Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Die Leidenschaften : Abhandlung [Fortsetzung]
Autor: [s.n.]
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762153

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 9.

Einwendungen wider die scholastische Ansicht.

In den unserer Abhandlung vorausgeschickten Einleitungsworten gaben wir die Absicht kund, nach Darlegung der thomistischen Lehre über die Leidenschaften die entgegenstehenden Ansichten der Neueren zu prüfen. Um aber die Abhandlung nicht zu sehr auszudehnen, sei es uns gestattet, nur einige Hauptvertreter der neueren Meinungen auszuwählen, indem wir uns eine eingehende Schilderung für andere Gelegenheit vorbehalten. Auch wird es genügen, die wichtigste Frage nach dem Begriffe von Leidenschaft im Sinne der Neueren darzustellen, weil einerseits hierdurch schon die grofse Verworrenheit zu Tage tritt, die wir in den neueren Systemen meistens beklagen müssen, andererseits ein so durchgearbeitetes und einheitliches System, wie beim hl. Thomas, nicht zu finden ist. Wir bemerken zunächst, dafs manche bei Aufstellung ihrer Ansicht die Lehre der Scholastiker fast gänzlich ignorieren und es kaum der Mühe wert erachten, eine Widerlegung derselben zu versuchen. Und doch würde eine solche Mühe vor vielen Irrtümern bewahrt und manches Irrige berichtigt haben. Eine Widerlegung der bisherigen Hauptansicht konnte ja erst zur Aufstellung einer andern

die Berechtigung geben. Das hat besonders Herr Professor Hagemann in seiner Psychologie anerkannt und demnach es unternommen, durch versuchte Zerstörung der scholastischen Grundlage seine Ansicht als berechtigt hinzustellen. Die thomistische Lehre über die Leidenschaften ruht vor allem auf der Unterscheidung zwischen sinnlichem und geistigem Strebevermögen. Diese Unterscheidung, sagt Hagemann in seiner Psychologie 4. Aufl. S. 137, „läſst sich psychologisch nicht rechtfertigen". In der Note zu § 44, auf welche an dieser Stelle hingewiesen wird, ist allerdings nicht die Ansicht der Scholastiker bekämpft, sondern ein Phantom, welches als Ansicht der Scholastiker hingestellt wird. Nach letzterer soll, wie Hagemann sagt, das sinnliche vom geistigen Begehrungsvermögen unterschieden sein, sofern jenes „sinnliche d. h. durch die Sinne vorgestellte Güter, dieses geistige, d. h. durch den Denkgeist erkannte Güter erstrebt". (S. 109.) Aber darin liegt nicht der wesentliche Unterschied zwischen beiden Begehrungsvermögen, wie sich aus der Darstellung der scholastischen Lehre ergiebt. Hagemann hat ganz recht, wenn er weiter unten sagt: „Denn der charakteristische Unterschied aller Strebungen, sie mögen auf sinnliche oder geistige Güter gerichtet sein, ist dieser, daſs die einen mit Notwendigkeit, die anderen mit Freiheit erfolgen. Nach dieser verschiedenen Bethätigungsweise muſs auch die Verschiedenheit der Strebungsvermögen bemessen sein." (A. a. O.) Das wird deutlich vom hl. Thomas bestätigt: „In dem niederen Begehren ist eine gewisse natürliche Neigung, wodurch das Begehren gewissermaſsen natürlich (notwendig) gezwungen wird, nach dem Begehrenswerten zu streben. Aber das höhere Begehren wird nicht zu dem einen von beiden determiniert (ad alterum non determinatur); denn das höhere Begehren ist frei, nicht aber das niedere." (De verit. q. 15. a. 3.) Ausdrücklich führt der hl. Thomas den Unterschied zwischen beiden Begehrungsvermögen in dem früher citierten sehr lehrreichen a. 4. q. 22. de verit. auf die verschiedene Bethätigungsweise zurück. „Wie das sinnliche Begehren vom natürlichen durch vollkommnere Begehrungsweise (d. i. Bethätigungsweise) sich unterscheidet,

so auch das vernünftige Begehren vom sinnlichen.“ (A. a. O.) Und in demselben Artikel ad 4 lesen wir: „Das höhere und niedere Begehren unterscheiden sich nach der verschiedenen Strebungsweise.“ Wenn sich der Unterschied zwischen vernünftigem und sinnlichem Begehren schlechthin auf die Verschiedenheit des vernünftigen und sinnlichen Erkennens zurückführte, könnte den Scholastikern der Vorwurf nicht erspart bleiben, sie hätten dadurch nur einen äufseren, keinen inneren wesentlichen Unterschied nachgewiesen. Dessen waren sich dieselben wohl bewufst, und so macht sich der heil. Thomas bereits denselben Einwand, welchen Hagemann noch jetzt gegen die thomistische Lehre geltend macht, und widerlegt ihn, als auf falscher Voraussetzung beruhend. In dem eben genannten Artikel finden wir nämlich folgenden Einwand: „Auf einen accidentellen Unterschied der Objekte kann die Annahme verschiedener Vermögen nicht gegründet werden. Aber die Objekte des Willens (des höheren Begehrens) und des niederen Begehrens unterscheiden sich nur durch accidentelle (zufällige, äufsere) Unterschiede des Guten, des wesentlichen Begehrungsobjektes; denn sie scheinen nicht anders unterschieden zu sein, als weil der Wille das durch den Intellekt (Denkgeist) erkannte Gute, das sinnliche Begehren aber das durch den Sinn vorgestellte Gute erstrebt. Das ist jedoch dem Guten als solchem zufällig.“ Die Antwort auf den Einwurf deckt seine Haltlosigkeit vollständig auf und möge daher, obwohl bereits früher citiert, nochmals folgen. „Der Wille unterscheidet sich vom sinnlichen Begehren nicht direkt dadurch, dafs das Begehren dieser oder jener Erkenntnis folgt, sondern weil das selbständige Bestimmen der Hinneigung (also Freiheit des Begehrens, determinare sibi inclinationem) und das Bestimmtsein in der Neigung von Seiten eines anderen (also Nothwendigkeit derselben, habere inclinationem determinatam ab alio) nicht Vermögen derselben Art angehören kann.“ Indessen soll nicht verschwiegen werden, dafs, wie Thomas gleich hinzufügt, eine solche Verschiedenheit der Begehrungsvermögen verschiedene Erkenntnisvermögen fordert. Wie Hagemann, so haben auch die Scholastiker gewufst, dafs „dasjenige, was der Sinn

vorstellt, nur ein sinnliches Gut, aber nicht alles, was die Vernunft vorstellt, ein geistiges Gut" ist. (H. a. a. O.) Das höhere Vermögen verhält sich zum niederen stets wie das excedens zum excessum, wie das Einschliefsende zum Eingeschlossenen, so dafs die Objekte eines niederen Vermögens auch Objekte des höheren sind, doch in vollkommnerer Bethätigungsweise. Somit durfte Herr Professor Hagemann als Meinung der Scholastiker — denn die versteht er wohl unter der „gewöhnlichen" — nicht den Satz aufstellen, vermöge des vernünftigen Begehrens erstrebe „die Seele geistige Güter"; diese geistigen Güter sind nur ein Teil des adäquaten Objekts.

Wie wichtig es ist, vor Bekämpfung einer Ansicht dieselbe erst genau kennen zu lernen, sieht man aus dem Vorwurfe, welchen Hagemann der scholastischen Lehre über die Begehrungsvermögen mit den Worten macht: „Die alte Einteilung läfst das niedere Begehrungsvermögen sich notwendig bethätigen (ähnlich wie das Tier begehrt), das höhere aber notwendig und zugleich frei walten." (A. a. O.) Die Pointe dieses Einwandes liegt in dem Wörtchen: zugleich. Die Scholastiker lehren nicht, dafs der Wille notwendig und zugleich frei walte, inbezug auf dasselbe Objekt; denn darin läge ein Widerspruch, welchen der Einwand aufdecken will. Vielmehr ist nach ihrer Lehre der Wille ein freies Vermögen, wie oben citierte Stelle bestätigt. „Der Wille, soweit er in der Vernunft ruht, hat die Möglichkeit zu entgegengesetzten Dingen; denn das heifst den Willen betrachten in seiner Eigentümlichkeit." (De verit. q. 12. a. 5. ad 5 in contr.) Mit dieser Behauptung vereinigt sich sehr gut, dafs der Wille dem Guten im allgemeinen natürlich (notwendig) zugeordnet ist; ja, seine Freiheit wäre ganz unerklärlich, wenn sie nicht auf irgend einer Notwendigkeit basierte. Das Auge mufs eine natürlich-notwendige Bestimmung für die Auffassung von Farben haben, sonst würde es nicht imstande sein, diesen oder jenen farbigen Gegenstand zu erkennen; das Ohr mufs eine natürlich-notwendige Anlage und Hinordnung zur Aufnahme von Tönen besitzen, sonst könnte es unmöglich diesen oder jenen Ton wahrnehmen. Ein Pendel, das keineswegs

nach einer Seite determiniert ist, sondern nach beiden Seiten schwingen kann, mufs einen festen Punkt haben, in dem es ruht. Dieser feste Punkt ist ihm notwendig, damit es nach beiden Seiten frei zu schwingen vermag. Der Bestand eines Gebäudes hängt von der Festigkeit des Fundamentes ab, in gleicher Weise die Thätigkeit eines Vermögens von der natürlich-notwendigen Bestimmung für ein Objekt. Die Kreatur gibt sich nicht selbst das Sein, noch schafft sie sich die Kraft zur Thätigkeit, vielmehr hat sie beides von dem Schöpfer, der, ohne das Geschöpf zu fragen, die einzelnen Vermögen gegeben und auf bestimmte Objekte notwendig hingeordnet hat. Auf die Frage: Wie waltet schlechthin der Wille? mufs demnach geantwortet werden: frei. „Das ist dem Willen eigentümlich, insofern er Wille ist, Herr seiner Thätigkeit zu sein.“ (De verit. q. 22. a. 5. ad 7 in contr.)

In der Anmerkung S. 137 macht Hagemann gegen die scholastische Lehre geltend: „Gefühle können überhaupt nicht auf Strebungen und erst recht nicht auf sinnliche Strebungen zurückgeführt werden.“ Dieser Einwand zerlegt sich in zwei Teile. „Gefühle können überhaupt nicht auf Strebungen zurückgeführt werden.“ Dasselbe wird S. 138 wiederholt. „Dann bestände nur noch eine Schwierigkeit, nämlich dafs das Fühlen überhaupt nicht als ein Begehren begriffen werden kann.“ Eine ganz präcise Antwort hierauf läfst sich nicht eher geben, bis nach Darlegung des Sinnes, in welchem Hagemann die Ausdrücke: Gefühl und Strebung (Begehren) nimmt. Dazu bietet sich die beste Gelegenheit, wenn wir auseinandersetzen, wie Hagemann die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Gefühls beantwortet. Zudem betrifft der erste Teil des Einwandes mehr die Untersuchung, ob ein besonderes Gefühlsvermögen neben dem Strebevermögen anzunehmen sei. Diese Angelegenheit aber wird uns noch beschäftigen. Gehen wir also zum zweiten Teile des Einwandes über. „Gefühle können erst recht nicht auf sinnliche Strebungen zurückgeführt werden.“ Warum nicht? „Denn es gibt“, sagt Hagemann „unstreitig geistige (intellektuelle, moralische und dgl.) Gefühle, und wenn auch diese bei

dem sinnlich-geistigen Menschen mit der Sinnlichkeit mehr oder minder zusammenhangen, so folgt daraus nicht, dafs sie aus der sinnlichen Natur entspringen, so wenig als die mit den Sinneswahrnehmungen verknüpften Denkakte sich aus diesen herleiten lassen.“ (A. a. O.) Gefühle können im weiteren und engeren Sinne genommen werden; fafst man sie im weiteren Sinne, so fallen darunter auch die rein geistigen, von denen Hagemann spricht. Von den Gefühlen im weiteren Sinne behaupten die Alten nicht, sie seien Akte des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern nur, sie seien Akte eines Begehrungsvermögens (actus appetitivae partis), so dafs unter dieser Definition sowohl geistige als sinnliche Gefühle oder eigentliche passiones Platz finden. „Das höhere Begehren hat eine Thätigkeit rücksichtlich derselben Objekte, wie das niedere Begehren, wenn auch in höherer Bethätigungsweise. Denn die niederen Begehrungskräfte streben in materieller Weise nach ihren Objekten und mit körperlichem Leiden... Das höhere Begehren hat einige Akte, die den Akten des niederen Begehrens ähnlich sind, aber ohne jegliches (körperliches) Leiden. Und deshalb erhalten die Thätigkeiten des höheren Begehrens zuweilen den Namen: Leidenschaften.“ Durch diese Ausdrucksweise entsteht keine Verwirrung; denn Leidenschaft (Gefühl) im eigentlichen Sinne heifst nur der Akt des sinnlichen Begehrens. Der obige Einwurf ist also nicht stichhaltig und ganz einfach durch die gegebene Unterscheidung zu entkräften. Qui bene distinguit, bene docet. Die Thätigkeiten des höheren Strebevermögens „hangen mit der Sinnlichkeit mehr oder minder zusammen“; denn die Kraft des |höheren Vermögens fliefst gleichsam über in das niedere, wie die Scholastiker zu sagen pflegten, sie setzt das niedere in Bewegung. Den Schlufs aber hat man nicht daraus gezogen, wie Hagemann meint, dafs nämlich „die geistigen Gefühle aus der sinnlichen Natur entspringen“. Hierin waren die Scholastiker ebensowenig „Sensualisten“, wie in der Erkenntnislehre, als ob das Geistige nur eine Potenzierung des Sinnlichen sei. Übrigens ist der von Hagemann herbeigezogene Vergleich von dem Verhältnisse der Sinneswahrnehmungen zu den Denkakten nicht zu sehr auszubeuten. Denn der Wille

als Strebevermögen höherer Art hat eine eigentümliche Kraft, nicht nur das niedere Begehren, sondern selbst andere geistige Kräfte zu bewegen, eine Kraft, wie sie dem geistigen Denkvermögen nicht zusteht. Über die a. a. O. gemachte Bemerkung in Betreff des Philosophen Balmes können wir nach der oben gegebenen Erklärung hinweggehen, indem selbst Hagemann die gemachte Schwierigkeit bei Unterscheidung von Regungen des sinnlichen und geistigen Begehrungsvermögens schwinden sieht. „Offenbar müsse man, um auch die letzteren (geistigen) Gefühle unterzubringen, die Gefühle nicht allein Regungen des sinnlichen, sondern auch des geistigen Begehrungsvermögens sein lassen, und dann bestände . . . nur noch eine Schwierigkeit, nämlich, dafs das Fühlen überhaupt nicht als ein Begehren begriffen werden kann.“ (A. a. O.)

In den letzteren Worten macht sich die Anschauung vieler Neueren geltend, nach der neben dem Begehrungsvermögen und Erkenntnisvermögen noch ein besonderes Gefühlsvermögen aufzustellen ist. Dadurch treten die Neueren auch in Gegensatz zur Lehre der Scholastiker, welche alle Seelenzustände dem erkennenden und begehrenden Vermögen zuteilten. Auch bei dieser Frage ist die unglückliche Bezeichnung der Leidenschaften oder Affekte und infolge die unklare Bestimmnng des Begriffes derselben von unheilvollem Einflusse. Wir werden bald näher darauf eingehen. Sehen wir nun die Einwendungen genauer an, welche gegen die Annahme der Gefühle resp. Leidenschaften als Thätigkeiten des Begehrungsvermögens gemacht werden. Sehr eingehend wird die Ansicht der Scholastiker von Esser bekämpft; derselbe sucht in seiner Psychologie II. Teil zunächst die Begründung zu widerlegen, durch welche die Alten ihre Ansicht stützten. „Man sagt,“ so bemerkt Esser a. a. O. § 83, „alle Thätigkeit ist entweder eine immanente d. i. eine Richtung von aufsen nach innen und diese gibt sich kund im Erkennen, oder sie ist eine transeunte d. i. eine Richtung von innen nach aufsen und diese gibt sich kund im Begehren; für das Gefühlsvermögen, welches zwischen dem Erkennen und Begehren in der Mitte liegen sollte, bleibe also nichts übrig.“ Einen

solchen Grund, wie ihn Esser hier den Scholastikern in den Mund legt, hat noch kein wahrer Anhänger derselben vorgebracht. Vielmehr findet sich in den scholastischen Werken stets scharf unterschieden zwischen immanenten und transeunten Thätigkeiten, und sowohl das Erkennen wie das Begehren zu den ersteren, den immanenten Thätigkeiten gerechnet. Erkennen wie Begehren sind innere Vollkommenheiten, die sich im Innern der Seele vollziehen, beide haben eine Beziehung zu den Aufsendingen, aber sie unterscheiden sich dadurch, dafs beim Erkennen der Vollendungspunkt mehr im Subjekte, beim Begehren mehr im Objekte (dem Aufsendinge) liegt. Dabei braucht die Seele, wir wiederholen es nochmals, gar nicht aus sich heraus zu gehen. Eine eingehende Beleuchtung der Immanenz und des Unterschiedes von Erkennen und Begehren haben wir bereits in den ersten §§ unserer Abhandlung gegeben. Doch sei hier noch hinzugefügt, wenn von Aufsendingen die Rede ist, so sind nicht nur die aufserhalb des Menschen befindlichen Gegenstände, sondern auch die eigenen Zustände desselben, körperliche wie geistige, gemeint; denn alle diese können Gegenstand des menschlichen Erkennens und Begehrens sein. Hierdurch erledigt sich auch, was Esser a. a. O. auf den falsch vorgebrachten Grund der Scholastiker sagt.

„Die Einteilung unserer Seelenvermögen mufs nach der Verschiedenheit unserer Seelenzustände gegeben werden," wendet Esser weiter ein, „die im allgemeinen nicht allein thätiger, sondern auch leidender Art sind, und die Erkenntnisse und Begierden müssen zu den thätigen, die Gefühle hingegen zu den leidenden Seelenzuständen gerechnet werden." Dieses ist wohl der Haupteinwand. Jedem Irrtum liegt ein Körnchen Wahrheit zugrunde; aber dieses Körnchen haben die Scholastiker schon längst herausgehoben. Darin stimmen beide Vermögen, das Erkenntnis- wie Begehrungsvermögen, wie früher gezeigt ist, überein, dafs sie potentiae passivae sind, welche durch „Aufnahme" (receptio = passio) des befruchtenden Objekts in Thätigkeit gesetzt werden. Das Erkennen aber und das Begehren ist selbst eine Thätigkeit der Seele. Wenn Esser nur diese Wahrheit

hätte hervorheben wollen, so wäre sein Ausdruck nicht zutreffend gewesen. Doch augenscheinlich will er den Gefühlen allein im Gegensatze zur Erkenntnis ein gewisses „Leiden“ beilegen. Auch das wird von den Scholastikern zugestanden; sie finden in der That beim Gefühle, was ihnen allerdings mit Begehren identisch ist, etwas mehr „Leiden“ wie beim Erkennen. Unter Hinweisung auf das früher über diesen Punkt Gesagte sei es gestattet, zur Auffrischung folgende Stelle des hl. Thomas herzusetzen. „Obgleich diese Art zu leiden — wo leiden soviel heifst, wie empfangen und aufnehmen — den erkennenden und begehrenden Vermögen zusteht, kommt sie doch mehr den begehrenden zu. Da nämlich die Thätigkeit des erkennenden Vermögens auf die erkannte Sache dem Sein nach zielt, welches die Sache im erkennenden Subjekte hat, die begehrende Thätigkeit aber auf den Gegenstand dem Sein nach, welches er in sich selbst besitzt, so hat dasjenige, was im erkennenden Vermögen aufgenommen wird, weniger von der dem erkannten Gegenstande zukommenden Eigentümlichkeit als das im Begehrungsvermögen Aufgenommene von der dem begehrungswerten Gegenstande wesentlichen Eigenschaft.“ (Q. disp. de verit. 26. a. 3.) Die vom Auge aufgefafsten Körper bekleiden sich gleichsam mit einer neuen Form, sie gewinnen eine Hülle, eine Erscheinungsweise, die sie in sich nicht besitzen; denn all die herrliche Farbenpracht, die wir an ihnen bewundern, ist keineswegs objektiv so vorhanden; das Auge vielmehr bringt an den Gegenständen gewissermafsen diesen Zauber hervor. Somit können wir wohl sagen, dafs die erkannten Dinge mehr der eigentümlichen Seinsweise des Sinnes folgen. Allem, was das geistige Erkenntnisvermögen erfafst, wird das eigentümliche Sein desselben mitgeteilt. Erst wenn das Objekt die Eigentümlichkeiten der Universalität und Perpetuität angenommen hat, oder, wie die Scholastiker zu sagen pflegen, der Bedingungen des natürlichen Seins, der Bedingungen von Ort und Zeit entkleidet ist, kann von einem vollendeten Denkakte die Rede sein. Das Begehren indessen nimmt gleichsam an der Eigentümlichkeit des begehrten Gegenstandes teil, es wird nach

dem Werte des Objekts gestimmt; daher die verschiedene Stimmung, sei es zur Freude oder zum Leid, zur Lust oder zur Unlust, die sich nach der Konvenienz oder Diskonvenienz des Gegenstandes richtet. Und doch bleibt der ganze Vorgang dem begehrenden Subjekte immanent, d. h. innerlich. Eine solche Art von „Leiden", welche gerade den begehrenden Vermögen eigentümlich ist, wird von den Alten zugestanden. Indessen will Esser dem Gefühle noch einen Vorzug in dieser Beziehung vor dem Begehren zuerkannt wissen, das Gefühl soll ein „leidender Zustand" *κατ' ἐξοχήν* sein. Daraus mufs mit Recht die Folgerung gezogen werden, wie Professor Jungmann in seinem trefflichen Werke über das Gemüt ausführt, dafs „jenes Leiden, welches als spezifische Differenz die Gefühle von den Erkenntnis- und Strebeakten unterscheiden soll, jedenfalls als ein solches gedacht werden mufs, das sich weder in den einen noch in den anderen findet; die Gefühle müssen mithin im Sinne unserer Gegner, nicht unter einer gewissen Rücksicht, sondern unter jeder Rücksicht und schlechthin ein Leiden sein. (Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Zweite Auflage. S. 185.) Wie aber eine geistige Substanz, die menschliche Seele, schlechthin leidend sein kann, worin dieses dem Gefühle eigentümliche Leiden eigentlich bestehe, darüber finden wir bei den Neueren keine ordentliche Aufklärung. Bei derartigen Fragen möge man den hl. Thomas zum Muster nehmen, der einer Untersuchung über die Leidenschaften oder Gefühle als leidende Zustände an verschiedenen Stellen sich unterzieht. Die Grundlage der Lösung findet er in einer genauen Zergliederung des Begriffes: Leiden; dann erst wendet er die verschiedenen Momente des Begriffes auf die Frage an und untersucht, ob das eine oder andere Moment oder auch alle beim Erkennen und Begehren vorhanden sind. Man vergleiche besonders q. disp. de verit. 26. a. 3. Das Resultat ist, dafs „Leiden" im eigentlichen Sinne nicht in einer geistigen Substanz, sondern nur in einer materiellen Substanz sich vorfinden kann, und zwar auf Grund der Materialität.

Eine nähere Auseinandersetzung würde uns zu weit führen. Vgl. das Werk von Jungmann S. 185 u. ff.

Auch von den Freunden eines besonderen Gefühlvermögens wird eine innere naturgemäſse Verbindung der Gefühle mit Begierden und Strebungen anerkannt, und zwar eine so innige, daſs sie selbst in Definitionen des Gefühls ausgesprochen wird. Dieses sieht man deutlich in der von Esser gegebenen Definition: „Gefühle sind gewisse durch äuſsere oder innere Einwirkung in uns veranlaſste körperlich-geistige Affektionen unseres Selbst, welche unserer Individualität oder unserem Selbst entweder zusagen oder nicht zusagen und worauf ein naturgemäſses inneres Hinstreben erfolgt, sie anzuhalten oder zu entfernen, je nachdem sie unserem Selbst entweder zusagen oder nicht zusagen.“ (Psychologie II. Teil, § 83.) Manche neuere Bearbeiter des Gefühlsvermögens ringen zuweilen mit dem Ausdrucke, um nur die Gefühle recht streng von den Begierden geschieden zu halten. Bei der Einteilung der Gefühle finden wir häufig eine frappante Ähnlichkeit mit der Einteilung der Begierden und Strebungen. Die Verständigung der Gegner mit den Scholastikern würde viel leichter zu erzielen sein, wenn jene das Wort Strebung nicht mehr in so engem Sinne fassen wollten, da doch die Scholastiker die Bezeichnung mit vollem Recht auch auf jene Zustände ausdehnen, von denen die Gegner dieselbe ausschlieſsen. Das wird sich im folgenden Paragraphen zeigen.

§ 10.

Neuere Ansichten über den Begriff „Gefühl“.

Wenn wir die Anschauungen der Neueren über die Leidenschaften einer Prüfung unterziehen wollen, müssen wir eine andere Bezeichnung wählen, wie schon aus der Überschrift erhellt. Die Scholastiker hielten an der alten Bezeichnung Leidenschaft fest, weil darin der eigentümliche Charakter des sinnlichen Begehrungsvermögens gegenüber dem Erkenntnisvermögen und auch dem rein geistigen Strebevermögen ausgesprochen ist. Selbst der Umstand hielt sie davon nicht ab, daſs diese Bezeichnung den Irrtum, wie er in neuerer Zeit weit verbreitet

ist, hervorrufen konnte, die Leidenschaften seien rein leidende Seelenzustände. Mit der Lehre der Scholastiker warf man auch gröſstenteils die althergebrachte Benennung ab und wählte vorzüglich als Namen für die betreffenden Seelenzustände das Wort: Gefühl. Wenn es irgend eine unglückliche Bezeichnung gibt, die als Quelle verschiedener Irrtümer angesehen werden muſs, dann ist diese unglücklich zu nennen. Das ist die Meinung auch neuerer Psychologen. „Die Festhaltung des Wortes Gefühl in seiner bloſs transitiven Bedeutung“ — darunter versteht Esser das Gefühl als Tastsinn (tactus) — „hat zu den gröbsten Miſsverständnissen und sogar zur Verbannung der Gefühle aus dem Reiche der Seelenzustände Veranlassung gegeben.“ (Esser, Psychologie II, § 83.) Gefühl ist ein gar zu vieldeutiges Wort, welches auf die verschiedensten Zustände angewendet wird. Darüber klagt Nahlowsky mit den Worten Domrich's, entnommen aus dessen Werk: die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung u. s. w. Jena 1849, S. 164: „Es ist immer schlimm, wenn mit einem und demselben Worte die verschiedensten Begriffe verbunden werden; man darf im voraus gewiſs sein, auf Unklarheiten zu stoſsen. Bei Nennung des Wortes Gefühl aber kann den Psychologen ein leiser Schauer überlaufen. Es wird nämlich bald gleichbedeutend gebraucht mit Empfinden überhaupt, bald bezeichnet es nur die sogenannte allgemeine Körperempfindung und heiſst dann insbesondere Gefühlssinn, den man wieder in einen inneren und äuſseren zu spalten beliebte; oder es bedeutet soviel, wie tasten, oder es wird für dunkle Vorstellungen gebraucht, von denen halbbewuſst die Bewegungen geleitet werden (Gefühl—Takt), oder für klar bewuſste und herrschend gewordene Vorstellungsreihen, also geradezu für Gesinnungen (Ehrgefühl, Pflichtgefühl u. s. w.), und endlich begreift man darunter jenes eigentümliche Verhalten des Bewuſstseins, durch Empfindungen und Vorstellungen angenehm oder unangenehm affiziert zu werden. Es möchte wirklich an den Zeit sein, diesem Wirrwarr ein Ende zu machen.“ (Nahlowsky, das Gefühlsleben, Leipzig 1862, S. 7 f. Wir haben den langen Text deshalb hergesetzt, um aus dem Munde der

Neueren zu vernehmen, wie unheilvoll die Bezeichung „Gefühl“ werden konnte und wirklich geworden ist. Bei einem so vieldeutigen Worte ist es sehr begreiflich, wie oft beim besten Willen eine Verwechselung mit unterlief, da ist es besonders verständlich, dafs oft die konfusesten Definitionen von Gefühl gegeben wurden, um alles, was Gefühl benannt wird, unter einen Hut zu bringen. In ähnlicher Weise ging es und geht es mit dem Worte Empfindung; auch hier trat die gröfste Verwechslung ein, Empfindung und Gefühl liefen in und durcheinander, so dafs Nahlowsky kein Bedenken trägt, die nicht scharf genug vollzogene Unterscheidung von Empfindungen und Gefühlen als das Erbübel der Gefühlslehre zu bezeichnen.“ (A. a. O. S. 8.) Nachdem diese neue Bezeichnung „Gefühl“ eingeführt war, wurde der Begriff Leidenschaft ein viel beschränkterer, als früher, ihm wurde der Charakter eines sehr gesteigerten Gefühls zuerteilt, eines unangenehmen Gefühls, welches gegen den vernünftigen Willen in die Schranken tritt. Deshalb müssen wir, um unserer Absicht gerecht zu werden, die Ansichten der Neueren über den Begriff des Gefühles hören.

Als erste Ansicht wird von Jungmann die Anschauung jener aufgeführt, welche das Gefühl weder zum Erkennen noch Begehren rechnen, sondern dasselbe als leidenden Zustand der Seele bezeichnen. Diese Auffassung, als deren Vertreter uns bereits Esser erschienen ist, haben wir im vorigen Paragraphen hinreichend besprochen.

Die zweite Auffassung, welche der scholastischen Lehre ebenfalls feindlich gegenübersteht, will von dem Fühlen als Begehren nichts wissen, sondern konfundiert dasselbe mit einer erkennenden Thätigkeit, der unmittelbaren Wahrnehmung unserer inneren Zustände.

Wenn wir von einer dritten Ansicht reden wollten, dürften wir als ihre Vertreter diejenigen aufführen, welche dem Gefühle bald den Charakter einer erkennenden, bald einer begehrenden Thätigkeit oder auch eines leidenden Zustandes zuteilen. Wir brauchen uns nicht darüber zu wundern, dafs derartige Schwankungen vorkommen; daran trägt der vieldeutige Ausdruck

„Gefühl“ die Hauptschuld. Mag auch der betreffende Psycholog glauben, er habe eine bestimmte Ansicht, seine Worte sind oft schwankend, und nach denen allein können wir urteilen. Diese Bemerkung gilt von manchem, wie Jungmann in seinem oben citierten Werke ausdrücklich hervorhebt. „Es mag auffallen,“ sagt er S. 196 Anm., „dafs Nahlowsky jetzt auch als Vertreter dieser zweiten Auffassung erscheint, nachdem wir ihn früher unter den der ersten gefunden. Wir haben das nicht zu verantworten. Übrigens tritt eine ähnliche Vermischung beider Auffassungen auch bei anderen hervor.“ Die einzelnen Ansichten werden am besten bei eingehender Besprechung der Definition von Gefühl, welche sich bei diesem und jenem Vertreter findet, von uns geprüft werden können. Zuerst möge Beneke besprochen werden, welchen Jungmann a. a. O. zu den Vertretern der zweiten Auffassung zählt.

I. Die Gefühlslehre Benekes bietet eine solche Verworrenheit, dafs man mit Recht Zweifel hegen darf, ob der Verfasser selbst darüber klar geworden ist. Es ist zu bedauern, dafs er nicht beachtet hat, was er im § 2 seines Buches „Skizzen zur Naturlehre der Gefühle. Göttingen 1825“ sagt, wenn Jemand nämlich eine ganz neue Ansicht von Gefühl geben wolle, so „könne dieses als ein ziemlich sicheres Zeichen ihrer Falschheit betrachtet werden, indem es doch kaum denkbar sei, dafs ein so bedeutendes Verhältnis (= Gefühlsverhältnis) der Aufmerksamkeit aller früheren Psychologen hätte entgehen sollen“. Eine genaue Durchforschung der alten scholastischen Psychologen hätte den Verfasser vor manchem Irrtum bewahrt. Aber er will „unabhängig von aller Spekulation, rein aus der Erfahrung die Psychologie“ entwickeln. Das ist ein unhaltbarer Standpunkt; denn die Erfahrung allein kann nur Thatsachen registrieren, aber keine Wissenschaft hervorbringen. Die Hauptfrage: Was ist das Gefühl? beantwortet Beneke folgendermafsen: „Das Verhältnis des unmittelbaren Sichgegeneinandermessens unserer Seelenthätigkeiten ist dasjenige, welches im gewöhnlichen Denkgebrauche, wie im philosophischen mehr oder weniger bewufst und klar, dem Begriff „Gefühl“ zu Grunde

liegt.“ (A. a. O. § 1.) Zur näheren Erklärung des Sichgegeneinandermessens fügt Beneke hinzu, dafs demnach von Gefühl keine Rede sein könne, wenn es sich um eine einzige Seelenthätigkeit handelt. „Eine einzelne Seelenthätigkeit an und für sich betrachtet kann kein Gefühl bilden; denn um ihre Elemente im unmittelbaren Bewufstsein zu messen, bedarf sie ja einer anderen Seelenthätigkeit.“ (A. a. O. § 3.) Das Gegeneinandermessen, gesteht Beneke weiter ein, besteht nicht in der Anlage eines bestimmten Mafses an zwei Seelenthätigkeiten, vielmehr messen sich unsere bewufsten Seelenthätigkeiten unmittelbar durch ihr Dasein, und ohne dafs weiter etwas hinzuzukommen brauchte, gegen die ihnen zunächst liegenden in Bezug auf ihre Elemente: wodurch wir in den Stand gesetzt werden, rein auf dieses unwillkürlich eintretende Sichgegeneinandermessen die Urteile zu gründen, dafs dieselben kräftiger oder unkräftiger u. s. w. seien.“ (A. a. O. § 2.) Wir sehen: von dem Begriffe des Messens, der doch dem Gefühle wesentlich sein soll, bleibt nicht mehr viel übrig, es sei denn, dafs wenigstens zwei Seelenthätigkeiten beim Gefühl vorhanden sein müfsten. Aber was ist denn eigentlich Gefühl nach Beneke? Wie unterscheidet sich seine Ansicht von der Ansicht vieler seiner Zeitgenossen, die das Gefühl mit dem Bewufstsein zusammenwerfen? „Wir finden,“ sagt der Verfasser a. a. O. § 2, „das Gefühl gewöhnlich erklärt als „Bewufstsein von unserem gegenwärtigen Zustande“: was ist das im allgemeinen anders, als das im vorigen bezeichnete Verhältnis des Sichgegeneinandermessens der Seelenthätigkeiten in Bezug auf ihre Elemente?“ Wenn das so ist, dann möchte es vernünftiger erscheinen, den schwer verständlichen Ausdruck: Sichgegeneinandermessen gänzlich aufzugeben. Und in der That nimmt der Verfasser seine Definition von Gefühl selbst in einer seiner längeren Anmerkungen zurück, indem er den Ausdruck: Sichgegeneinandermessen für bildlich erklärt. „Dieser hier und in der ganzen Abhandlung zur Bezeichnung des Fühlens gebrauchte Ausdruck soll durchaus nichts mehr als ein Bild sein. Die diesem Bilde entsprechende Sache ist das Fühlen selbst.“ (Anm. II.) Was ist

aber diese Sache in Wirklichkeit, nicht bloſs bildlich? Das kann Beneke nicht sagen; denn diese Sache kann als ein Urfaktum nicht weiter erklärt, sondern muſs in der unmittelbaren Anschauung so aufgefaſst werden, wie sie für dieselbe in dem Sein der Seele gegeben ist.“ Das letztere heiſst doch im Grunde nichts anderes als: das Fühlen ist, wie es ist. Ja, Beneke will von der früheren Definition, die sich, nochmals gesagt, durch sein ganzes Werk hindurchzieht, im eigentlichen Sinne genommen gar nichts mehr wissen. „Es wird also durchaus nicht behauptet, daſs das Fühlen wirklich ein Messen sei, da ja bei einem Messen immer eine Reflexion, ein Urteil, bei dem unmittelbaren Fühlen aber keine Spur derselben sich findet.“ (A. a. O.) Beneke versucht in dem Folgenden noch einmal das Bildliche des Messens zu erklären, aber nach eigenem Geständnisse wieder in Bildern. Eine Definition in bildlichen Ausdrücken ist keine wissenschaftliche, und somit ist dieser Versuch, die Gefühle begrifflich zu erklären, ein erfolgloser zu nennen.

Die obige Definition von Gefühl macht es begreiflich, daſs Beneke auch keinen rechten Unterschied zwischen dem Fühlen und den übrigen Seelenthätigkeiten zu finden weiſs. Eine Einteilung der Seelenthätigkeiten in Vorstellungen und Gefühle (resp. Strebungen) ist nach ihm darin falsch, „daſs sie diese Begriffe zu einander ausschlieſsend darstellt“. (A. a. O. § 36.) Vielmehr kann eine und dieselbe Seelenthätigkeit, wenn auch in verschiedenen Beziehungen, Vorstellung, Gefühl und Strebung sein. (A. a. O.) Die verschiedene Beziehung, welche der Verfasser dabei zu Grunde legen will, ist wegen ihrer Unklarheit gar nicht zu verstehen. (§ 36.) Den Ausdruck des Sichgegeneinandermessens der Seelenthätigkeit, dessen ganze Bedeutung nach obiger Auseinandersetzung eine bildliche ist, wendet nun Beneke auf alles Mögliche an. Überall, wo eine Gleichheit oder Verschiedenheit zum Bewuſstsein kommt, selbst in einfachen Sätzen, deren Subjekt und Prädikat entweder von einander als identisch bejaht oder als nicht identisch verneint werden, findet der Verfasser ein Gefühl. „In diese Klasse

(der Gefühle) gehören alle mathematischen Gleichsetzungen und Ungleichsetzungen, die geometrischen nicht weniger (z. B. die Sätze von der Kongruenz der Dreiecke) als die arithmetischen (wie $2 \times 2 = 4$).“ (§ 5.) Nun mufs selbstverständlich das Gefühl zur Grundlage der Mathematik werden. Und richtig lesen wir a. a. O., dafs „man mit vollem Rechte behaupten kann, soweit das Gleichsetzungsverhältnis reiche in der Mathematik, beruhe diese ernsteste aller Wissenschaften auf einem eigentümlichen Fühlen“. Da in jedem analytischen Urteile ein Messungsverhältnis vorliegt, nämlich zwischen Subjekt und Prädikat, flugs entdeckt auch hier Beneke ein Fühlen, und da „alle unsere Wissenschaften nur durch möglichst vollkommen ausgebildetes analytisches Denken zur Klarheit gelangen können, ist allerdings die Grundform aller Wissenschaften ein Fühlen“. (§ 6.) Hier erkennt der Verfasser auch an, „dafs dieses eigentümliche Fühlen ein Einsehen oder ein Wissen begründet (oder vielmehr das Einsehen oder Wissen selbst ist).“ (A. a. O.) Kurzum, wo immer ein Messungsverhältnis herausgetüftelt werden kann — und wo mag das nicht geschehen? — ist ein Gefühl vorhanden.

Bei dieser Sachlage mufs es unmöglich erscheinen, eine ordentliche Klassifizierung der Gefühle zu erreichen. Nach Beneke unterscheidet man nicht nur einfache Gefühle, nämlich „die einfachsten Seelenthätigkeiten, die sich gegen einander messen“, sondern auch zusammengesetzte Gefühle, die aus Kombination einfacher Gefühle entstehen. Die Zusammensetzung kann aber bis ins Unendliche vor sich gehen. „Eben dieser unendlichen Vielfachheit wegen können wir uns nun hier, wo es nur auf allgemeine Umrisse abgesehen ist, auf keine Weise darauf einlassen, mit dem Anspruche auf Vollständigkeit die verschiedenen Kombinationen der Zusammensetzung weiter ins Einzelne zu verfolgen.“ (§ 28.) Die Unklarheit der Definition von Gefühl zieht notwendig eine Verwirrung nach sich im Klassifizieren der Gefühle.

Wie stellt sich Beneke zur Annahme von Seelenvermögen? Alle Anerkennung verdient es, dafs er nicht, wie

so viele seiner Zeitgenossen, den scholastischen Ausdruck „Vermögen“ verabscheut. Vielmehr lesen wir § 44: „Vermögen oder „mögliches Sein“ werden die inneren Angelegtheiten unserer Seele nur in Bezug auf ein gewisses Sein, in Bezug auf das bewufste Seelensein nämlich, genannt, für dessen Ausbildung jene die Bedingung enthalten. Unabhängig von diesen betrachtet sind dieselben ebensowohl wirkliches Sein, wie das bewufste Seelensein selbst.“ Der Gedanke in diesem Satze ist richtig, wenn auch die Scholastiker ihn viel klarer und präziser ausgesprochen haben. Desgleichen erkennt Beneke an, dafs diese „Angelegtheiten“ oder Vermögen erst durch die Akte erkannt und durch dieselben erklärt werden. „Eine genaue Selbstbetrachtung zeigt uns, dafs wir die Angelegtheiten durch die aus ihnen hervorgehenden bewufsten Seelenthätigkeiten vorstellen. Die dichterische Anlage z. B. denken wir durch eine mehr oder weniger klare Vergegenwärtigung dichterischer Kunstwerke oder einzelner dichterischer Vorstellungsweisen, die Gelehrsamkeit durch bewufste Erkenntnisvorstellungen u. s. w.“ (§ 32.) Somit erkennt er ein Vermögen zu fühlen an und nennt dieses Vermögen ein „ganz besonderes Vermögen, da ja das Fühlen eine ganz besondere von allen übrigen wesentlich verschiedene Erscheinung ist“. (§ 45.) Dafür, dafs „Fühlen“ eine von anderen (nämlich von anderen Erscheinungen der Seele) wesentlich verschiedene Erscheinung sei, gibt Beneke keinen Grund an, was um so mehr zu verwundern ist, da er bei anderen Gelegenheiten selbst zwischen dem Erkennen und dem Fühlen keinen wesentlichen Unterschied gefunden. Deshalb steht jedoch der Verfasser nicht auf Seiten derjenigen, die ein besonderes Gefühlsvermögen im Gegensatze zum Erkenntnis- und Willensvermögen annehmen; denn Vermögen gilt ihm nach seiner näheren Auseinandersetzung nur in attributiver, d. h. logischer Bedeutung. „In keiner der näheren Bestimmungen also, deren die attributive Bedeutung des Begriffes „Vermögen“ fähig ist, werden wir ein besonderes Vermögen zu fühlen von der menschlichen Seele leugnen dürfen“. (§ 45.) Hierdurch läfst es sich erklären, weshalb es Beneke nicht darauf ankommt, eine ganze

Reihe von Vermögen aufzustellen. „Im allgemeinen ist wohl klar, dafs man der menschlichen Seele nicht ein Gefühlsvermögen, sondern unzählige beizulegen habe (ebenso wie unzählige Verstands-, Urteils-, Willens- u. s. w. Vermögen): so viele nämlich, als dieselbe innere Angelegtheiten für die Erzeugung verschiedener Gefühlsthätigkeiten enthält.“ (§ 46.) Auf der anderen Seite kann man nach Beneke ebenso gut von einem Seelenvermögen sprechen, als dem „Aggregat ihrer inneren Angelegtheiten, welche ja unmittelbar oder mittelbar sämtlich mit einander in Verbindung stehen“. (A. a. O.) Diese letztere Bemerkung zeigt, mit welch' geringer Tiefe der Verfasser die Frage nach dem Gefühlsvermögen behandelt hat.

Der logischen Auffassung von Vermögen steht nach Beneke die substanzielle gegenüber, unter der wir wohl die Anschauung aller derjenigen verstehen müssen, welche der Seele entweder zwei oder drei Grundvermögen zuschreiben. Sehen wir von dem wenig passenden Ausdrucke ab, so mufs der Verfasser einen eigentümlichen Begriff von Vermögen im genannten Sinne haben. Nach ihm heifst ja der Satz „Die Seele hat ein besonderes Gefühlsvermögen in substanzieller Bedeutung“ soviel wie „In dem Sein oder der Substanz der Seele findet sich ein besonderes, d. h. von ihren übrigen Bestandteilen (soweit dieses überhaupt unter Teilen eines Ganzen möglich ist) geschiedenes und in sich eines Sein (oder Substanz), welches den inneren Grund für die Gefühle enthält“. (§ 46.) Eine ganz verkehrte Anschauung; jene, die zwei oder drei Seelenvermögen annehmen, haben nicht behauptet, es seien diese Vermögen ein von anderen geschiedenes Sein oder sie seien Substanzen. Sehr naiv ist der Einwand, den Beneke gegen die Annahme von zwei bezüglich drei Grundvermögen der Seele erhebt. „Weder im Bewufstsein,“ sagt er, „noch in der inneren Angelegtheit der Seele bilden die Thätigkeiten, welche ein Verstehen, ein Wollen, ein Fühlen u. s. w. enthalten, für sich ein Ganzes. Denn wäre dieses der Fall, so müfsten ja mit jeder einzelnen von ihnen zugleich auch alle übrigen derselben Art wirksam oder doch wenigstens zur Wirksamkeit angeregt

sein, während uns die Erfahrung im Gegenteil nicht selten eine Verstandesthätigkeit mit einer Gefühls- oder Willensthätigkeit u. s. w. in einer weit innigeren Verknüpfung zeigt, als zwischen dieser Verstandsthätigkeit und den übrigen Verstandsthätigkeiten sich findet.“ Ein bischen mehr Verständnis von Vermögen und ein bischen Distinktionsgabe z. B. zwischen totum potentiale und actuale würde einen solchen Einwand verhindert haben.

Obwohl es nicht streng zu unserer Aufgabe gehört, über die Gefühlslehre in moralischer Hinsicht zu urteilen, so sei es doch gestattet, in dieser Beziehung einige Worte über Benekes Auffassung zu sagen. Eine objektive Moralität schwindet bei ihm vollständig, wenn er sagt: „Recht ist in jedem Falle, was bei der Abwägung aller Interessen (Lustvorstellungen), welche bei einer Handlung in Betracht kommen können, nach der wahren Wertgebung als das Beste sich kundgibt.“ (§ 34.) Das Gefühl ist nach ihm „Prinzip der gesamten Sittenlehre, Rechtslehre und Ästhetik, für welche Wissenschaften es auch der Wahrheit gemäſs kein anderes Prinzip geben kann, eben weil ihre Subjekte Gefühle im engeren Sinne und die Begriffe (sittlich, recht, schön), unter welche dieselben untergeordnet werden sollen, Gefühlsbegriffe sind“. (§ 39.) Beneke versucht zwar im § 34 eine Objektivität des Guten zu retten, aber es gelingt ihm nicht.

II. Nahlowsky. Die Ansicht Nahlowskys über die Gefühle ist enthalten in seinem Werke: Das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten, nebst einer kritischen Einleitung. Leipzig 1862; aus diesem Werke entnehmen wir auch die Citate. Sein Standpunkt ist dem Benekes entgegengesetzt. Er findet es verkehrt, wenn man psychologische Fragen nur durch die Erfahrung, nur durch Beobachtung physiologischer Thatsachen lösen will. „In der Psychologie ist es ebenso vom Argen, die Resultate der neueren Physiologie unbeachtet zu lassen, als es zu Unzukömmlichkeiten hinführt, wenn man die physiologische Behandlungsweise auch auf das Gebiet des rein Geistigen überträgt.“ (A. a. O. Einleitung IV.)

Die Schwierigkeit der Gefühlslehre erkennt er an, besonders wegen der Kompliziertheit des individuellen Gepräges der Gefühle, darum will er vorsichtig vorgehen und zunächst alles Irrtümliche ausscheiden. Jene Vermischung von Empfindungen und Gefühlen, welche, wie schon oben hervorgehoben, als das Erbübel der Gefühlslehre bezeichnet wird, verwirft Nahlowsky in seiner kritischen Einleitung vollständig. In weitläufiger Weise sucht er den Unterschied zwischen beiden Seelenzuständen klar zu stellen. Die Empfindung ist ihm „ein erst von ihrem leiblichen Substrate auf die Seele übertragener,[1] das Gefühl dagegen ein ihr selbsteigener Zustand.“ (Krit. Einl. IV.) „Alle jene Zustände, die auf der blofsen Perzeption organischer Reize beruhen, sind Empfindungen; alle jene Zustände dagegen, die keineswegs unmittelbares Produkt von Nervenreizen, sondern vielmehr Resultat gleichzeitig im Bewufstsein zusammentreffender Vorstellungen sind, sind Gefühle zu nennen.“ (A. a. O.) Zu noch schärferer Unterscheidung beschreibt er gleichsam den Weg, den Empfindung und Gefühl zu machen haben. „Wir kennen nur den Weg, den der physische Impuls (Stofs, Licht, Schallwelle) einschlägt, sich im Nerv zu einem organischen Reize gestaltend, und auch den mitunter unvollkommenen; jene letzte Transformation aber, die mit dem organischen Reize vor sich geht, indem er Vorstellungselement, ein Bewufstseins-Akt und hiermit erst eigentliche Empfindung wird, das, verhehlen wir uns nicht, ist für uns ein Mysterium.“ (A. a. O.) Anders ist es bei dem Gefühle, da ist „die Seele selbst in ihrem innersten Wesen gedrückt oder gehoben“. (A. a. O.) Von diesem innersten Wesen aus treten dann „organische Reflexe“ ein. Das spricht Nahlowsky mit den Worten aus: „So übt denn die Physiologie in der Lehre von der Empfindung volles Hausrecht, in der Region der Gefühle jedoch mufs sie das Regime an die Psychologie überlassen, erst da wieder die Führung übernehmend, wo es sich um die Darstellung der organischen Reflexe der einzelnen Gemütszustände handelt.“ (A. a. O.) Sehr erfreulich ist die Unterscheidung, welche der Verfasser zwischen körperlichem Schmerze und psychischem

Schmerze macht; hier scheint er ganz den Standpunkt des heil. Thomas einzunehmen. „Nach unserer Überzeugung gibt es einen physischen und einen Seelenschmerz — ersterer ist eine Empfindung und nur letzterer ist ein Gefühl.“ (Krit. Einl. III.) Im Gegensatze zu vielen anderen scheidet er in derselben Einleitung scharf die sogenannten Gemeinempfindungen von den Gefühlen. Nachdem der Verfasser eine solche in mancher Beziehung erfreuliche Grundlage gelegt, geht er zu seiner eigenen Ansicht über. Er billigt nochmals die Unterscheidung der Gefühle von dem Vorstellen (ein Inbegriff des Denkens und Erkennens), zugleich auch unterscheidet er die Gefühle vom Streben und beruft sich zunächst auf Plato, wenn auch, wie Jungmann nachgewiesen, in Folge eines Mifsverständnisses. (Vgl. Jungmann, das Gemüt. S. 176 ff.) Worin ist denn der Unterschied begründet? Nahlowsky kennt eine objektive Seelenthätigkeit (das Vorstellen), einen subjektiven Seelenzustand (Gefühl) und einen subjektiv-objektiven, gleichsam die Verbindung der beiden erstgenannten. Durch ein Citat aus Drobisch (Empirische Psychologie S. 36) wird dieses dahin näher präzisiert, dafs Gefühl sei, „was mit uns vorzugehen scheint, so dafs wir darunter leiden“. (S. 43.) Hierdurch gibt sich Nahlowsky als einen Anhänger der ersten der oben aufgestellten Meinungen kund, dafs nämlich die Gefühle passive, leidende Zustände seien. Und doch verwahrt er sich gegen die Annahme von drei Seelenvermögen; denn „jene drei Ausdrücke (Vorstellen, Gefühl und Streben) bezeichnen übrigens nicht etwa eigene Vermögen der Seele, sondern sie sind nur oberste Klassenbegriffe, unter denen man die verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens bequem und übersichtlich zusammenzufassen suchte. Man darf sie auch nicht als isolierte (so?) Energieen denken“. (A. a. O. S. 42.) Diese Äufserung mufs bedenklich erscheinen und erregt den Zweifel, ob Nahlowsky wohl dem oben Gesagten treu bleibt. Noch bedenklicher ist, was er a. a. O. hinzufügt: „Denn die eigentlich in letzterer (der Seele) wirkenden Kräfte sind die Vorstellungen; und das Gefühl und Streben bezeichnet nur besondere

Modifikationen, die sich mit den Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen im Bewufstsein, ereignen.“ Auf diese Weise sind wir darauf vorbereitet, Nahlowsky schliefslich im Fahrwasser derjenigen zu finden, welche der zweiten Anschauung huldigen, also Erkennen und Fühlen konfundieren. „Demnach kann das Gefühl definiert werden als unmittelbares Innewerden der Hemmung oder Förderung unter den eben im Bewufstsein vorhandenen Vorstellungen.“ An derselben Stelle, seines Werkes, S. 48, finden wir eine ähnliche Definition. „Das Gefühl ist das unmittelbare Bewufstsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen, psychischen Lebensthätigkeit.“ In der folgenden Anmerkung sehen wir den Verfasser beinahe Hand in Hand mit Beneke. „Das Bewufstwerden der Steigerung oder Herabstimmung der eigenen Lebensthätigkeit von Seiten der Seele ist gewissermafsen ein Messen.“ (A. a. O.) Somit schwindet der Unterschied zwischen Gefühl und Vorstellung, der doch oben zugegeben war; denn Bewufstsein und Vorstellung sind bei Nahlowsky identisch. „Das wahrhafte Sein der Seele,“ so lesen wir S. 56, „ist ihr Bewufstsein. Wir können sie nicht anders, denn als vorstellende Substanz denken. Ihr Vorstellen ist eben ihr Leben und ihre Lebens-Bürgschaft.“

III. Hagemann. Wir haben schon früher Herrn Prof. Hagemann als Gegner der scholastischen Lehre citiert und seine Einwendungen gegen diese Lehre geprüft. Nach dem dort Gesagten erübrigt noch, zur Lösung eines Einwandes den Begriff festzustellen, welchen Hagemann mit den Worten „Fühlen“ und „Streben“ verbindet. Wir finden die Definition in seiner Psychologie S. 134. „Das Fühlen oder (als Zustand betrachtet) das Gefühl ist das Innewerden unserer jeweiligen geförderten oder gehemmten Lebenslage.“ Zunächst dürfte darauf aufmerksam gemacht werden, dafs dieses nicht die einzige Definition ist, die wir bei Hagemann finden. Vielmehr wird S. 40f. genannter Erklärung eine andere koordiniert: „Richtung der Seele in sich selbst von ihrer Zuständlichkeit auf ihr Wesen.“ Auf den ersten Blick mufs dieses überraschen. Denn wie Inne-

werden und Richtung, worin wir wohl das genus der Definition zu sehen haben, identisch seien, leuchtet nicht ein. In dem Worte: Innewerden liegt eine rezeptive Thätigkeit, wie Hagemann sagt, von aufsen nach innen, und würde somit auf erkennende Thätigkeit hinweisen, wogegen Richtung mehr eine auf ein Objekt hinzielende Thätigkeit bedeutet oder eine Hinbewegung zu etwas, also den Strebungen gleich käme. Da beide Definitionen wohl als koordiniert aufzufassen sind, so scheint darin ein Schwanken Hagemanns sich kund zu thun, ob das Gefühl der erkennenden oder der strebenden Seite der Seele zukommt. Sehen wir die Hauptdefinition — als solche nehmen wir die erstere, denn sie steht an einer Stelle, wo das Gefühl eingehend behandelt wird — näher an. „Das Gefühl ist das Innewerden unserer jeweiligen geförderten oder gehemmten Lebenslage.“ Was versteht Hagemann unter Innewerden? Auf S. 135 steht die nähere Erklärung, und zwar zuerst negativ. Wenn wir das Fühlen als ein Innewerden bezeichnet haben, so ist damit selbstverständlich nicht gesagt, dafs es blofs ein Innewerden oder Perzipieren oder Vorstellen sei. Die oben angedeutete Möglichkeit, dafs man durch das Wort „Innewerden“ in den Irrtum geraten könne, Gefühl mit Vorstellung zu verwechseln, wird hier von Hagemann zugestanden. Deshalb müssen wir schon obige Definition verwerfen, da sie nicht klar ist, sondern einer neuen Erklärung bedarf. Positiv wird Innewerden dahin erklärt: „Nicht das Innewerden als solches, sondern eben das Erregtsein, das angenehm oder unangenehm Gestimmtsein, welches in dem Innewerden zum Bewufstsein kommt, so oft wir uns eines Gefühles bewufst werden, macht das Eigentümliche des Fühlens aus, und dieses läfst sich aus dem Vorstellen allein gar nicht begreifen.“ (A. a. O.) Das Gefühl wäre hiernach ein Erregtsein, ein angenehm oder unangenehm Gestimmtsein, das Innewerden kommt hinzu, als nicht zu dem Eigentümlichen gehörendes, und dient nur dazu, dafs das Gefühl, das Erregtsein zum Bewufstsein kommt. Ein solches Innewerden ist bei jeder Thätigkeit des Menschen erforderlich, um dieselbe zum Gegenstande des Wissens zu machen.

Denn Thätigkeiten unserer Seele, deren wir uns in keiner Weise bewufst werden, bleiben uns gänzlich unbekannt. Wir dürfen deshalb mit vollem Rechte die erste und Hauptdefinition Hagemanns als eine ungehörige bezeichnen. Was den Schlufssatz anbetrifft: „Damit also mit einer Vorstellung oder einem Vorstellungslaufe sich ein Gefühl verbinde, dazu bedarf es einer besonderen Beschaffenheit der Seele, eines von den Vorstellungskräften verschiedenen Vermögens“ (S. 135 f.), so können wir mit dem letzten Teile besonders zufrieden sein; dagegen ist der Ausdruck „damit sich mit der Vorstellung ein Gefühl verbinde“ nicht gut gewählt. Wenn eine Vorstellung vorhanden ist, so mufs sie doch einen Inhalt, ein Objekt haben, eine Vorstellung ohne Inhalt ist undenkbar. Und dieser Inhalt kann nichts anderes sein, als eben das Erregtsein, weil es ja in der Vorstellung zum Bewufstsein kommt. Von einer anderen Vorstellung mit anderem Inhalt, als dem Erregtsein, zu sprechen, liegt gar keine Veranlassung vor; denn das sollte nach Hagemann gar nicht bewiesen werden, dafs es Vorsteltungen gäbe, mit denen ein Gefühl verbunden werden könnte.

Nach Zurückweisung der ersten Erklärung von Gefühl werfen wir auf die zweite einen prüfenden Blick. „Gefühl ist Richtung der Seele in sich selbst von ihrer Zuständlichkeit auf ihr Wesen.“ Wir sahen oben in dem Ausdrucke: Richtung eine Ähnlichkeit mit dem Streben. Hagemann sagt aber: „Das Fühlen kann ebensowenig aus dem Streben der Seele erklärt werden.“ Eine innige Verbindung beider kann er nicht in Abrede stellen; denn „Gefühle der Lust wie der Unlust rufen Begierden hervor und regen den Willen an, und umgekehrt folgen Gefühle auf Begierden und Entschlüsse“. (A. a. O.) Trotz dieser innigen Verbindung wird die Identität geleugnet, weil „in der Natur der Gefühle es nicht liegt, dafs sie eine Hinneigung zum Objekte einschliefsen“. Diese Behauptung, die durch nichts begründet wird, scheint dem Begriff „Richtung“ zu widersprechen, welcher in der von Hagemann gegebenen Erklärung des Gefühls gebraucht wird. Eine Richtung kann ich mir nicht denken ohne einen Gegenstand, zu dem die Richtung

genommen wird. Wenn die Gefühle sich ändern, mufs auch die Richtung wechseln; eine wechselnde Richtung weist aber stets auf einen andern Gegenstand oder ein anderes Objekt oder einen anderen Terminus hin, wodurch eben der Wechsel der Richtung spezifiziert wird. Wenn S. 148 „die unbestimmten, Gefühle oder Stimmungen kürzer oder länger dauernde Gefühlszustände sind, welche sich, ohne einen bestimmten Inhalt aufzuweisen, als Erweiterungen oder Beengungen, Förderungen oder Hemmungen bekunden," so mufs doch eine Ursache, ein Gegenstand angenommen werden, wodurch die Förderung oder Hemmung hervorgerufen wird. Das aber ist das Objekt. In Betreff der „individuellen Gefühle" sagt Hagemann: „Alle Vorstellungen von Gegenständen, welche für unser sinnliches Dasein als Gut oder Übel erscheinen, rufen sinnliche Gefühle hervor;" hier sind die als Gut oder Übel erscheinenden Dinge das Objekt u. s. w. Dem Gegenstande gegenüber richtet sich die Seele, hinzielend oder abwehrend; insofern läfst sich bei der Definition von Gefühl das Wort „Richtung" verwerten.

Als zweiter Grund, weshalb das Fühlen sich nicht auf das Streben zurückführen liefse, wird von Hagemann angegeben, dafs „manche (intellektuelle und ästhetische und dgl.) Gefühle keine Strebungen zur Folge haben". Behufs richtiger Beurteilung dieses Satzes mufs untersucht werden, was Hagemann unter Strebung versteht. Auf S. 40 wird Strebung im allgemeinen gekennzeichnet als „spontane Richtung von innen nach aufsen, Hinbewegung zu Gegenständen". Sollten diese beiden Begriffe koordiniert und identisch sein, so möchten wir bemerken, dafs spontane Richtung und Hinbewegung, letztere aktuell genommen, sich nicht decken. Ich kann mir wohl einen Stein denken, der die Richtung nach unten hat, ohne sich im Zustande der Bewegung zu befinden; einen Beweis dafür, dafs der Stein die Richtung habe, sehen wir darin: er wird sofort, nachdem das ihn zurückhaltende Hindernis gehoben ist, herunterfallen. Somit ist die wirkliche Bewegung eine notwendige Folge des Richtunghabens, gleichsam eine Entwicklung desselben. Sollte aber nach des Verfassers Ansicht der bei Erklärung von

Streben angewendete Ausdruck: Hinbewegung nicht aktuell genommen werden, dann wäre die Ansicht der Scholastiker sofort gerechtfertigt. Wir sagten eben, die wirkliche Bewegung sei gleichsam eine Entwicklung des Richtunghabens oder eine notwendige Folge desselben. Darum kann man mit vollem Rechte dem noch nicht aktuell bewegten Steine ein Streben zuschreiben, welches Streben drei verschiedene Zuständlichkeiten aufweifst, nämlich die Hinneigung zu dem abwärts gelegenen Orte, die aktuelle Fortbewegung und das Umschliefsen desselben, die Ruhe in dem zugeordneten Gegenstande. Die erste Zuständlichkeit ist die Ursache der beiden anderen, sie ist gleichsam eine Spannkraft, welche sich in aktuelle Energie umsetzt. Wenn der aktuellen Hinbewegung der Name „Strebung“ beigelegt wird, so ist es klar, dafs dieser Name auch dem Hingeneigtsein beigelegt werden kann, um so mehr, da das Hingeneigtsein erst durch die aktuelle Bewegung erkannt, also auch benannt wird. Und hierin möchten wir wohl den Grund finden, warum Hagemann sagt: „In der Natur des Strebens liegt einzig und allein, dafs es zu einem Gegenstande sich hinbewegt, den es nicht besitzt.“ (S. 136.) Dieser Zuständlichkeit, die wir oben an die zweite Stelle gesetzt haben, kommt allerdings als der am deutlichsten erkennbaren, zunächst in die Sinne fallenden Zuständlichkeit der Begriff Strebung an erster Stelle zu; aber ebenso gut der aus dieser Zuständlichkeit erst erkannten notwendigen Ursache und der Folge, der Hingeneigtheit (Richtung) und dem Ruhen. Dabei bleibt bestehen, dafs der Unterschied in der Entwicklung auch durch besondere Namen bezeichnet wird, wie die Scholastiker auch zu thun pflegen. Vielleicht dürfen wir in der oben citierten Definition von Strebung ein gewisses Zugeständnis finden, das allerdings nachher in deutlicheren Worten verworfen wird, dafs nämlich der Begriff „Streben“ nicht nur in der aktuellen Hinbewegung, sondern auch in der Grundlage derselben liegt, der Hinneigung oder Richtung. Um nun auf genannten Einwand, „dafs manche Gefühle keine Strebungen zur Folge haben,“ präzis zu antworten, so ist zu bemerken: Entweder nimmt man „Strebung“ in der Bedeutung

von Richtung oder auch als die Grundlage und die Folge der aktuellen Bewegung, dann ist das Gefühl immer mit Strebung identisch und läſst sich kein Gefühl aufweisen, dem nicht dieser Begriff „Strebung“ zukäme. Oder man nimmt Strebung als gleichbedeutend mit aktueller Bewegung, dann ist der Satz zuzugeben, aber daraus folgt nur, daſs nicht jedes Gefühl den möglichen Entwicklungsgang nimmt, nicht als ob es in sich unvollkommen wäre; vielmehr kann ihm die gröſste Vollkommenheit zukommen, jene Vollkommenheit, auf welche auch die aktuelle Bewegung zielt, worin sie ihre Ruhe und ihren Abschluſs findet. Wir dürfen übrigens nochmals wiederholen, daſs es, wie oben gezeigt, ganz unberechtigt ist, den Begriff „Streben“ auf die bloſse aktuelle Bewegung einzuschränken. Wenn wir nochmals einen Blick auf die Definition werfen, so vermissen wir die Klarheit. „Richtung der Seele in sich selbst von ihrer Zuständlichkeit auf ihr Wesen.“ Wer richtet sich oder wer wird gerichtet? Jedenfalls die Seele. Aber wie kann die Seele auf „ihr Wesen“, d. h. auf sich selbst gerichtet werden oder sich richten? Wir wüſsten nicht, wie es anders geschehen könnte, als indem wir den Ausdruck „Richtung“ als reflexiven Akt fassen, so daſs: „die Seele richtet sich“ soviel heiſst wie: „Die Seele wendet sich zu sich selbst, nämlich erkennend, sie reflektiert über sich, sie wird sich ihrer bewuſst. Somit würde Richtung in derselben Bedeutung genommen, wie Innewerden oder Bewuſstsein, und wir hätten keinen Grund mehr zu zweifeln, daſs beide von Hagemann vorgebrachten Definitionen völlig identisch sein sollen. Aber wie ist das zu fassen, die Seele richte sich von ihrer Zuständlichkeit auf ihr Wesen? Wie ist Zuständlichkeit zu verstehen? Wenn darunter jede Thätigkeit verstanden werden soll, weil jede Thätigkeit die Seele in einen anderen Zustand versetzt, und Hagemann selbst S. 41 das Erkennen einen Seelenzustand nennt, dann würde ein Gefühl vorhanden sein, falls die Seele von Erfassung etwa der Erkenntnisakte sich zu sich wendet, auf ihr Wesen. Das thut sie, wenn sie auf reflexivem Wege — anders geht es nicht — ihr Wesen zu erkennen sucht. Soll aber das ein Gefühl sein? Kurzum,

je mehr wir die Definition zergliedern, desto unklarer erscheint sie. Schon früher wurde als Ursache der grofsen Verwirrung in der Gefühlslehre die Vieldeutigkeit und Unklarheit der Ausdrücke bezeichnet. In der Verwechselung des Gefühles als einer psychischen Stimmung und des Gefühles eines der fünf Sinne scheint auch der Grund zu liegen, warum das Objekt des Gefühles so oft als ein gegenwärtiges bezeichnet wird. Vgl. Hagemann S. 115. „Das Gefühl ist stets auf etwas Gegenwärtiges gerichtet, die Begierde stets auf etwas Zukünftiges. Wir fühlen immer nur einen gegenwärtigen Zustand, und wir begehren nur das, was wir noch nicht haben.“ Wie der äufsere Gefühlssinn (tactus) nur beim unmittelbaren Gegenwärtigsein des Gegenstandes in Thätigkeit tritt, so wird auch beim psychischen Seelenzustande des Gefühles das Gegenwärtigsein des Objektes von vielen als notwendig verlangt. Fassen wir jedoch das Fühlen als identisch mit Innewerden nach Hagemanns Ansicht, so können wir den ersten Teil des zweiten Satzes zugeben; der würde nur besagen, dafs wir einen gegenwärtigen Zustand erkennen, ein angenehm oder unangenehm Erregtsein. Aber das Erregt- und Gestimmtsein verlangt nicht die reale Gegenwart des Objektes.

Wenn wir nun einen Rückblick auf das scholastische System und die Anschauungen einzelner neueren Gelehrten werfen, so müssen wir gestehen: Die Lehre der Scholastiker zeichnet sich aus durch Klarheit, durch scharfe Begriffe und eine alles durchdringende Einheit. Wir leugnen keineswegs, dafs wir auch bei den Neueren viel Gutes und Schönes finden, besonders in Darstellung einzelner Gefühle, in den Wirkungen, die sie im Organismus des Menschen hervorbringen. Dagegen der Kernpunkt, die Definition von Gefühl, leidet bei ihnen zu sehr an Verschwommenheit, und infolge erscheint uns kein wahrhaft gegliedertes System, vielmehr ähnelt manche Darstellung der losen Aneinanderreihung einzelner Seelenzustände. Möge deshalb von Seiten der Neueren das scholastische System eine bessere Würdigung finden, wie bisher.