

Zur Theorie des Bewusstseins im allgemeinen und der Willensfreiheit im Besonderen

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761960>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

gibt. Obgleich nun das Wort: Sein nach Art des Konkreten bezeichnet, so achtet unser Verstand doch nicht, wenn er Gott das Sein beilegt, auf diesen Modus der Bezeichnung, sondern auf das, was damit bezeichnet wird.¹ Wenn wir also vom Sein der Kreatur, dem Vollkommensten² in den Geschöpfen, auf das Sein Gottes schließen, dessen Beschaffenheit erforschen wollen, so dürfen wir nicht bei dem Sein des vorzüglichsten Geschöpfes stehen bleiben. Das Sein Gottes ist ganz anderer Gattung und Art. Ja, es ist über alle Gattungen und Arten. Der Schluß ist darum nur ein analoger und sagt mehr, was Gott nicht ist, als was er ist.



ZUR THEORIE DES BEWUSSTSEINS IM ALLGEMEINEN UND DER WILLENSFREIHEIT IM BESONDEREN.¹

Von DR. M. GLOSSNER.



Unter den Thatsachen des Bewusstseins ist es die Freiheit in unseren Handlungen, die vor allen anderen durch ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktisches Interesse die Aufmerksamkeit des Forschers und den Scharfsinn des Moralisten und Apologeten in Anspruch nimmt. So mächtig nämlich auch das Bewusstsein freier Selbstbestimmung in unseren überlegten Handlungen sich geltend macht, und obgleich Freiheit die Grundlage des gesamten individuellen und socialen sittlichen Lebens bildet, so gestaltet sich doch dieselbe Freiheit zum wissenschaftlichen Problem, sobald sie zu gewissen Wahrheiten, sei es der physikalischen und psychologischen, sei es der metaphysischen Ordnung in Beziehung gesetzt wird. In der letzteren Beziehung ist es die Erkenntnis der Abhängigkeit, in welcher alles Geschaffene im Sein wie in der Thätigkeit von Gott, der ersten und allumfassenden Ursache, gedacht werden muß. Mit dieser Abhängigkeit scheint eine wirkliche freie Selbstbestimmung nicht zusammen bestehen zu können. Freiheit — so scheint es — bedeutet soviel als Unabhängigkeit; Selbstbestimmung schließt — so wird von vielen behauptet — das Bestimmtwerden durch irgend eine andere auch die höchste Ursache aus. Wie bekannt, gehen die theologischen Schulen in

¹ de potent. q. 7. a. 2. ad 7um. ² l. c. ad 9um.

¹ Fr. Gundisalv Feldner, O. P. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. — Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889. — H. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit. Paris 1889. — Dr. J. Wolff, das Bewusstsein und sein Objekt. Berlin 1889.

der Behandlung und Lösung dieses Problems verschiedene Wege. In der engeren thomistischen Schule wird der göttliche Einfluß auf den freien Akt der geschaffenen Intelligenzen als Vorausbewegung (*praemotio*, *praedeterminatio*) des Willens zur Selbstbestimmung aufgefaßt, ein zweifellos genialer Gedanke, vorausgesetzt, daß er sich ohne Widerspruch durchführen läßt.

1. P. Feldner, der sich in seiner neuesten Schrift über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas aufs neue als einen gründlichen Kenner der Schriften des englischen Lehrers erweist, führt den eben angegebenen Grundgedanken des thomistischen Systems in dem Sinne aus, daß der geschaffene Wille als ein in gewissem Sinne passives Vermögen, aus dem Zustand der Passivität und Potenzialität in den der Aktualität übergeführt werden müsse, um die Thätigkeit, die von einem aktuellen Princip, vom Vermögen im Akte, ausgeht, zu setzen. Zu diesem Zwecke untersucht der Verfasser zuerst die Natur des Willens, sowie das Wesen und die Grundlage der Freiheit. In der Definition des Willens bildet das Genus die Neigung zu einem (von der Vernunft) vorgestellten Objekt; die Differenz aber liegt darin, daß der Wille diese Neigung sich selbst gibt oder bestimmt. Auf diese Selbstbestimmung legt der englische Lehrer das Hauptgewicht, besteht aber andererseits ebenso entschieden auf der *praemotio physica* (S. 12). Der Wille, obwohl ein wesentlich geistiges Vermögen, ist doch nicht an sich Vernunft, sondern der Vernunft teilhaft, sofern er von ihr geleitet wird und ihr gehorcht. Objekt des Willens ist eine Sache als Gut, sofern sie als solches durch das Erkenntnisvermögen dem Willen vorgestellt wird. Im Objekte hat das Wollen des Guten im Allgemeinen seinen Grund. Das Objekt, das erkannte Gut bewegt den Willen nur objektiv, specificierend, nicht subjektiv, selbst Gott als dem Willen durch das Erkenntnisvermögen vorgestelltes Gut bewegt denselben nur objektiv, nicht subjektiv, da er hienieden nicht seinem Wesen nach erkannt wird (S. 12 ff.). Durch das Wollen des Guten im Allgemeinen ist die Natur des Willens bestimmt; der Wille will das Gute im Allgemeinen notwendig. Diese Notwendigkeit betrifft jedoch nur das Objekt und es ist nach dem Wortlaut des englischen Lehrers nicht an eine subjektive Notwendigkeit (*quoad exercitium actus*) zu denken. Hinsichtlich des Aktes ist der Wille jederzeit frei; in dieser Beziehung ist von einer Notwendigkeit überhaupt nicht die Rede. Diese Lehre ist entscheidend für die ganze Frage und bietet den Schlüssel zur Vereinbarung von physischer Vorausbewegung und Freiheit (S. 30).

Die Lehre des hl. Thomas von der Naturnotwendigkeit des Willens ist in den zwei Sätzen ausgesprochen: 1. die Notwendigkeit bezieht sich auf kein in der Wirklichkeit vorhandenes Gut, selbst Gott wird hienieden nicht mit Notwendigkeit gewollt; das notwendig gewollte Gut im Allgemeinen ist daher nicht *objectum quod*, sondern *ratio volendi*. 2. *Quoad exercitium actus* ist der Wille vollkommen frei selbst im Wollen der Glückseligkeit. Der Verf. bestreitet daher die Ansicht, daß Gott den Willen subjektiv (*per modum agentis*) zum Guten im Allgemeinen bewege. Wäre dies der Fall, so würde der Wille immer *actu* wollen und könnte nur durch Gewalt von diesem aktuellen Wollen (der Glückseligkeit) abgezogen werden; nach dem hl. Thomas aber will der Wille nicht immer *actu* das höchste Gut.

Eine natürliche und notwendige ist die Neigung zum Objekte nur formaliter, nicht materialiter, sofern jedes Gut, das begehrt wird, *ratione boni* begehrt wird, kein Gut aber materiell als dieses Gut, denn hienieden

kann der Mensch seine Glückseligkeit in den verschiedensten Gütern suchen. — Die natürliche Notwendigkeit verstößt also nicht gegen die Freiheit und die Behauptung ihrer Unvereinbarkeit darf nicht mit dem Hinweis auf Jansenius als unzulässig hingestellt werden. (Diese Bemerkung ist richtig; denn die natürliche Notwendigkeit bildet ja das Fundament der Freiheit; dagegen darf die Freiheit nicht formell als Freiheit vom Zwange bestimmt werden, weshalb es Tadel verdienen würde, wenn man die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit ohne jede Einschränkung behaupten und die *physica praemotio*, damit verteidigen wollte, daß sie dem Willen keinen Zwang auferlege.) S. 24 ff. Freiheit bezeichnet nicht einen Habitus, auch nicht Potenz und Habitus in eins zusammengefaßt, sondern eine Potenz absolut genommen, sie ist nichts anderes als das geistige Strebevermögen in Beziehung zur Vernunft (S. 55). Der Wille ist Sitz, Subjekt, die Vernunft Wurzel, Ursache der Freiheit. „Im Wollen als Potenz, als geistigem Vermögen der Seele liegt formell die Freiheit der vernünftigen Wesen.“ S. 62. Um das innerste Wesen der Willensfreiheit zu erkennen, ist die aktive und passive Potenz zu unterscheiden. Der Wille ist in doppelter Hinsicht passiv, sofern er zuerst in Potenz ist und in den Akt übergehen muß, um thätig zu sein, und sofern seine Thätigkeit in ihm aufgenommen und er durch sie vervollkommenet wird. Die Antwort auf die Frage, welche Indifferenz dem Willen wesentlich sei, läßt sich in folgenden Sätzen geben: 1. die objektive und zwar aktive Indifferenz ist für die Freiheit der geistigen Wesen absolut notwendig; 2. zur Freiheit, an und für sich genommen, gehört nicht, daß der Wille, objektiv oder subjektiv passiv oder privatim indifferent sei, die rein aktive und positive Indifferenz reicht dafür vollkommen hin. S. 69. Die aktive Potenz verhält sich der Thätigkeit als einem *Accidens* gegenüber passiv, weil sie Subjekt ist, dem dieses *Accidens* inhäriert. „Aus dieser Lehre folgt mit strengster Notwendigkeit, daß in den Geschöpfen zum Unterschiede von Gott die aktive Potenz und der Akt oder die Thätigkeit sich real unterscheiden.“ — 3. Die eigentliche und formelle Indifferenz, durch welche die Freiheit konstituiert wird, ist die aktive; in den Geschöpfen ist jedoch diese aktive Indifferenz mit einer Potenzialität oder passiven Potenz verbunden. In diesem passiven Zustande kann die Freiheit des Willens nicht ihren formellen Grund haben; dieser liegt vielmehr in einer besondern Beschaffenheit der aktiven Potenz, des Willens in actu, der seine Thätigkeit aus selbsteigener Bestimmung ausübt oder unterläßt. (S. 75.) 4. Die aktive Indifferenz, die per se konstitutives Princip der Freiheit ist, bezieht sich eigentlich nur auf die Thätigkeit, den Akt (*indifferentia exercitii*), nicht auf den Gegenstand (*indiff. specificationis*) S. 77. 5. Die aktive Indifferenz in Bezug auf die Thätigkeit schließt per accidens die Indifferenz hinsichtlich der Objekte ein und hängt ebenso per accidens davon ab. Die letztere ist die erste, entfernte Grundlage, *radix libertatis*, nicht aber formell und wesentlich die Freiheit. S. 81. Die *praemotio physica* erhebt den Willen aus dem Zustand der Potenzialität in den der Aktualität, beeinträchtigt also die Freiheit nicht, da diese formell dem Willen in actu zukommt, der infolge der göttlichen Vorausbewegung zwar unfehlbar, aber selbstthätig die Thätigkeit setzt. S. 83. Objekt der Wahlfreiheit ist alles, was durch das Wollen des Endziels und des Guten überhaupt nicht bestimmt ist, also die Mittel zum Endziel, die Thätigkeit selbst (als ein partikuläres Gut) endlich die Hinordnung zum Endziel, indem der Wille nicht allein nach dem wahren, sondern auch nach dem Scheingute streben

kann. Im Wesen der Freiheit aber ist so wenig die Möglichkeit, das Böse zu wollen, als die Unabhängigkeit eingeschlossen. Denn was das Letztere betrifft, so ist nicht alles, was Princip ist, erstes Princip, vielmehr vollzieht sich die freie Selbstbestimmung des endlichen Willens nur unter dem Einfluß der göttlichen Vorausbewegung, die im Sinne des hl. Thomas keineswegs in einer notwendigen subjektiven Bestimmung des Willens zum Guten im Allgemeinen zu suchen ist. S. 109 ff.

Haben wir bisher im ersten Kapitel an der kundigen Hand des Verf. die Lehre des hl. Thomas über den Willen als Potenz kennen gelernt, so führt uns das zweite Kapitel in die Bestimmungen über die Thätigkeit des Willens ein. Die Untersuchung erstreckt sich über den Willensakt und das Verhältnis der Thätigkeit zu ihrem Princip, um durch die Erkenntnis, daß nur der Wille im Akt Princip der Thätigkeit sei, dem dritten Kapitel, das ex professo vom Einfluß Gottes auf den kreatürlichen Willen handelt, die Grundlage zu unterbreiten. Der Wille ist Thätigkeitsprincip als wirklicher Wille — *voluntas in actu*; um aber dies zu sein, muß er aus dem Zustande der Passivität und Potenzialität in den der Aktualität und Aktivität übergeführt werden. Diese Überführung, in welcher sich der Wille passiv verhält, ist das Werk der *praemotio physica*, die deshalb zwar nicht zeitlich, wohl aber ursächlich der Thätigkeit des freien Willens vorangeht. Dagegen verhält sich der Wille in *actu* nicht mehr rein passiv, sondern ist selbstthätig, wenn auch in kausaler Abhängigkeit vom göttlichen Einfluß, der jedoch in diesem Betracht zum *concursum simultaneum* wird, sofern er nicht mehr allein, sondern mit dem Willen zusammen wirkt. In dieser Auffassung ist die allgemein anerkannte Wahrheit wirklich zur Geltung gebracht, daß alles Sein und alle Vollkommenheit des Geschöpfes aus Gott stammt, während nach der Theorie des bloß simultanen Konkurses vielmehr umgekehrt der göttliche Einfluß selbst durch die geschöpfliche Thätigkeit eine formelle und vervollkommnende Bestimmung erfahren würde. Aber auch die geschöpfliche Freiheit bleibt aufrecht, denn an die göttliche Vorausbewegung ist die Thätigkeit zwar unfehlbar, aber nicht notwendig geknüpft, da die Potenz des Gegenteils vorhanden bleibt und so wenig aufgehoben wird, als dies geschähe, wenn der Wille durch sich selbst aus dem Zustande der passiven Indifferenz zur Aktualität sich erheben würde. Da das Geschöpf nicht formell zwar und bestimmend, wohl aber stofflich in die göttliche Aktion einzufliessen und ihre naturgemäße Wirkung zu vereiteln vermag, so kann die Sünde in keiner Weise Gott zugerechnet werden, und bietet überhaupt in dieser Hinsicht das thomistische System der Theodicee keine größeren Schwierigkeiten, als die entgegenstehende der rein simultanen Mitwirkung. (S. 145—271.)

Unumwunden muß anerkannt werden, daß dem scharfsinnigen und schlagfertigen Verf. die Widerlegung der Ansicht, daß die göttliche Vorausbewegung im Sinne des englischen Lehrers sich auf das notwendige und natürliche Wollen des Guten im Allgemeinen beschränke, vollkommen gelungen ist. Man hat sich hierfür mit Unrecht auf 1. 2. qu. 9 art. 6 ad 3 berufen. In dieser Stelle liegt nicht, was man in ihr zu finden glaubte, daß Gott den Willen nur zum Wollen im Allgemeinen bewege. Es ist hier von der verschiedenen Art und Weise die Rede, wie Gott im Reiche der Natur und der Gnade wirkt. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen*

interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur. Das universale darf in diesem Texte, sofern es von Gott ausgesagt wird, nicht in dem Sinne des universale in praedicando, sondern muß in dem des un. in causando genommen werden. Gott bewegt, will der englische Lehrer sagen, in der natürlichen Ordnung innerhalb der Sphäre des allgemeinen, natürlichen, des Vernunft-Gutes, an welchem jedes partikuläre Gut participiert und zwar so, daß der geschöpfliche Wille seiner Natur entsprechend sich selbst bethätigt, frei unter den verschiedenen zu dem Endziel wenigstens anscheinend nicht im notwendigen Zusammenhang stehenden Gütern wählt. Dagegen in der übernatürlichen Ordnung bewegt er zu einem speziellen, d. i. übernatürlichen Gute, wie es seiner speziellen Liebe entspricht. Es ist sonach die Bestimmung zu den einzelnen Akten in der natürlichen Ordnung nicht ausgeschlossen, sondern nur gesagt, daß Gott in dieser Ordnung den Willen gemäß dem allgemeinen, d. i. in aller natürlichen Willensthätigkeit gewollten Gute, dem bonum rationale im Unterschiede vom übernatürlichen Gute bewegt. Es entspricht daher sowohl der Lehre des hl. Thomas als auch der Wahrheit, wenn der Verf. der göttlichen Kausalität einen bewegenden und bestimmenden Einfluß auf die einzelnen Akte des Willens zuschreibt. Ein solcher Einfluß kann die Freiheit nicht schädigen, da sie wesentlich nicht in der passiven Indifferenz, über welche die praemotio physica den Willen emporhebt, sondern in der aktiven Indifferenz besteht. Gleichwohl bleiben, wie es bei einem Problem von solcher Tiefe und Weite natürlich erscheint, sowohl bezüglich der Lehre des hl. Thomas als der Sache selbst Schwierigkeiten bestehen, die eine weitere Prüfung und Untersuchung erheischen. Dahin gehört die Frage, wie der Wille in actu und der thätige Wille sich verhalten, ob denn der Wille in actu real von der Thätigkeit des Willens sich unterscheide und nicht vielmehr der Wille eben in der Thätigkeit Wille in actu sei. (Vgl. 2 dist. 39 qu. 1 art. 1.) Ferner, wenn der Wille, sofern er durch die praemotio aktuiert wird, sich passiv verhält, die bestimmte Thätigkeit aber unfehlbar aus dem Willen in actu hervorgeht, wie ist diese gleichwohl ein Werk freier Selbstbestimmung? Endlich lehrt der hl. Thomas, daß der Wille vom Wollen des Endzwecks zum Wollen des Mittels sich bewegt, so daß es scheint, daß der Wille im Übergange von der Potenz in den Akt keineswegs nur passiv, sondern aktiv sich verhält. — Wir halten nun allerdings dafür, daß diese Fragen, soweit es die Natur des Gegenstandes erlaubt, in Übereinstimmung mit den vom Verf. dargelegten Lehren des hl. Thomas beantwortet werden können, und erinnern zu diesem Zwecke nur an die zwischen Suarez und der Thomistenschule ventilirte Kontroverse, ob es möglich sei, daß ein auf einem indifferenten Urteil beruhender Akt der inneren Nötigung unterliegen könne. Die Thomisten verneinen diese Frage mit Recht und bezeichnen damit den Punkt, in welchem die Rechtfertigung der praemotio phys. gesucht werden muß. Diese nämlich läßt die eigentliche Wurzel der Freiheit, die in dem zufälligen und als solchen erkannten oder angenommenen Verhältnis der Mittel zum Zwecke liegt, unangetastet und bezieht sich ausschließlichs auf die Hebung der der geschöpflichen Freiheit anhaftenden Unvollkommenheit, d. i. der Potenzialität und Passivität, ohne deren Überwindung eine Bethätigung der freien Wahl unmöglich ist. — Die Schroffheit, die man in der Darstellung, die der Verf. von der thomistischen Lehre gibt, finden wollte, ist nur scheinbar und erklärt sich daraus, daß jede Erörterung eine fortschreitende ist und die in Betracht kommenden, die volle Ansicht der Sache nur in ihrer

Verbindung enthaltenden Momente nicht zumal zu geben vermag. Wie schon angedeutet, ist aufser dem physischen das moralische, ideale Verhalten der Seele im Akt der freien Selbstbestimmung ins Auge zu fassen. Wie Gott die Mittel zum Zwecke frei wählt, jedoch ohne realen Übergang vom Nichtwollen zum Wollen, so wählt auch der Wille frei, jedoch indem er von der Unthätigkeit zur Thätigkeit übergeht: ein Übergang, den er nur in Kraft göttlicher Vorausbewegung vollzieht. Um die geschöpfliche Freiheit zu verstehen, müssen wir auf die göttliche rekurrieren, unbekümmert um den Einwand, dies heiße das Bekannte und Näherliegende durch das Fernere und Unbekannte erklären wollen. Wie Aristoteles [Pol. IV (VII) 1] in der Bestimmung der Glückseligkeit und ihres Unterschiedes vom Glück sich auf das Zeugnis der Gottheit beruft, so sind wir befugt, aus der Freiheit des absolut aktualen göttlichen Willens, in welchem ein realer Übergang aus der Potenz in den Akt nicht stattfindet, auf die Freiheit des geschöpflichen Willens unter dem Einfluß der *praemotio physica* zu schliessen, deren Ziel und Effekt dahin gehen, den Willen zu freier Selbstbestimmung in Bezug auf alle partikulären Güter zu erheben. Wir haben aber aufser der Ordnung der *c. efficiens* die der *c. finalis* zu beachten. In beiden Ordnungen der Ursachen ist Gott für den geschaffenen Willen die höchste und darin liegt die Gewähr seiner Freiheit. Indem der Wille gerade unter dem Einfluß der physischen Vorausbewegung und durch sie befähigt, frei zwischen den partikulären Gütern wählt, ist die Vorausbewegung wahrhaft, was sie dem Sinne der Thomisten und des Meisters selbst gemäß sein soll, eine Vorausbewegung zur Selbstbewegung und Selbstbestimmung, und der freie Akt eine selbstthätige Bewegung des Willens vom Wollen des Zweckes (des höchsten Gutes) zum Wollen der Mittel.

2. Die in P. Feldners Schrift nachgewiesene Notwendigkeit der *praemotio physica*, um die geschöpfliche Freiheit über den Zustand der Passivität und Potenzialität zu erheben, erfährt eine merkwürdige, wenn auch keineswegs intendierte Rechtfertigung durch die Abhandlung Bergsons — *Essai sur les données immédiates de la conscience* Paris 1889 —, deren Hauptinhalt und eigentlicher Zweck die Verteidigung der Willensfreiheit gegen den physischen Determinismus der Materialisten und den psychologischen der Associationstheorie bildet. Als Grundgedanke dieser Schrift nämlich läßt sich angeben, daß der Mensch nur insofern frei sei, als er unabhängig von Raum und Zeit, oder wie wir sagen können, von Passivität und Potenzialität sich bethätigt. Bergson ist mit den Gegnern der Deterministen nicht einverstanden, sondern wandelt seine eigenen Wege, die an Kaut und die Verteidiger der sog. intelligiblen Freiheit erinnern. Freiheit ist nach B. nicht das Vermögen, zwischen gleich möglichen Thätigkeiten zu wählen, sondern zu handeln, wie es der innersten Natur und Tendenz des Ich, der individuellen Persönlichkeit entspricht. „Wir sind frei, wenn unsere Akte aus unserer ungeteilten Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie diese zum Ausdruck bringen, wenn sie zu ihr im Verhältnis jener undefinierbaren Ähnlichkeit stehen, die man zuweilen zwischen dem Künstler und seinem Werke gewahrt. Hiergegen wird man ohne Grund anführen, daß wir in diesem Falle nur dem allmächtigen Einfluß unseres Charakters nachgeben. Denn unser Charakter sind wiederum wir selbst; es wäre aber kindisch, schliessen zu wollen, das eine übe auf das andere einen Druck aus, weil es uns gefiel, die Person in zwei Teile zu zerspalten, in das Ich, das fühlt oder denkt, und das Ich, das handelt . . . Mit einem Worte, kommt man überein, jeden Akt frei zu nennen, der aus dem Ich und dem Ich allein hervor-

geht, so ist der Akt, der das Gepräge unserer Persönlichkeit trägt, wahrhaft frei; denn unser Ich allein wird den Anspruch der Vaterschaft daran erheben.“ (p. 131.)

Um diese Auffassung aufrecht zu erhalten, vollzieht B. mit Kant den Kaiserschnitt an den Daten des Bewußtseins und unterscheidet einen doppelten Anblick (aspect) des Ich: ein fundamentales Ich, das den Bedingungen der empirischen, zeitlichen Dauer entrückt ist, in welchem sich alle Gefühle, Gedanken u. s. w. dynamisch durchdringen, und ein schattenhaftes in die nach Analogie des äußeren Raumes als homogenes Medium gedachte Zeit projiziertes Ich. (S. 96.) „Dieses fundamentale Ich, wie es ein unverändertes Bewußtsein wahrnehmen würde, wieder zu finden, bedarf es einer kräftigen Anstrengung der Analyse, um mit ihrer Hilfe die inneren und lebendigen psychologischen Thatsachen losgetrennt von ihrem in einem homogenen Raum zuerst gebrochenen dann festgewordenen Bilde hinstellen. Mit andern Worten: unsere Wahrnehmungen, Empfindungen, Gedanken, Willensregungen bieten sich unter einem doppelten Anblick dar: der eine klar, bestimmt, aber unpersönlich, der andere verworren, unendlich beweglich und unaussprechlich, weil sich die Sprache seiner nicht bemächtigen und ihn ihrer zeitlichen Form nicht anpassen kann, ohne seine Beweglichkeit zum Stillstand und ihn ins Bereich des Allgemeinen zu bringen“ (seiner individuellen Schattierung zu entkleiden) S. 97.

Den Weg zu diesem Ziele sucht sich der Verf. durch die Unterscheidung zweier Formen der Vielfachheit (Multiplicität) und zweier Formen der Dauer zu bahnen, unter deren Einfluß jede Thatsache des Bewußtseins verschiedene Gestalt und Ansehen annehme, „je nachdem man sie im Schoße einer bestimmten oder verworrenen Multiplicität, in der qualitativen Zeit, in der sie entsteht, oder in der quantitativen Zeit, in die sie projiziert wird, betrachtet.“ (A. a. O.)

Dem dritten Kapitel, das das eigentliche Thema der Schrift behandelt, werden zu diesem Zwecke zwei vorbereitende Kapitel vorangestellt. Das erste (S. 1—55) behandelt die Intensität der psychologischen Zustände, das zweite (§ 57—105) ihre Multiplicität und den Begriff der Dauer. Das erste Kapitel enthält äußerst scharfsinnige Untersuchungen über das Intensive und Extensive, über die tiefer liegenden Gefühle, über Muskelanstrengung, über „affektive und repräsentative Empfindungen“ — des Tones, Druckes und Gewichtes, des Lichtes, endlich über Psychophysik. Um auf einige Einzelheiten einzugehen, so bemüht sich der Verf. zunächst den Begriff der intensiven Größe zu eliminieren und ihn teils auf qualitativ-psychische, teils auf quantitativ-räumliche Bestimmungen zurückzuführen. Der Ausgang wird von der Frage genommen, ob die herrschende Ansicht, daß rein innere Zustände durch Intensitätsgrade sich unterscheiden, die vielleicht (wie die Psychophysiker in der That annehmen) sogar gemessen, numerisch bestimmt werden können, richtig sei. Der Verf. ersieht hierin einen sehr dunklen Punkt und ein viel schwierigeres Problem, als gewöhnlich angenommen wird. (p. 1.) Man kann für den Begriff der „Intensität“ zwei Erklärungen suchen, die eine entspricht der gewöhnlichen Annahme, daß z. B. eine Sensation aus aktuellen Graden der Intensität sich zusammensetzt, also der höhere Grad nicht erreicht würde, ohne daß die niederen Grade aktuell durchgemessen wären. Diese Ansicht bewege sich in einem *circulus vitiosus*; denn sie setze voraus, daß der intensive Grad die minder intensiven enthält, daß sie sich also wie Zahlen und extensive Größen verhalten, die sich aufeinanderlegen lassen und so meßbar sind. Es

würde sich dann nur fragen, wie man die Zu- und Abnahme erkennen könne, d. h. man stünde wieder vor der ursprünglichen Frage, ob die Intensität eine Größe sei. Die zweite Erklärung, wornach die Intensität zwar eine Größe, jedoch von eigener Art ist und von der extensiven Größe sich dadurch unterscheidet, daß sie nicht gemessen werden kann, umgehe die Schwierigkeit, statt sie zu lösen; denn wo ein Mehr und Minder vorhanden ist, da könne und müsse nach einem gemeinsamen Maße gesucht werden. Nun könne man sich die intensive Größe unter dem Bilde einer virtuellen Ausdehnung, gleichsam eines komprimierten Raumes vorstellen. Auf diesem Wege gelange man zunächst zu dem Versuche, die Intensität nach der Zahl und Größe der objektiven Ursachen zu bestimmen. Wie sollen aber auf demselben Wege die Intensitäten rein innerer Zustände bestimmt werden, die ganz allein von uns und nicht von einer äußeren Ursache ausgehen? Überdies reden wir in der bestimmtesten Weise von größerer und geringerer Intensität, wenn wir innere Zustände ohne jede Rücksicht auf die äußere Ursache unmittelbar vergleichen, z. B. den Schmerz, den uns das Ausreißen eines Zahnes und den uns das eines Haares verursacht. Zwar könnte die Erklärung aus der Größe der äußeren Ursachen in dem Sinne der neueren Theorie, daß alle sensiblen Qualitäten auf elementaren Bewegungen beruhen, fortgebildet und angenommen werden, daß wir bei Schätzung der Intensitäten von einem unbestimmten Vorgefühl jener „mechanischen“ Arbeit geleitet werden. Hiergegen aber sei zu erinnern, daß uns in der Sensation nicht die etwa zu Grunde liegenden molekularen Bewegungen gegeben sind, und daß wir vielmehr von der Intensität der Sensation auf die Größe der Arbeit schließen, so daß die Frage wiederkehrt, warum wir von einer höheren Intensität sagen, sie sei größer als die andere. (S. 1—5.)

Der Verf. sucht nun im weiteren sowohl an den sog. tieferen Gefühlen als auch an der äußeren Anstrengung und den dazwischen liegenden Zuständen der Seele zu zeigen, daß die Annahme verschiedener Intensitäten qualitativ gleicher Zustände auf einer Täuschung beruhe, die entweder aus der damit verbundenen größeren oder geringeren räumlichen (organischen) Ausbreitung oder aus der Verwechslung mit der Multiplicität einfacher Zustände, die das Bewußtsein nicht klar unterscheidet, entsteht. (S. 5—23.) Wie verhält es sich aber mit den einfachen Empfindungen? Auf diese dürfte die erstere Erklärungsart Anwendung finden. Wir schätzen die Intensität eines Schmerzes nach dem Interesse, den ein größerer oder kleinerer Teil des Organes daran nimmt. (S. 27.) Repräsentative Empfindungen aber messen wir nach der Größe des physischen Eindrucks. Wir associieren mit einer gewissen Qualität der Wirkung eine gewisse Quantität der Ursache. Bei Druck und Gewicht ist es nicht das Wachstum der Empfindung, sondern die Empfindung des Wachstums, deren wir uns bewußt sind. Gewohnt, die Farben der Dinge für unveränderlich zu halten, deuten wir die durch Veränderung der Lichtquellen entstandenen qualitativen Unterschiede quantitativ, d. h. als Intensität. Darnach begreift man den Sinn der photometrischen Experimente. — Die Psychophysik beruht auf dem unbeweisbaren Postulat, daß die Sensationen, welche kontinuierlich wachsenden objektiven Lichtpunkten entsprechen, durch quantitative Differenzen unterschieden seien. Den Gegnern der Psychophysik aber, die Intensitäten annehmen und ihre Meßbarkeit bestreiten, ist zu sagen, daß Sensationen entweder reine Qualitäten ohne Intensität sind, oder daß, wenn es intensive Größen gibt, dieselben meßbar sein müssen. (S. 24—55.) Diese Bemerkung weist indes selbst

auf den Irrtum hin, in dem der Verf. befangen ist. Die Intensität kann gerade deshalb weil sie nicht extensive, sondern virtuelle Größe ist, nur indirekt, sei es nach der Ursache oder nach der Wirkung, gemessen werden.

Das zweite Kapitel handelt von der Multiplicität der psychischen Zustände, auf die nach des Verfassers Ansicht der Begriff der Zahl keine Anwendung findet, weil in jeder Zahl Ausdehnung impliciert ist — *toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace* (p. 60). Aus diesem Grunde sei Undurchdringlichkeit nicht bloß eine physische, erfahrungsmäßige Eigenschaft der Körper, sondern eine logische Notwendigkeit, die sich aus der Natur der Zweiheit und Zahl, deren Begriff das Nebeneinander im Raum einschließt, ergibt. Daher sei das Element, das die Zeit zählbar (meßbar) macht, aus dem Raum in sie eingedrungen, und müsse die Zeit von der Dauer, die kein räumliches Element enthält, unterschieden werden. — Die Bedeutung der Idealität des Raumes sei übertrieben worden. Kant verwerfe die Auffassung des Raumes als bloße Abstraktion, lasse aber demselben soviel Realität als der Sensation selbst. Übrigens sei die von Kant gegebene Lösung seitdem nicht ernstlich bestritten worden. Auch die Lokalzeichentheorie müsse umsomehr der Aktivität des Geistes, der das als qualitative Heterogenität Gegebene unter der Form der Homogenität wahrnimmt, einräumen, je mehr sie die Verschiedenheit der Eindrücke auf die Netzhaut durch zwei Punkte einer homogenen Oberfläche betone. (S. 72.) Vom Raume, der ursprünglichen Form eines homogenen Mediums dringe die Conception eines solchen in die Vorstellung der Dauer und ergebe die Zeit. Aus diesem Grunde seien nicht zwei Formen der Homogenität anzunehmen, noch weniger könne der Raum auf die Zeit zurückgeführt werden, wie die schottische Schule versuchte, denn der Gedanke einer reversiblen Reihe in der Zeit involviere bereits die Vorstellung des Raumes. Die „vierte Dimension“ der Zeit entspringe aus dem gegenseitigen Verhältnis der äußeren Bewegung, in welcher keine Dauer, und der inneren Succession, die ohne wahres Auseinandersein ist. Dauer und Bewegung sind Synthesen des Geistes und nicht Dinge (p. 90). — Eine doppelte Succession ist zu unterscheiden, die rein psychische in den Bewußtseinszuständen an sich, und die zeitliche für die Vorstellung des Subjekts in einem homogenen Medium vorgehende. Dem unmittelbaren Bewußtsein stellt sich die Dauer als ein Qualitatives, nicht als Quantität dar und bewahrt diese Form, solange sie nicht einer symbolischen, von der Ausdehnung genommenen Form weicht. Die psychologische Analyse entdeckt hinter dem Ich mit genau unterschiedenen Zuständen ein Ich, in welchem die Succession Verschmelzung und Organisation bedeutet.

An dieser Theorie von Zahl, Zeit, Bewegung und Raum haben wir auszusetzen, daß der Raum, statt auf Quantität und Ort zurückgeführt zu werden, als Form aufgefaßt wird, die nur durch subjektive Synthesis in die Wirklichkeit hineinspielt. Das menschliche Handeln ist keineswegs, wie der Verf. will, von räumlichen und zeitlichen Bedingungen an sich vollkommen unabhängig. Wir wissen aber, daß jene Auffassung der Theorie des Verf. von der Freiheit die Grundlage schaffen soll. — Was dagegen Zahl, Zeit und Bewegung betrifft, so geben wir zu, daß in Zahl und Zeit (der „irdischen“ nämlich, oder der durch die Bewegung der Himmelskörper gemessenen) ein quantitatives Element enthalten ist, das aus der Bewegung stammt, sofern diese Ortsveränderung ist. Denn Zeit ist Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später, Zahl aber entsteht durch Unterbrechung der Continuität, ist also diskrete Quantität, weshalb

das Element der Zahl, die numerische Einheit von der transcendentalen (ontologischen) zu unterscheiden ist.

Folgen wir indes dem weiteren Gedankengange des Verf., der mit Hilfe seiner Bestimmungen von Succession und Zeit den Determinismus überwinden zu können glaubt. Die Einwürfe gegen die Freiheit beruhen auf einem falschen Begriff von der Multiplicität der Bewußtseinsthatsachen. Betrachte man zuerst den physischen Determinismus, so verliere die rein kinetische Erklärung der physischen Erscheinungen von Tag zu Tag an Boden. Die jüngsten Experimente Hirns bezüglich der Gase legen uns nahe, daß die Wärme noch etwas anderes als Bewegung der Moleküle ist. Die Undulationstheorie und die Hypothese vom Lichtäther scheinen unvereinbar mit der Regelmäßigkeit der Planetenbewegung und den Phänomenen der Teilung des Lichtes. Die Frage der Elasticität der Atome erzeuge selbst nach den glänzenden Hypothesen William Thomsons unübersteigliche Schwierigkeiten. Endlich sei nichts problematischer als die Existenz des Atoms selbst. Nach den immer zahlreicheren Eigenschaften, mit denen man es bereichern mußte, zu urteilen, möchte man geneigt sein, im Atom nicht etwas Wirkliches, sondern den materialisierten Niederschlag der mechanischen Erklärungen zu ersehen. Zwar scheine das Gesetz der Erhaltung der Kraft, unabhängig von atomistischen Vorstellungen, die Determination der Bewußtseinsphänomene nach sich zu ziehen. Es frage sich aber, welche Ausdehnung diesem Gesetze zu geben sei. In seiner gegenwärtigen Gestalt scheine es nicht einmal auf alle physikalisch-chemischen Erscheinungen anwendbar. Ferner wenn die Molekularbewegung mit einem Nichts von Bewußtsein Sensation schaffen könne, könnte dann nicht auch umgekehrt Bewußtsein Bewegung schaffen aus einem Nichts von kinetischer oder potenzieller Energie?

Wenden wir uns dem psychischen Determinismus oder der Associationstheorie zu, so besteht ihr Unrecht darin, daß sie zuerst das qualitative Element des zu vollbringenden Aktes eliminiert und nur was geometrisch und unpersönlich daran ist, beibehält. Frei ist nicht, was unabhängig auf der Oberfläche der Seele treibt, wie z. B. die Thätigkeiten im hypnotischen Zustand, sondern was sich mit dem fundamentalen Ich identifiziert. Daher sind die wahrhaft freien Akte selten. Frei ist, was aus dem Ich allein stammt und mit ihm verschmilzt. Der Irrtum des Deterministen und die Illusion des Verteidigers der Freiheit bestehen gleichmäßig darin, daß sie von Überlegung und Wahl redend und einen geometrischen Symbolismus unter einer Art von Wortkrystallisation verhüllend, den Vorgang der Deliberation und des Entschlusses in ein dem Raum homogenes Medium — die Zeit — verlegen, wodurch er den Gesetzen mechanischer Kausalität verfällt. Der Wählende hat zwei Wege vor sich; daß er den einen mit Ausschluß des anderen einschlägt, muß schon im Ausgangspunkte bestimmt sein, also besteht keine Freiheit: dies ist die Argumentation des Deterministen. Dagegen wendet der Verteidiger der Freiheit ein: dieselbe besteht trotzdem, weil mir das Bewußtsein sagt, daß ich ebenso gut einen andern und entgegengesetzten Weg einschlagen konnte. Der Verf. glaubt den Streit zu schlichten, indem er den ganzen Vorgang der nach Analogie des Raumes vorgestellten Zeit entrückt. „Die zwei Fragen: wenn die zwei Parteien gleich möglich waren, wie fand eine Wahl statt? wenn nur eine davon möglich war, warum hielt man sich für frei? laufen immer auf diese hinaus: ist die Zeit Raum?“

Wie werden wir uns zur Frage stellen? Allerdings kann von den beiden Fällen der Alternative, dem Entweder-Oder immer nur der eine

realisiert werden, und es ist eine Absurdität, wenn ein Autor neuesten Datums (v. Feldegg, das Gefühl als Fundament der Weltordnung) als freies Handeln nur ein solches gelten läßt, das im selben Momente gesetzt und aufgehoben wird. Die Freiheit kann daher auch nicht sozusagen experimentell festgestellt werden. Sie darf aber auch weder einem Mechanismus der Association von Vorstellungen überantwortet noch in einem über Überlegung und Wahl erhabenen fundamentalen oder reinen Ich gesucht werden, sondern ruht in einem höheren, geistigen Vermögen der Seele, das sich zwar unter materiellen Bedingungen, aber auch zugleich, wie wir sahen, unter dem erhebenden und befreienden Einfluß Gottes, des ersten und absolut Freien, weil Aktualen und Immateriellen, bethätigt. —

Der Determinist gibt indes, fährt der Verf. fort, seine Sache noch nicht verloren. Entgegnet man ihm, die vollzogene Handlung erscheine zwar als notwendig, weil sie unter den Bedingungen des Raumes sich darstelle, betrachte man sie aber als eine zukünftige, so sei sie zufällig und frei: so rekurriert er auf eine Intelligenz, die den zukünftigen Erfolg als einen notwendig eintretenden voraussehen würde. Dieser Wendung begegnet der Verf. mit der Bemerkung, daß eine solche Intelligenz, um die Entscheidung sicher vorauszuwissen, an die Stelle des handelnden Willens selbst treten, die Zukunft also für sie in Gegenwart sich verwandeln müßte, da aus dem Charakter des Handelnden nur eine wahrscheinliche Erkenntnis geschöpft werden könnte, die Kenntnis aller einfließenden Umstände aber einer Identifizierung mit dem Handelnden gleichkommen würde. „Um eine Empfindung adäquat zu schätzen, müßte man alle ihre Phasen durchgemacht und dieselbe Dauer angenommen haben. Wenn man also fragt, ob eine zukünftige Handlung vorausgesehen werden könne, identifiziert man, ohne es zu merken, die Zeit, die in den exakten Wissenschaften in Frage kommt, und die sich auf eine Zahl reducieren läßt, mit der reellen Dauer, die anscheinend Quantität, in Wahrheit aber Qualität ist, und die man nicht um einen Augenblick verkürzen kann, ohne die sie erfüllenden Thatsachen zu modificieren.“ (p. 150.)

Die Deterministen ziehen sich schließlichsich auf das Kausalprincip zurück. Daher ist dieses ihr Princip selbst anzugreifen. Mit der Freiheit unvereinbar ist dieses Princip in der Fassung, die ihm durch die kartesianische Physik und die Philosophie Spinozas gegeben worden ist, und der die Tendenz innewohnt, die Successionsverhältnisse in solche der Inhärenz zu verwandeln. Die Präformation der Wirkung in der Ursache wird in dieser Auffassung unter einer mathematischen Form, als Identität, vorgestellt. Näher unserem Geiste aber liegt eine andere Auffassung jener Präformation, derzufolge sie nach einem vom unmittelbaren Bewußtsein genommenen Bilde als Übergang von der Vorstellung durch eine Anstrengung (effort) zur Verwirklichung gedacht wird. Hier erscheint die Wirkung in der Ursache nur als ein Mögliches, als eine verworrene Vorstellung, auf welche die entsprechende Aktion vielleicht auch nicht folgt. Beide Auffassungen sind mit der Freiheit vereinbar, die erstere bedingungsweise, falls der wesentliche Unterschied des physischen Geschehens und des psychischen Handelns im Auge behalten wird, die letztere, da sie die Kontingenz in die Natur selbst einführt.

Wir glauben weder die eine kartesianisch-spinozistische noch auch ganz die andere (leibnizsche) Auffassung billigen zu können. Der Kausalzusammenhang beruht weder auf einem Princip mathematischer Identität noch auf einer im Princip selbst liegenden Zufälligkeit. Sieht

man von den Besonderheiten physischen und psychischen Wirkens ab, so liegt im Kausalprincip nur dies, daß jede Wirkung notwendig eine Ursache hat, nicht aber daß die Ursache ihre Wirkung notwendig hervorbringt. Es kann demnach notwendige und freie Ursachen geben. Das Freie aber ist nicht identisch mit dem Kontingenten, wiewohl es zur Kontingenz (des Objekts der freien Handlung) in notwendiger Korrelation steht.

Unser schließliches Urteil über die geistreichen Räsonnements Bergsons geht dahin, daß sie unter dem Zeichen des schroffen Dualismus von Physischem und Psychischem stehen, der die Philosophie Descartes' charakterisiert und in anderer Form im System Kants wiederkehrt. Denn auch Kant überliefert wie Descartes die (phänomenale) Körperwelt ganz und gar der Mathematik und dem mechanisch-aufgefaßten Kausalprincip, wenigstens soweit es sich um die konstitutiven, nicht um regulative Principien handelt. Während aber bei Kant durch die „Anschauungsform“ der Zeit, die dem Raum analog gedacht und mit diesem dem mechanischen Princip überantwortet wird, der Mechanismus in die psychische Welt hineinspielt und dadurch die Freiheit genötigt wird, sich in die unerkennbare Sphäre des Ansich zu flüchten, sucht Bergson die Region der Freiheit als Sphäre der reinen Succession, in der die Qualitäten sich nicht bestimmen, sondern durchdringen, worin also im Grunde das Gesetz der Kausalität abrogiert ist, zu fassen. In dieser Auffassung ist aber ebenso wie bei Kant der Begriff und die Thatsache eines freien Handelns innerhalb der und auf die Körperwelt aufgehoben. Das Ich ist frei, zwar nicht als bloßes Noumenon, aber doch nur, sofern es von jeder Beziehung zur Körperwelt losgelöst ist. Worin liegt der Fehler dieser Theorie? Eben in jenem Dualismus. Auch in der physischen Welt herrscht nicht ausschließlich der Mechanismus und die mechanische in die mathematische Formel zu fassende Kausalität. Die Natur ist ein Reich der Formen und individuellen Wesen, denen der Mechanismus nur als Mittel der Verwirklichung dient. Daher findet sich in der Natur nicht ausschließlich Notwendigkeit, sondern auch Kontingenz, und gestaltet sie sich auf diese Art zum passenden Schauplatz für das Handeln vernünftiger und freier Wesen.

Noch weniger ist die „Natur“, das „Physische“ im Menschen selbst ein absolutes Hindernis des freien Handelns; zwar nicht frei, ist es der Vernunft und Freiheit teilhaft, sofern Vernunft und Freiheit die Herrschaft darüber führen. Die höchste Gewähr der Freiheit aber liegt, wie wir sahen, in der Kraft und dem wirksamen Beistand, den sie aus Gott, der Quelle der Freiheit und ihrem Endziel schöpft.

3. Das Problem des Raumes, das in den Untersuchungen der eben vorgeführten Schrift eine tief eingreifende Rolle spielt, hat derselbe Verfasser zum Gegenstand einer besondern, sehr verdienstvollen Abhandlung gemacht unter dem Titel: *Quid Aristoteles de loco senserit*. Lut. Par. 1889. Dem Standpunkt, den der Verf. in der Theorie des Bewußtseins einnimmt, getreu, glaubt derselbe, daß die Schwierigkeiten, auf welche Aristoteles bei seiner Untersuchung des Raumbegriffs stiefs, allein durch die Kantsche Unterscheidung der Form und der Materie, sofern sie mehr der Erkenntnis selbst als den erkannten Dingen angehören, überwunden werden können, und findet darin einen Entschuldigungsgrund für den Stagiriten, daß diese Unterscheidung neueren Datums sei und fast von gestern datiere (S. 78). Jene Schwierigkeiten aber enthielten den Grund, warum Aristoteles, den Raum umgehend, den Ort in den Vordergrund stellte (S. 1). Er faßte nämlich den Raum als Ort, in welchem die

Dinge sind und sich bewegen, während die Neueren mit Kant die Erkenntnis in Form und Inhalt scheiden und daher die Qualitäten (den mannigfaltigen Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung) für raumlos halten und nicht nur die Dinge im Raume, sondern auch den Raum in den Dingen sein lassen. Indem die Ausdehnung von den physischen Qualitäten geschieden wurde, mußte nicht bloß ein Wohnort für die Körper, sondern auch ein Ort für die Qualitäten, durch welche sie eine Ausdehnung erlangten, gesucht werden, woraus hervorgeht, daß es sich für die Neueren nicht mehr um den Ort, sondern um den Raum handle. Der Raum im modernen Sinne als eine Form, die sich mit der Materie, d. h. den sensiblen Qualitäten verbindet, trägt daher, auch wenn alles in einer endlichen Welt erfüllt ist, den Charakter des Leeren und Unendlichen, sofern er nämlich nur als Form betrachtet wird. Eine Folge dieses Raumbegriffs ist die Möglichkeit leerer Räume, die zwar keine physische, wohl aber eine mathematische Existenz besitzen würden, nämlich in einer vom Stoffe getrennten Form. Aristoteles aber wurde durch sein metaphysisches Princip, daß alles Sein nach Qualität und Quantität bestimmt und auch thätig sei, gehindert, dies zuzugeben. Dazu kommt ein völlig verschiedener physikalischer Standpunkt. Während die moderne Auffassung die Bewegung rein mechanisch und mathematisch behandelt, nahm Aristoteles qualitative Unterschiede in der Bewegung selbst und ihrem Ziele, dem Orte an und erhielt so statt des Raumes nach Größe und Qualität bestimmte Orte. Der aristotelische Ort existiert nicht vor den Körpern (als Raum, den sie einnehmen), sondern entspringt vielmehr aus der Ordnung und Disposition der Körper.

Die aristotelische Auffassung des Ortes wurde durch die Leibnizsche Monadologie in den Begriff des Raumes übergeleitet. Nach Leibniz resultiert der Raum aus der Disposition der Elemente wie nach Aristoteles aus der natürlichen Ordnung und Verwandtschaft der Körper der Ort. Leibniz löste den kontinuierlichen Zusammenhang des Körpers, in welchem die Teile nur der Potenz nach vorhanden und nur potenziell im Orte sind, in ein Aggregat von Monaden auf, deren Menge in ein verworrenes Bild der Ausdehnung zusammenfließt, wie unsichtbare Wassertropfen zu farbigen Wolken sich zusammenballen. „Wenn wir die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz, soweit sie sich auf den Ort bezieht, hinwegnehmen, so zeigt sich sogleich die Verwandtschaft des Ortes mit der Ausdehnung, und wir haben nicht mehr mit Aristoteles, sondern mit Leibniz zu thun.“ (S. 77.) Mit jener Unterscheidung (des Aktuellen und Potenziellen) fällt auch die aristotelische Lösung der Frage einer unendlichen Teilbarkeit der Körper; es scheint dann der Vernunft gemäßer, daß die Ausdehnung weniger aus den Teilen selbst als aus dem Verhältnis derselben zu einander entsteht. (Ebd.) Wie also der Ort aus der Disposition der Körper, so wird die Ausdehnung aus der Zusammensetzung der Teile entstehen, und wir werden nicht weit von Leibniz entfernt sein, der unausgedehnte Teile annahm, in dem kontinuierlichen und unendlich teilbaren Bilde der Ausdehnung aber nur einen verworrenen Schein erblickte, der aus der Vielheit unteilbarer und unkörperlicher Elemente entspringt. In der Unterscheidung von Akt und Potenz liegt der Knoten der aristotelischen Lehre, sofern sie den Ort von der Ausdehnung trennt.

Aristoteles würde unserem Autor zufolge Tadel verdienen, wenn er sich der Frage, die er durch seine Theorie vom Orte wegzuschaffen suchte, (d. i. der Schwierigkeiten des absoluten Raumbegriffs) nicht bewußt gewesen wäre. Er ahnte aber die Schwierigkeiten voraus, die aus

unserem freien und (von aller Materie und Qualität) losgelösten Raume entspringen, und hielt sie für unüberwindlich. Er wollte den von Leucipp und Demokrit vorzeitig emancipierten Raum in der Weise auf den Körper reducieren, daß an die Stelle des Raumes der Ort, an die Stelle des unendlichen Schauplatzes der Bewegung das Eingeschlossensein begrenzter Dinge in begrenzten Dingen trat. Durch diesen Kunstgriff begrub er, wenn man so sagen soll, nicht bloß den Raum in den Körpern, sondern auch die Frage selbst.

Dies ist im wesentlichen das Resultat der Schrift Bergsons. Wenn wir seine geschichtliche Skizze weiter verfolgen, so mußte die Leibnizsche Auffassung notwendig zu der Alternative führen, daß der vermeintliche Schein einer kontinuierlichen Körperwelt entweder in einem wirklichen leeren und absoluten Raume, oder in einer subjektiven Anschauungsweise begründet sei. Das Erstere ist die Lehre der neueren Atomisten, Gassendi an der Spitze, das Letztere die Kants. Das Entwicklungsziel der Kantschen Ansicht aber ist der Idealismus, d. h. die Leugnung der Existenz einer Körperwelt in einem noch schrofferen Sinne, als wir sie bereits bei Leibniz finden; denn tritt bei diesem die Ausdehnung immerhin noch als Schein wirklicher Wesen, also in einem gewissen Sinne als etwas Objektives auf, so werden in dem nachkantschen Idealismus jene Wesen und der Schein der Ausdehnung zumal in das vorstellende Subjekt hineingezogen und als immanentes Produkt einer unendlichen Erkenntnis- und Willens-thätigkeit betrachtet. — Wenn der Verf. selbst das Resultat seiner Forschungen über die aristotelische Lehre vom Ort und seinem Verhältnis zum Raume für ein dem Stagiriten ungünstiges hält, so sind wir der entgegengesetzten Ansicht; denn was wir als den Kern derselben betrachten dürfen, daß Aristoteles durch seine Definition des Ortes, ohne in die spätere subjektive Auffassung zu verfallen, die Schwierigkeiten des absoluten Raumbegriffs vermied, spricht zu Gunsten der aristotelischen Theorie, in welcher mit Recht genau unterschieden wird, was die Neueren im Begriff des „Raums“ zusammenwerfen, Ausdehnung, Ort, Lage: eine Verwirrung, die zur idealistischen Auffassung Kants und den Irrtümern des ehemaligen rationalistischen und gegenwärtigen positivistischen Phänomenalismus führte.

In der Darstellung der aristotelischen Lehre vom Orte legt der Verf. zuerst die Gründe dar, durch welche Aristoteles die Existenz des Ortes zu beweisen sucht (I). Hierauf folgt die Erörterung der Schwierigkeiten des Orts- und Raumbegriffs (II), denen der Grundgedanke gemeinsam ist, daß der Ort etwas für sich Bestehendes sei, was Aristoteles durchaus nicht zugibt. — Nachdem ferner gezeigt ist, daß der Ort weder der Körper selbst noch ein Bestandteil oder eine Eigenschaft desselben, noch ein nach Entfernung des Körpers entstandenes Leeres sei (III), gelangt die bekannte aristotelische Definition des Ortes als der unbeweglichen Grenze des Enthaltenden oder Umgebenden (IV. V. VI) zur Darstellung. Bezüglich der Bestimmung des „Umgebenden“ gibt der Verf. den aristotelischen Gedanken mit den Worten wieder: *Mobilis res in re mobili si moveatur, haec autem contineatur in mobili tertia, mobiles mobilium rerum terminos habemus, per quos si progrediendo transierimus, terminum quem primum in itinere nostro reperiemus esse immobilem, eum vere locum esse statuemus* (p. 49). Das Streben nach dem natürlichen Orte ist nicht als Anziehung zu erklären, sondern so zu verstehen, daß die Erde im Wasser als ihrem natürlichen Orte ruht, in einem andern Elemente aber sich bewegt. Jedes Element setzt sich zu den übrigen gleichsam von selbst in jenes Verhältnis, das seiner Stellung zum Ganzen

und dem Nutzen desselben entspricht. In vollem Sinne des Wortes ist der allumfassende Himmel Ort. Jenseits des Himmels aber kann weder ein Ort noch ein Körper sein; denn da durch die Elemente die Potenz der Materie vollständig aktuiert ist, so würden die jenseits des Himmels befindlichen Elemente ihrem natürlichen Orte in unserer Welt zustreben, und es wäre demnach doch nur eine, nämlich diese bestimmte gegenwärtige Welt. Interessant ist die Lösung der Schwierigkeit (VII u. VIII), daß nach Aristoteles die Elemente und der Himmel, der universale Ort, selbst in Bewegung sind. Der Himmel ist unbewegt als Ganzes, bewegt nach seinen Teilen. Während nämlich in der geradlinigen Bewegung die Teile durch das Ganze, ist in der Kreisbewegung das Ganze durch die Teile bewegt. Die Elemente aber, obgleich beweglich und bewegt, verhalten sich insofern ähnlich wie der Himmel, als sie gewissermaßen durch Verwandtschaft ein Ganzes bildend, nach den Teilen — in einander übergehend — sich bewegen. Ähnliches gilt vom Körper bezüglich des ersten oder nächsten Ortes, indem seine Bewegung eine Kreisbewegung erzeugt, die sich innerhalb einer unbewegten Grenze vollzieht, so daß auch der erste Ort nicht „durch das Entweichen des eingeschlossenen Dinges, sondern durch die Gegenwart des innerhalb derselben Grenzen bewegten Kreises zu den Ehren des Ortes gelangt“. S. 71.

4. Als ein durch äußeren Umfang, eine breite Erfahrungsgrundlage und scharfsinnige Erörterungen im einzelnen bedeutendes Werk erscheint die Schrift von Dr. J. Wolff: Über das Bewußtsein und sein Objekt. Berlin 1889. Als das Problem, das den Gegenstand seiner Untersuchung bilden soll, bezeichnet Wolff das formal psychische Element, „was an jedem Vorgang des Erscheinens, des Psychischwerdens, an der einfachen Perception wie an der Betrachtung des Weltganzen und der Reaktion darauf, formal betrachtet, Urbestandteil ist.“ (S. 14.) Als solches gilt aber das Bewußtsein, dessen „mysteriöser Begriff freilich einem Aristoteles und dessen großem Nachfolger im M. A. Thomas von Aquin noch fehlte“ (S. 24), und das sich durch ein Interessiertsein, Befangensein, Für-etwas-sein, Inanspruchgenommen-sein charakterisiert, jedoch nur in den Einzelakten der Denk-, Gefühls- und Willensformen Dasein hat. Bewußtsein ist Gattungsbegriff der psychischen Phänomene und steht vollkommen ebenbürtig da, wenn nicht mit dem Begriff des Seins überhaupt, so doch mit dem des aktual Existierenden. Mit diesem ist ihm gemeinsam, daß sich keine Differenz angeben läßt, die nicht selbst wieder unter den Begriff des Bewußtseins fiel. Ist das Bewußtsein Gattungsbegriff der psychischen Akte, so kann es nicht als eine sei es abtrennbare oder untrennbare Qualität dieser Akte aufgefaßt werden (S. 42 ff.). Mit der Intensität ändert sich nicht notwendig die Farbe u. dgl.; dagegen mit dem Bewußtsein des Hungers der Hunger selbst. Zeugnis gibt auch die Sprache als Ausdruck der Volksphilosophie; man sagt wohl, die Farbe hat Intensität, nicht aber das Empfinden hat Bewußtsein, sondern die Seele hat Bewußtsein. „Es ist also das innigere Verhältnis der Gattung zu den Arten“ (S. 46).

Wir müssen gestehen, daß uns die Argumente des Verf. nicht zu überzeugen vermochten. Daß in allen psychischen (im engeren Sinne mit Ausschluß des Vegetativen) Akten eine ideale Beziehung auf ein Objekt enthalten sei, erkannte man längst, unterschied aber mit Recht eine zweifache derartige Beziehung, erstens des idealen Innewohnens (durch die Form, das Bild), zweitens der idealen Bewegung zu dem Gegenstande, und nahm dementsprechend zwei Arten von Seelenvermögen, apprehensive und appetitive (affektive) an. Bewußtsein aber betrachtete man als eine

Funktion der apprehensiven Vermögen, als ein Erfassen des Erfassens, d. h. als eine Apprehension der psychischen Akte, mögen diese nun apprehensive oder appetitive Akte sein. Der Verf. ist sich des Widerspruchs gegen diese Auffassung bewußt und erhebt selbst den Einwand, daß in den Strebeakten kein Selbsterfassen stattfindet, glaubt sich aber leicht damit abfinden zu können, indem er statt „Erfassen“ ein anderes Wort: „das Interessiertsein“ setzt: „Verraten wir nur, daß wir gegen eine unpassende (!) Vorstellung von Bewußtsein kämpfen; denn das ist ja immer der Fehler, daß man Bewußtsein für einen Erkenntnisakt hält . . . Bewußtsein des Fühlens, Wollens ist nicht reflektierendes Wissen um das Fühlen und Wollen, sondern Fühlen des Fühlens, Wollen des Wollens in einem Akte, mit einer allgemeinen Ausdrucksweise „Interessiertsein am Interessiertsein“ (S. 94).

Gleichwohl vermag sich der Verf. dieser von ihm bekämpften Auffassung (daß Bewußtsein Erkennen des Erkennens, Fühlens, Begehrens sei) so wenig zu entziehen, daß er sie in seiner Widerlegung der Annahme unbewußter psychischer Phänomene stillschweigend überall voraussetzt, was ihm allerdings insofern nahe lag, als er den realen Unterschied der Seelenvermögen in Abrede stellt und jeden psychischen Akt in untrennbarer Weise als einen solchen des Erkennens, Fühlens und Wollens zugleich auffaßt. Nach des Verf. Ansicht ist jeder psychische Akt zunächst Erkenntnisakt und als solcher unmittelbar sich selbst erfassend; da er nun zumal auch Akt des Fühlens und Wollens ist, so erfafst er sich selbstverständlich auch nach diesen beiden Seiten seines einheitlichen Seins und von einem unbewußten psychischen Akte kann deshalb weiter keine Rede sein. — Ohne uns in eine Widerlegung dieser Lehren einzulassen, weisen wir nur auf den Irrtum hin, der uns der Annahme einer direkten, unmittelbaren Selbsterfassung zunächst des Erkenntnisaktes zu Grunde zu liegen scheint. Wir glauben den Fundamentalirrtum der Bewußtseinstheorie des Verf. in der Ansicht suchen zu müssen, daß schon in der Sensation, der ersten und ursprünglichsten Erkenntnisthätigkeit nicht ein äußeres Objekt, sondern eine Bewußtseinsthatsache erfafst oder wahrgenommen wird. Zwar spricht der Verf. von einem äußeren Objekt, das mit dem psychischen Akt gleich ursprünglich erfafst wird, meint aber damit nicht ein reales, körperliches, sondern ein phänomenales Objekt, d. h. den psychischen Akt selbst, sofern er ein Objekt repräsentiert, oder, wie der Verf. sich ausdrückt, auf ein reales Objekt „hinweist“. „Das unmittelbare Bewußtsein zeigt, und zwar ursprünglich, nicht nur innere Phänomene, oder besser gesagt, und ich setze diese Verbesserung absichtlich zu dem schlechteren Ausdruck hinzu, nicht nur Phänomene als innere, sondern gleichzeitig andere als äußere; daß beide Phänomene der Seele sind, also in dem Sinne innere, bleibt dabei unangefochten.“ S. 118. Die objektive Bestimmtheit des Aktes (scholastisch ausgedrückt: die species) wird hier mit dem Objekte selbst verwechselt. Dadurch allein wird es ermöglicht, dem Akte zwei Objekte zumal zuzuweisen: den Akt selbst und das im Akt Erscheinende, den Spiegel gleichsam und das Spiegelbild. Das äußere Objekt des Verf. ist nicht der Körper selbst, sondern sein intentionales Sein in der Seele, das allerdings nur in unzertrennlicher Einheit mit dem Akte selbst erkannt werden kann, während nach unserer Auffassung, in welcher der körperliche Gegenstand (die sensible Qualität) selbst und als erstes erfafst wird, die Erkenntnis des Aktes nur durch eine Art von Zurückbeugung, durch einen weiteren reflexen Akt (genauer, soweit es sich um das sinnliche Bewußtsein handelt),

durch den gleichzeitigen Akt eines anderen (inneren) Seelenvermögens zu stande kömmt.

Mit der Annahme, daß der ursprüngliche Erkenntnisgegenstand die Objektsvorstellung, nicht das von ihr verschiedene reale Objekt selbst bilde, stellt sich der Verf. principiell auf den Boden der subjektivistischen modernen Philosophie. Hiermit ist die Quelle verschiedener für uns unannehmbarer Lehren bezeichnet, die wir im weiteren Fortgang kennen lernen werden.

In seinem bis zu einer gewissen Grenze wohl berechtigten Kampfe gegen das Unbewußte (4. Kap. S. 100 ff.) schießt der Verf. weit über das Ziel hinaus, indem er nicht allein schlechthin unbewußte psychische Akte und Zustände leugnet, sondern auch das habituelle Bewußtsein in Abrede stellt. Denn wenn wir auch unbedingt einräumen, daß jeder psychische Zustand actu bewußt werden könne, so läßt sich doch durch nichts beweisen, daß er schon als solcher notwendig actu bewußt sei; vielmehr weist die Thatsache des Gedächtnisses auf das Gegenteil hin. Vergebens bemüht sich der Verf., das Gedächtnis aus materiellen Spuren im Gehirn zu erklären; denn abgesehen vom intellektuellen Gedächtnis erscheint es als unmöglich, daß sinnliche Vorstellungen durch materielle Zustände des Gehirns aufbewahrt und wieder hervorgerufen werden, es sei denn man räume dem Materialismus geradezu ein, daß die Vorstellung nichts weiter als materielle Gehirnbewegung sei. Die Wendung, durch welche der Verf. diesem Einwand zu entgehen sucht, enthält die Dichtung eines unbekanntem physischen Geschehens und legt außerdem einen weiteren wunden Punkt in seiner Seelenlehre bloß, nämlich das Verhältnis der Seele zum Leibe, worauf wir später zu reden kommen. „Aber wir sprechen ja von materiellen Spuren nur in dem Sinne, daß das, was nun in den Centralteilen bleibt, irgend eine uns unbekannt Form physischen Geschehens ist, daß also nicht nur das Subjekt, sondern auch jene sogenannte Spur etwas Materielles ist, die psychischer Zustand nur durch ein anderes Subjekt, die Psyche wird“ (S. 213).

Im einzelnen enthalten die Widerlegungen des Unbewußten manches Beachtenswerte. Überzeugend ist der Nachweis, daß bei Schätzungen von Größen und Entfernungen nicht unbewußte Schlüsse, sondern Associationen im Spiele sind. Dagegen kann es nicht gebilligt werden, wenn der Anschein erweckt wird, als ob bei aufmerksamem Sehen statt des am Orte vermuteten wirklichen Objectes wenigstens teilweise ein Phantasiebild geschaut würde. Interessant ist die Untersuchung, ob minimale Reize unbewußt wahrgenommen werden. Mit Recht nimmt der Verf. an, daß eine Wahrnehmung solcher Reize überhaupt nicht stattfindet. Wir gehen weiter und sagen, daß es weder eine Wahrnehmung minimaler Reize noch minimale Reize selbst gebe, vielmehr jeder sinnliche Eindruck wirkt als ein Ganzes und wird als ein Ganzes wahrgenommen. — Daß Druck und Wärme den veranlassenden Ursachen nach nur quantitativ verschieden seien, wird keineswegs in der vom Verf. behaupteten Allgemeinheit angenommen (S. 144). Ferner ist durch keine Analogie glaubhaft zu machen, daß einfache Elemente wirkliche Ausdehnung hervorbringen. In einer an den vom Verf. hochgeschätzten Lotze erinnernden Weise wird zu erklären versucht, wie die Seele veranlaßt werde, äußere Bewegungen durch ganz heterogene Formen, wie Farben und Töne vorzustellen. „Das ist der richtige Vorgang, daß das Subjekt a jenes b veranlaßt, in sich den ähnlichen Zustand selbst zu erzeugen, wie ihn a hat. Der erzeugte Zustand wird ein der Art nach gleicher sein bei homogenen Dingen, also wenn univoke Ursachen wirken.“ Die Seele aber als äquivoke

Ursache werde veranlaßt, in der Art ihrer Formen die materielle Species zu reproducieren (S. 160). Wir fragen, was damit gesagt sein solle: in der Art ihrer Formen? Die Formen der Seele sind Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen, Begehren, nicht Farben und Töne. Diese bilden den Inhalt des Wahrnehmens u. s. w. Es handelt sich aber nicht um die Formen der Reproduktion, sondern um den Inhalt, um Farben und Töne. Woher stammt dieser, wenn er weder mit den Formen des Subjekts noch mit denen des Objekts (der materiellen Bewegung) etwas Gemeinsames hat? Auf diese Frage bleibt der Verf. die Antwort schuldig.

Das folgende (5.) Kapitel ist dem Beweise der Existenz eines Bewußtseinssubjekts gewidmet. Mit überzeugenden Gründen werden verschiedene Theorien, die das Ich als bloßen Namen, als Empfindungs- oder Gedächtnisvorstellung, als Relation, als Produkt der sich verkettenenden Vorstellungen, als Qualität oder Modus des Aktes auffassen, zurückgewiesen. Logisch betrachtet trage zwar das Ich seinen Grund in sich selbst, dies genüge aber nicht, es werde eine metaphysische Ursache erfordert, da sich eine reine Erscheinung des Denkens nicht vorstellen lasse; das Ich müsse das Reale sein, wodurch so etwas wie Erkenntnis entsteht. Auch von einer andern Seite, wenn man das Ich als Wechselwirkung betrachte, folge dies; denn eine solche erfordere ein sich selbst Wirkendes (?), Reales; der Versuch des „wohlverdienten und hochverehrten Philosophen“ (Lotze), der Schwierigkeit, sich selbst tragende Verhältnisse zu denken, durch die Bemerkung zu entgehen, wir wüßten eben nicht anzugeben, wie die Welt gemacht würde, verlange Verzichtleistung auf die Denkgesetze (S. 226).

Wir können selbstverständlich es dem Verf. nicht wehren, wenn er auf weiten Umwegen auf das Ziel lossteuert, das nach unserer Ansicht auf geradem Wege erreichbar ist. Hat man doch nicht unrichtig gesagt, nicht immer sei die gerade Linie die kürzeste; noch weniger aber läßt sich behaupten, daß der gerade Weg immer zum Ziele führe, da er durch Hindernisse versperrt sein kann. Für den Verf. ist ein solches Hindernis, das ihn abhält, den geraden Weg zu gehen, thatsächlich vorhanden. Es besteht darin, daß er alles Bewußtsein, alles Erkennen für phänomenal hält. In der sinnlichen Wahrnehmung wird daher seiner Ansicht zufolge zwar ein äußeres, nicht aber ein reales Objekt wahrgenommen, oder mit andern Worten: wir stellen ein inneres Phänomen als ein äußeres vor. Dieses „innerlich“ äußere Objekt weist auf ein wirklich äußeres hin, das nur mit Wahrscheinlichkeit durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkannt werden kann. Demgemäß kann der Verf. auch das Ichbewußtsein nur als ein phänomenales auffassen und bedarf daher des weitläufigsten von ihm aufgewendeten Apparates, um etwas zu beweisen, was nach der gewöhnlichen Ansicht eines Beweises nicht bedarf. Führt nun aber der vom Verf. eingeschlagene Weg wirklich zum Ziel? Ist der Beweis eines realen Bewußtseinssubjekts von ihm erbracht? Wir fürchten, das möchte trotz des aufgebotenen Scharfsinns nicht der Fall sein. Und zwar werden wir in unserem Zweifel gerade durch die scheinbar sehr wertvollen Resultate der Untersuchung bestärkt. Wir erfahren nicht allein, daß ein reales, substantielles Subjekt besteht, sondern daß dieses Subjekt eins und einfach sei. Diese Einfachheit des Bewußtseinssubjekts ist es, was uns Bedenken einflößt und die Frage nahelegt, ob in den versuchten Nachweis nicht irgend eine Täuschung sich eingeschlichen habe. Man spricht von Bewußtsein und Bewußtseinssubjekt. Wir verlangen aber, daß man zwischen sinnlichem und intellektuellem Bewußtsein, zwischen dem Be-

wußtsein ohne Zusatz und dem Selbstbewußtsein unterscheide: Von welchem redet der Verfasser? Im Bisherigen war überall nur vom sinnlichen Bewußtsein die Rede. Läßt sich nun der Beweis erbringen, daß das Subjekt des sinnlichen Bewußtseins einfach sei? Wir halten das Gegenteil für wahr. Kann das sinnlich bewußte Subjekt eine einfache Substanz sein, wenn, wie der Verf. im weiteren annimmt, der Leib mitempfindendes Princip ist? Aus der Verbindung von Leib und Seele, von körperlichem Organ und Wahrnehmungsvermögen resultiert ein einheitliches, keineswegs aber ein einfaches Princip der Erkenntnis und des Bewußtseins. Man wird uns erinnern, daß es nicht allein um irgend ein Bewußtsein, sondern um das Ich, den Mittelpunkt aller psychischen Phänomene sich handle. Gut! Damit aber weist man auf eine weitere empfindliche Lücke der vorliegenden Bewußtseinstheorie hin, nämlich die mangelnde Unterscheidung des sinnlichen Bewußtseins vom Selbstbewußtsein. Vom Ich, dem Träger des Selbstbewußtseins behaupten auch wir nicht bloß Einheit, sondern auch Einfachheit; denn nur ein einfaches, d. i. immaterielles, geistiges Wesen ist des Selbstbewußtseins fähig. Die Gründe aber, die uns hierbei bestimmen, liegen nicht in der Art und Weise, wie das Ich erscheint, in der Form eines einfachen Mittelpunktes, in welchem, wie im Centrum eines Kreises die Radien, die psychischen Phänomene zusammen laufen und sich durchdringen, sondern sind anderswo zu suchen. Gegen den Grundsatz zwar, das Ich sei an sich so, wie es erscheint, ist nichts einzuwenden, wenn es in dem Sinne verstanden wird, daß die Art und Weise des Wirkens dem Sein entspreche, also den Rückschluß auf das Sein gestatte. Und eben auf Grund dieses Principes schliessen wir, daß ein Wesen, dessen Thätigkeit auf sich selbst reflektiert, einfach, d. i. immateriell sein müsse, ohne jedoch deshalb eine Vielheit der Vermögen auszuschliessen. — Den Schlüssen des Verf.s aber von dem phänomenalen Ich auf das reale Ich dürfte eine Vorstellung vom erstern zu Grunde liegen, die den von ihm mit Recht bekämpften Anschauungen verwandt ist. Man stellt sich das Ich unter dem mathematischen Bilde eines Punktes vor und trägt dann die Eigenschaft der Einfachheit vom phänomenalen auf das reale Ich, den Träger des Bewußtseins über. (Vgl. S. 235.) — Was vom Selbstbewußtsein gilt, darf jedoch nicht auf das Bewußtsein überhaupt übertragen werden. Dem Tiere darf Bewußtsein nicht abgesprochen werden. Werden wir ihm deshalb Selbstbewußtsein zuschreiben? Als Träger des tierischen Bewußtseins, das ein rein sinnliches ist, kann nicht ein einfaches, geistiges Wesen angenommen werden. Dasselbe gilt vom unmittelbaren Träger des sinnlichen Bewußtseins im Menschen, dem sensitiven Seelenvermögen, das in allen seinen Verzweigungen nicht als ein rein geistiges, immaterielles, sondern als organisches Vermögen zu denken ist.

Der Grundsatz, das reale Ich sei so, wie es erscheint, ist noch einem andern Mißverständnis ausgesetzt. Er kann nämlich in dem Sinne verstanden werden, daß das Bewußtsein unmittelbar die Beschaffenheit seines Trägers offenbart, daß wir also durch das Selbstbewußtsein nicht allein unserer Existenz, sondern auch der einfachen, geistigen Natur der Seele uns bewußt seien. Eine solche Annahme ist unbegründet. Im Selbstbewußtsein erfassen wir uns als daseiend, sofern sich eben das Dasein in der von außen angeregten Thätigkeit bekundet; denn die Seele ist in dieser Thätigkeit sich selbst unmittelbar präsent als deren Princip: ihre eigene Beschaffenheit aber erkennt sie nur durch eine auf die Thätigkeit gerichtete Reflexion, durch Schlußfolgerungen des Verstandes gemäß dem Grundsätze, daß das Wesen nach der Thätigkeit zu beurteilen

sei. Wenn also der Verf. die Existenz des Bewußtseinsträgers durch Schlußfolgerung, die Beschaffenheit desselben aber unmittelbar durch das Zeugnis des Bewußtseins erkannt werden läßt, so dürfte das umgekehrte Verhältnis der Ausdruck der Wahrheit sein, nämlich, daß das Dasein des (realen) Subjekts aus dem Bewußtsein unmittelbar, die Beschaffenheit desselben nur durch Schlußfolgerung erkannt werde.

Wenn die Substanz der Seele, wie der Verf. annimmt, das schlechthin Unbewußte ist, so läßt sich nicht absehen, warum die von ihm angewendete Methode, um ihr Dasein zu erkennen, in diesem Falle zu einem sichereren Resultate führen soll, als in jenem der Erkenntnis des den äußeren Phänomenen zu Grunde liegenden Realen; vom letzteren nämlich sollen wir keine sichere, sondern nur eine wahrscheinliche Erkenntnis gewinnen können. (S. Schluß des 12. Kap.) Die vorgebrachten Argumente sind denn auch keineswegs geeignet, auf allgemeine Anerkennung rechnen zu dürfen. Gegen das Argument aus der Kontinuität des Bewußtseins, die nur durch die Substanz des Ich hergestellt werde (was sachlich allerdings richtig ist) könnte die Einwendung erhoben werden, daß es Bewußtseinsformen geben könne, die wie vom Raum so auch von der Zeit unabhängig seien. Der schon oben genannte Schriftsteller (v. Feldegg) behauptet dies vom Gefühle. Alsdann wäre eine Bewußtseinskontinuität ohne ein reales, substantielles Ich möglich. Wie will der Verf. von seinem Standpunkt, dem zufolge jeder psychische Zustand als solcher bewußt ist, abgesehen von seinem Erkanntwerden, diesen Einwand widerlegen?

Wir sahen, daß nach des Verf.'s Ansicht ein Ausgedehntes nicht Träger des Bewußtseins sein könne. Derselbe wirft sich nun vom scholastischen Standpunkt ein: die Theorie, daß jedes Ding eins sei durch seine Form, könne in dem Ausgedehnten eine wirkliche substantielle Einheit finden und es zum Träger des Bewußtseins machen, und antwortet hierauf: „man gebe acht dabei; für diese Theorie ist eben jene einfache Form Subjekt, nicht die Elemente, welche sie verknüpft. Wir können diese Erklärung und Entschuldigung nicht gelten lassen. Die „einfache Form“ ist nach scholastischer Auffassung Träger des Selbstbewußtseins, dagegen ist das „Zusammengesetzte“, wie bereits bemerkt wurde, Träger des sinnlichen Bewußtseins. Die Möglichkeit eines einheitlichen und doch nicht einfachen Subjekts kann für das sinnliche Bewußtsein nicht bestritten werden. Denn dieses ist der Gattung nach vom sinnlichen Wahrnehmen nicht verschieden. Für das letztere aber muß geradezu ein zusammengesetztes, wenn auch durch die Form zur substantiellen Einheit gestaltetes Subjekt als notwendig gefordert werden; denn nur in einem solchen können zusammengesetzte Eindrücke aufgenommen und zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft werden. Der wahre Grund, warum der Verf. nicht nur ein einheitliches, sondern ein einfaches Bewußtseinssubjekt annimmt, liegt darin, daß er das Bewußtsein überhaupt als Selbsterfassung denkt, die freilich nur in einem einfachen Träger stattfinden könnte, da sie ohne Reflexion, deren ein zusammengesetztes Wesen unfähig ist, nicht zu stande kommen könnte.

Die beiden folgenden (6. u. 7.) Kapitel behandeln das Objekt des Bewußtseins. Vom inneren wird das äußere (als äußeres angeschaut) Objekt unterschieden und die Ursprünglichkeit des letzteren nachgewiesen. Das rein innere Objekt besteht in den drei psychischen Auffassungsweisen des Urteilens (einfachen Anerkennens), Fühlens und Wollens in einem und demselben Akte, indem jene drei Weisen der Thätigkeit der Seele oder der mentalen Inexistenz nur verschiedene Zustände und Modi

eines und desselben Phänomens seien (S. 322). Wie der Verf. zu dieser Theorie gelangt, ist nach dem Bisherigen nicht schwer einzusehen. Das sich in jedem Akt erfassende einfache Bewußtseinssubjekt kann gleichzeitig eben nur einen Akt haben, da in ihm real verschiedene Vermögen nicht vorhanden sind. Die Dreiheit der psychischen Funktionen aber hat der Verf. einfach aus der herrschenden Ansicht aufgenommen. Die Annahme eines sinnlichen Urteils endlich als einfacher Anerkennung erklärt sich daraus, daß der Verf. zunächst nur eine subjektive Bewußtseinsthatsache wahrgenommen werden läßt, die erst durch ein instinktives Urteil — einfache Anerkennung zur objektiven Wahrnehmung wird.

Schreibt man, wie wir es thun, der Seele eine Mehrheit real verschiedener Vermögen zu, so liegt keine Schwierigkeit darin, daß sie gleichzeitig mehrere Akte setze. Auf diese Art erklären wir die Tatsache, daß wir gleichzeitig mit der Wahrnehmung uns derselben auch bewußt sind, obgleich der Bewußtseinsakt vom Akte der Wahrnehmung verschieden ist und nicht dem äußeren, sondern einem inneren Sinne angehört. Der Verf. beruft sich für seinen psychischen Monismus auf die Analogie der Bewegung mit den unabtrennbaren Zuständen der Richtung und Intensität. Vorstellen und Begehren (Wollen) verhalten sich aber vielmehr wie zwei verschiedene Arten der Bewegung, nicht wie Bewegung und Modus der Bewegung. — Die für die bekannte Dreiteilung (die sich dem Verf. im Grunde zu einer Vierteilung von Vorstellung, Urteil, Fühlen und Wollen gestaltet) versuchten Beweise sind nicht überzeugend. Wenn z. B. das Gefühl als Wertschätzung bezeichnet wird, so kann die Schätzung auf den Erkenntniswert (die Wahrheit) oder den Besitzwert (das Gute) bezogen werden; in dem einen Falle wird es zum Urteil, in dem anderen zum Streben (dem Wollen) gehören. Ebenso wenig entscheidet, was über die Mischung der Urteile, Gefühle und Strebungen gesagt ist; im „Psychisch-Intentionalen“ gibt es überhaupt nicht Mischungen, sondern nur Verbindungen. Im Heimweh z. B. ist die Freude der Erinnerung an die Heimat mit der Trauer über die Entbehrung derselben verbunden, nicht aber zu einem Dritten, das weder Freude noch Trauer wäre, gemischt.

Die „alte“ Lehre, das äußere Objekt sei nicht Zustand der Seele, sondern wirklicher Gegenstand, findet Verf. etwas unverständlich, sie gebe in einem Satze das zu, was sie leugne (S. 334). Diese „alte“ Lehre unterscheidet eben zwischen dem Gegenstande, den, und dem Mittel (der Species oder intentionalen Bestimmtheit des Subjekts), durch welches wahrgenommen wird. Das Letztere ist selbstverständlich im Subjekt, nicht so das Erstere. Übrigens ist diese Lehre ewig alt und ewig neu; denn sie bildet die allgemeine Überzeugung, der der Verf. selbst huldigt, sobald er die Feder und den Philosophenmantel ablegt. Oder behandelt er etwa die Speise z. B. als „äußeres“ Objekt in seinem Sinne und dem des modernen Idealismus als ein Phänomen von einer besondern Art des Phänomenseins, als inneres jedoch äußerlich angeschautes Phänomen? Den Widerspruch, in den man die Seele dadurch verwickelt, daß man sie ihren eigenen Zustand als ein Äußeres anschauen läßt, sucht man durch den „Hinweis“ auf ein Nichtich zu lösen. Also doch ein Nichtich! Warum darf dann nicht sofort jenes „äußere“ Objekt selbst dieses Nichtich, genauer eine wirkliche Qualität desselben sein? Soll es doch sogar ein Nichtphänomen repräsentieren! (S. 335.) Ich frage: ist denn nicht eben dies die „alte, etwas unverständliche“ Lehre, daß das Erkenntnisbild etwas anderes als es selbst ist, repräsentiert, allerdings nicht ein „Nichtphänomen“, aber auch nicht ein inneres

subjektives Phänomen, sondern ein äußereres objektives Phänomen, nämlich die objektive Erscheinung, Qualität eines Körpers? Nur andeuten soll jenes Phänomen ein von ihm Verschiedenes! Das wäre also etwa Herbarts Hinweisung des Scheines auf ein Sein. Glaubt man denn das jenseitige Sein, das man nicht direkt erreichen zu können zugibt, auf solchem Umwege erreichen zu können?

Der vom Verf. versuchte Erfahrungsbeweis für seine Annahme, äußereres und inneres Objekt seien in einem Bewußtsein vereinigt, ist mißlungen, weil er auf einer Verwechslung der Gleichzeitigkeit mit der realen Einheit beruht. Unter solchen Umständen fehlt natürlich dem Verf. das Verständnis für die Lehre des hl. Thomas von der Priorität der Erkenntnis des Objektes vor der des Aktes (S. 339).

Nichts beweist mehr die Falschheit des vom Verf. vertretenen psychologischen Monismus, als die S. 355 erwähnten Thatsachen und gegebenen Erklärungen, denn wenn Gefühle eine von der Vorstellung, der sie zugehören, so gänzlich verschiedene Intensität haben können, daß sie durch Association andere und zwar solche Vorstellungen hervorrufen, die in einem anscheinend natürlicheren Verhältnis zu ihnen stehen, als dies bezüglich ihres ursprünglichen objektiven Elements der Fall ist, so kann doch unmöglich der Gefühlsakt mit dem Vorstellungsakt ein und derselbe sein. Die Erklärung der einschlägigen Thatsachen durch Association ist richtig, wenn aber ein derartiges Mißverhältnis zwischen Vorstellung und Gefühl statthaben kann, daß durch Association das Gleichgewicht zwischen dem intensiveren Gefühl und der schwächeren Vorstellung hergestellt werden muß, so folgt nicht allein, daß Gefühl und Vorstellung verschieden sind, sondern auch, daß im Gefühl ein leibliches Element eine Rolle spielt, daß also Subjekt des Gefühles nicht die einfache Substanz der Seele sein kann.

Sind wir bisher in der Ansicht festgehalten worden, daß das psychische Subjekt eine einfache Substanz sei, so scheint mit dem 8. Kapitel „Von den Leibesempfindungen“ ein Szenenwechsel vor sich zu gehen. Es sind die Leibesempfindungen, in welchen die Bewußtseinsbestandteile, Akt als inneres Phänomen, Objekt als äußereres in ein „merkwürdig enges“ Verhältnis treten (S. 376). In ihnen ist der Leib empfindendes Subjekt und empfundenes Objekt, und nur auf Grund dieser Empfindungen ist ein Kontakt mit äußeren Objekten, eine Wahrnehmung von Dingen, die von unserem Leibe verschieden sind, einer räumlichen Erscheinungswelt außerhalb der Seele möglich. Diese Wendung ist insoweit mit Befriedigung aufzunehmen, als durch sie die Theorie den wirklichen Thatsachen und der natürlichen Überzeugung sich nähert, wonach der Sitz der Empfindung nicht ausschließlich im Centrum, sondern auch in der Peripherie, nämlich dort, wo sie lokalisiert wird, zu suchen ist. Der Verf. nimmt daher nicht eine punktuelle Gegenwart der Seele im Leibe, sondern eine Art von Beseelung des ganzen Nervensystems an, eine Auffassung, die der Wahrheit näher kommt, obwohl sie uns nicht genügt, da wir die Seele nicht allein als Grund des sensitiven, sondern auch des vegetativen Lebens betrachten. Wir sagten: eine Art von Beseelung und deuteten damit bereits einen Punkt an, der in der Theorie der Leibesempfindungen Bedenken erregt. Denn der Verf. spricht zwar von einer substanziellen Einheit von Leib und Seele, bringt es aber doch, wie es scheint, nur zu einer dynamischen Verbindung, zu einer Kraftdurchdringung, einer Art von *communicatio idiomatum*, infolge deren der Leib zum mitempfindenden Princip erhoben, die Seele aber (der zur Ermöglichung eines solchen Verkehrs virtuelle Ausdehnung zugeschrieben wird) zur Wahrnehmung körperlicher (objek-

tiver) Phänomene befähigt, also gleichsam das Objektive zu einem Subjektiven und das Subjektive zu einem Objektiven gemacht wird. Wir wissen nicht, ob wir den Gedanken des Verf.'s vollkommen wiedergegeben; soviel aber steht fest, daß die Auffassung desselben von jener, welche die Seele als substantielle Form des Leibes bestimmt, wesentlich verschieden ist.

Fassen wir die sog. Leibesempfindungen selbst ins Auge, so erhebt sich die Frage, wie wir die Ansicht, daß der Leib Mitsubjekt der Empfindung sei mit der Lehre von der Einfachheit des selbstbewußten Subjekts vereinbaren sollen. Ist es aber die Seele allein, die infolge eines virtuellen Kontaktes die Zustände des Leibes empfindet, so verhält sich der Leib wie jede andere fremde Substanz zur Seele und von besonderen Leibesempfindungen, die zwischen inneren und äußeren Empfindungen in der Mitte liegen, kann keine Rede sein. Der Begriff der Leibesempfindung in der vom Verf. ihm gegebenen Auffassung scheint uns unhaltbar und verfehlt und die in Anspruch genommenen Thatsachen einer anderweitigen Erklärung bedürftig. Wenn die Einteilung der Phänomene in physische und psychische erschöpfend sein soll, so können die sogenannten Leibesempfindungen nur solche der ersteren oder letzteren Art zum Objekte haben. Sind sie von der erstern Art, z. B. Empfindung von Druck, Wärme, Kälte, so empfindet ein Teil des Leibes sinnliche Qualitäten eines andern Teiles, und die betreffenden empfindenden Teile verhalten sich nicht anders zum empfindenden Princip als fremde Körper. Bilden aber die Objekte der Empfindung psychische Akte (richtiger Akte des sinnlichen Wahrnehmens, Begehrens), so haben wir vor uns Zustände eines inneren Sinnes, des *sensus communis* der Alten, durch den wir unserer Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühle uns bewußt werden. Dieser innere Sinn ist es, durch den wir der wesenhaften Verbindung mit dem ganzen Leibe und allen seinen Organen uns bewußt sind und ihn von jedem fremden Körper unterscheiden; denn die Organe, mit denen wir sehen, hören, tasten, sind unsere Organe, sind im vollen Sinne des Wortes Teile unseres Selbst. Auf diesen inneren Sinn, den *sensus communis*, dessen Verzweigungen gleichsam die äußeren Sinne bilden, läßt sich weitaus die Mehrzahl der „Leibesempfindungen“ des Verf.s zurückführen. Dieser innere Sinn ist jedoch nicht, wie der Verf. von seinem Leibessinn annimmt, die Bedingung aller objektiven Wahrnehmung, vielmehr ist seine eigene Bethätigung durch äußere Wahrnehmung bedingt.

Weitere Annahmen des Verf.s, wie die apriorische Raumwahrnehmung, d. h. die Wahrnehmung der eigenen Räumlichkeit des wahrnehmenden Principis, um mittels derselben das äußere Objekt als ein räumliches wahrzunehmen, fallen damit von selbst. Daß das sinnlich wahrnehmende Princip ausgedehnt im Raume sein müsse, steht uns außer Zweifel; denn nur unter dieser Bedingung vermag es räumliche Eindrücke aufzunehmen. Hieraus aber folgt keineswegs, daß es zuerst seine eigene Räumlichkeit erfassen müsse, um die fremde wahrnehmen zu können; denn die Wahrnehmung geschieht nicht dadurch, daß Räumlichkeit real im Wahrnehmenden ist, sondern dadurch, daß sie intentional in ihm ist; in der letzteren Weise aber manifestiert sich mittels des materiellen Kontaktes den Sinnen zunächst das äußere Objekt nicht aber ihre eigene Beschaffenheit.

Das neunte Kapitel „über die Raumanschauung in unserem Leibe“ enthält den Versuch, eine ursprüngliche, allgemeine und unbestimmte Raumanschauung in der Leibesperception nachzuweisen, aus der sich die

Gleichheit der einzelnen Sinnesräume (für Auge, Tastsinn u. s. w.) erkläre, und welche die Grundlage für die sensiblen Qualitäten bilde.

Dafs heterogene Sinnesqualitäten dieselbe Raumanschauung zur Darstellung bringen, erklärt sich nach unserer Ansicht daraus, dafs der Raum (Quantität, Ort, Zahl) als sensible commune von den verschiedenen Sinnen zugleich mit den eigentümlichen Sinnesobjekten wahrgenommen wird, der objektive Raum aber überall und für jeden Sinn derselbe ist.

Im folgenden (10.) Kapitel sieht sich der Verf. genötigt, seine Behauptung, dafs die Innerleibesempfindungen die Grundlage für die äufseren Wahrnehmungen bilden, auf die mechanische Qualität einzuschränken und zuzugestehen, dafs dies bezüglich der übrigen Qualitäten nicht der Fall sei. Damit ist in die Gesamtanschauung des Verf.s eine breite Bresche gelegt und zugleich zugestanden, dafs die Qualitäten der höheren Sinne von seinem Standpunkt schlechterdings nicht erklärt werden können. Denn da Farben und Töne u. s. w. einerseits mit den äufseren Veranlassungen (den Bewegungen des realen Objekts) nichts gemeinsam haben sollen, andererseits aber auch den inneren psychischen Phänomenen (Vorstellen, Fühlen, Wollen) als ein Ursprüngliches und Heterogenes gegenüberstehen, so ist man einfach außer Stande, von ihnen irgend eine Rechenschaft zu geben. Sie entspringen dem Nichts, ohne dafs eine Schöpferkraft vorhanden wäre, die einen solchen Ursprung zu rechtfertigen vermöchte.

Das elfte Kapitel beschäftigt sich mit dem begrifflichen Inhalt des Bewußtseins. Derselbe gehört nach des Verf.s der Lockeschen verwandten Ansicht der Reflexion, einer höheren Bewußtseinsform an, die an die Stelle des Intellekts in der gewöhnlichen Auffassung oder an die des Kantschen transcendentalen Ich tritt. Die vorzüglichsten und ursprünglichsten Begriffe gelten als aus der inneren Erfahrung abgeleitet. So soll das Kausalprincip bereits im ursprünglichen Bewußtsein empfunden und daraus mit Leichtigkeit durch Reflexion erhoben werden, denn der primäre Akt sei nach allen seinen Teilen reflex bewußt; in erster Linie aber sei es die subjektive Seite des Bewußtseins, die den Inhalt der Reflexion bilde, den sie alsbald auf das äufere Objekt übertrage (S. 580), gleichwie im Sinnlichen die Erkenntnis der Außenwelt durch die Innerleibesempfindung vermittelt ist. — Von der Leichtigkeit und Ursprünglichkeit der Selbsterkenntnis spricht der Verf. in einer Weise, wie die Pythagoräer von der Sphärenmusik; wegen der zur Gewohnheit gewordenen Vertrautheit mit ihr vernachlässigen wir sie. — Die Reflexion schafft keinen Inhalt; er liegt bereits aktuell vor im primären Bewußtsein. Wie kommen wir aber dann zu allgemeinen und notwendigen Urteilen, die keine Erfahrung als solche gewähren kann? Indem Kant die Unmöglichkeit einsah, auf dem Wege Lockes aus der Reflexion oder inneren Erfahrung solche Urteile zu erklären, setzte er an deren Stelle das transcendentale Ich und die subjektiven Vernunftformen, da ihm die wahre Natur der Abstraktion unbekannt blieb, obgleich er die Unfähigkeit der Lockeschen erkannte. Auch die Abstraktion des Verf.s ist nicht die der alten Schule, des Aristoteles und der klassischen Scholastik. Zwar soll sie solche Teile ausscheiden, die der Sinnenerkenntnis für sich unbekannt waren (S. 590); ihr Proceß geht aber nicht so vor sich, dafs zuerst eine Funktion thätig wäre, die das Material, das Objekt schafft und dann nachher eine käme, die die Erkenntnis vornähme, vielmehr ist jeder Reflexions- (Abstraktions)-akt zugleich ein Urteilsakt (S. 591). Durch diese spontane, natürliche Abstraktion werden die ursprünglichsten, durch künstliche die übrigen Begriffe gewonnen. — Diese Unterscheidung

bestätigt das Urteil, das wir soeben über die Abstraktionstheorie des Verf.s gefällt haben. Durch Vergleichung („künstliche“ Abstraktion) klären und verdeutlichen wir die Begriffe. Die Art aber, wie wir sie gewinnen, also der Vorgang der Abstraktion ist für alle ein und derselbe und zwar allerdings eine gewisse Neuschaffung aus sinnlichem Material durch die Kraft und das Licht des wirkenden Verstandes.

Das letzte (zwölfte) Kapitel handelt von der Wahrhaftigkeit des Bewußtseins bezüglich seines Objektes. Wie sie ihren Ursprung in innerer Erfahrung haben, so schöpfen nach des Verf.s Ansicht die höchsten Vernunftaxiome auch ihre Gewißheit und Sicherheit aus innerer Erfahrung. Die unzweifelhafte Gewißheit der inneren Erfahrungsthatsachen reicht jedoch nicht aus, um der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunftaxiome die feste Grundlage zu bieten. Die vom Verf. gegebene Bestimmung des Sinnes des Kausalprinzips scheint uns zwar richtig; es ist aber in diesem Sinne nicht durch innere Erfahrung, sondern durch das Licht der Vernunft verbürgt. Die Evidenz, auf welche der Verf. zuletzt sich beruft, ist in den Vernunftaxiomen nicht die des Bewußtseins, nicht die Art, wie die Bewußtseinsphänomene der Seele sich darstellen (S. 617).

Der Verf. stellt folgende Skala der Gewißheit auf: der mit sich selbst identische Akt ist absolut sicher; das Subjekt ist durch die notwendige Korrelation mit dem Akt gesichert, das äußere, d. i. erscheinende Objekt ist mit einer der Verbindung mit dem Akte entsprechenden Sicherheit garantiert; dagegen nicht das äußere Objekt im Sinne eines realen, wirklich vorhandenen Gegenstandes; denn die Sinne erfassen nur Phänomene, Objekte, die solche in ihnen und für sie sind, die aber wirklich auf außerhalb der Seele vorhandene Objekte hinweisen. Von der Außenwelt haben wir kein Wissen, wir glauben an sie. Dies das schließliche Resultat, nachdem wir dem Verf. durch das Gestrüppe mühevoller und subtiler Untersuchungen mehr als sechshundert Seiten hindurch gefolgt sind. Statt jeder weiteren Bemerkung schließen wir mit der Frage, ob jene „alte“ Ansicht, die der Verf. „etwas unverständlich findet“, daß in der Sinnenerkenntnis das unmittelbar erkannte Objekt nicht das Bild, die Intention, der ideale Repräsentant — oder welchen Ausdrucks man immer sich bedienen mag —, sondern der reale Gegenstand — der Körper nach seinen wahrnehmbaren Eigenschaften — sei, nicht doch den Vorzug vor den modernen idealistischen Vorurteilen verdiene? In jedem Falle steht sie in Harmonie mit der Stimme der Natur und bewahrt uns vor einer der verhängnisvollsten theoretischen Verirrungen, das Ich in eine Traumwelt einzuspinnen, die ihm, je weiter es forscht, um mit Schelling zu reden, die Wirklichkeit in immer weitere Ferne rückt.

