

# Das Gefühl

## Eine psychologische Untersuchung

von

Dr. Theobald Ziegler

Professor der Philosophie an der Universität Straßburg

Vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage



Leipzig

G. J. Göschen'sche Verlags-handlung

1908

**Spamerſche Buchdruckerei in Leipzig.**

## Inhaltsübersicht.

	Seite
Dorwort . . . . .	VII—VIII
Einleitung . . . . .	1—13
I. Das Bewußtsein . . . . .	14—76
1. Einige historische Bemerkungen zu der Lehre vom Bewußtsein . . . . .	14—23
2. Begriff des Bewußtseins . . . . .	23—26
3. Das physiologische non liquet . . . . .	26—30
4. Die Enge des Bewußtseins . . . . .	30—36
5. Apperzeption und Aufmerksamkeit . . . . .	36—46
6. Die Gewohnheit und das Unbewußte . . . . .	46—55
7. Das Selbstbewußtsein . . . . .	55—76
II. Die körperlichen Gefühle . . . . .	77—103
1. Das körperliche Gefühl im allgemeinen . . . . .	77—85
2. Die körperlichen Gefühle im einzelnen . . . . .	85—103
1) Der Hautsinn . . . . .	85—91
2) Geruch und Geschmack . . . . .	91—92
3) Gehör und Gesicht . . . . .	93—103
III. Das Wesen des Gefühls . . . . .	104—121
1. Das Problem und seine verschiedenen Lösungen . . . . .	104—112
2. Einteilung der Gefühle . . . . .	113—121
IV. Das Gefühlsleben im Einzelnen . . . . .	122—232
1. Die Gefühle nach ihrer qualitativen Verschiedenheit . . . . .	122—209
a) Die körperlich-sinnlichen Gefühle . . . . .	122—123
b) Das ästhetische Gefühl . . . . .	123—159
c) Die intellektuellen Gefühle . . . . .	159—177
d) Die sittlichen Gefühle . . . . .	178—198
e) Das religiöse Gefühl . . . . .	198—209
2. Der Gefühlsverlauf . . . . .	209—232
a) Gefühle im engeren Sinn . . . . .	210—212
b) Affekte . . . . .	212—221
c) Stimmungen . . . . .	221—232

	Seite
V. Die Gefühlsäußerungen . . . . .	233—304
1. Bewegung und Trieb . . . . .	233—241
2. Die unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen . . . . .	241—248
3. Die willkürlichen Ausdrucksbewegungen im Dienste der Mittelung an andere . . . . .	248—304
a) Die Sprache . . . . .	249—257
b) Das Spiel . . . . .	257—263
c) Die Kunst . . . . .	263—280
d) Die Kultur . . . . .	280—296
e) Der Kultus . . . . .	296—304
VI. Gefühl und Wille . . . . .	305—341
1. Die verschiedenen Formen und Stufen des Willens . . . . .	305—317
2. Der Inhalt des Willens . . . . .	318—322
3. Willensfreiheit und Freiheitsgefühl . . . . .	322—332
4. Die Leidenschaft . . . . .	332—335
5. Das Wesen des Willens . . . . .	335—341
VII. Abnormitäten im Gefühlsleben . . . . .	342—352
1. Geisteskrankheit . . . . .	342—348
2. Hypnotismus . . . . .	348—352
Schluß . . . . .	353—362
Namenregister . . . . .	363—365



## Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Über Absicht und Plan des vorliegenden Buches gibt die Einleitung Aufschluß. Nur wenig bleibt mir daher hier noch zu sagen übrig.

Einmal über die Form. Die Psychologie hat neben ihrer streng wissenschaftlichen Seite von Haus aus auch einen Zug zum Populären und allgemein Menschlichen. Ich fürchte denselben nicht und meide darum auch nicht den bösen Schein. Und so habe ich für diese Untersuchung eine allgemein verständliche Sprache gewählt, es im übrigen den verschiedenen Seiten meines Gegenstandes überlassend, ob sie eine strengere oder lagere Behandlung fordern und ertragen. Die Einheitlichkeit der Darstellung im ganzen sollte darüber, denke ich, doch nicht in die Brüche gegangen sein.

Über mein Verhältnis zu Vorgängern habe ich mich im einzelnen in der Einleitung ausgesprochen, und die Literatur wird sich je an ihrem Ort, soweit es notwendig ist, verzeichnet finden. Aber ein Allgemeines wäre darüber doch noch zu sagen. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft; daher handelt es sich in ihr nicht darum, um jeden Preis Neues und immer wieder Neues zu sagen; im Gegenteil würde ich darin den Beweis sehen, daß ich schlecht beobachtet hätte. Und auch beim Hypothesenbilden zur Erklärung der Tatsachen kommt es nicht sowohl darauf an, alles wieder einmal anders zu deuten und zu interpretieren als alle anderen, sondern vielmehr zu sehen,

wie weit man mit den bisherigen Erklärungsversuchen kommt, und erst da, wo es nicht anders geht, dieselben zu ergänzen und umzubilden. Neu wirkt daher vielleicht am meisten der Versuch einer derartigen Zusammenfassung im Ganzen und als Ganzes, und neu wohl auch das Zurückgehen auf Älteres im Gegensatz zu modernen Strömungen und Anschauungen.

Straßburg i. E., 22. Februar 1893.

---

## Dorwort zur vierten Auflage.

---

Dieses Buch ist vor fünfzehn Jahren (1893) mit einem gewissen jugendlichen Wagemut veröffentlicht worden. Ich würde ihn heute nicht mehr in derselben Weise haben. Eben darum verstand es sich für mich von selbst, als sich die Notwendigkeit dieser neuen Auflage herausstellte, daß es im ganzen bleiben müsse, wie es war. Und dies um so mehr, als sich meine psychologischen Grundanschauungen in der Zwischenzeit im wesentlichen nicht geändert haben. Wohl aber habe ich seither vieles hinzugelernt. Und so war im einzelnen natürlich auch recht vieles zu bessern, zu ergänzen und anders zu formulieren. Dadurch hat der Umfang des Buches etwas zugenommen, und es ist wohl keine Seite ganz unverändert geblieben. Dennoch wird man in dem neuen Gewand den alten Bekannten von ehedem wiedererkennen und wiederfinden.

Auf viel Polemik gegen andere Auffassungen habe ich mich auch diesmal nicht eingelassen; sie würde zu Ton und Haltung meines mehr auf Zusammenfassung des Ganzen als auf Auseinandersetzung im einzelnen gerichteten Büchleins nicht passen.

Und so muß ich auch den Herbartianern die Freude ihrer, wie sie wohl gemeint haben, vernichtenden Kritik an meinem Buch lassen. Persönlich würde mich ohnedies die Polemik gegen weniger veraltete Anschauungen mehr interessieren und locken. Von der inzwischen hoch aufgeschwollenen psychologischen Literatur erwähne ich vor allem das, was mir zu Änderungen Anlaß gegeben hat oder worin ich eine willkommene Bestätigung meiner Anschauungen sehen darf.

Strasburg, Ostern 1908.

**Theobald Ziegler.**



## Einleitung.

---

Nachdem die erkenntnistheoretischen Untersuchungen und Erörterungen dreißig Jahre lang fast ausschließlich Gegenstand der philosophischen Arbeit gewesen sind, haben sie schon seit etlichen Jahren ihre Zugkraft verloren: sie interessieren nicht mehr. Und das von Rechts wegen; denn nachdem wir so energisch auf Kant zurückverwiesen worden sind, mußten wir mehr und mehr erkennen, daß man in wesentlichen Punkten über Kant auch nicht hinauskommt, man mag sich drehen und wenden und ihn im einzelnen modifizieren, wie man will. Empfindungen der Stoff alles Erkennens, und die Ordnung derselben sich vollziehend nach den Gesetzen unseres Intellekts —: so hat der Empirismus recht, und so ist die Welt doch nur eine Erscheinungs- und Bewußtseinswelt, meine Vorstellung, wie es Schopenhauer in stehender Deutlichkeit formuliert hat; und auch darin wird man ihm beistimmen müssen, daß das Kausalgesetz das wichtigste unter diesen Ordnungsprinzipien, die notwendigste unter den Bedingungen unseres Erkennens ist. Endlich das Ding an sich — ein bloßer Grenzbegriff, oder besser kein Begriff, da ich von der verborgenen Welt des Transsubjektiven nichts wissen kann; das Ding an sich somit eine Hypothese des Inhalts, daß die Welt meines Bewußtseins doch nicht lediglich ein Produkt von mir ist, sondern daß ich bei diesem Produzieren von einer Wirklichkeit außer mir abhängig bin, mein Produzieren somit ein Nachschaffen ist. Aber gleichwohl die Wahrscheinlichkeit, daß dieses von mir Nachgeschaffene in Stoff und

Form — darin liegt der Unterschied von Kant — jenem  $X$  so gar unähnlich und ungleichartig doch nicht sein werde; denn ich, der ich cogitans sum, bin doch auch ein Stück Welt und stehe inmitten jener mir ewig verschlossenen Wirklichkeit als ein zu ihr Gehörender. Und dabei bedarf es nicht etwa einer möglicherweise vorauszusetzenden prästabilierten Harmonie; auch hier würde der moderne Begriff der Anpassung genügen zur Erklärung der Tatsache, daß das Ich die Welt doch nicht bloß in einem ihr fremden Lichte zu erblicken und zu deuten vermag, daß die Bewußtseinswelt nicht bloß Wirklichkeitswert hat, sondern, wenn auch kein Abbild, immerhin ein glücklich gewähltes Symbol der wirklichen Welt ist, die doch wohl selbst auch eine geordnete und geformte sein wird.

Nun war es gewiß wertvoll, diese Einsicht in den phänomenalen Charakter unseres Weltbildes herauszuarbeiten, und war es berechtigt, dabei auch ins Einzelne und Subtile zu gehen. Aber auf der anderen Seite ist es doch notwendig, über diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen endlich einmal hinwegzukommen, wenn wir nicht scholastisch werden und in der erkenntnistheoretischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ein Seitenstück zum Universalienstreit des Mittelalters liefern wollen. Aus Prantls Geschichte der Logik gähnt uns die ganze Öde und Leere dieses langen Streites und der darauf gerichteten wissenschaftlichen Arbeit entgegen, und in den vielen kleinen und kleinlichen Kräuflungen und Meinungsnuancen derselben sehen wir heute nur noch wertlose Subtilitäten und eitel Zeitvergeudung. Ich denke, wir hätten Grund, dafür zu sorgen, daß von unserer philosophischen Arbeit spätere Jahrhunderte nicht ebenso hart urteilen müssen.

Und dazu sind wir auf dem besten Wege. Wir haben in der Tat allmählich das erkenntnistheoretische Interesse zurücktreten lassen, die Zeit selbst hat uns andere höhere Aufgaben gestellt. Fragen der Ethik und Fragen der Religion bewegen heute die Gemüter; auf sie kann nur die Philosophie prin-

zipielle Antwort geben, man erwartet sie von ihr; das Gefühl, daß es ohne eine geschlossene Weltanschauung nicht geht in Welt und Leben, ist wieder erwacht; eine besondere Zeitschrift ist gegründet, die eine einheitliche, allgemeine und den Fortschritten der modernen Kultur entsprechende Weltanschauung finden möchte. Diese sich uns entgegenstreckende Hand müssen wir ergreifen; die Fühlung der Philosophie mit dem Leben ist kein Schaden, sondern ein Gewinn. Und wir sind ja auch schon an der Arbeit: die Moralphilosophie hat in den letzten Jahrzehnten eine stattliche Anzahl von Bearbeitern gefunden, Sozialismus und Individualismus liegen hier in hartem Streit, der Versuch, sie zu versöhnen und zu vereinigen, wird im 20. Jahrhundert die Hauptaufgabe der Ethik sein. Und ebenso dürfen religionsphilosophische Untersuchungen wieder auf lebhaftere Teilnahme rechnen. Die klägliche Hilflosigkeit, die sich bei den Debatten über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, Religion und Politik, Religion und Schule immer wieder zeigt, gibt hier direkt aus der Praxis heraus mächtige Impulse, und dazu kommt eine wachsende religiöse Strömung in weiten Kreisen, die sich einer ebenso wachsenden Ablehnung alles Religiösen gegenüber sieht; und in den Kirchen selbst zeigen sich Schwierigkeiten und Risse, die nur durch ein Eindringen in das Wesen der Religion verstanden und so oder so beseitigt oder ertragen werden können.

Wie aber Ethik und Religionsphilosophie in unserem sich immer erst historisch orientierenden Jahrhundert Stoff und Stütze suchen müssen bei der Geschichte und ihren Ergebnissen, so bedürfen sie auf der anderen Seite noch einer zweiten Anlehnung — bei der Psychologie. Und auch dabei kommt ihnen ein Zeitinteresse zustatten, das naturwissenschaftliche. Da, wo das Psychologische mit dem Physiologischen zusammenhängt, auf jenem Grenzgebiet der „Psychophysik“ ist man lange schon in gedeihlichster Arbeit begriffen: mit naturwissenschaftlichen Methoden so weit als möglich vor und so tief als möglich ein-

zudringen in das menschliche Seelenleben, ist hier Aufgabe und Bemühen; und jedes kleinste Ergebnis ist angesichts der Schwierigkeit der Sache ein Gewinn und ein Triumph.

Allein so hoch ich den Wert jener Experimentalpsychologie ansetze, wie sie von Wundt und seinen zahlreichen jüngeren Mitarbeitern und Nachfahren betrieben wird, und so sympathisch mir Fechners Versuch ist, selbst in dem Gebiet der Ästhetik mit Experiment und empirischer Beobachtung festen Fuß zu fassen, so kann ich doch nicht verkennen, daß weder die Ästhetik noch die Ethik und Religionsphilosophie durch diesen naturwissenschaftlichen Betrieb der Psychologie erhebliche Förderung erfahren haben oder sich für absehbare Zeit solche von ihm versprechen dürfen. Vor allem deshalb nicht, weil der wichtigste Faktor des Seelenlebens auf allen diesen Gebieten einer solchen Art der Forschung sich am sprödesten und am wenigsten zugänglich erweist — das Gefühl.

Woher das kommt, werden wir sehen. Hier gilt es nur die Tatsache festzustellen und zugleich ein Weiteres hinzuzufügen. Es hat lange Zeit an psychologischen Untersuchungen über das Gefühl ganz gefehlt, und allzu zahlreich und mannigfaltig sind sie immer noch nicht. Und ebenso spärlich sind rein psychologische Beschreibungen, an eine Analyse, Interpretation und Theorie des Gefühlslebens im ganzen haben sich nur wenige gewagt. Das hat seine guten Gründe. Das Gefühl ist das dunkelste und unklarste, das verborgenste und tiefste Element des Seelenlebens. Daher dauerte es lange, bis es überhaupt in seiner relativen Selbständigkeit und Bedeutung erkannt, bis es auch nur benannt wurde. Rousseau mußte erst die Sprache des Gefühls geredet haben, ehe Tetens<sup>1)</sup> es wagen konnte, das Gefühl dem Denken und dem Wollen zu koordinieren. Und dann

---

<sup>1)</sup> Tetens, philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung 1776. Bd. I, S. 166: „Nächst dem Vorstellungsvermögen gehört auch das Gefühl, und vielleicht das letztere noch mehr als jenes, zu den einfachsten Grundäußerungen der Seele.“

tam Kant, dessen einseitiges Vernunftinteresse alsbald wieder für das Gefühl und für das Recht desselben verhängnisvoll wurde: in den Atern des erkennenden Subjekts, so wie er es konstruiert hat, rinnt, wie Dilthey<sup>1)</sup> hübsch sagt, nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Und auf praktischem Gebiet schlug sein anti-eudämonistischer Pflichtbegriff auch die berechtigtesten Ansprüche des Gefühls erbarmungslos darnieder und verwies es als unebenbürtig aus der anständigen Gesellschaft der Vernunft hinweg in die niedere Region der Sinnlichkeit.<sup>2)</sup> Wohl kamen nach Kant bessere Zeiten für das Gefühlsleben, die Poesie wurde eine Macht im Leben unseres Volkes, und der Zauber der Romantik erfüllte die Geister und umnebelte die Sinne. Allein gerade diese Art der Gefühlspflege mit ihren für das deutsche Geistesleben so verhängnisvollen Wirkungen brachte das Gefühl aufs neue in Verruf: den einzigen wirklichen Gewinn zog Schleiermacher für die Erkenntnis der Religion und ihres Wesens; die Psychologie dagegen wurde wenig davon berührt, und im ganzen siegte der Panlogismus Hegels, der bei tiefstem und feinstem Verständnis gerade auch für religiöse und ästhetische Fragen der gefühlmäßigen Seite derselben doch niemals ganz gerecht geworden ist. Diejenige Philosophie aber, die wirklich in der Psychologie ihre Stärke suchte, die Herbart'sche, konnte mit ihrem Darstellungsmechanismus, in den sie das ganze Seelenleben auflöste, dem Gefühl am allerwenigsten beikommen; darüber täuscht auch das liebenswürdige Büchlein von Nahlowsky<sup>3)</sup>

---

Es ist übrigens auch kulturhistorisch interessant, zu sehen, wie unter dem Einfluß Rousseaus die deutsche Verstandesaufklärung — sentimental wird.

<sup>1)</sup> W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede S. XVII.

<sup>2)</sup> Alfred Hegler, die Psychologie in Kants Ethik, 3. B. S. 57. 229.

<sup>3)</sup> Joseph W. Nahlowsky, das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen. 2. Aufl. 1884. In der dritten Auflage hat das Büchlein durch die Vorrede des Herausgebers Ufer

nicht hinweg. Und wenn man endlich von Schopenhauer Hilfe erwartete, dessen Pessimismus ja freilich einen stark gefühlsmäßigen Hintergrund hat, so ging doch auch bei ihm angesichts seiner Willensmetaphysik das Gefühl schließlich wieder leer aus. Auch bei Wundt zeigte sich, anfangs wenigstens, wie unter dem Einfluß einer metaphysischen Willenslehre gerade das Gefühl am meisten verkürzt werden mußte<sup>1)</sup>, selbst wenn das Gegenwärtige scharfer psychologisch Beobachtung vorhanden ist.

Allein wenn wir auch verstehen, wie es so gekommen ist, so muß es darum doch nicht so bleiben. Und auch dafür, daß wir auf dem besten Wege sind, dieses Unrecht gutzumachen und diese Lücke auszufüllen, liegen Anzeichen vor, und sie mehren sich zusehends. Schon 1883 hat Dilthey<sup>2)</sup> von der erkenntnistheoretischen Seite aus die Forderung aufgestellt, Erfahrung und Erkenntnis nicht länger mehr nur aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand zu erklären, sondern den ganzen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, als wollendes, fühlendes, vorstellendes Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde zu legen. Von ethischer Seite habe neben anderen ich<sup>3)</sup> auf die Bedeutung und Wichtigkeit der gefühlsmäßigen Grundlage des Sittlichen hingewiesen; und zur Begründung der Ästhetik versuchte M. Diez<sup>4)</sup> eine „Theorie des Gefühls“ aufzustellen, die freilich in ihrem psycholo-

---

leider den Anspruch auf das Prädikat der Lebenswürdigkeit ziemlich eingebüßt. Und auch sein sprachreinigender Eifer hat demselben nur geschadet.

<sup>1)</sup> Ich habe darauf in einer Besprechung von Wundts System der Philosophie in den Göttl. Gel. Anzeigen 1890 Nr. 11 hingewiesen. Inzwischen hat Wundt dem Gefühl in immer steigendem Maße Recht widerfahren lassen, seine Gefühlslehre hat, wie Joh. Orth, Gefühl und Bewußtseinslage 1903, S. 21 richtig sagt, „einen bedeutenden Wandlungsprozeß“ durchlaufen.

<sup>2)</sup> Dilthey a. a. O.

<sup>3)</sup> Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 56.

<sup>4)</sup> Max Diez, Theorie des Gefühls zur Begründung der Ästhetik. 1892.

gischen Teil recht unbefriedigend ausgefallen ist. Und endlich ist auch metaphysisch von F. Ritter v. Feldegg<sup>1)</sup> der Willensmetaphysik „das Gefühl als Fundament der Weltordnung“ gegenübergestellt worden, leider in durchaus dilettantenhafter und unklarer Weise, aber vielleicht lag dem Versuch doch ein richtiges Gefühl zugrunde.

Am frühesten wurde jedoch von psychologischer Seite selbst und zwar sofort in umfassender und genialer Weise der Versuch gemacht, das Gefühl in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen und ihm im Seelenleben den Primat einzuräumen. Ich meine die „psychologischen Analysen auf physiologischer Grundlage“, die ihr Verfasser Adolf Horwicz<sup>2)</sup> selbst als „Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre“ bezeichnet hat. Wie Eugen Kröner<sup>3)</sup> in seinen Untersuchungen über „das körperliche Gefühl“, so stehe auch ich im Folgenden auf dem Standpunkt von Horwicz und bekenne mich gerne als vielfach von ihm abhängig und beeinflusst. Auf ihn möchte ich daher gleich hier ein für allemal verwiesen haben. Den Vorwurf der Unselbstständigkeit werde ich daneben doch nicht zu fürchten brauchen. Vielleicht wäre allein schon das ein Verdienst, seine feinsinnigen psychologischen Analysen aus der Verschlingung mit bodenlosen, lediglich in der Luft schwebenden physiologischen Hypothesen befreit zu haben, die ihnen von vornherein Wert und Anerkennung rauben mußten. Allein auch im Psychologischen blieb für Eigenes Raum genug übrig; denn in der Zwischenzeit haben wir doch alle recht vieles hinzugelernt; ich vor allem von Wundt, mit dem Horwicz in scharfer Sehbe die Waffen gekreuzt

---

<sup>1)</sup> Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Von F. Ritter v. Feldegg. 1890.

<sup>2)</sup> Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre von Adolf Horwicz. I. 1872. II, 1. 1875. II, 2. 1878.

<sup>3)</sup> Dr. Eugen Kröner, das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes 1887.

hat<sup>1)</sup>, während ich denke, daß man zwar dem einen im Prinzip recht geben kann, darum aber doch von den wertvollen Untersuchungen des andern Vorteil ziehen und sich belehren lassen darf. Vor allem aber hat inzwischen Wundt selber und hat die experimentelle Schule in Anlehnung oder im Gegensatz zu ihm das Versäumnis, soweit ein solches vorlag, gutgemacht. Noch vor dem ersten Erscheinen meiner Schrift hat Lehmann<sup>2)</sup> eine experimentelle und analytische Untersuchung der Gefühlszustände in Beantwortung einer von der dänischen Akademie der Wissenschaften gestellten Preisfrage veröffentlicht. Und seither bemerkt man das steigende Interesse für die Psychologie des Gefühls in jeder Gesamtdarstellung dieser Disziplin, ich nenne nur Ebbinghaus, Jodl, Külpe und Lipps. Und auch an Einzeluntersuchungen über das Gefühl, experimentellen und anderen, so von Lipps<sup>3)</sup>, Orth<sup>4)</sup>, Ribot<sup>5)</sup> und in vielen Abhandlungen der „Psychologischen Studien“ und des „Archivs für die gesamte Psychologie“, fehlt es heute nicht mehr.

Wie nun aber gerade ich dazu gekommen bin, mich mit der Lehre vom Gefühl zu beschäftigen, ist kurz gesagt und soll gesagt werden, um zu zeigen, daß es eben jene oben genannten allgemeinen Interessen sind, die, nur in individueller Form, auch mich bewegen. Es waren ursprünglich ethische und soziale Fragen, die es mir wünschenswert erscheinen ließen, das Motiv aller Motive, den Bestimmungsgrund alles menschlichen Handelns im Gefühl zu suchen und dieses daraufhin einer umfassenden

---

<sup>1)</sup> In dem 3. und 4. Jahrgang der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie.

<sup>2)</sup> Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Eine experimentelle und analytische Untersuchung über die Natur und das Auftreten der Gefühlszustände, nebst einem Beitrage zu deren Systematik von Alfr. Lehmann, übers. von F. Bendigen. Leipzig 1892.

<sup>3)</sup> Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. 2. Aufl. 1907.

<sup>4)</sup> Joh. Orth, Gefühl und Bewußtseinslage. 1903.

<sup>5)</sup> Th. Ribot, Psychologie des sentiments. 1896; vgl. auch von demselben la Logique des sentiments. 1905 und Essai sur les passions. 1907.

Untersuchung zu unterziehen, um so für die Ethik einen festen Grund zu legen. Auch ästhetische Probleme haben mich jederzeit lebhaft angezogen und sind mir in Vorlesungen und in Kritiken theoretisch und praktisch immer wieder nahe getreten. Und wenn ich der Theologie auch frühe schon untreu geworden bin, so habe ich als Pantheist, der ich bin<sup>1)</sup>, doch zu viel von Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl in mir, um nicht für das religiöse Leben und Erleben in mir und außer mir, wenn auch vielfach nur in hypothetischem Nachempfinden, Sinn und Auge geschärft zu haben: bald sind es die großen religiösen Fragen der Zeit und die darum geführten Kämpfe, bald ist es eine religiöse Persönlichkeit wie Schrempf oder die Beschäftigung mit der Biographie von D. Fr. Strauß, bald endlich die stille Ferienruhe im Schoß einer herrnhutischen Gemeinde, was mich zum Nachdenken über Religion und religiöses Leben auffordert.<sup>2)</sup> Allein ich würde mir doch selbst unrecht tun, wenn ich nicht das psychologische Interesse rein als solches voranstellte. Seit ich bei Sigwart in Tübingen die Psychologie als empirische Wissenschaft kennen gelernt habe, hat sie mich nicht mehr losgelassen; und seit ich hier in Straßburg Philosophie lehre, lege ich selbst auf meine psychologischen Vorlesungen das Hauptgewicht; und in ihnen trage ich im wesentlichen die Grundanschauungen vor, die ich in diesem Buche vor fünfzehn Jahren zum erstenmal ausgeführt und in denen mich das jedesmal wieder sich erneuernde Durchdenken dieser Probleme und die Bekanntschaft mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung nur immer mehr be-

<sup>1)</sup> Das Märchen von meinem „Positivismus“, das Heinze im Überweg'schen Grundriß aufgebracht hat, dürfte nun doch endlich aus diesem verschwinden. Wer von Haus aus Hegelianer, erkenntnistheoretisch Apriorist und metaphysisch Pantheist ist, wird doch sonst nicht zu den Positivisten gerechnet.

<sup>2)</sup> Ziegler, Religion und Religionen. Fünf Vorträge, Stuttgart 1893, verschiedene Aufsätze über Chr. Schrempf in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1892 Nr. 182, 228, 299; 1893 Nr. 25, meine Rektoratsrede „Glauben und Wissen“, 2. Aufl. Straßburg 1899 und mein Buch über David Friedrich Strauß I, 1908.

festigt hat. Deshalb bezeichne ich diese Untersuchungen mit Recht als psychologische, wenn ich mir auch zum voraus das Recht wahre, in das ethische, ästhetische und religionsphilosophische Gebiet gelegentlich größere Abschweifungen zu machen.

Wie ich die Psychologie auffasse, ist schon gesagt — lediglich als empirische Wissenschaft, so entschieden, daß ich mich geradezu mit Fr. Alb. Lange zu dem Grundsatz einer Psychologie ohne *ψυχή*, einer Seelenlehre ohne Seele bekenne, d. h. ich suche die seelischen Erscheinungen zu erkennen und in ihre Elemente aufzulösen, gestehe aber, nicht zu wissen, was die Seele ist und ob es eine solche gibt; und über dem Bemühen um die Erforschung jener fehlt mir ehrlich gesprochen Zeit und Lust zu Hypothesen über diese. Nicht einmal um die Frage nach dem psychophysikalischen Parallelismus mache ich mir in dieser Untersuchung über das Gefühl große Sorge. Weil ich mir aber für sie, soweit es sich nicht speziell um die sinnlich-körperlichen Gefühle im engeren Sinn handelt, nicht allzuviel Erfolg von Anleihen bei der Physiologie und von dem experimentellen Verfahren versprechen kann, so wie die Dinge heute liegen<sup>1)</sup>, deshalb ist meine Untersuchung — abgesehen von dem Kapitel über das

---

<sup>1)</sup> In dieser Skepsis bestärken mich Arbeiten wie die von Störzing, experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gefühl (Archiv f. ges. Psych. Bd. VI, S. 316 ff.) oder von Titshener, ein Versuch, die Methode der paarweisen Vergleichung auf die verschiedenen Gefühlsrichtungen anzuwenden (Phil. Studien, Bd. 20, S. 382 ff.) oder von Alexstieff, die Grundformen der Gefühle (Psychologische Studien, Bd. 3, 2/3 Heft, S. 156—271). Der letztere kommt selber zu folgendem Schluß: „Die Methoden, die für die Untersuchung der Gefühle in der heutigen Psychologie gebraucht werden, sind noch nicht so weit fortgeschritten, daß wir mit ihrer Anwendung bei der Erforschung des menschlichen Gefühlslebens zu vollständig eindeutigen und allgemein gültigen Ergebnissen kommen können . . . Es bleiben immer noch viele Gefühls-erlebnisse, besonders die feineren qualitativen Abstufungen einer objektiven Kontrolle entzogen.“ Dieser 1907 geschriebene Satz bezeichnet, wie ich meine, den heutigen Stand der experimentellen Gefühlspsychologie ganz richtig.

Körperliche Gefühl — eine rein psychologische. Was ich an mir und anderen beobachtet und wahrgenommen habe (ob Selbstbeobachtung oder Selbstwahrnehmung, darüber streite ich nicht), und was mir als Gefühlsgehalt in den überindividuellen Mächten und Institutionen der Menschenwelt entgegentritt, das suche ich zu beschreiben, zu interpretieren und zu analysieren. Wenn ich dabei auf Gesetze stoße, um so besser. Eine „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung“<sup>1)</sup> — das scheint mir jedenfalls nach der Seite des Gefühls hin noch immer das einzig Mögliche und das einzig Richtige. Bleibt aber bei alledem da und dort der Schein des Individuellen, so wäre das auch nicht das Schlimmste: ich wollte, wir hätten recht viele ganz individuelle Darlegungen des Gefühlslebens<sup>2)</sup>, dann wäre auch die Gefühlslehre als allgemeingiltige weiter, als sie es in Wirklichkeit ist.<sup>3)</sup> Mehr fürchte ich den Vorwurf des Hypothetischen; und doch läßt sich das nur schwer vermeiden bei Erscheinungen, die vielfach vom Bewußtsein selbst wenig bemerkt und kaum verstanden, in der Sprache nicht besonders bezeichnet und von einander unterschieden, ins Unbewußt-Unbestimmte zu verschwimmen und sich zu verlieren drohen. Übrigens ist auch die Chemie, mit der ein solches Verfahren in gewissem Sinn verglichen werden kann, von hypothetischen Annahmen durchzogen.

Ganz besondere Schwierigkeiten hat mir die Anordnung des Stoffes gemacht, und ich wage nicht zu behaupten, daß ich derselben völlig Herr geworden sei. Nur das weiß ich, daß die gewählte Disposition für die Darlegung der Resultate meiner

---

<sup>1)</sup> Das ist der Titel des feinsinnigen Buches von Dr. Harald Höffding, übers. von Bendigen, 1. Aufl. 1887, dem ich wie in der Ethik so auch in der Psychologie zu großem Dank für vielfache Anregung und Belehrung verpflichtet bin.

<sup>2)</sup> Künstler und Pietisten liefern dafür in Selbstzeugnissen, Bekennnissen und Autobiographien vorläufig fast allein den Stoff.

<sup>3)</sup> Das gilt trotz A. Br. Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens, wiss. dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls. 1876. Mit diesem Buch weiß ich für meine Arbeit nichts anzufangen.

Untersuchung notwendig war. Freilich ist sie weder die, in welcher ich selbst zu diesen Ergebnissen geführt worden bin, noch ist sie eine logisch korrekte und einwandfreie. Mit einem gewissen Wagemut werfe ich mich zuerst auf die schwierigste, die Bewußtseinsfrage, indem ich mir von Lessing<sup>1)</sup> gesagt sein lasse, daß man das Bret immer da bohren müsse, wo es am dicksten sei: hier finde ich das Problem, hier ist Rhodus, hier gilt es zu springen. Und zugleich liegt für mich an diesem Punkt das psychologische Interesse der ganzen Untersuchung. Was hat das Gefühl mit dem Bewußtsein zu schaffen? Sehr viel, meine ich, viel mehr, als man gewöhnlich sieht und ahnt, das wollte ich zeigen, und darum galt es hier einzusehen. Habe ich aber dargelegt, welche Rolle das Gefühl im Bewußtsein spielt, so folgt naturgemäß sofort die Frage: Was ist denn nun Gefühl? Ehe ich sie aber beantworten kann, muß ich erst Material dazu haben und gewinne das am besten, wenn ich das Gefühl sozusagen an seiner Eintritts- und Ursprungsstelle, in seiner primitivsten Form und Gestalt als körperliches Gefühl aufsuche und betrachte. Und ich muß um so mehr damit beginnen, als ja überhaupt die Frage aufgeworfen worden ist, ob körperliches Gefühl auch wirklich Gefühl sei. So drängt die Darstellung der körperlichen Gefühle ganz von selbst zu der Entscheidung, was man unter Gefühl im allgemeinen zu verstehen habe. Und nun erst kann eine systematische Übersicht über das Gefühl in seiner Verzweigung und Verästelung, seinem Verlauf und seinen verschiedenen Formen folgen. Zugleich ist dies der Ort für jene in Aussicht genommenen ästhetischen, ethischen und religionsphilosophischen Exkurse, die aber doch auch als Probe für die Richtigkeit der allgemeinen Aufstellungen über das Wesen des Gefühls dienen können. Dabei und bei ähnlichen Erweiterungen in der Lehre von den Gefühlsäußerungen schwebt

---

<sup>1)</sup> Man hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß Lessing ja gerade im Gegenteil sage, er wolle das Bret nicht bohren, wo es am dicksten sei. Wie klug doch oft die Kritiker sind!

mir so etwas wie eine Kulturgeschichte des Gefühlslebens vor. Nicht als ob ich selbst eine solche hier hätte schreiben wollen. Nur in leichten Strichen und Zügen wollte ich dem Gefühl in seinem Einfluß auf das Leben des Menschen und der Menschheit nachgehen und auf eine solche umfassende Darstellung als auf ein Desiderat und ein künftig einmal zu Leistendes hinweisen. Während sich hierbei die Beziehung des Gefühls zum Vorstellen und Denken sozusagen nebenher wird feststellen lassen, bleibt dagegen das Verhältnis zum Wollen im Ungewissen und muß darum noch besonders erwogen werden, um so mehr als der gegenwärtig herrschende Glaube an den Primat des Willens einer Zerlegung und Zerfetzung desselben in seine Faktoren vielfach hindernd im Wege steht, die Willensmetaphysik die Willenspsychologie eine Zeitlang recht ungünstig beeinflusst hat. Die Kürze des Schlußkapitels über die Abnormitäten des Gefühlslebens mag endlich schon hier darauf hinweisen, daß ich mir von der Beobachtung des gesunden Gefühlslebens mehr verspreche als von der des kranken und daß ich der Meinung bin, man müsse das Abnorme aus dem Normalen heraus zu verstehen und zu deuten suchen, nicht umgekehrt. Wer an hypnotisierten Psychologie studieren und treiben will, geht notwendig irre und endigt wahrscheinlich im Spiritismus und in der vierten Dimension.

Wie weit wir dann am Schluß zu einer Entscheidung darüber kommen, ob wir im Gefühl etwa das Grundelement des Seelenlebens entdeckt haben, und wie weit wir uns mit metaphysischen Vermutungen vorwagen dürfen, das zu sagen möge dem Schluß selbst vorbehalten bleiben. Hier hat es sich ja nur darum gehandelt, den Ausgangspunkt dieser Untersuchung anzugeben und ihren Gang in seinen mannigfachen Verschlingungen zu skizzieren und vorläufig zu rechtfertigen. Das Verschlungene des Weges sollte, wie ich hoffe, der Übersichtlichkeit doch keinen Eintrag getan haben.

Und nun zur Sache!

---

## I. Das Bewußtsein.

Alles Psychische ist Bewußtseinsphänomen; das Bewußtsein ist somit das Grundphänomen der Psychologie.<sup>1)</sup> Deswegen hat man, ob man nun die Psychologie als Ganzes darstellen oder eine psychische Erscheinung für sich herausheben will, mit dem Bewußtsein zu beginnen. Dabei wird man freilich bald entdecken, wie weit und wie tief das führt, und wie man hier überhaupt nicht isolieren kann, sondern das Ganze zusammenfassen und überschauen muß. Wo es sich aber um ein so Weit-  
schichtiges und Wichtiges handelt, tut man immer gut, sich erst an die Geschichte zu wenden, und so schiden auch wir voran:

### 1. Einige historische Bemerkungen zu der Lehre vom Bewußtsein.<sup>2)</sup>

Die Lehre, ja selbst das Problem des Bewußtseins ist verhältnismäßig neueren Datums. Daß es eine Bewußtseinsfrage geben könne, ist dem klassischen Altertum noch kaum zum Bewußtsein gekommen, und selbst der Begriff „Bewußtsein“ ist nur langsam und allmählich an dem Horizont seiner Betrachtung aufgestiegen, spät und mühsam ringt er sich durch in der griechischen Philosophie. Aber auch diesen Ansätzen und Vor-

<sup>1)</sup> Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888. S. 11 f.

<sup>2)</sup> Wo in der Psychologie historische Fragen zu beantworten sind, wendet man sich immer zuerst und am besten an H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, von der leider nur I, 1 u. 2 und später noch einzelne Abschnitte im Archiv f. Gesch. d. Phil. erschienen sind.

stufen nachzugehen, ist nicht ohne Interesse. Solche Ansätze finden sich bei Plato und Aristoteles. Bei jenem, wenn er im Charmides von einem Wissen um das Wissen redet oder im Philebus Eindrücke unterscheidet, die durch den Leib hindurch bis zur Seele gelangen und solche, bei denen dies nicht der Fall ist, sondern die im Körper erlöschen und der Seele entgehen. Bei diesem, sofern er in den Begriff des Geistes entschieden das Moment des Bewußtseins mit aufnimmt, das ihm mit dem Denken zusammenfällt und in Gott zum beständigen Denken seiner selbst wird; auch der Begriff der Erinnerung spielt dabei eine Rolle. Aber man kann doch mehr nur herauslesen, was wir uns heute dabei denken, als daß diese Griechen es selbst schon so gesehen und zum Ausdruck zu bringen vermocht hätten. Gefunden hat den Begriff erst im 2. Jahrhundert n. Chr. Galen, oder richtiger: er hat durch den Gedanken „einer neben dem seelischen Inhalt hergehenden geistigen Tätigkeit“ (*παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ*) einerseits und durch die Unterscheidung einer qualitativen Veränderung des Organs durch äußere Eindrücke und der Erkennung (*διάγνωσις*) dieser Veränderung in der Seele auf der andern Seite den Vorgang des Bewußtwerdens richtig erfaßt und beschrieben, ohne sich jedoch über die Tragweite dieser Beobachtung klar zu werden. Noch einen Schritt weiter kamen die Neuplatoniker, die jenes Begleiten als einen Akt des Reflektierens, eine Art von Gedankenreflex (*ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος*) bezeichneten, von einem Mitempfinden (*συναίσθησις*) in diesem reflexiven Sinne sprachen und das Denken des Denkens, das sich selbst Begleiten (*παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*) als das wahre Wesen des Geistes erfaßten. Damit hat der Neuplatonismus gewisse Elemente und Bedingungen des Bewußtseins ganz richtig gekennzeichnet und Erklärung und Ausdruck dafür — mehr freilich tastend gesucht als wirklich gefunden. Aber es ist doch kein Zufall, daß die letzte bedeutende Leistung der griechischen Philosophie eben darin bestand, den Gedanken bis hart an die Schwelle dieses Begriffes

heran, wenn auch nicht über dieselbe zu ihm hereingeführt zu haben. Indem sie den Blick des Menschen von der Außenwelt zurück und in das Innere hineinlenkte, war der weltfrohe Geist des Altertums über sich hinausgetrieben und seiner selbst, oder vielmehr dieses seines Inhalts, der Welt überdrüssig geworden und hatte sich, im Zusammenhang mit andersartigen, religiösen und moralischen Gedanken und Empfindungen, in den romanischen Geist des christlichen Mittelalters umgewandelt.

Aber das Mittelalter lebte und erlebte dieses Innerliche mehr, als daß es sich dessen bewußt wurde oder es psychologisch zu deuten vermochte; und so finden sich selbst bei Augustin, der in seinen Konfessionen eine so energische Selbstbeobachtung gezeigt, im Zweifeln und Denken gar schon das Sein des Ich entdeckt und in diesem Ich dem philosophischen Skeptizismus gegenüber den Hebel der Selbstgewißheit erfaßt hatte, nur Andeutungen darüber, die mit seiner Auffassung von der Rolle des Willens im Erkenntnisakt zusammenhängen; eine psychologische Untersuchung des ihm vorliegenden Tatbestands fehlt aber auch bei ihm für diese Frage noch völlig. Dagegen ist allerdings Thomas von Aquino über das neuplatonische Daß entschieden hinausgekommen. Er hat in dem zu sich selbst Zurückkehren und im Erfassen seines eigenen Wesens Bewußtsein und Selbstbewußtsein näher charakterisiert und vor allem erkannt, daß erst in der Erkenntnis seiner auf äußere Objekte sich richtenden Tätigkeit der Intellekt sich dieser Tätigkeit und damit seiner selbst bewußt werde, das Selbstbewußtsein also kein Seiendes und Gegebenes sei. Im allgemeinen aber überwog doch auch bei ihm ein anderes, das religiöse und das ethische Interesse im Begriff der conscientia. Das Selbstbewußtsein ist das Wissen um seinen eigenen sittlichen Zustand, ist das Gewissen, das den Scholastikern als „Synderesis“ der letzte Rest des Guten im Menschen, das „Sünklein“ ist, das gegen das Böse „aufbrummt“, als conscientia dagegen die Subsumtion der einzelnen Handlung unter dieses Urteil des Guten bedeutet.

Erst die moderne Philosophie ist zu einer Philosophie des Ich geworden. Aber von Haus aus überwiegt das von der antiken und scholastischen Philosophie her festgehaltene intellektualistische Vorurteil auch noch bei ihr: das Bewußtsein fällt ihr sofort mit dem Denken zusammen, weil das Wesen des Geistes im Denken besteht; und mag Descartes noch so weitherzig sein in dem, was er alles unter dem „Denken“ verstanden wissen will (*non modo intellegere, velle, imaginari sed etiam sentire*), es ist doch immer die Kategorie des Denkens, die auf das Seelenleben angewendet wird. Heute würden wir ihn freilich dahin interpretieren, daß sich denkende und ausgedehnte Substanz zueinander verhalten wie Bewußtes und Unbewußtes oder Bewußtloses. Das Ich aber als Träger des Denkens erscheint ihm ohne weiteres als Substanz, als ein fest Gegebenes, dem man nicht weiter nachzudenken Anlaß habe. Demgegenüber lockert sich dann bei Locke und Hume dieses substantielle Band, das Ich verflüchtigt sich dem letzteren zu einem Bündel von Vorstellungen ohne festen Kern. Die Bewußtseinsfrage selbst aber wird nicht hier auf dieser empiristisch-skeptischen Linie in Angriff genommen, sondern auf ganz anderem Boden bemächtigt sich ihrer Leibniz: er erfagt den Begriff in seiner zentralen Bedeutung und gründet auf ihn die wichtigsten Gedanken seiner Monadenlehre. Die Monaden stellen vor. Aber während die nackten Monaden nur unklare und kaum bemerkbare Vorstellungen aus sich erzeugen, mehr nur darstellen (*repraesentant*) als vorstellen (*percipiunt*), produzieren die eigentlichen Seelen bewußte, vom Gedächtnis festgehaltene Vorstellungen oder Empfindungen, und erst die höchsten, die Geister, erheben sich zur Vernunft, zu deutlichen Begriffen und zum Selbstbewußtsein. Dabei nimmt aber Leibniz vermöge des von ihm wie überall so auch hier durchgeführten Prinzips der Stetigkeit unendlich viele unmerkliche Übergangsstufen von den verworrenen zu den deutlichen Vorstellungen an, und kommt so zu der Anschauung, daß auch jene scheinbar unbewußt bleiben-

den Vorstellungen der niedrigsten Monaden nicht völlig unbewußt, sondern nur auf ein Minimum von Bewußtsein oder besser Bewußtheit reduzierte „kleine Vorstellungen“ seien und allmählich zu großen, d. h. bewußten anwachsen. Umgekehrt gibt es auch in der zum Geist entwickelten Monade bewußtlose oder im Bewußtsein dunkle Vorstellungen, ein dunkles, undeutliches Bewußtsein.

Noch zentraler als bei Leibniz, bei dem doch immer das metaphysische Interesse einer Erklärung der Körperwelt im Vordergrund steht, ist der Begriff des Bewußtseins bei seinem Schüler Wolff. Man sieht hier die spezifisch psychologische Wendung, wenn er die Seele geradezu definiert als das, was seiner selbst und der Dinge bewußt ist; ins Unterscheiden aber setzt er das eigentliche Wesen des Bewußtwerdens. Dabei nimmt er abweichend von Leibniz nicht nur verschiedene Grade von Bewußtsein an, sondern auch seelische Zustände ohne Bewußtsein. So gibt er einen fruchtbaren Gedanken seines Meisters preis und verzichtet auf die Beantwortung der Frage nach dem Unbewußten im Seelenleben, gerade weil er ausdrücklich und vorsichtig warnt, auf solche Zustände ohne Bewußtsein anders als aus dem zu schließen, was wir im Bewußtsein vorfinden.

Auffallend kurz wissen sich unsere großen Philosophen mit der Bewußtseinsfrage abzufinden. Kant, dessen stärkste Seite die Psychologie überhaupt nicht gewesen ist, beginnt zwar seine Anthropologie mit dem Paragraphen „vom Bewußtsein seiner selbst“ und diesen wieder mit den Worten: „daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen (auch) die vernunftlosen Tiere sind, . . . durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat . . . Dieses Vermögen (nämlich zu

denken) ist der Verstand.“ Und ebenso wirft er (§ 5) die Frage auf, ob man Vorstellungen haben könne, ohne sich ihrer bewußt zu werden? Indem er sie bejaht und dergleichen Vorstellungen dunkle im Unterschied von den klaren und deutlichen nennt, tritt er auf den Leibnizschen Boden zurück, von dem ihn auch das Bild von den weniger illuminierten Stellen auf der Karte unseres Gemütes nicht wegbringt. Und auch hier wieder ist es der Verstand, dem dieses Geschäft des Illuminierens und Beleuchtens zugeschrieben wird. Viel tiefer, bis ins Innerste geistiger Funktionen, dringt dagegen das, was er über das Bewußtsein seiner selbst, über die Apperzeption zu sagen hat; doch kommt das hier noch zu früh, davon haben wir an anderer Stelle zu reden.

Auch Fichte, der doch auf das Selbstbewußtsein und das Ich = Ich seine ganze Philosophie gründet und so viel vom Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich zu sagen weiß und in der produktiven Einbildungskraft die dem Bewußtsein vorangehende bewußtlose Tätigkeit, die Bedingung des Bewußtseins entdeckt hat, auch Fichte hat die Frage psychologisch nicht gefördert und diese Seite geradezu ignoriert. Und nicht besser ist es bei Schelling. Etwas mehr taten dagegen Hegel und die Seinen. Nach Hegel ist das Bewußtsein oder das Ich die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjektive, als Gewißheit seiner selbst. Indem aber der (subjektive) Geist diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben sucht, durchläuft er drei Stufen: als Bewußtsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen, ein ihm zunächst als selbständig geltendes Nicht-Ich hat; als Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist oder das das Bewußtsein zu seinem Gegenstand hat und sich von sich selbst unterscheidet; und endlich als Vernunft, die theoretisch in der objektiven Welt sich selbst erkennt und wiederfindet, praktisch sich selber eine solche objektive Welt schafft, und endlich als absoluter Geist, als Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst anschaut. Ent-

sprechend seinem Panlogismus aber ist auch ihm das Ich als Subjekt des Bewußtseins auf allen diesen Stufen nichts als Denken. Das Wort Hegels, Selbstbewußtsein sei Unterscheiden des Ununterschiedenen, greift Rosenkranz auf, verallgemeinert es und sieht mit Wolff psychologisch in der Funktion des Unterscheidens das Wesen des Bewußtseins überhaupt: als Bewußtsein unterscheidet sich der Geist von allem, was er nicht als Ich sei. Aber erst durch Herbart werden wir auch in dieser Frage auf den rein psychologischen Boden gestellt, der freilich seinerseits doch wieder aus metaphysischem Holze gezimmert ist. Die Bewußtseinslehre fällt für ihn mit seiner Theorie von den Vorstellungen als Kräften zusammen. Das Bewußtsein ist der Inbegriff und die Gesamtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens; bewußt sind die über die statische Schwelle emporgestiegenen Vorstellungen, unbewußt die darunter festgehaltenen oder das Streben vorzustellen. Das Selbstbewußtsein dagegen, in dem man sich seiner Vorstellungen bewußt ist, ist nur das Auseinandertreten und Aufeinanderwirken verschiedener Vorstellungsmassen, von denen die eine als Subjekt die andere als Objekt erfährt und sich aneignet. Wie dadurch die Ichvorstellung entsteht, werden wir später sehen.

Eine andere Seite dessen, was wir im Begriff des Bewußtseins denken, greift Beneke heraus, wenn er das Bewußtsein für die Stärke des psychischen Seins erklärt. Erst sind die einzelnen Empfindungen völlig unbemerkt und unbewußt; durch häufige Wiederholung werden sie aber vermöge der zurückgelassenen Spuren und der dadurch bewirkten Ansammlung von Gleichartigem verstärkt und damit erst bewußt: das Bewußtsein ist also keine angeborene Kraft der Seele, sondern es kommt dieser nur eine angeborene Anlage für das Bewußtsein zu, das erst durch äußere Aktion Ausbildung und Form gewinnt. Ganz richtig erklärt Eduard von Hartmann jetzt,<sup>1)</sup> das Bewußtsein sei nicht

---

<sup>1)</sup> Eduard von Hartmann, Grundriß der Psychologie (Bd. III seines Systems der Philosophie im Grundriß, 1908), S. 7.

zu definieren, es müsse erfahren werden. Und ebenso erfreulich hat er auch früher schon in dem Kapitel über die Entstehung des Bewußtseins gezeigt, daß dieses kein ruhender Zustand, sondern ein Prozeß sei; und ebenso richtig ist seine scharfe Unterscheidung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, welches letzteres nur ein spezieller Fall der Anwendung des Bewußtseins auf ein bestimmtes Objekt sei. Auch daß er es als Irrtum bezeichnet, daß man an das Bewußtsein meistens als an etwas nur der Vorstellung Inhärierendes denke und das Bewußtwerden von Lust und Unlust vergesse, wollen wir dankbar akzeptieren und uns auch die Frage merken, ob das Bewußtsein in der Vorstellung als solcher liege oder ein Aktidens sei, das von anderswoher zu ihr hinzukomme. Wenn er aber nun doch positiv erklärt oder wenigstens früher erklärt hat, das Wesen des Bewußtseins einer Vorstellung sei die Losreißung derselben von ihrem Mutterboden, dem Willen, es sei die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung, und dies dann weiterhin auch auf das Bewußtwerden der Unlust und der Lust ausdehnt, so will ich offen bekennen, daß ich das nicht verstehe und in solchen Orakelsprüchen keine Förderung des Problems zu erkennen vermag. Dagegen hat dieser Philosoph des Unbewußten sicher mehr als alle anderen dazu beigetragen, durch sein „die Seele ist unbewußt, oder sie ist nicht“ die Aufmerksamkeit mit aller Schärfe der schon von Kant formulierten Frage zuzuwenden, ob es unbewußte Vorstellungen und überhaupt ein unbewußtes Seelenleben gebe. Er selbst hat freilich durch die Eintragung metaphysischer Spekulationen die ganze Frage gründlich verwirrt und durch die Annahme eines dreifachen Unbewußten<sup>1)</sup> ihre Lösung eher erschwert als gefördert.

Man sieht, wie langsam der Bewußtseinsbegriff und die Bewußtseinsfrage ins Bewußtsein der psychologischen Forschung

---

<sup>1)</sup> Das relativ Unbewußte, das physiologisch Unbewußte und das absolut Unbewußte.

eingetreten ist und die feste Gestalt eines Problems mit scharf gestellter und präzise Antwort heischender Frage angenommen hat. Jetzt dagegen ist sie, wie Natorp richtig gezeigt hat, geradezu das Grundproblem und Grundphänomen der Psychologie<sup>1)</sup>: darin stimmen die auf den verschiedensten Standpunkten stehenden Psychologen der Gegenwart durchaus überein.

Wundt erklärt, da das Bewußtsein selbst die Bedingung aller Erfahrung sei, so könne sein Wesen aus dieser nicht unmittelbar erkannt werden; und so führen denn auch alle Versuche, es zu definieren, entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zu Bestimmungen der im Bewußtsein wahrgenommenen Tätigkeiten, die eben deshalb nicht das Bewußtsein sind, sondern es voraussetzen. Und nun geht er, wie mir scheint, insofern ganz richtig zu Werke, als er sich zunächst nach den Bedingungen umsieht, unter denen Bewußtsein vorkommt. Als solche findet er auf psychischer Seite einen nach Gesetzen geordneten Zusammenhang unmittelbarer psychischer Erlebnisse und Erfahrungsinhalte, dem physiologisch der Zusammenhang des ganzen Nervensystems entspricht, wofür er speziell beim Menschen vor allem die Großhirnrinde in Anspruch nimmt, die besonders geeignet sei, die Vorgänge im Körper teils unmittelbar, teils mittelbar einem allgemeinen Zusammenhang unterzuordnen. Ebenso redet auch er von verschiedenen Graden des Bewußtseins, dessen untere Grenze unmöglich bestimmt werden könne, und nimmt zur Erklärung der Wiederer neuerung aus dem Bewußtsein entschwendener Vorstellungen psychische Dispositionen an, deren Wesen freilich der inneren Erfahrung für alle Zeiten verborgen und unzugänglich bleiben müsse. Und endlich gibt auch er eine Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins zu, eine allmähliche Erweiterung und Verengerung namentlich dieses letzteren, und betont dabei, was vielleicht das Wichtigste ist, den durchaus sinnlichen Charakter desselben in den ersten Anfängen seiner Entwick-

---

<sup>1)</sup> Natorp a. a. O. S. 11 f.

lung. Dagegen hat er den Begriff der unbewußten Schlüsse, den er früher mit Helmholtz vielfach zur Erklärung von psychophysischen Vorgängen benützt hatte, in den späteren Darstellungen seiner Psychologie mit Recht fallen lassen. Wie ihm aber der Bewußtseinsvorgang als Aufmerksamkeit und Apperzeption zu einem Willensakt wird, darüber werden wir uns noch eingehend mit ihm auseinanderzusetzen haben; hier handelt es sich für uns ja mehr nur darum, die verschiedenen Seiten des Problems herauszuarbeiten, als die Versuche einer Lösung desselben im einzelnen zu verfolgen.

Und endlich denkt, um nur ihn noch zu nennen, Harald Höffding das Bewußtsein durch drei Haupteigenschaften charakterisiert: Veränderung und Gegensatz, Bewahren oder Wiedererzeugen früher gegebener Elemente und innere Einheit des Wiedererkennens. Diese letzte Weise seiner Betätigung führt dann noch auf den Unterschied einer passiven Seite, die in der Mannigfaltigkeit der Bewußtseins-elemente und -inhalte besteht, wogegen die aktive Seite in eben diese Mannigfaltigkeit Einheit und Zusammenhang bringt und sich so als Synthese für jene darstellt.

In diesem Unterschied liegt, könnte man sagen, überhaupt ein allgemeiner, historisch und national bedingter Gegensatz: die englische Assoziationspsychologie kennt nur jene passive Seite des Bewußtseins, die Mannigfaltigkeit seiner Inhalte, und kommt über eine mechanische Wechselwirkung derselben nicht hinaus; in Deutschland betont man dagegen seit Kant mehr das Aktive des Bewußtseins und sein Sichbetätigen in Gestalt einer Synthese; Herbart freilich müßte man dann auf die Seite der Engländer stellen.

## 2. Begriff des Bewußtseins.

Die voranstehenden historischen Notizen über die verschiedenen Auffassungen des Bewußtseins geben kein einheitliches Bild. Das verworrene Stimmengewirr belehrt nicht, gibt nirgends feste und sichere Anhaltspunkte. Aber es zu hören ist

darum doch nicht ganz ohne Wert; denn der Grund dieser Verschiedenartigkeit der Aussagen tritt gerade bei einer solchen summarischen Übersicht deutlich zutage: die so Verschiedenes aussagen, reden auch von Verschiedenem, sie verstehen unter dem Wort Bewußtsein nicht alle daselbe. Daher ist es notwendig, uns erst einmal zu verständigen über das, was wir uns unter „Bewußtsein“ zu denken haben; und wenn alle die Vorgänge und Erscheinungen, von denen jene reden, wirklich vorhanden sind und eine Erklärung fordern, so gilt es, verschiedene Bedeutungen anzuerkennen und diese verschiedenen Bedeutungen zu fixieren.

Auf diese Mehrdeutigkeit haben besonders, zuerst Horwicz<sup>1)</sup>, dann Natorp<sup>2)</sup> unsere Aufmerksamkeit gelenkt. Der letztere unterscheidet in der Tatsache des Bewußtseins mehrere Momente, die an sich untrennbar in ihr enthalten, für die Betrachtung doch notwendig auseinanderzuhalten seien: 1. Den Inhalt, dessen man sich bewußt ist (Bewußtseinsinhalt); 2. das Bewußtsein desselben oder seine Beziehung auf das Ich (Bewußtheit); und endlich 3. dieses letztere (das Ich), das man durch fernere Abstraktion als drittes Moment der Bewußtseinstatsache von jener Beziehung unterscheiden mag. Lassen wir dieses dritte Moment einstweilen noch außer acht, so können wir um so dankbarer den Unterschied von Bewußtseinsinhalt und Bewußtheit akzeptieren, müssen aber noch hinzunehmen, was Horwicz, dem empirischen Tatbestand näher tretend, zur Fixierung des Sprachgebrauchs und zu nachheriger Analyse mehr aufgibt als gibt: mit dem Wort „Bewußtsein“ werde bezeichnet 1. die allgemeinste Eigenschaft der Seele (besser: des Beseelten), von sich, ihren Zuständen und den äußeren Dingen zu wissen, eben darum das wesentliche Unterscheidungsmerkmal vom Nichtseelischen — aktives Bewußtsein. Mit ihm hängt, wie man sieht, das Selbstbewußtsein aufs engste zusammen, es ist nur

<sup>1)</sup> Psychologische Analysen, 1. Teil, S. 156 f., 210 ff.

<sup>2)</sup> Natorp, Einleitung § 4, S. 11.

eine bestimmte Art, eine spezielle Form dieses aktiven Bewußtseins überhaupt. 2. Der zeitweilige Zustand der Seelenprozesse, durch den sie der Seele (1) bewußt, ihr gegenwärtig werden, das Hell- und Klarsein dieser Prozesse — passives Bewußtsein oder Bewußtheit. Und endlich 3. „eine gewisse Teilssphäre der Seele, gleichsam ein seelischer Ort oder Horizont, ein geistiges Sehfeld, ein gleichsam heller Kreis, in den die dunkeln unbewußten Vorstellungen zeitweilig eintreten, sich zur Bewußtheit erhellten und dann daraus wieder in die Nacht des Unbewußtseins entschwinden; wir nennen dies den Bewußtseinshorizont“. Ganz abgesehen von dem Operieren mit einer uns zunächst völlig unbekanntem „Seele“ leidet die Beschreibung dieser dritten Bedeutung an der Bildlichkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks und erinnert an die Herbart'sche Vorstellung von dem durch einen Querbalken getrennten Hohlraum der Seele, in dessen unterer dunkler Hälfte die Vorstellungen unbewußt, in dessen oberem erleuchteten Teil sie selbst erleuchtet und damit bewußt sind; und überdies läßt sich nicht zum voraus sehen, ob man zur Aufstellung dieser dritten Bedeutung überhaupt ein Recht hat, ob dies nicht vielleicht nur eine Summe oder nur der abstrakte Ausdruck für das ist, was bereits unter Nr. 2 in konkreter Weise von der Bewußtheit gesagt wurde.

Und so werden wir vom empirischen Tatbestand aus zunächst nur ein Zweifaches zu unterscheiden haben: 1. den Zustand oder die Eigenschaft des seelischen Vorgangs, wodurch derselbe als bewußter bezeichnet wird — die Bewußtheit, das Bewußtsein, das passive, oder wie man nicht übel gesagt hat, das adjektivische Bewußtsein; den Gegensatz dazu bildet das Unbewußte als ein nicht zum Bewußtsein kommendes; 2. den Zustand oder die Tätigkeit des Subjekts, wodurch der seelische Vorgang jene Eigenschaft erhält, die das Bewußtsein hervorruhende Funktion des Subjekts — Bewußtsein im engeren Sinn, aktives Bewußtsein; der Gegensatz dazu ist die Bewußtlosigkeit, sei es als eine allgemeine Eigenschaft ganzer Klassen von Wesen,

denen die Fähigkeit, sich einer Sache bewußt zu werden, überhaupt abgeht, oder als vorübergehender Zustand der mit Bewußtsein begabten Wesen, in dem jene Fähigkeit latent geworden ist, ihr Funktionieren aussetzt und ruht.

Daran schließen sich nun allerlei Fragen, die Antwort heißen: 1. welche Subjekte, welche Wesen haben die Fähigkeit, seelischen Vorgängen jene Eigenschaft mitzuteilen, haben aktives Bewußtsein? und womit hängt diese Fähigkeit zusammen? wovon hängt sie ab? ist sie etwa physisch bedingt? 2. Ist diese Fähigkeit etwas Selbständiges und Substantielles, etwa die grundwesentliche Eigenschaft alles Beseelten? oder ist sie akzidentiell, immer nur an bestimmten, einzelnen seelischen Vorgängen haftend? 3. Sind alle psychischen Vorgänge bewußt, oder gibt es auch unbewußt Seelisches? 4. Kann ich die Eigenschaft der Bewußtheit gleichzeitig mehreren seelischen Vorgängen mitteilen oder immer nur einem? und wenn mehreren, wie vielen? 5. Ist das Bewußtsein — und hier können wir die aktive und die passive Seite zusammennehmen — ein Lehtes und Einfaches, ein Elementarprozeß? oder ein Zusammengesetztes? und wenn dieses letztere, welches wären dann seine Bestandteile?

Diese Fragen müssen wir, wenn auch nicht in dieser Reihenfolge, zu beantworten suchen.

### 3. Das physiologische non liquet.

Wir beginnen mit der ersten Frage. Wie gut hätten es da die Kartesianer, wenn es galt, sie zu beantworten! Die Seele ist Trägerin des Bewußtseins (*res cogitans*); die Menschen sind die einzigen uns bekannten Inhaber einer solchen; die Tiere dagegen sind seelenlose Automaten, also ohne Bewußtsein. Heute wissen wir nichts mehr von einer Seele als dem Subjekt des Bewußtseins, wissen nicht, wer und welche Geschöpfe alle Bewußtsein haben und welche nicht, und wissen endlich nicht, an was das Bewußtsein geknüpft, was — um nicht sofort zu sagen:

der Träger, aber doch die leibliche *conditio sine qua non* des Bewußtseins ist. Vom Bewußtsein direkt und unmittelbar weiß jeder nur bei sich selbst; auf Bewußtsein bei anderen können wir nur schließen. Und wenn diese Schlüsse in bezug auf andere Menschen und auf die höheren Tiere den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, für denjenigen, der nicht auf dem Boden des ernsthaft überhaupt nicht festzuhaltenden Solipsismus steht, geradezu Gewißheit haben, so wird diese Wahrscheinlichkeit immer kleiner und unsere Schlüsse immer unsicherer, je tiefer wir auf der Stufenleiter der Geschöpfe herabsteigen, und die untere Grenze ist schlechterdings nicht anzugeben. Pflanzenbewußtsein? Protoplasma-bewußtsein? — das sind Worte, mit denen sich kein bestimmter Inhalt und Sinn mehr verbindet; ob ihnen etwas entspricht, läßt sich nur vag hypothetisch bejahen oder verneinen. Und auch wenn man von einem traumartigen Zustand des Bewußtseins niederer Tiere redet, so scheint mir das der Analogie zu viel, um nicht zu sagen: schieß und verfehlt zu sein; auch der Gedanke an apathische Zustände vor dem Ausbruch einer schweren Krankheit oder an das Stadium der Schläfrigkeit und des Hindämmerns paßt nicht für die große Lebhaftigkeit der Bewegungen bei manchen dieser niedersten Geschöpfe. So steht an der untersten Grenze das Daß und das Wie gleich sehr in Frage, nur daß uns über dieses noch früher die Gedanken ausgehen als über jenes.

Das deutet auf ein Allgemeines hin, das mir auch aus anderen Gründen feststeht, daß nämlich die Psychologen gut tun, sich zunächst auf die psychischen Vorgänge im Menschen zu beschränken und das tierische Seelenleben nur da herbeizuziehen, wo es zum Verständnis der ersteren mit Sicherheit etwas beizutragen vermag; dagegen hat eine vergleichende Psychologie vorerst noch wenig Aussicht auf Erfolg, namentlich wo es sich um jene niederen Geschöpfe handelt; und doch wären juist sie das Interessanteste.

Und so steht denn nicht einmal fest, ob das Vorhanden-

sein eines Bewußtseins an dasjenige eines Nervensystems geknüpft ist? Wir werden nur sagen können: wo wir ein solches finden, da dürfen wir immer auch Bewußtsein voraussetzen. Aber es wäre gewagt, den Satz umkehren zu wollen und nur da Bewußtsein anzunehmen, wo ein Nervensystem darauf hinweist. Und auch damit ist die Frage nach der physischen Bedingung und der Basis des Bewußtseins nicht erschöpft und erledigt. Ist bei den höheren Geschöpfen das gesamte Nervensystem Organ des Bewußtseins oder haben wir einen speziellen Teil desselben als solches anzusehen? Und auch in diesem zweiten Fall würde nochmals gefragt werden können, ob das ganze Großhirn — denn um dieses handelt es sich — Organ des Bewußtseins sei, oder ob — etwa um die Einheit und Enge des Bewußtseins zu erklären, wovon alsbald die Rede sein wird — ein einzelner Punkt als Sitz desselben gelten solle? In diesem Sinn hat ja selbst der Dualist Descartes auf die Zirbeldrüse als den Sitz der Seele hingewiesen, und Herbart denkt wenigstens an einen beschränkten Bezirk im Gehirn. Erscheint nun auch diese Art von Lokalisation als ausgeschlossen, so bleiben doch die beiden ersten Möglichkeiten physiologisch bestritten und zweifelhaft. Einzelne Physiologen sind durchaus der Ansicht, daß die Großhirnrinde als solche die Trägerin der höheren geistigen Funktionen und speziell auch des Bewußtseins, „das Organ der Seele“ sei. Nun werden allerdings durch Hinwegnahme und Zerstörung der beiden Großhirnhemisphären alle diejenigen Lebensäußerungen aufgehoben, die wir beim Menschen vorzugsweise als durch oder mit Bewußtsein zustande kommend ansehen. Allein darum erscheint es doch als ein zu rascher Schluß, anzunehmen, daß somit die übrigen Teile des Nervensystems überhaupt beim Zustandekommen des Bewußtseins nicht beteiligt und die übriggebliebenen Äußerungen lediglich mechanisch zu erklären seien. Daß das Großhirn die *conditio sine qua non* des klaren Bewußtseins ist, zeigen die vivisektoriischen Experimente unwiderleglich. Aber wenn Sinnes-

empfindungen bleiben — und sie bleiben<sup>1)</sup> —, so bleibt auch etwas von dem, was wir Bewußtseinsinhalt nennen, und daraus ergibt sich, daß doch auch den übrigen Teilen des Nervensystems (den hinter dem Großhirn gelegenen Hirnteilen, dem Rückenmark) gewisse, natürlich dunkle Bewußtseinsgrade eignen dürften. Im einzelnen aber läßt sich darüber deshalb nichts Bestimmtes sagen, weil weder im Bau und in der Struktur des Zentralorgans sich physiologische oder anatomische Kennzeichen des Bewußtseins finden und angeben lassen, noch da, wo dieses Zentralorgan natürlicherweise oder durch Verstümmelung fehlt, Erscheinungen zutage treten, die mit Sicherheit auf ein bestimmtes Maß von Bewußtsein schließen lassen. Auch sind gerade hier die Schlüsse von niedrigen Geschöpfen auf den Menschen durchaus unsicher und am wenigsten zulässig. Wenn wir sehen, wie bei niederen Tieren Teilung des Körpers und Fortleben der getrennten Teile für sich möglich ist, so werden wir vielleicht annehmen dürfen, daß mit der Dervollkommnung der Organisation die Fähigkeit der niederen und einfachen Nerventeile, ein selbständiges Bewußtsein (oder vielleicht richtiger: Spuren und Analogien eines solchen) auszubilden, eher ab- als zunimmt: das, was Leibniz Verworrenheit des Bewußtseins nennt, beruht dann wohl auf dem Mangel einer einheitlichen Zusammenfassung. So könnte sich also das Rückenmark eines niederen Tieres, z. B. das eines Frosches, zur Bewußtseinsfrage anders verhalten als das des Menschen. Bei diesem hat ja fraglos das Gehirn vermöge seiner feineren Durcharbeitung und weiteren Entwicklung die Selbständigkeit der übrigen Zentralteile am meisten herabgedrückt, sozusagen verschlungen; und so ist vielleicht bei ihm das Gehirn wirklich ausschließlich Träger, Organ, *conditio sine qua non* wie des Seelischen überhaupt, so speziell auch des

---

<sup>1)</sup> cfr. Fr. Golz, über die moderne Phrenologie. Deutsche Rundschau 1885/6, Bd. I; und desselben Verfassers hochinteressanten Bericht über den 18 Monate von ihm am Leben erhaltenen „Hund ohne Großhirn“ in Pflügers Archiv f. d. ges. Physiologie, Bd. 51, 1892. S. 570 ff.

Bewußtseins. Das Frontalhirn scheint als „Sitz“ der Intelligenz, der Apperzeption und Aufmerksamkeit insonderheit den Anspruch erheben zu können, „Organ des Bewußtseins“ zu heißen. Im übrigen aber bleibt, physiologisch betrachtet, nur ein deprimierendes non liquet oder ein lustiges hypotheses fingere.

#### 4. Die Enge des Bewußtseins.

Die Physiologie gibt uns, wie wir sehen, über das Bewußtsein keinerlei erheblichen oder irgendwie wertvollen Aufschluß. Es bleibt uns also vorläufig nur die psychologische Analyse und Interpretation dieser Erscheinung als einer seelischen übrig. Wenden wir uns ihr zu, so stellt sich uns als eine verhältnismäßig einfache Tatsache die sogenannte Enge des Bewußtseins dar, auf die in wissenschaftlicher Weise zum erstenmal Herbart und seine Schule hingewiesen hat. Es ergibt sich nämlich bei einiger Aufmerksamkeit auf sich selbst, daß gleichzeitig immer nur eine sehr beschränkte Anzahl von Vorstellungen bewußt oder im Bewußtsein anwesend sein können. Daß sich dieser Umstand unserer inneren Beobachtung vielfach entzieht und tatsächlich auch von der Wissenschaft lange Zeit übersehen worden ist, daß also die meisten Menschen von dieser psychologischen Tatsache überhaupt nichts wissen, kommt daher, daß der Inhalt des Bewußtseins ein beständig und rasch wechselnder ist und der Übergang vom einen zum anderen sich außerordentlich schnell vollzieht. Schon die Sprache kennt diese raschen Übergänge, wenn sie vom Aufblitzen eines Gedankens redet und die Gedankenchnelle zu Vergleichen benützt. Auch die Dichter haben von Homer<sup>1)</sup> an davon Gebrauch gemacht, am direktesten Lessing in seinem „Faust“: der fünfte Geist ist „so schnell als die Gedanken des Menschen“, und — was doch teilweise wenigstens auch hierher gehören dürfte — der siebente so schnell, „als der Übergang vom Guten zum Bösen“. Fast experimentell

---

<sup>1)</sup> Homer, Odyssee 7, 36. *νέες ὠκεῖται ὡς εἰ πτερόν ἢ ἐ νόημα.*