DIE PHILOSOPHIE
DES
REINEN IDEALISMUS

EINE WELTANSCHAUUNGSLEHRE

VON

OTTO KRÖGER

BONN 1921
A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG
DR. JUR. ALBERT AHN

Alle Rechte,
besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Copyright 1921 by A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.

Vorwort.

Das vorliegende Buch ist nicht nur für fachgelehrte Philosophen, sondern für Alle geschrieben, die nach Weltanschauung streben und fähig sind, wissenschaftlich zu denken. Eine Reihe von Abhandlungen, die im „Archiv für systematische Philosophie“ (Bd. 19—22) und in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ (Bd. 142) veröffentlicht wurde, ist als Vorarbeit anzusehen. Einige dieser Abhandlungen sind ziemlich unverändert übernommen worden. Eine noch weiter zurückliegende Veröffentlichung war schon durch die angeführten Abhandlungen überholt. Einer Kritik meiner Philosophie bitte ich nur dieses Buch, nicht die früheren Veröffentlichungen zugrunde zu legen. — Ich bin nicht Berufsgelehrter, sondern stehe im wirtschaftlichen Leben; erst das persönliche Bedürfnis nach Weltanschauung führte mich zur wissenschaftlichen Philosophie. Dabei wiesen mich die Verhältnisse mehr auf den Weg eigenen Denkens als auf den des Studiums der Gedanken anderer. Diese Umstände mögen vielleicht Eigenheiten des Buches erklären.

Die letzte Überarbeitung der Handschrift war Anfang des Jahres 1919 beendet. Die Hoffnung auf Besserung der in Betracht kommenden ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse in Deutschland verzögerte die Drucklegung.

Haale in Holstein im Januar 1921.

Otto Kröger.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt: Ueber die Wesenseinheit des Seins.

1. Kapitel. Einführung in den Gedanken des reinen Idealismus 1
2. Kapitel. Die Wesenseinheit der Bewusstseinserscheinungen 15
3. Kapitel. Über Wirklichkeit und Wahrheit 53
4. Kapitel. Über die empirische Weltansicht 84
   I. Das körperliche Ich und das körperliche Nichtich 85
   II. Der reine Materialismus als Grundlage der Naturwissenschaft 96
   III. Die Unbegreiflichkeit des Seins im Lichte empirischer Auffassung 109
   IV. Das Gefühl als Wesensseite materieller Dinge . . 113
   V. Die Weltordnung 122
   Schlusswort zum ersten Abschnitt 130

Zweiter Abschnitt. Ueber Ethik und Religion.

5. Kapitel. Die Freiheit als Prinzip der praktischen Philosophie. — Freiheit und Naturgesetz 131
6. Kapitel. Über das Wesen des moralischen Gewissens . . 151
7. Kapitel. Die ethische Bedeutung des Mitgefühls 166
8. Kapitel. Über Religion 185
   Einleitung 185
   I. Wissen und Glaube. Die Wesenseinheit des Fürwahrhaltens 186
   II. Theismus und Idealismus 198
   III. Empirische Weltansichten (Theologie und Naturwissenschaft) und Religion 206
9. Kapitel. Die Unsterblichkeitsfrage 219
   Zusammenfassung 231
10. Kapitel. I. Über die Ungerechtigkeit des Weltgeschehens 232
   II. Die niedere Kultur der menschlichen Gesellschaft als Hindernis für die Glückseligkeit des einzelnen Menschen 244
11. Kapitel. Der Weg zur Glückseligkeit 253
Sachregister 287

Erster Abschnitt.

Über die Wesenseinheit des Seins.

1. Kapitel.

Einführung in den Gedanken des reinen Idealismus.

„Das Sein ist eine Vielheit an und für sich selbstständiger Dinge, die nur infolge ihres Zusammenseins im Raum in ihren Beschaffenheiten voneinander abhängig sind. Mein Ich, mein Bewußtsein ist eins von diesen Dingen." Das ist die gewöhnliche, die empirische Auffassung des Seins. Daß sie „wahr" ist, wollen wir nicht bestreiten oder auch nur bezweifeln. Wir stellen aber im folgenden der empirischen eine andere Auffassung gegenüber, die ebenso sicher „wahr" ist wie jene.

Ich sehe, taste, höre usw. die Dinge der Außenwelt, sagt der gemeine Verstand. Aber, was ich sehe, taste, höre usw., das sind doch Erscheinungen in meinem Bewußtsein. Wenn ich einen Baum sehe, so ist der Tatbestand, philosophisch betrachtet, dieser: In meinem Bewußtsein ist eine bestimmte Erscheinung; diesen Zustand meines Bewußtseins bezeichne ich durch die Worte „Ich sehe einen Baum". Die sinnliche Wahrnehmung des Baumes ist ebensowohl eine Erscheinung meines Bewußtseins wie die gedachte Vorstellung eines Baumes eine Erscheinung meines Bewußtseins ist. Von einem Etwas außerhalb des Bewußtseins kann doch gar nicht die Rede sein. Alle sinnlichen Wahrnehmungen

sind nicht Dinge außerhalb meines Bewußtseins, sondern es sind Zustände, Erscheinungen meines Bewußtseins, meines Ichs.

Der gemeine Verstand erwidert: „Es ist wohl richtig, daß die sinnliche Wahrnehmung an sich lediglich Erscheinung meines Bewußtseins ist, aber aus dieser Erscheinung in meinem Bewußtsein schließe ich auf ein Ding außer mir." Ob ein solches „Schließen" tatsächlich stattfindet, mag unerörtert bleiben, auf jeden Fall ist dieses „Ich schließe auf ein Ding außer mir" auch wieder nichts anderes als eben ein Zustand, eine Erscheinung meines Bewußtseins, meines Ichs. Die Außenwelt ist nicht ein Sein außerhalb meines Bewußtseins, sondern sie ist eine Erscheinung in meinem Bewußtsein, in meinem Ich.

Es macht der gemeine Verstand den Einwand: „Das ist alles recht, eigentlich ja selbstverständlich; alles was ist, das ist in meinem Bewußtsein, die Außenwelt ist eine Vorstellung in mir, aber das, was in meinem Bewußtsein vorgestellt wird, das existiert doch außerdem noch in ‚Wirklichkeit' außerhalb meines Bewußtseins." Wenn wir diesen Einwand philosophisch betrachten, so müssen wir wieder erwidern: Der Gedanke, daß das, was in meinem Bewußtsein als Außenwelt vorgestellt wird, auch noch in Wirklichkeit außer mir existiert, ist eben ein Gedanke, also eine Erscheinung meines Bewußtseins; er ist aber nicht etwas außerhalb meines Bewußtseins, nicht etwas anderes als mein Bewußtsein. Oder wir können diesem Einwand folgendes entgegenstellen. Wenn ich von den Dingen der Außenwelt sage, sie existieren nicht nur in meinem Bewußtsein, wie manche andere Erscheinungen meines Bewußtseins, sondern sie existieren auch „in Wirklichkeit", so sage ich damit nur, daß die Dinge der Außenwelt eine Gruppe von Erscheinungen meines Bewußtseins bilden, der irgend ein Etwas anhaftet, das bei andern Erscheinungen meines Bewußtseins fehlt. Es bleiben aber doch immer die Dinge der Außenwelt lediglich Erscheinungen meines Bewußtseins, meines Ichs! — Die Erkenntnis, daß alles Sein Erscheinung meines Bewußtseins, meines Ichs ist, wollen wir reinen Idealismus nennen.

Nun mag der Gegner einwenden, es sei zuzugeben, daß

die bisherige Philosophie den reinen Idealismus nicht widerlegen könne, aber vielleicht werde noch der Philosoph kommen, der den Beweis führt, daß Dinge außerhalb des Bewußtseins existieren. Darauf antworten wir: Wenn man uns eine philosophische Auseinandersetzung vorführt, die klar beweist, es gebe ein Sein außer dem Ich, so behaupten wir, ohne daß wir nötig haben, die Gedankenfolge im einzelnen zu prüfen: Alles was hier vorgebracht wird, das sind doch Gedanken, also Erscheinungen im Ich, es können niemals Dinge außer dem Ich sein; ich denke nicht ein Sein außerhalb der Wesenheit meines Ichs, sondern ich denke meine Gedanken.

Meint der Gegner nun schließlich, man müsse doch die Möglichkeit zugeben, daß es ein Sein außerhalb der Wesenheit des Ichs gebe, so sagen wir wieder: Der Gedanke, „Möglicherweise gibt es Dinge außer dem Ich", mag er mit der Eigenschaft „wahr" oder „unwahr" in meinem Bewußtsein dastehen, ist auf jeden Fall ein Gedanke im Ich.

Wenn wir sagen, die Außenwelt ist nicht eine Erscheinung außer dem Ich, sondern in dem Ich, so wollen wir damit ausdrücken, die Außenwelt ist dieselbe Wesenheit wie das Ich, sie ist nicht etwas anderes als das Ich. Wir haben aber durch unsere Erkenntnis nicht eine Art Ortsveränderung der Dinge der Außenwelt vorgenommen, nicht eine Verschiebung der Beziehungen der Einzeldinge zueinander. Ob ich die Welt vom Standpunkte des gemeinen Verstandes oder von dem des reinen Idealismus aus betrachte, die Dinge der Außenwelt sind als Einzelerscheinungen für mich in beiden Fällen ganz dieselben. Die Sonne scheint vom Standpunkte des reinen Idealismus aus betrachtet gerade so wie vom Standpunkte der gewöhnlichen Auffassung. Die Sonne ist auch als Erscheinung des Ichs gerade ebenso 10 Millionen Meilen entfernt wie sie es in der Betrachtungsweise des Astronomen ist, denn der reine Idealismus nimmt die Sonne nicht heraus aus dem unendlichen Raum des Weltalls und schließt sie ein in den kleinen Raum des menschlichen Gehirns und mit diesem in das sozusagen raumlose Ding, das in gewöhnlichen Leben „Ich" genannt wird, sondern der unermeßliche Raum des Weltalls, mit allem was darin ist, wird hineinversetzt

in seiner ganzen Größe in das Ich. Dadurch wird der Außenwelt nichts von ihrer Größe und ihrer Wirklichkeit genommen, wohl aber weitet sich das Wesen des Ichs, und der Ichbegriff des gemeinen Verstandes, das empirische Ich, verliert sich in der Weite des Alls. Unsinnig würde eine Weltanschauung allerdings sein, die die Dinge der Außenwelt herausnimmt aus dem „äußeren" Raum und sie hineinversetzt in das Ich, und die dann den äußeren Raum als eine Leere außer dem Ich bestehen läßt. Mit solcher Auffassung hat unsere Erkenntnis aber nichts zu tun.

Der gemeine Verstand wird gegen unsere Auffassung, die das Weltall in seiner ganzen Größe hineinversetzt in das Ich, einwenden, sie stehe im Widerspruch mit anerkannten Wahrheiten der Physiologie und Optik. Er wird uns folgendes vorhalten: Wenn ich den Sternenhimmel sehe, so erstreckt sich das Organ meines sehenden Bewußtseins zweifellos nicht weiter als höchstens bis zur Netzhaut meines Auges. Nicht die in der Ferne des Weltraumes befindlichen Sterne werden mir bewußt, sondern ein Bild, eine optische Erscheinung auf der Netzhaut meines Auges wird mir bewußt. Nach jener philosophischen Auffassung aber erstreckt sich das Organ meines sehenden Bewußtseins über die Netzhaut meines Auges hinaus in den Raum bis zu den Sternen. Wir setzen uns folgendermaßen mit diesem Einwand auseinander. In dem Bewußtseinszustand, den wir durch die Worte „Ich sehe den Sternenhimmel" bezeichnen, ist nichts von Netzhautbild, nichts von einem physiologisch-optischen Vorgang enthalten, der Sternenhimmel ist schlechthin da in meiner Wahrnehmung, in meinem Bewußtsein. So ist das reine Erlebnis, das philosophisch allein in Betracht kommt. Die Vorstellung eines Augen- und Nervenapparates und eines hinter diesem befindlichen einzeldinglichen Bewußtseins, sowie des optisch-physiologischen Vorgangs des Sehens, ist nicht in dem zur Rede stehenden Bewußtseinszustand gegeben, sondern ist eine Lehrmeinung empirischer Wissenschaft, die im empirischen Sinne (d.h. als Erklärung von Einzelerscheinungen) zweifellos wahr sein mag, die aber die philosophische Wahrheit, daß der Sternenhimmel in seiner ganzen Größe eine Erscheinung in meinem

Bewußtsein ist, nicht im mindesten erschüttern kann. Die Vorstellung, daß die Bewußtseinserscheinung „Ich sehe den Sternenhimmel" dadurch zustande kommt, daß sich auf der Netzhaut meines Auges ein Bild des Sternenhimmels bildet, und dieses Bild — ich weiß nicht, in welcher Weise — mir bewußt wird, stellt in philosophischer Auffassung jene ursprüngliche Bewußtseinserscheinung nicht richtig, sondern ist eine neue Bewußtseinserscheinung neben der ersten. Die Bewußtseinserscheinung „Ich sehe den Sternenhimmel in unermeßlicher Ferne über mir" und die Bewußtseinserscheinung „Das Sehen des Sternenhimmels kommt in meinem Gehirn durch einen gewissen optisch-physiologischen Vorgang zustande" sind beide Erscheinungen meines Bewußtseins; die eine Erscheinung hat ihren „Ort" dort, wo die Sterne sind, die andere hat ihren „Ort" in meinem Gehirn, beide „Orte" aber sind im Lichte philosophischer Betrachtung „Orte" im unendlichen Raum meines Bewußtseins. Es ist schlechterdings nichts, weder die Sterne, noch der unendliche Raum jenseits der Sterne, **außerhalb** meines Bewußtseins.

Daß die wahrgenommenen äußern Dinge existieren im Raum außerhalb meines Gehirns, daß außerhalb meines Gehirns, meines Leibes nicht ein leerer Raum ist, sondern daß hier Dinge sind, auch wenn ich sie nicht wahrnehme, von derselben Wirklichkeit wie mein Leib, das bestreitet der reine Idealismus nicht im geringsten. Er bestreitet auch gar nichts von alledem, was der Verstand als empirische „Wahrheit" festgestellt hat oder meint festgestellt zu haben. Alles was Theologen über Gott und Teufel, was Spiritisten über Geister und Gespenster, was Physiker über Atome, Jonen, Elektronen, was Physiologen über Gehirn, Nerven, Sinnesorgane für „Wahrheit" halten, das mag alles als „wahr" bestehen bleiben, ich nehme als Philosoph diese ganze Herrlichkeit empirischer Wahrheiten in den Arm, ganz behutsam, daß nichts umfällt, daß nichts sich verschiebt, daß alles empirische Wahrsein bestehen bleibt, und sage: Das alles sind Gedanken im Ich, es sind gerade so Erscheinungen im Ich, wie es die Wahrnehmungen äußerer Dinge sind. — Daß der Baum, den ich vor meinem Fenster sehe, daß der Tisch, auf dem ich schreibe, daß diese Dinge

existieren im Raum außerhalb meines Leibes, das ist sicher „wahr". Noch wahrer und gewisser als dieses kann auf keinen Fall das sein, was Theologen, Naturforscher und andere Erfahrungswissenschaftler als Wahrheit verkünden. Ebenso wahr und gewiß aber wie, daß jener Baum und dieser Tisch, die ich beide mit Augen sehe und mit Händen taste, Dinge sind im Raum außerhalb meines Leibes, ist die Erkenntnis, daß alles Sein Erscheinung des Bewußtseins, des Ichs ist. Dieser Satz enthält die fundamentalste Wahrheit aller Philosophie. Er kann nicht durch irgend eine Art von philosophischer Überlegung oder von Erfahrung erschüttert werden. Wer diesen philosophischen Grundsatz bestreitet, bestreitet ihn nur in Worten, er ist sich nicht klar, was wir durch ihn ausdrücken wollen, oder sein Widerspruch gilt nur der Formulierung unserer Erkenntnis. Die Formulierung, der Ausdruck durch Worte, ist aber etwas, das nicht bedingt ist allein durch die Erkenntnis selbst, sondern auch durch äußere Verhältnisse, vor allem durch den Bestand an philosophischen Gedanken, den jene Erkenntnis bei ihrem Erwachen in unserm Geiste vorfindet. Man kann, wenn man will, in jenem philosophischen Grundsatz jedes einzelne Wort durch ein anderes ersetzen, so daß dem Wortgefüge nach keine Spur mehr von dem ursprünglichen Grundsatz vorhanden ist, und die Erkenntnis, die ausgedrückt werden soll, kann doch dieselbe bleiben. Es gibt hier gar kein „Vielleicht" oder dergleichen, es handelt sich nur darum, ob man den Satz des reinen Idealismus versteht oder nicht versteht. Wenn man ihn bezweifelt, oder wenn man auch nur von einem „V i e l l e i c h t" gibt es doch Dinge, wenn auch unbekannte und unerkennbare, außer dem „Ich", redet, so hat man den Satz eben nicht verstanden.

Indem wir erklären, daß die Außenwelt nicht etwas außer dem Ich ist, versetzen wir nicht die Außenwelt aus einem Raum außerhalb des Ichs in einen Raum innerhalb des Ichs, sondern wir berichtigen nur die Auffassung, die der gemeine Verstand über die Grenze des Ichs hat, und beseitigen den Gegensatz, der zwischen Ich und Außenwelt (Nichtich) in der Auffassung des gemeinen Verstandes besteht. Dadurch berichtigen wir ebensowohl die Auffassung vom Wesen des Ichs wie die vom Wesen der Außenwelt. Die

Außenwelt verliert ihren Rang als eine besondere Wesenheit von Sein, aber ebenso verliert die Gruppe von Erscheinungen, die der gemeine Verstand als Ich im Gegensatz zum Nichtich, zur Außenwelt bezeichnet (das empirische Ich), ihren Rang als eine besondere Wesenheit von Sein. Die Außenwelt und das empirische Ich sind sich in der Auffassung des reinen Idealismus im Range der „Realität" vollkommen gleich, sie sind beide nicht etwas „an sich", sie sind nicht getrennte, für sich bestehende Wesenheiten, sondern sie sind Erscheinungen eines und desselben Seins. Welchen Namen wir diesem Einen Sein geben, ist an sich nebensächlich. Wenn wir es aber als „Ich" bezeichnen wollen, so dürfen wir dieses Ich nicht verwechseln mit dem empirischen Ich. Die Außenwelt ist nicht ein Teil des empirischen Ichs, sondern das empirische Ich und die Außenwelt sind Teile eines und desselben Seins, und zwar solche Teile, zwischen denen gar keine feste Grenze besteht; denn philosophisch lassen sich Ich und Nichtich nicht als zwei Dinge nebeneinander im Sein aufweisen. Das Ich des gemeinen Verstandes ist daher ein unklarer Begriff, mit dem sich streng-philosophisch nichts anfangen läßt. Wir wollen den durch philosophische Überlegung gefundenen Ichbegriff als metaphysisches Ich bezeichnen. Unsere Erkenntnis erhält dann folgenden Wortlaut: Die Dinge der Außenwelt sind Erscheinungen (Formen, Zustände) des metaphysischen Ichs, gerade so wie mein empirisches Ich eine Erscheinung des metaphysischen Ichs ist; ein Sein außerhalb des metaphysichen Ichs gibt es nicht.

Das metaphysiche Ich ist nicht eine unbekannte, geheimnisvolle, im Dunkel hinter der Erscheinungswelt existierende Wesenheit. Eine solche unzutreffende Vorstellung stellt sich leicht ein, weil das Wort Metaphysik vielfach in diesem Sinne gebraucht wird. Wir verstehen unter Metaphysik die Betrachtung des Seins unter dem Gesichtspunkte des reinen Idealismus. Mit einem Sein hinter der Erscheinungswelt hat diese Wissenschaft nichts zu schaffen. Zwar werden wir im Laufe unserer Untersuchung erkennen, daß eine Wesensseite des metaphysischen Ichs die Unbegreiflichkeit ist. Aber damit wird es nicht als eine unerkennbare, hinter einem erkennbaren Sein verborgene Wesenheit hinge-

stellt; vielmehr ist die Art von Gegensätzlichkeit, die wir Unbegreiflichkeit nennen, in allem Sein zu finden, auch in dem Sein, das in vollem Lichte der Erkennbarkeit vor uns steht. Das metaphysische Ich ist eine Wesenheit, die in allem Sein klar zu Tage liegt. Es ist nicht ein anderes Sein als das, was wir sinnlich wahrnehmen und vorstellen. Das metaphysische Ich ist dasjenige, was am gewissesten ist. Im Vergleich mit dem metaphysischen Ich erscheint das empirische Ich im Lichte philosophischer Auffassung als Zweifelhaftes, Ungewisses, Unklares, denn bei strenger Prüfung ist nirgends ein für sich existierendes, einem Nichtich gegenüber stehendes Ding „Ich" aufzufinden in der Mannigfaltigkeit des Seins. Wenn die Dinge, die ich durch den äußeren Sinn wahrnehme, Dinge sind, die nicht zum Ich gehören, so ist nicht einzusehen, warum die Dinge, die ich durch den inneren Sinn wahrnehme, nicht auch als Dinge des Nichtichs angesehen werden sollen. Wo im Sein ist dann aber ein empirisches Ich aufzuweisen?

Der reine Idealismus hat nichts mit Solipsismus zu tun. Wer meint, unsere Erkenntnis behaupte, daß nur das eigene Ich existiere, dem ist das Verständnis des reinen Idealismus noch nicht aufgegangen. Daß der reine Idealismus nicht die alleinige Existenz des leiblichen Ichs behauptet, bedarf kaum der Erörterung, denn das leibliche Ich ist doch ein Ding der Außenwelt wie andere Dinge, und was von diesen anderen Dingen ausgesagt wird, das gilt auch von meinem Leibe. Unterstellt man also, der reine Idealismus verneine die Existenz der Außenwelt, so muß man auch erklären, er verneine die Existenz des eigenen Leibes. Den reinen Idealismus dahin zu deuten, er behaupte das Alleinsein des eigenen Leibes in einer sonst leeren Welt, ist auf der Hand liegender Unsinn. Ebensowenig aber ist die Meinung gerechtfertigt, der reine Idealismus verneine die Existenz der körperlichen Außenwelt und der fremden Bewußtseine und behaupte somit die alleinige Existenz des eigenen geistigen Ichs, des eigenen Bewußtsein. Will man nämlich unsere Erkenntnis dahin auslegen, sie verneine die Existenz der äußeren Dinge und fremden (geistigen) Ichs, so muß man folgerichtig weiter behaupten, sie verneine ebenso die Existenz des eigenen Ichs. Das geht schon aus der oben

geführten Erörterung hervor, wo wir fragen konnten „Wo im Sein ist dann aber ein empirisches Ich aufzuweisen?“ Noch klarer aber wird es, wenn wir bedenken, daß das „Außer“ in der Formel des reinen Idealismus nicht nur in bezug auf den Raum, sondern auch in bezug auf die Zeit gilt. Die Dinge der Außenwelt, die ich sinnlich wahrnehme oder als gegenwärtig denke, sind nicht außer dem metaphysischen Ich, sondern sie sind Erscheinungen im metaphysischen Ich. Und ebenso sind, philosophisch betrachtet, das vergangene Sein und das zukünftige Sein nicht Wesenheiten außerhalb des gegenwärtigen Seins. Philosophisch aufgefaßt ist immer und allein die Gegenwart. Daß ein Sein außerhalb der Gegenwart ist, ist ein Gedanke, eine Erscheinung in der Gegenwart. Es ist nichts, weder die Vergangenheit, noch die Zukunft, außerhalb des Gegenwartsbewußtseins. Das Ich des reinen Idealismus ist das Gegenwarts-Ich. Indem ich überzeugt bin, daß ich gestern abend zu Bett ging, während der Nacht schlief, heute morgen aufstand, vor einer Stunde anfing zu schreiben, habe ich es im philosophischen Sinne nicht mit einem von dem Gegenwarts-Ich unterschiedenem und getrenntem Sein zu tun, sondern mit Erscheinungen des Gegenwarts-Ich. Wenn man nun den reinen Idealismus dahin auslegen will, er verneine die Existenz von Körpern und Ichs (Bewußtseinen) der Außenwelt, so muß man folgerichtig auch die Auffassung vertreten, er verneine die Existenz des eigenen Ichs. Denn, wenn die Erkenntnis, daß die körperlichen Dinge und die fremden Ichs nichts anderes sind als Erscheinungen im metaphysischen Ich, als Verneinung der Existenz der Körper und der fremden Ichs aufgefaßt wird, dann muß doch auch die Erkenntnis, daß die Existenz meines empirischen Ichs, als eines seit Jahr und Tag wahrnehmenden, denkenden, wollenden, handelnden, Lust und Unlust fühlenden Dinges, nichts anderes ist als eine Erscheinung (nämlich ein Gedanke) in der zeitlich ausdehnungslosen Gegenwart, als Verneinung der Existenz des eigenen Ichs aufgefaßt werden. Aus dieser Überlegung erhellt, daß ein Alleinsein des eigenen Ichs auf keinen Fall aus dem reinen Idealismus herausgedeutet werden kann. Es darf eben, wenn man bei der Auslegung dieser Weltanschauungsformel einmal angefangen hat von einer Ver-

neinung der Existenz von Dingen zu reden, diese Verneinung auch nicht halt machen vor der Existenz des eigenen Ichs. Es ist aber von vornherein irreführend zu sagen, der reine Idealismus leugne die Existenz der Dinge der Außenwelt, sowie der Dinge der Vergangenheit und der Zukunft. Eine solche Deutung wäre berechtigt bei einer Erkenntnis, die für wahr erklärt, es sei außer dem Ich ein leerer Raum, ein Raum, in dem weder Körper noch Bewußtseine seien, und es sei außer dem Gegenwartsbewußtsein eine leere Zeit, eine leere Vergangenheit und eine leere Zukunft. Die Bezeichnung Solipsismus aber kann nur gelten für eine Weltansicht, die behauptet, in Vergangenheit und Gegenwart (und Zukunft) sei (existiere) das eigene Ich-Ding, und mit ihm verbunden das eigene geistige Leben, und außerhalb dieses Ich-Dinges sei in Vergangenheit und Gegenwart (und Zukunft) der leere Raum. Was hierbei unter Ich-Ding verstanden wird, ob der Leib, das Gehirn, ein Teil des Gehirns oder ein raumloser Punkt, ist nebensächlich.

Als Anhänger des reinen Idealismus halten wir, in ganz derselben Weise wie der gemeine Verstand, sowohl die Existenz der Außenwelt, wozu auch die fremden Ichs gehören, als auch die Existenz des eigenen Ichs für wahr. Wir halten auch, ganz ebenso wie der gemeine Verstand, für wahr, daß vor hundert Jahren ein Sein existiert hat, das jetzt nicht mehr existiert, und daß nach hundert Jahren ein Sein existieren wird, das jetzt noch nicht existiert. Wir rühren gar nicht an diesen empirischen Wahrheiten, wir sagen nur: Es gibt noch eine Wahrheit, die größer ist als alle diese Wahrheiten, die sie alle umfaßt. Das ist die Wahrheit des reinen Idealismus: Alles, was ist, ist Erscheinung Einer Wesenheit Sein, des metaphysischen Ichs, es ist nichts außerhalb dieser Einen Wesenheit Sein; weder ist die gegenwärtige Außenwelt außerhalb des metaphysischen Ichs, noch ist das vergangene und zukünftige Sein der Außenwelt und des eigenen Ichs außerhalb des gegenwärtigen Seins des metaphysischen Ichs.

Man wird nun fragen, wenn der reine Idealismus die Ordnung der Dinge im gewöhnlichen Leben und die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften nicht berührt, worin besteht dann seine Bedeutung? Wir antworten: Erörterungen

über das Verhältnis von Geist und Materie, über das Wesen der Wahrheit, über die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Seele, über die Grundlage der Ethik und über manche andere Probleme, vor allem aber das Nachdenken über das Wesen der Religion werden die Bedeutung des reinen Idealismus erweisen. Denn der reine Idealismus öffnet uns den Blick für das schlechthin Unbegreifliche, Wunderbare im Sein, für das unbegreifliche Einssein aller Dinge. Eine Folge der Erkenntnis des reinen Idealismus ist ferner, daß jedes Suchen nach einem geheimnisvollen „Metaphysischen", das als „Ding an sich" hinter der Erscheinungswelt verborgen sein soll, aufhört, daß m. a. W. die Metaphysik im alten Sinne ihre Berechtigung verliert, weil es eben sinnlos ist nach einem Sein außerhalb des metaphysischen Ichs zu fragen. Das Unbegreifliche im Sein liegt nicht in „metaphysischer" Tiefe verborgen, sondern es liegt in der Welt, die wir erleben, klar zu Tage.

Der reine Idealismus sagt aus: Alles was ist, ist Erscheinung Einer Wesenheit Sein, es ist nichts außerhalb dieser Einen Wesenheit Sein. Wir haben diese Eine Wesenheit Sein als metaphysisches Ich bezeichnet. Ist diese Benennung nicht ein Mißbrauch des der empirischen Seinsauffassung entnommenen Wortes „Ich"? Ein wesentlicher Bestandteil des empirischen Ichbegriffs ist zweifellos der Ausdruck des Gegensatzes zu einem andern Sein, zu einem Nichtich. Bei dem metaphysischen Ich kann von einem solchen Gegensatz nicht die Rede sein, es ist sogar wesentlich beim Begriff des metaphysischen Ichs, daß ein entsprechendes Nichtich nicht besteht. Wir haben nun zwar diesem Umstand dadurch Rechnung getragen, daß wir den durch philosophische Überlegung gefundenen Ichbegriff durch die Bezeichnung „metaphysisches Ich" unterschieden von dem gewöhnlichen Ichbegriff. Man kann uns aber entgegnen, ein Ich, dem kein Nichtich gegenübersteht, sei eben kein Ich mehr, man denke auch tatsächlich beim Gebrauch des Wortes „metaphysisches Ich" trotz allem Vorbehalt unwillkürlich immer etwas von dem hier nicht zutreffenden Inhalt des empirischen Ichbegriffs. Es läßt sich ferner gegen unsere Verwendung des Wortes „Ich" einwenden, der reine Idealismus erkläre ja, das empirische Ich und die Außenwelt seien Er-

scheinungen Einer Wesenheit Sein, und daher sei „metaphysische Außenwelt" als Name für diese Wesenheit gerade ebenso berechtigt wie „metaphysisches Ich", streng genommen aber sei keines dieser Worte am Platze. Diese Vorhaltungen sind nicht abzuweisen. Freilich können wir zur Rechtfertigung unserer Namengebung auf den Gedankenweg hinweisen, der uns zum reinen Idealismus geführt hat. Wir gingen aus von dem Ich, von dem eigenen Bewußtsein, weil es uns erschien als das sich unserer Erkenntnis am unmittelbarsten Darbietende, als das gewisseste Ding in der Vielheit der Dinge des empirischen Weltbildes. Im Lichte philosophischer Betrachtung konnten wir keine gültige Grenze zwischen Ich-Dingen und Nichtich-Dingen finden, und so kamen wir ganz von selbst zu der Formel „Alles was ist, ist Erscheinung des Ichs". Wären wir von der Außenwelt ausgegangen, so wären wir zu der Formel „Alles was ist, ist Erscheinung der Außenwelt" gekommen. Das Ich ist aber der natürliche Ausgangspunkt philosophischer Weltbetrachtung. Es gibt auch keinen gangbareren Weg, der von der empirischen Weltauffassung zur Erkenntnis des reinen Idealismus führt, als den über die Formel „Alles was ist, ist Erscheinung des Ichs, des Bewußtseins, es ist nichts außerhalb des Ichs". Hat man aber die Wahrheit des reinen Idealismus voll erfaßt, dann ist es angebracht, nicht von einem metaphysischen Ich zu reden, sondern die gewonnene Erkenntnis durch die Worte auszudrücken: Alles was ist, ist Erscheinung Einer unbegreiflichen Wesenheit Sein.

Wenn man sich bei dem Satz „Alles was ist, ist Erscheinung Einer Wesenheit Sein" allein an die Worte hält, kann die Auslegung in einer Weise erfolgen, daß die Erkenntnis, die wir reinen Idealismus nennen, nicht zu Tage kommt. Folgender Gedankengang führt zu dieser unrichtigen Deutung. Das Messer und die Schreibfeder, die vor mir auf dem Tisch liegen, sind zwei Dinge. An meiner Auffassung, daß es zwei Dinge sind, ändert sich nichts durch die Erkenntnis, daß sie Erscheinungen Einer Wesenheit, nämlich der Wesenheit „Stahl" sind. (Daß bei richtiger Überlegung „Stahl" nicht als Wesenheit im philosophischen Sinne gelten kann, kommt hier nicht in Betracht.) Indem

ich weiter erkenne, daß die Schreibfeder, das Messer und der Tisch Erscheinungen Einer Wesenheit, nämlich der Wesenheit „Materie" sind, ändert sich nichts an der Auffassung, daß ich es mit drei Dingen zu tun habe. Und wenn ich schließlich zu der Überzeugung komme, daß alle Dinge der Welt Erscheinungen Einer Wesenheit sind, so berührt diese Erkenntnis an und für sich gar nicht meine Auffassung der Welt als einer Vielheit selbständiger Dinge. Legt man den Satz „Alles was ist, ist Erscheinung des metaphysischen Ichs" in dieser Weise aus, so besagt er weiter nichts, als daß alle Dinge aus einer und derselben Wesenheit (Substanz), der Wesenheit „Ich" oder „Bewußtsein", bestehen; er macht aber nicht die Vielheit der Dinge zu einer Einheit, zu Einem Ding. Diese Deutung können wir nicht als reinen Idealismus anerkennen. Gewiß sagt der reine Idealismus auch aus, daß alle Dinge, die das empirische Weltbild vorzeigt, aus einer und derselben Wesenheit bestehen, das erklären aber auch empirische Weltanschauungen für wahr. Das, was den reinen Idealismus von der empirischen Auffassung des Seins grundsätzlich unterscheidet, ist der Gedanke, daß die Vielheit selbständiger Dinge, die das empirische Weltbild aufweist, eine Einheit, Ein Ding ist. Folgender philosophischer Gedankengang bringt im Gegensatz zu jener unrichtigen Auslegung den reinen Idealismus ans Licht. Alles was ist, ist im Bewußtsein, es ist nichts außerhalb des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist nicht auseinandergezogen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern das Bewußtsein ist immer das zeitlich ausdehnungslose „Jetzt". Die Mannigfaltigkeit des Seins, die ich wahrnehme oder denke, ist enthalten in dem ausdehnungslosen „Jetzt" des Bewußtseins, und daher ist sie Ein Ding, nicht eine Vielheit von Dingen. Denn eine Vielheit selbständiger Dinge kann nur nacheinander im Bewußtsein sein, im ausdehnungslosen „Jetzt" des Bewußtseins ist für sie kein Platz. So ist das Sein Eine Wesenheit, nicht eine Vielheit neben- und nacheinander befindlicher selbständiger Dinge. Die Gegensätzlichkeit, die in dem Gedanken liegt, daß in dem ausdehnungslosen „Jetzt" des Bewußtseines die Mannigfaltigkeit des Seins enthalten ist, daß m. a. W. das Sein Einheit und doch auch Vielheit ist, ist nicht diejenige Gegensätzlichkeit, die ein

Merkmal des falschen Urteils ist — die Urteile, die hier im Gegensatz zu einander stehen, sind beide zweifellos wahr —, sondern es ist die Gegensätzlichkeit, die eine Wesensseite des Seins ist, es ist die Unbegreiflichkeit. Die Eine Wesenheit Sein ist eben eine unbegreiflche Wesenheit.

Die Ausführungen dieses ersten Kapitels können nicht mehr bieten als eine vorläufige Unterrichtung des Lesers über den Gedanken des reinen Idealismus. Im vollen Lichte des Wahrseins wird dieser Gedanke erst dastehen, wenn wir die rechte Auffassung vom Wesen der Wahrheit und des Fürwahrhaltens gewonnen haben.

Begriffsbestimmungen.

I.

Zwei Erscheinungen sind Erscheinungen (Formen) Einer Wesenheit, wenn ein Übergang zwischen ihnen denkbar ist, m. a. W., wenn sie als Anfangs- und Endglied einer Reihe von Erscheinungen denkbar sind, deren unmittelbar benachbarte Glieder unmerklich (unendlich wenig) von einander verschieden sind, m. noch a. W., wenn es denkbar ist, daß die eine Erscheinung durch allmähliche Veränderung in die andere verwandelt wird.

II.

Zwei Erscheinungen sind von verschiedener Wesenheit, wenn kein Übergang zwischen ihnen denkbar ist, und die eine Erscheinung ohne die andere gedacht werden kann.

III.

Zwei Begriffe bezeichnen verschiedene Wesensseiten (Attribute) Einer Wesenheit, wenn kein Übergang zwischen ihnen denkbar ist, und der eine Begriff nicht ohne den andern gedacht werden kann.

2. Kapitel.

Die Wesenseinheit der Bewusstseinserscheinungen.

I.

Wenn wir Klarheit über die Erkenntnis, daß alles Sein Bewußtseinserscheinung ist, gewinnen wollen, wird es unsere nächste Aufgabe sein, Einsicht in die Wesenheit des Bewußtseins zu erlangen, namentlich auch festzustellen, daß zwischen den verschiedenen Arten von Bewußtseinserscheinungen, die wir unterscheiden, keine Wesensverschiedenheit besteht. Der reine Idealismus kann hierbei ganz außer Betracht bleiben; unsere Aufgabe ist eine reine psychologische. Wir werden in diesem Kapitel die Grundzüge eines Systems analytischer Psychologie vorführen.

Die Bewußtseinserscheinungen unterscheiden wir zunächst in zwei Arten, in Sinneserscheinungen und Nicht-Sinneserscheinungen. Die Sinneserscheinungen werden nach der gewöhnlichen Auffassung dem Bewußtsein von außen durch die Sinne zugeführt. Für unsere Untersuchung muß dieser Umstand jedoch außer Betracht bleiben. Wir sehen diese Erscheinungen lediglich als Erscheinungen des Bewußtseins an, und indem wir sie als Sinneserscheinungen bezeichnen, wollen wir nur ihre Zusammengehörigkeit ausdrücken, nicht aber irgend etwas über den Sinnesapparat des Leibes als Veranstalter dieser Erscheinungen aussagen. Da wir also mit dem Worte „Sinn“ nicht den Begriff eines Organs verbinden, das Bewußtseinserscheinungen erzeugt, können wir ohne Bedenken auch die zweite Art der Bewußtseinserscheinungen Erscheinungen eines „Sinnes“ nennen. Wir kommen dann zu den beiden, in der neueren Philosophie außer Gebrauch gekommenen Bezeichnungen Erscheinungen des äußeren und des inneren Sinnes. Für die Erscheinungen des äußeren Sinnes haben wir auch den Namen Empfindungen. Die Erscheinungen des inneren Sinnes können wir kurzweg als Gedanken bezeichnen, denn es

ist nichts anderes als Gedanke in diesem Gebiete des Bewußtseins enthalten. Freilich unterscheidet die gewöhnliche Auffassung hier neben Gedanken noch andere Arten von Erscheinungen, nämlich Gefühle und Willenserscheinungen. Daß diese Erscheinungen nicht besondere Arten sind neben Gedanken und Empfindungen, muß einer späteren Klarlegung vorbehalten bleiben. Die Erscheinungen des äußeren Sinnes oder die Empfindungen unterscheiden wir im gewöhnlichen Leben in fünf Arten, indem wir von den fünf Sinnen reden. Mit dem einen dieser Sinne, dem Gefühlssinne, hat es aber eine besondere Bewandtnis. Werden zu diesem Sinnesgebiet alle Empfindungen gerechnet, die den vier anderen Sinnen nicht angehören, so umfaßt es sehr verschiedene Arten von Erscheinungen, von denen mindestens eine Art als besonderer Sinn (Tastsinn) abgesondert werden kann. Wird aber Gefühlssinn in der Bedeutung von Tastsinn oder auch von Hautsinn verstanden, so bleibt noch eine Menge Empfindungen außerhalb der fünf Sinnesgebiete. Abgesehen von diesem sachlichen Bedenken gegen die Aufstellung der herkömmlichen fünf Sinnesgebiete führt es leicht zu Mißverständnissen, wenn wir in einer psychologischen Untersuchung von einem Gefühlssinn reden, weil das Wort „Gefühl" in der Psychologie etwas anderes bezeichnet als eine Empfindungsart. Aus den angeführten Gründen lassen wir bei Einteilung der Empfindungen den Gefühlssinn ganz ausfallen und unterscheiden folgende sechs Arten von Empfindungen: Erscheinungen des Gesichts-, Tast-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmackssinnes — das sind die fünf besonderen Sinne — und des allgemeinen Sinnes. Das Gebiet des allgemeinen Sinnes zeigt nicht in dem Grade eine einheitliche Beschaffenheit wie die Gebiete der fünf besonderen Sinne, sondern wir verweisen in dieses Gebiet alle Empfindungen, die wir bei den anderen Sinnen nicht unterbringen können. Die Teilung des allgemeinen Sinnes in verschiedene Sinne ist durchaus berechtigt, hat aber für die Zwecke unserer Untersuchung keine Bedeutung. Nicht zu verwechseln mit den Sinneserscheinungen oder Empfindungen sind die sinnlichen Wahrnehmungen. Diese bestehen in einer Verbindung von Sinneserscheinungen und Gedanken. Wenn wir im gewöhnlichen Leben davon reden, daß wir etwas durch die Sinne wahrnehmen, so ist in

der zur Rede stehenden Bewußtseinserscheinung in der Regel der Teil, der tatsächlich durch die Sinne wahrgenommen wird, also Empfindung ist, gering im Verhältnis zu dem, der in Hinzugedachtem besteht. Ich „sehe" nicht den Baum vor meinem Fenster, sondern ich sehe nur farbige Flächen. Was sonst noch in dieser gesichtssinnlichen Wahrnehmung enthalten ist, und was die Bewußtseinserscheinung erst zur Wahrnehmung macht, die Vorstellung, daß mein Zimmer, das Fenster, der Baum aus festem Stoffe bestehende Körper sind, die sich in verschiedener Entfernung von mir befinden, das alles „sehe" (empfinde) ich nicht, sondern das denke ich.

In die beiden Gruppen, Erscheinungen des äußeren und Erscheinungen des inneren Sinnes oder Empfindungen und Gedanken, fassen wir die ganze Mannigfaltigkeit der Bewußtseinserscheinungen. Was diese beiden Gruppen und die verschiedenen Arten von Empfindungen von einander scheidet, und ob die hier zugrunde liegenden Verschiedenheiten Wesensverschiedenheiten sind, wollen wir vorläufig nicht untersuchen. Wir wollen vielmehr zunächst betrachten, was allen Erscheinungen, den Empfindungen und den Gedanken, gemeinsam ist.

Wir finden als Gemeinsames zunächst Raum und Zeit. Raum ist Vielheit des Seins, Zeit ist Veränderung des Seins. Raum ist das Nebeneinander des Seins, Zeit ist das Nacheinander des Seins. Raum und Zeit sind Wesensseiten der Bewußtseinserscheinungen. Es sind nicht zwei voneinander unabhängige Eigenschaften der Erscheinungen, sondern Raum ist nichts ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Raum. Beide sind eine Einheit, die uns in allem Bewußtsein entgegentritt, die sich im Grunde gar nicht begrifflich festlegen und beweisen läßt, sondern die schlechthin als bestehend erkannt wird, sobald die richtige Auffassung von der philosophischen Bedeutung beider Begriffe vorhanden ist.

Wollen wir die philosophischen Begriffe Raum und Zeit erfassen, so müssen wir von dem, was wir uns im gewöhnlichen Leben bei diesen Worten denken, Verschiedenes abstreifen. Bei dem Worte Raum denken wir gewöhnlich an ein unabhängig von den Erscheinungen existierendes Sein, an eine Art Behälter, in den die Erscheinungen eingeordnet

sind, in dem sie ihren „Ort" haben. Derartige Vorstellungen dürfen mit dem philosophischen Begriff Raum nicht verknüpft werden. Daß die Erscheinungen einen Ort im Raum haben und einen gewissen Raum einnehmen, darüber sagt der philosophische Raumbegriff nichts aus. Er sagt auch nichts aus über die Unterscheidung verschiedener Dimensionen. Der dreidimensionale Raum ist nicht unmittelbar im Bewußtsein gegeben, sondern ein durch Überlegung entstandenes Gedankensystem. Erschwert wird die richtige Auffassung des philosophischen Begriffs Raum ferner dadurch, daß wir gewohnt sind, als Raum die Raumqualität gesichtssinnlicher Erscheinungen zu denken, weil der Gesichtssinn der wichtigste Sinn ist. Der philosophische Begriff Raum sagt weiter nichts aus als: Es ist zu gleicher Zeit eine Vielheit, ein Ausgedehntes in der Erscheinung. — Wie der philosophische Begriff Raum nichts aussagt über einen Ort der Dinge im Raum, so sagt der philosophische Begriff Zeit nichts aus über einen Ort in der Zeit. Die Auffassung, daß die Zeit ein von den Erscheinungen unabhängiges Sein sei, in dem die Erscheinungen eingeordnet sind, ist nicht in dem philosophischen Begriff Zeit enthalten. Für gewöhnlich fassen wir die Zeit auf als einen Hintergrund, auf dem sich die Veränderung des Seins, das Geschehen, abspielt, wir meinen, wenn auch alles Geschehen stillstände, so bliebe doch der Fluß der Zeit. Mit dieser Auffassung hat der philosophische Begriff Zeit nichts zu tun, denn Veränderung des Seins (Geschehen) und Zeit im philosophischen Sinne sind ein und dasselbe. Wenn alles Geschehen „still steht", so steht auch die Zeit still. Das heißt allerdings mit anderen Worten: Das Geschehen steht überhaupt nicht still; denn von einem Stillstand des Geschehens kann doch nur geredet werden, wenn der Fluß der Zeit bestehen bleibt. Der philosophische Begriff Zeit sagt nichts weiter als: Es ist ein Nacheinander, ein Sichverändern, ein Geschehen im Sein. — Wir sagen nicht: Alle Bewußtseinserscheinungen sind i m Raum und i n der Zeit — diese Worte drücken eine Wahrheit aus, die uns hier nicht beschäftigt — sondern wir sagen: Alle Bewußtseinserscheinungen s i n d Raum und Zeit.

In allen Bewußtseinserscheinungen ist aber noch etwas,

das durch die Begriffe Raum und Zeit noch nicht, oder doch nicht genügend klar, ausgedrückt wird. Es ist dies Übereinstimmung und Gegensatz. Alle Bewußtseinserscheinung ist Raum, ist eine Vielheit; darin ist schon der Begriff „Gegensatz" enthalten, denn um eine Vielheit sein zu können, muß das Sein etwas Gegensätzliches sein. Die Vielheit der Bewußtseinserscheinung ist aber auch eine Einheit; darin liegt der Begriff Übereinstimmung. Ohne die Begriffe Übereinstimmung und Gegensatz ist der Begriff Raum nicht denkbar. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff Zeit. Das Bewußtsein ist in jedem folgenden Zeitpunkt etwas anderes, darin erblicken wir den Begriff Gegensatz. Es muß aber auch etwas Gemeinsames bestehen zwischen dem gegenwärtigen Zeitpunkt und dem vergangenen, denn es ist doch Ein Bewußtsein; darin erkennen wir den Begriff Übereinstimmung. Übereinstimmung und Gegensatz sind nicht zwei für sich bestehende Eigenschaften des Bewußtseins, sondern wir haben es mit Einer Eigenschaft, mit einem Prinzip zu tun. Es ist daher auch zweckmäßig, die in Übereinstimmung und Gegensatz bestehende Eigentümlichkeit des Bewußtseins durch Ein Wort zu bezeichnen. Wir wählen das Wort Freiheit. Freiheit ist eine Wesensseite des Bewußtseins, ebenso wie Raum und Zeit. Alle Bewußtseinserscheinungen sind Grade von Freiheit. Sofern wir bei der Betrachtung des Bewußtseins unsere Aufmerksamkeit auf die Eigenschaft Freiheit richten, nennen wir das Bewußtsein „Gefühl". Wir können die zur Rede stehende Wesensseite des Bewußtseins daher auch „Gefühl von Freiheit" oder kurzweg „Gefühl" nennen. Raum, Zeit, Freiheit (Gefühl) sind nicht Eigenschaften im gewöhnlichen Sinne, sondern es sind die Wesensseiten (Attribute) des Bewußtseins, d. h. es ist keine Bewußtseinserscheinung denkbar, in der auch nur eines von ihnen fehlt, es sind aber auch nicht Bewußtseinserscheinungen denkbar, die noch etwas anderes miteinander gemein haben, als Raum, Zeit und Freiheit (Gefühl), sie sind aber nicht getrennte Eigenschaften des Bewußtseins, sondern in den Begriffen

Raum, Zeit, Freiheit (Gefühl) haben wir im Grunde genommen Einen Begriff vor uns, nämlich den des Bewußtseins, einzeln sind diese Begriffe streng genommen gar nicht denkbar. Die Attribute sind nicht etwas, das nur zusammenhängt mit der Wesenheit des Bewußtseins, sondern sie sind diese Wesenheit selbst. Daß wir die Wesenheit Bewußtsein durch die Aufstellung dreier Attribute ausdrücken, hat nur sprachliche Bedeutung. Das Bewußtsein ist vollkommene Wesenseinheit; es ist nichts von einer Dreiteilung in dem Wesen des Bewußtseins enthalten. Indem wir das Wesen des Bewußtseins durch Nennung dreier Attribute ausdrücken, sind wir bestrebt, mit einer möglichst geringen Zahl von Wortzeichen das ganze einheitliche Wesen des Bewußtseins klarzulegen. Daß wir nun gerade zu der Zahl von drei und gerade zu den angeführten drei Attributen gekommen sind, ist begründet in der Beschaffenheit unserer Sprache, die uns die Zeichen für unser Denken liefert, und in dem Stande unserer philosophischen Erkenntnis. Die Formulierung der Attribute ist also etwas Äußerliches, das das innere Wesen der Erkenntnis von der Wesenseinheit aller Bewußtseinserscheinungen, die wir vorführen wollen, nicht berührt, sondern das nur ein Hilfsmittel ist, diese Erkenntnis zum Erwachen zu bringen. Obgleich die Attribute Raum, Zeit und Freiheit (Gefühl) streng genommen einzeln gar nicht denkbar sind, wird es sich bei der Betrachtung eines Attributs nicht vermeiden lassen, so zu tun, als ob die anderen beiden Attribute nicht vorhanden wären. Wir verfahren dann so, als wäre das zu untersuchende Attribut nicht Bestandteil einer Wesenheit, sondern selbst eine Wesenheit. Im Rahmen einer derartigen Untersuchung mag es denn auch erlaubt sein von Raum, Zeit und Freiheit (Gefühl) als von Wesenheiten zu reden, um so mehr als hier noch ein anderer Umstand ins Gewicht fällt. Die Betrachtung der einzelnen Attribute zeigt uns nämlich, daß bei mindestens zweien (Raum und Freiheit) wiederum gewisse Wesensseiten unterschieden werden können. Wesensseiten des Attributs Raum sind Gestalt, Größe und Inhalt (Qualität), Wesensseiten des Attributs Freiheit sind Übereinstimmung und Gegensatz. Bei der Betrachtung dieser

Wesensseiten zweiter Ordnung erleichtert es natürlich die Darstellung, wenn wir die Wesensseiten erster Ordnung, die Attribute Raum, Zeit und Freiheit (Gefühl), als Wesenheiten bezeichnen. Wir dürfen jedoch niemals vergessen, daß dieses Verfahren nur berechtigt ist als Mittel zur Erleichterung der Untersuchung, daß Raum, Zeit und Freiheit nicht Wesenheiten, sondern Wesensseiten sind, daß sie streng genommen einzeln gar nicht in Erscheinung treten, sondern nur vereinigt, und daß eine jede Bewußtseinserscheinung eine Vereinigung aller Wesensseiten (Attribute) und aller Wesensseiten dieser Wesensseiten ist, daß auch nicht eines der Attribute oder auch nur eine der Wesensseiten der Attribute fehlen kann.

II.

Im Vorstehenden haben wir das Schema entworfen, das uns dazu dienen soll, alle Bewußtseinserscheinungen als Formen (Modi) Einer Wesenheit Sein aufzuweisen. Unsere nächste Aufgabe ist jetzt, zu zeigen, daß tatsächlich Raum-, Zeit- und Freiheit-Bewußtsein (Gefühl) in allen Bewußtseinserscheinungen enthalten sind; die fernere Aufgabe, klarzulegen, daß es außer diesen Wesensseiten nichts Wesenhaftes in den Bewußtseinserscheinungen gibt, stellen wir vorläufig zurück.

Daß in allen Bewußtseinserscheinungen, sowohl in den Empfindungen als auch in den Gedanken, Zeit-Bewußtsein, Bewußtsein eines Sichveränderns, eines Geschehens, enthalten ist, ist ohne Schwierigkeit einzusehen. Zwar faßt der gemeine Verstand die Sache so auf, daß er wohl die beständige Veränderung des Bewußtseinszustandes zugibt — andernfalls müßte er ja behaupten, die Zeit stände eine Weile still —, aber meint, einzelne Erscheinungen blieben unverändert in dem Flusse des Bewußtseins bestehen. Im Lichte philosophischer Betrachtung ist aber der ganze in einem Zeitmoment vorhandene Bewußtseinsinhalt eine Einheit, und indem sich an dem Bewußtseinsinhalt etwas ändert, ändert sich der ganze Inhalt. Abgesehen von dieser Überlegung kann auch die Auffassung, daß der Gedanke „Kölner Dom", wenn ich drei Sekunden über den Kölner Dom nachdenke, während dieser Zeit unverändert im Bewußtsein bestehen

bleibt, streng genommen ebensowenig aufrecht erhalten werden, wie die naturwissenschaftliche Meinung, daß der Gegenstand Kölner Dom während dieser drei Sekunden unverändert geblieben ist.

Die Klarlegung, daß in allen Bewußtseinserscheinungen Raum-Bewußtsein enthalten ist, erfordert eine längere Auseinandersetzung. Ohne weiteres einzusehen ist, daß den Gesichtsempfindungen Raum-Bewußtsein innewohnt. Auch bei den Tastempfindungen wird man es nicht bezweifeln — man müßte dann schon die Grenze dieses Sinnes gegen den allgemeinen Sinn sehr weit ziehen. Unsere Bereitschaft den Gesichts- und Tastempfindungen ohne weiteres Raum-Bewußtsein zuzusprechen, ist darin begründet, daß diese Empfindungen die Grundlage des Gedankensystems liefern, das wir im gewöhnlichen Leben Raum nennen. Weil wir daher gewohnt sind bei dem Worte „Raum" immer an die Raumqualitäten des Gesichts- und Tastsinnes zu denken, sind wir nicht sofort bereit, auch in den Empfindungen der anderen Sinne Raum-Bewußtsein zu erkennen. Wenn wir jedoch überlegen, daß der philosophische Begriff Raum weiter nichts aussagt als ein Nebeneinander, ein Ausgedehntes, so sehen wir ein, daß auch in den nicht zum Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes gehörigen Empfindungen Raum-Bewußtsein enthalten sein muß. Denn es kann doch nicht eine der hier in Frage kommenden Empfindungsqualitäten als ausdehnungslose Einheit im Bewußtsein erscheinen, es muß vielmehr jede Empfindungsqualität des Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- oder des allgemeinen Sinnes als ein Nebeneinander von Teilen dastehen. Zunächst scheint freilich in dem Raum-Bewußtsein der Gesichtsempfindungen (und eines Teiles der Tastempfindungen), auch nachdem wir die Vorstellung von der Örtlichkeit der Erscheinungen im Raum abgestreift haben, noch etwas enthalten zu sein, das bei dem Raum-Bewußtsein der andern Sinne fehlt. Das ist die Gestalt, die Begrenzung des Ausgedehnten. Indem ich „Rot" empfinde, empfinde ich ein ausgedehntes Rot, einen roten Raum; indem ich „Süß" empfinde, empfinde ich einen süßen Raum; indem ich Magenweh empfinde, empfinde ich einen Raum, dessen Qualität wir Magenweh nennen. Aber das rote Ausgedehnte hat — so ist die gewöhnliche Auffassung

— eine bestimmte Gestalt, dagegen erscheint das Ausgedehnte, dessen Qualität den Namen Süß oder Magenweh führt, ohne bestimmte Gestalt, als ein Gebilde mit verschwommener Begrenzung. Bei näherer Überlegung finden wir jedoch, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Raum der Gesichtsempfindungen (und eines Teils der Tastempfindungen) und dem Raum der andern Empfindungen nicht besteht. Zunächst ist zu beachten, daß manche Gesichtsempfindungen von eben so unklarer Gestalt sind wie die für gestaltlos erklärten Empfindungen der andern Sinne. Weiter zeigt sich, daß die bestimmte Gestalt, die scharfe Begrenzung, etwas ist, das nicht in den betreffenden Empfindungen selbst sich vorfindet, sondern das wir zu den Empfindungen hinzudenken, gerade so wie wir die Örtlichkeit hinzudenken. Wenn wir bei schlechter Beleuchtung oder mit kurzsichtigem Auge entfernte Gegenstände sehen, so „sehen" wir die Begrenzung verschwommen, wir verbessern aber im Denken das, was wir sehen, und denken die Gegenstände mit scharfem Umriß. Sind wir aufmerksamer als gewöhnlich auf das, was wir „sehen", so finden wir, daß wir streng genommen niemals scharfe Umrisse sehen, sondern sie immer nur denken. Eigentlich müssen wir sagen, wir denken „in Worten", daß die gesehenen Dinge scharfe Umrisse haben, denn die Umrisse der tatsächlich gedachten gesichtssinnlichen Erscheinungen sind ebenso unklar, wie die der entsprechenden gesichtssinnlichen Empfindungen. Aber dieser Umstand kann vorläufig außer Betracht bleiben. Es kommt hier nur darauf an, darüber klar zu sein, daß wir in keinem Fall die Grenze zwischen einem Gegenstande und seiner Umgebung als Linie, sondern immer als ein Band sehen, das nach innen unmerklich in die Raumqualität (Farbe) des Gegenstandes, nach außen unmerklich in die der Umgebung übergeht. Haben wir eingesehen, daß auch in den Empfindungen, die wir für gewöhnlich als solche von scharf umgrenzter Gestalt auffassen, tatsächlich die Umgrenzung unklar ist, so werden wir nicht mehr davon reden, daß sich Empfindungen durch das Vorhandensein oder Fehlen von Gestalt unterscheiden, sondern wir werden sagen, daß bei einigen Empfindungen die Gestalt klarer, bei andern unklarer ist. Wäre unser Gesichtssinn nicht der bei weitem

„schärfste" Sinn, stände er auf derselben Entwicklungsstufe wie die niederen Sinne, so würden unsere Gesichtsempfindungen von ebenso unbestimmter Gestalt sein, wie die Empfindungen dieser niederen Sinne. Bei einem in gewisser Weise erkrankten menschlichen Auge sind die Gesichtsempfindungen tatsächlich auch von ebenso verschwommener Gestalt, wie die der anderen Sinne, und ein Gesichtssinn, der nur noch Hell und Dunkel unterscheiden kann, hat Empfindungen, die gewiß mit demselben Rechte als gestaltlos bezeichnet werden könnten, wie irgend welche andere Empfindungen, wenn man diese Bezeichnung überhaupt gelten lassen wollte. Die Unterscheidung des in den Empfindungen angetroffenen Raum-Bewußtseins in ein solches mit- und ein solches ohne Gestalt, kann nach diesen Ausführungen nicht aufrecht erhalten werden. Es ist ein und dasselbe Raum-Bewußtsein in allen Empfindungen.

Daß auch den Gedanken Raum-Bewußtsein innewohnt, ist bei solchen Gedanken leicht einzusehen, die wir als gedachte Empfindungen erkennen. Wenn in der Empfindung „Rot" Raum-Bewußtsein ist, so muß solches auch in dem Gedanken „Rot" enthalten sein. Ob die Raum-Qualität Rot des Gedankens eine andere Raumqualität ist, als die Raumqualität Rot der Empfindung, oder ob die Raumqualität des Gedankens dieselbe ist, wie die der Empfindung — dann müßte nachgewiesen werden, durch was sich die Empfindung Rot unterscheidet von dem Gedanken Rot — brauchen wir an dieser Stelle nicht zu entscheiden. Denn wenn die Raumqualität des Gedankens als eine andere aufgefaßt werden müßte als die der Empfindung, so hätte dieser Umstand keine andere Bedeutung, als die Tatsache, daß die Raumqualitäten der einzelnen Sinne sich auch von einander unterscheiden. Das Denken wäre dann eben als innerer Sinn ein siebenter Sinn neben den sechs äußeren Sinnen; das Raum-Bewußtsein dieser sieben Gebiete wäre ein und dasselbe, nur von verschiedener Qualität. Durch verschiedene Qualitäten von Raum unterscheiden sich aber nicht nur die verschiedenen Sinnesgebiete, sondern auch die Erscheinungen desselben Sinnesgebietes. Die Feststellung verschiedener Qualitäten von Raum ändert daher nichts an der Auffassung, daß in den Empfindungen und in den Gedanken, die gedachte Emp-

findungen sind, eine und dieselbe Wesensseite Raum enthalten ist.

In unserem Bewußtsein erscheint die Empfindung in der Regel derartig verknüpft mit Gedanken, daß erst die wissenschaftliche Überlegung dazu führt, dieses als „Wahrnehmung" bezeichnete Bewußtseinsgebilde in Empfindung und Gedanken zu zerlegen. Es ist ohne weiteres klar, daß die Gedanken, welche zusammen mit der Empfindung die Wahrnehmung ausmachen, gedachte Empfindungen sind, denn sonst würde das Gedachte nicht mit dem Empfundenen sich so zur Wahrnehmung verschmelzen können, daß wir für gewöhnlich das Vorhandensein von Gedachtem in diesem Bewußtseinsgebilde nicht erkennen, vielmehr die Wahrnehmung für eine Sinneserscheinung (Empfindung) halten. Wahrnehmung ist demnach eine Verbindung von Empfindungen und „gedachten Empfindungen". Daß nun wieder viele Gedanken gedachte Wahrnehmungen sind, ist eine offen zu Tage liegende Wahrheit. Die tiefer gehende Untersuchung zeigt, daß der Kreis dieser Art von Gedanken viel größer ist, als er für gewöhnlich gefaßt wird. Zwar scheint es viele Gedanken zu geben, die nichts mit sinnlicher Wahrnehmung zu tun haben. Sind etwa Gedanken wie Ursache, Wirkung, Ehrlichkeit, Zufriedenheit usw. gedachte Empfindungen? Das scheint nicht der Fall zu sein, und doch ist dem so! Zunächst sind derartige Gedanken beim gewöhnlichen Denken in den meisten Fällen weiter nichts als Vorstellungen gesprochener, gedruckter oder geschriebener Worte. Der Hauptteil alles Denkens besteht in Vorstellungen optischer und akustischer Worterscheinungen und der Muskelempfindungen, die mit dem Sprechen oder Schreiben der betreffenden Worte verknüpft sind. Die „Begriffe", die diese Worte bezeichnen sollen, kommen beim gewöhnlichen Denken gar nicht oder nur ganz unklar zur Vorstellung. Wenn wir uns aber unter Gedanken, deren Inhalt außerhalb der Sinnlichkeit zu liegen scheint, etwas anderes vorstellen wollen, als Worte, so kommen wir eben zu Vorstellungen sinnlicher Wahrnehmungen, also zu gedachten Empfindungen. Die Behauptung, daß Gedanken ohne Ausnahme gedachte Empfindungen sind, ist schwer zu widerlegen. Erkennt man sie an, so ist damit auch zugegeben, daß in allen Gedanken

Raum-Bewußtsein enthalten ist. Will man aber jene Auffassung nicht gelten lassen, so erklärt man damit nur, daß es Gedanken gibt, für deren Raumqualität ein entsprechendes Gegenstück im Gebiete der Empfindungen nicht angetroffen wird. Man spricht aber diesen Gedanken damit noch nicht Raum-Bewußtsein ab. Vielmehr ergibt eine ernste Überlegung, daß die Seinsqualität dieser Gedanken doch unter allen Umständen als ein Nebeneinander im Bewußtsein dastehen muß, daß m. a. W. Raum-Bewußtsein in diesen Gedanken sein muß. Es besteht auch kein Grund, die Verschiedenheit der Raumqualität dieser Gedanken von der irgendwelcher Empfindungen oder gedachter Empfindungen anders zu bewerten, als die zwischen den Raumqualitäten der einzelnen Sinnesgebiete vorhandene. — Die Klarlegung, daß in allen Gedanken Raum-Bewußtsein enthalten ist, daß — wie man m. a. W. sich auszudrücken pflegt — alles Denken ein „anschauliches" Denken ist, werden wir später fortsetzen. Vorläufig brechen wir diese Erörterung ab und wenden unsere Betrachtung der dritten Wesensseite des Bewußtseins, dem Gefühl, zu.

III.

Sowohl der gemeine Verstand, als auch Psychologen vertreten die Ansicht, daß Gefühle selbständige Erscheinungen sind neben Empfindungen und Gedanken, daß es daher Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken gibt, in denen Gefühl nicht eingeschlossen ist, und Gefühlserscheinungen, die weder Empfindung, noch Wahrnehmung, noch Gedanken enthalten. Daß in jeglicher Bewußtseinserscheinung Gefühl enthalten sein muß, wird sofort klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Gefühl nichts anderes ist, als Übereinstimmungs- und Gegensatz-Bewußtsein. Jegliche Bewußtseinserscheinung, mag sie nun als Empfindung, Wahrnehmung oder Gedanke angesprochen werden, besteht aus Teilen. Und das Zusammensein dieser Teile, mag es ein Nebeneinander oder ein Nacheinander sein, ist in jedem Fall ein Bewußtsein von Übereinstimmung und Gegensatz. Ohne das Band „Übereinstimmung und Gegensatz", ohne Beziehung der Teile zueinander, kann ein Neben- und Nacheinander im Bewußtsein gar nicht bestehen. Das Überein-