzig 1902, S. 542. — <sup>2)</sup> S. A. Mayer und J. Orth, Zeitschr. f. Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane. 26. 1901, S. 6, K. Marbe, Experimental-psychol. Untersuchungen über das Urteil. Leipzig 1901, S. 11 f. Sprachlich hat der Name seine Mängel; er ist schwerfälliger als „Gefühl“ und kann doch kaum mit dem Terminus „Bewusstseinsvorgänge“ in guten Einklang gebracht werden.



misches“ Gefühl derart auf. Jede weitere Umschau und Erörterung nach dieser Richtung hin fällt daher sofort hinweg.

Doch das ist auch kaum die eigentliche Meinung irgend eines der Denker, welche die Existenz des Selbstgefühls lehren. Wenn W. Wundt<sup>1)</sup> das Ichgefühl als unmittelbares Gefühl definiert, das aus der Auffassung des inneren Zusammenhangs und der Gleichartigkeit der Willensprozesse entsteht, so kann er kein sehr einfaches Gefühl im Auge haben. Dennoch wäre eine Angabe darüber erwünscht gewesen, wie er sich dies Gefühl, das zunächst an das alles Wollen begleitende Tätigkeitsgefühl geknüpft sein, dann aber sich über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte ausdehnen soll, als Kombination aus Lust- oder Unlust-, Spannungs- oder Lösungs-, Erregungs- oder Beruhigungsgefühlen denkt, wodurch und inwiefern die Willensprozesse als in sich zusammenhängend und als bei aller Verschiedenheit gleichartige Vorgänge aufgefasst werden können und werden, sodann, wie es möglich ist, dass wir eine Zeit lang gewisse Bewusstseinsinhalte als unser wissen, obwohl sich kein Tätigkeitsgefühl damit verbindet.

Ein Schüler Wundts, Hellpach<sup>2)</sup>, bezeichnet dann das Tätigkeitsgefühl der Entscheidung oder Entschliessung selbst als Ichgefühl und fordert so die spezielle Frage heraus, wie das Tätigkeitsbewusstsein der Entscheidung als Gefühl gelten könne. Was endlich die Behauptung Wundts betrifft, das Ichgefühl erstrecke sich infolge der Beziehungen des Wollens über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte, so ist klar, dass hiermit das im Ichbewusstsein liegende Einheits- und Zusammenhangsbewusstsein auf eine Eigenschaft des Willens zurückgeführt wird. Sie wird daher passender in einer eigenen Studie über das Verhältnis von Ich und Wille erörtert werden. Was ausserdem die Konstruktion Wundts an Problemen einführt, das zu erwägen geben zwei andere Forscher Gelegenheit, die — wohl beide vor ihm — tiefer in dieselben eingedrungen sind.

a. Der erste ist Lotze<sup>3)</sup>. Er setzt nicht ein besonderes Gefühl vom eigenen Dasein neben die andern Lust- und Unlustgefühle,

<sup>1)</sup> Grundriss der Psychologie. 5. Aufl. Leipzig 1902, S. 264. Aehnlich auch in der Aufl. von 1896. Nach Grundzüge d. physiol. Psychol. II. 5. Aufl. Leipzig 1902, S. 357 besitzen die Empfindungen unserer Körperorgane einen besonders intensiven Gefühlston, und kommt eben darin die nähere Beziehung zum Subjekt zum Ausdruck. — <sup>2)</sup> Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Leipzig 1902, S. 12. — <sup>3)</sup> S. R. H. Lotze, Medizinische Psychologie. Leipzig 1852 (die lediglich technisch hergestellte Wiederholung vom J. 1896 hat keine Bedeutung),

sondern betrachtet jedes Gefühl als Selbstgefühl. Das Motiv der ganz beispiellosen Unterscheidung, durch die jedes beseelte Wesen sich selbst der ganzen übrigen Welt entgegengesetzt, ist nach ihm die ursprüngliche, nur in der Form des Gefühls mögliche, innere Erfahrung seiner Selbst.

Es ist nicht zu verkennen, dass seine Auffassung vor der zuerst betrachteten einen hohen Vorzug besitzt. Sie macht sich nicht ganz und gar einer freien Erdichtung schuldig. Es wird nicht zu den uns allen geläufigen Gefühlen ein neues hinzuphantasiert, das niemals Bestandteil wirklichen Erlebens würde, sondern nur behauptet, dass jedes Gefühl ein Abzeichen des erlebenden Ich -- man möchte es „Lokalzeichen des Gefühls“ nennen — an sich trage, und somit die Scheidung des Selbst von allem, was nicht Selbst ist, in primärer Form durch psychologische Notwendigkeit gewährleistet sei. Für Lotze ist demnach „Selbstgefühl“ nur ein Sammelname, der alle Gefühle umschliesst, ist es, wie ihm eigentlich auch die Ausdrucksweise „Ich fühle“ tautologisch sein muss, nur eine tautologische Zusammensetzung, die eben geeignet ist, das Wesen des Gefühls und seine Verschiedenheit von den Empfindungen so kurz und treffend als nur möglich anzugeben. Ich gestehe, diese Theorie hat etwas Bestechendes an sich. Wo sonst haben wir uns so fest und so innig als im Gefühle? Was ist so sehr und so unbestritten unser als unser Gefühl? Wie anders wirken wir stärker und eindringlicher auf den innersten Menschen, als indem wir ihn an seinem Gefühle angreifen und es in Erschütterung versetzen? Was also erscheint einleuchtender als der Gedanke: die Empfindung gibt uns von Veränderungen in der Aussenwelt, von Bewegungen transsubjektiver Herkunft Kunde, das Gefühl, vor allem das ästhetische, weist nach

S. 493, § 37 Nr. 417. Ders., Grundzüge der Psychologie. Leipzig 1882 (wir zitieren nach der 5. Aufl. 1894.), S. 51 ff. Vgl. auch Kleine Schriften. III. Leipzig 1891, Sachregister, die Artikel „Selbst“, „Possessivpronomen“, „Subjekt“, „Ich—Du“ (II. 126 ff., III. 56 — im Register III. S. 794 f. ausgeschlossen). II. 132 ist das eigentliche Motiv Lotze's klar ausgesprochen: 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. Vgl. Mediz. Psych. S. 493: „... was uns bewegt, gerade diesen Inhalt (des Ich) von allem übrigen denkbaren nicht nur wie ein Object von einem andern, sondern auf absolute Weise zu unterscheiden“. Wenn man nur zugleich die Gefühle anderer erleben könnte!

innen; es verrät uns aufs nachdrücklichste, was uns und kein anderes Wesen angeht? Und doch! Die Sonde der Kritik darf selbst vor einer so gefälligen Ansicht nicht zurückgehalten werden. Alles, was wir selber wirklich leiden, empfinden oder tun, zeichnet sich, so glaubt Lotze, dadurch aus, dass sich daran unmittelbar ein Gefühl knüpft, während solche Begleitung demjenigen fehlt, was wir als die Zustände, das Tun, Empfinden anderer Wesen bloss vorstellen, aber nicht selber erfahren oder erleiden<sup>1)</sup>. Man fragt sich bei der so gefassten Begründung unwillkürlich, ob nicht unsere Vorstellungen von den Erlebnissen anderer Wesen doch auch Zustände von uns sind. — Ist der Begriff blosser, d. h. in diesem Zusammenhange doch wohl gefühlfreier, Vorstellungen nicht nach Lotze selbst psychologisch unmöglich, insofern ihm das Bewusstsein davon, dass unsere Erlebnisse unser sind, stets ursprünglich durch ein Gefühl bedingt ist? Ausserdem dreht sich Lotze im Kreise, wenn er das Selbstbewusstsein aus dem Gefühle herleitet. Er will nachweisen, dass die Beziehung auf das Ich nur in letzterem enthalten sei. Zu diesem Zwecke nimmt er einen ursprünglichen Gegensatz zwischen unmittelbar gefühlbetonten Erlebnissen und bloss Vorgestelltem an. Das bloss Vorgestellte definiert er dann als das, was wir nicht selber erfahren. Danach ist dann freilich das Gefühl dasjenige, was die Selbsterfahrung ausmacht. Aber wie kommt denn Lotze dazu, in sich mancherlei Vorgestelltes als nicht selber Erfahrenes aufzufassen? Offenbar deshalb, weil er anderes Vorgestelltes als selbst Erlebtes kennt. Und so wird es bei jedem fühlenden Menschen sich verhalten. Sonach lässt sich das bloss Vorgestellte nur dann als nicht selber Erlebtes definieren, wenn zuvor feststeht und erkannt ist, dass in den gefühlbetonten Erlebnissen die Beziehung auf das Selbst enthalten ist. Das aber ist es gerade, was zu beweisen war. Sollte übrigens hier Lotze Unrecht geschehen, so könnte es nur darin zu finden sein, dass ihm etwas als Beweisversuch ausgelegt wird, was lediglich als Erläuterung gedacht war. Ist dem so, dann wird erst recht offenkundig, dass seine Theorie eine blosser Behauptung ist. Und wir dürfen ihr die andere entgegenhalten: Weder ein Gefühl der Lust noch der Unlust noch des Interesses noch sonst ein Gefühl sagt uns etwas von „Mein“, und so kann auch die angebliche blosser Vorstellung nichts von „Nichtmein“ künden. Wozu endlich die „theoretische Ausdeutung des Selbstgefühls“, die Lotze schliesslich

<sup>1)</sup> Grundzüge der Psychologie. S. 52.

dennoch zur Erklärung des Selbstbewusstseins erforderlich erachtet? Wenn das Gefühl den Hinweis auf das „Ich“ schon zum Inhalte hat, so ist es dem hellen Bewusstsein unmöglich, diesen Inhalt irgendwie zu verdeutlichen oder zu verändern oder überhaupt aus dem Selbstgeföhle herauszunehmen. Macht aber das Denken erst das Gefühl sich zum wirklichen Ich, so ist es eben das Denken und nicht das Föhlen, welches den eigentlichen Inhalt des Selbstbewusstseins erzeugt.

Ja, wir dürfen noch weiter gehen und die Feststellung, dass das Gefühl wohl von „Angenehm“ und „Unangenehm“, nicht aber vom „Ich“ etwas vermeldet, durch die Bemerkung krönen, dass die Begriffe „Gefühl“ und „Selbst“ im Widerstreite liegen. Der Begriff „Selbst“ ist nicht vollkommen zur Deckung gebracht, wenn wir sagen, das Wort bedeute den absoluten Ausschluss alles andern von einem Individuum. Vielmehr wird das Wesen, das wir als ein Selbst betrachten, nicht nur als Ursprungsort einer Tätigkeit oder Wirkung, sondern als Subjekt-Objekt, als ein Wesen angesehen, das die Fähigkeit besitzt, irgendwie von sich auszugehen und wieder in sich zurückzukehren. Die Gabe solcher Zurückbiegung aber ist dem „Geföhle“ fremd<sup>1)</sup>. Mag auch jedes Gefühl auf der einen Seite im Ich angreifen: seine Linie läuft nach der Entfernung vom Ich nicht zu dem Ausgangspunkte hin zurück. Nein, sein anderer Hebelarm mündet höchst wahrscheinlich im Körper. Sonach widerspricht dem Wesen des Geföhls die dem Selbstbegriffe seinerseits wesentliche Rückbeziehung auf den Ausgangspunkt, und darüber kann auch der zagere Ausdruck „Ichgeföhle“ nicht hinwegtäuschen. Denn wenn „Ich“ etwas durchaus anderes bedeuten soll als „Du“ und „Er“ — und gerade Lotze hat das Verdienst, auf den „beispiellosen“ Unterschied zwischen dem selbsterlebten einzigartigen Ich der ersten Person und jedem „Du“ und „Er“ den stärksten Nachdruck gelegt zu haben<sup>2)</sup> — so dürfen wir unter „Ich“ nicht den blossen

<sup>1)</sup> Vgl. zum Folgenden Melchior Palágyi, Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig 1902, S. 72 ff., der jedoch auf den Ichbegriff nicht eingeht. — <sup>2)</sup> Natürlich können wir auch irgend ein Nicht-Ich als Ich-artig beschaffen denken, und wir werden dies um so mehr tun, je ähnlicher wir ein solches Objekt finden. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Leipzig 1862, S. 441 f., behauptet, im Bereiche des Bedingten oder Endlichen erscheine uns die Person nur im Gegensatz gegen andere Personen, an denen sie sich bewusst wird, das Ich gegenüber dem Du und Er. Es ist dem gegenüber zu fragen, wie es denn auf diesem Wege

Träger einer Tätigkeit verstehen, sondern nicht mehr und nicht weniger als ein „Selbst“. Und ebenso dürften körperlich und geistig verursachte Gefühle nicht der gleichen Gesetzmässigkeit unterliegen, wenn Ich und Gefühl so enge verknüpft wären. Ein geistig bedingter Schmerz ist ganz ähnlich einem körperlich bedingten — jener aber steht doch dem Ichsubjekte viel näher als dieser, der von aussen her angeregt ist; es müsste also der Gefühlscharakter bei allen geistigen Gefühlen viel reiner heraustreten als bei körperlichen — in Wirklichkeit scheint das Gegenteil der Fall: die Freude über eine edle Tat trägt viel mehr den abgeblassten Ton des Abstrakten als die Lust der Empfindung.

Lotze ist denn auch mit seiner Theorie vom „Selbstgefühl“, die er seit dem Buche über „Medizinische Psychologie“ bis zu den „Grundzügen der Psychologie“ — vom Jahre 1852 bis zum Jahre 1879 — ohne besondere Änderung festgehalten hatte, in letzter Stunde vorsichtiger geworden. Es waren 1880 gegen seine Lehre vom Selbstbewusstsein durch Neudecker schwerwiegende Einwände erhoben worden, die auch für jene Theorie nicht ohne Folge bleiben konnten. Noch in seiner letzten Vorlesung über Psychologie, wenige Monate vor seinem Tode, formulierte der besonnene Denker seine Ansicht anders als früher.<sup>1)</sup> Nun hören wir nichts mehr von

---

geschehen soll, dass sie „sich zusammenfasst“; scheint doch Tr., wenn er die Tatsache, dass das Ich „sich von andern ausschliesst“, erst an zweiter Stelle nennt, wie wir das Moment der Exklusivität für das sekundäre zu halten.

<sup>1)</sup> Die späteste Fassung ist in der 1. Auflage der „Grundzüge d. Psychol.“ vom Jahre 1881 (S. 47, Kap. VI, § 6) erhalten, die von Lotzes Sohn Robert nach dem Diktate der letzten Vorlesung (W. S. 1880/81) gegeben wurde. Die Abweichung der folgenden Auflagen bezeichnet einen der Punkte, an denen E. Rehnisch auf die Redaktion der W. S. 1878/79 und 1879/80 zurückgriff (s. Vorrede zur 2. Aufl.). Die spätere Fassung ist kürzer (nur ein Paragraph statt zwei und 1½ Seiten statt 3), was bei einem Diktat sicher mehr bedeutet als bei einem grösseren Werke. Ich stelle zum Vergleich die beachtenswerten Varianten neben einander: 1879/80: „Es ist klar, dass diese Frage nicht durch eine Definition des allgemeinen Charakters der Ichheit, z. B. durch diese beantwortet werden kann, »Ich« sei das Subjekt, das zugleich für sich (!) Objekt ist.“ Dagegen 1880/81: „Die an sich richtige Definition des Ich, wonach es zugleich Subjekt und Objekt des Bewusstseins ist.“ — 1879/80: „Denn ein solcher Allgemeinbegriff passt auf jedes »Ich« (!) usw.“ — 1880/81: „passt auf jedes Wesen (!), welches an diesem allgemeinen Charakter solcher Identität partizipiert.“ — 1879/80: „Die allgemeine geistige Eigenschaft, die allen Personen gemeinsam ist.“ — 1880/81: „Die allgemeine Form der Tätigkeit, welche Du und Er ebensogut besitzen wie Ich.“ — 1879/80: „Dies (Ich bin Subjekt meiner, und Du bist Subjekt

einem Gegensatz unseres Fühlens zu dem blossen Vorgestelltwerden fremder Wesen. Nun heisst es mit grösserer Zurückhaltung:

„Die Möglichkeit, das Ich von aller übrigen Welt zu unterscheiden, beruht nur darauf, dass unsere eigenen Zustände nicht bloss Gegenstände des Vorstellens sind, sondern zugleich ein unmittelbares Interesse der Lust und Unlust erwecken, welches dieselben Zustände, wenn sie bloss als an einem Subjekt überhaupt haftend vorgestellt, aber nicht von uns erlitten werden, keineswegs hervorbringen.“

Aber Lotze ist dennoch nicht zu voller Klarheit gekommen. Wenn er auch die Ausdrücke „Selbstgefühl“ und „Ichgefühl“ meidet, in der Hauptsache fällt er auf den früheren Standpunkt zurück<sup>1)</sup>.

Zu den alten Mängeln der Theorie gesellt sich nun noch folgender: Die Möglichkeit, das Ich von aller übrigen Welt zu unterscheiden, soll auf der Unmittelbarkeit des Interesses beruhen, das unsere eigenen Zustände in uns erwecken. Wie bemerken wir aber die Unmittelbarkeit dieses Interesses? Doch wohl daran, dass wir sie nicht bloss als an einem Subjekte überhaupt, sondern eben

deiner Gedankenwelt) zu sagen, würde aber nutzlos sein.“ — 1880/81: „Es wäre nutzlos, zu behaupten, Ich sei eben Subjekt und Objekt meines Wissens, Er dagegen Subjekt und Objekt des seinigen.“ — 1879/80: „Erst nachher, wenn wir unsere denkende Reflexion auf diese »Umstände« (die im Adjektiv „mein“ ausgedrückt sind) richten, bilden wir auch den substantivischen Namen des Ich als des Wesens, dem das, was „mein“ hiess, „zukommt“ (also logische Ausdeutung!). — 1880/81: „Die Vorstellung des Ich ist die spätere und bedeutet allerdings nur dasjenige Subjekt-Objekt, welches der Mittelpunkt des so kennen gelernten Meinigen ist“ (also metaphysische Ausdeutung). — Der Ausdruck „Subjekt-Objekt“ kehrt 1880/81 in dem neuen Sätzchen wieder, das Lotzes Grundmotiv neu wiedergibt: „... bloss theoretische Betrachtung, für welche Ich und Du bloss zwei gleichwertige Beispiele eines solchen identischen Subjekt-Objektes sein würden.“ Der Passus (1879/80) „Und diese beiden Leistungen also“ bis Schluss — mit seiner Unterscheidung von Selbstgefühl und Selbsterkenntnis und seiner Identifizierung von Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein, welche letztere Grade haben sollen — ist in 1880/81 weggefallen. Diese Diskrepanzen sind auffallend und können nur verstanden werden, wenn man annimmt, dass Lotze durch eine Polemik zur Revision veranlasst wurde. Ich glaube daher, dass G. Neudecker im vollen Rechte ist, wenn er diese Wirkung seinem „Grundproblem der Erkenntnistheorie“ zuschreibt, das, wie er mir brieflich mitteilt, schon im Sommer 1880 erschienen war, Lotze zugesandt und von diesem — Januar oder Februar 1881 — in einem Briefe anerkennend beurteilt wurde. Gerade auf die Definition des Ich als des Subjekts, das zugleich Objekt ist, legt Neudeckers Schrift grössten Wert.

<sup>1)</sup> Immer noch (S. 47 und 48) lernen wir auf dem unmittelbaren Wege des Gefühls unterscheiden, was „mein“ und „nicht mein“ ist, „lernen“ wir das „Meinige“ „kennen“.

als an uns haftend vorstellen, d. h. wir müssen die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich schon vollzogen haben, ehe wir des Unterschieds von „Subjekt überhaupt“ und „Ichsubjekt“, von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit inne werden können. Vorgestellte Zustände und unmittelbar gegenwärtig erlebte Zustände sind gewiss von einander verschieden. Aber bringen nicht auch bloss vorgestellte Zustände ein Interesse der Lust oder Unlust hervor? Man müsste höchstens einen besonders hohen Grad solchen Interesses als unterscheidendes Merkmal der selbst erlittenen Zustände voraussetzen. Dann fragt es sich aber: Woher kommt es, dass wir aus dieser hohen Intensität gerade die Vorstellung eines Ich gewinnen? Es ist ferner zu betonen, dass wir nicht nur gegenwärtig unmittelbar erlebte Zustände als die unseren wahrnehmen, sondern auch vergangene, also bloss vorgestellte und nicht mehr unmittelbar erlebte, in der Erinnerung als die unsrigen kennen lernen und von denen aller andern unterscheiden. Hier muss eine Erklärung für das eigenartige Verhalten gesucht werden, welches unsere erinnerten Zustände nicht bloss als an einem Subjekte überhaupt, sondern eben am stets identischen Ichsubjekte haftend vorstellt<sup>1)</sup>.

Lotze hat sich niemals gesagt, dass beim reinen Gefühl wohl von Innigkeit und Lebhaftigkeit, nicht aber von „Evidenz“ die Rede ist, und das Gefühl somit zu der einzigartigen Sonderung zwischen „Ich“ und jedem „Nicht-Ich“ von sich aus nicht gelangen kann. Daran ändert auch die Berufung auf die Leistungen des ohnehin problematischen tierischen Selbstgefühls nichts, so wenig als die theoretische Fiktion eines alles durchschauenden, aber gefühllosen Geistes, der, eben weil er an nichts ein Interesse von Lust oder Unlust hätte, weder fähig noch veranlasst sein soll, sich selbst als ein Ich der übrigen Welt gegenüberzustellen<sup>2)</sup>.

(Fortsetzung folgt.)

---

<sup>1)</sup> Der Ausdruck „dieselben Zustände“ ist natürlich auch nach Lotzes Meinung nicht wörtlich zu nehmen. — <sup>2)</sup> Grundzüge der Psychol. S. 48 (selbst die niedrigsten Tiere sollen durch Schmerz und Lust ihre Zustände als die ihrigen „anerkennen“).