

Grundprobleme der Psychologie : ihre Krisis in der Gegenwart / von Hans Driesch.

Contributors

Driesch, Hans, 1867-1941.

Publication/Creation

Leipzig : E. Reinicke, 1926.

Persistent URL

<https://wellcomecollection.org/works/nq8c68w8>

License and attribution

Conditions of use: it is possible this item is protected by copyright and/or related rights. You are free to use this item in any way that is permitted by the copyright and related rights legislation that applies to your use. For other uses you need to obtain permission from the rights-holder(s).



Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
<https://wellcomecollection.org>

Grundprobleme der Psychologie

Ihre Krisis in der Gegenwart

von

Hans Driesch

ND

2407

ND

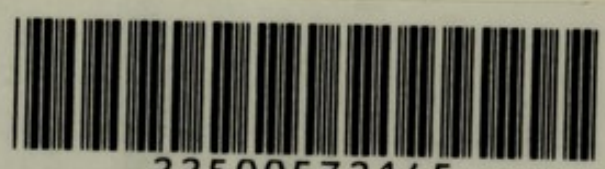
THE
CHARLES MYERS
LIBRARY

**Spearman
Collection**

NATIONAL INSTITUTE
OF
INDUSTRIAL
PSYCHOLOGY

ND

ND



22500572145

~~SA. 146~~

GA

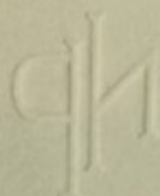
Med
K37096

PROBLEME
DE PSYCHOLOGIE

VON HANS DÖRSCHE

NATIONAL INSTITUTE OF
INDUSTRIAL PSYCHOLOGY
LIBRARY
NP
ALDWYCH HOUSE, W.C.2.

NATIONAL INSTITUTE OF
MENTAL PSYCHOLOGY
LIBRARY



ALMA MATER HOUSE, W.C.S.

GRUNDPROBLEME DER PSYCHOLOGIE

Ihre Krisis in der Gegenwart

VON HANS DRIESCH

1 9 2 6

VERLAG EMMANUEL REINICKE / LEIPZIG

NIP

GRUNDPROBLEME DER PSYCHOLOGIE

Ihre Krise in der Gegenwart
VON HANS DRIESCH

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten

Copyright by Emman'uel Reinicke at Leipzig 1926

Printed in Germany

| | |
|-------------------------------|----------|
| WELLCOME INSTITUTE LIBRARY | |
| Coll. | WelMCmec |
| Coll. | |
| No. | W M |
| | |
| | |
| | |



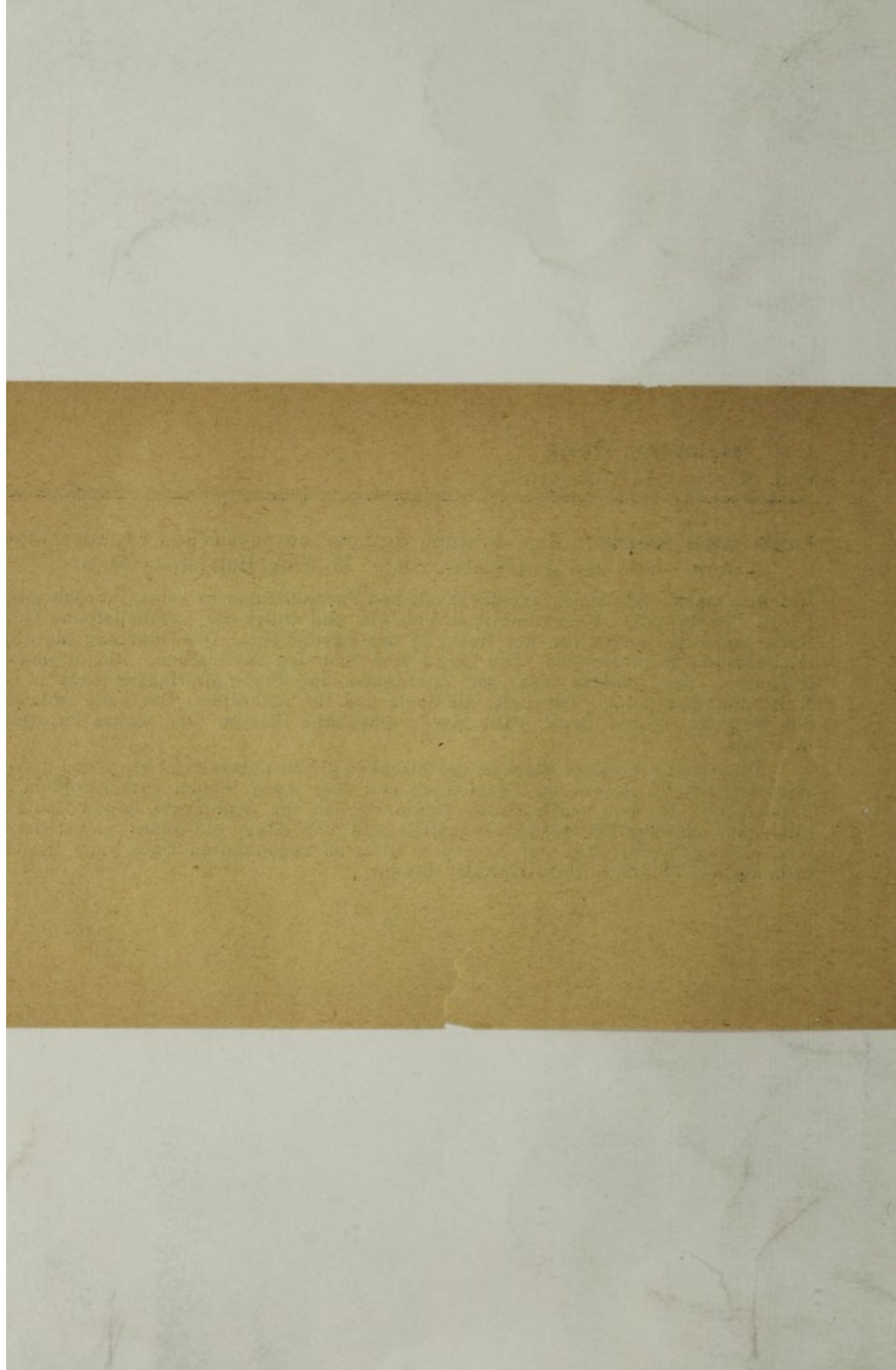
Driesch, Hans

Prof. Dr. phil. L. L. D. Dr. med. h. c.

Leib und Seele. Eine Prüfung des psycho-physischen Grundproblems.
3. Aufl. VIII und 114 Seiten. 8^o. M. 4.50, Halbleinen M. 6.—.

Aus dem Inhalt: Kritik des psycho-physischen Parallelismus in seiner hergebrachten Form: Die Aufgabe. Unbestimmte Gründe für und wider die parallelistische Lehre. Einiges aus der Lehre von der Herkunft des Psychischen. Die Handlung als nicht-mechanisches Naturereignis. Die Lehre vom Bau des Psychischen. Die allgemeine Bedeutung des „Satzes von der Zuordnung der Mannigfaltigkeitsgrade“, eine Zwischenuntersuchung. Der Leib, die Seele und ihr Verhältnis: Der Leib, Ableitung des Begriffs „meine Seele“, Die psycho-physische Person, Der wahre Parallelismus usw.

Diese mit prächtiger Klarheit geschriebene Arbeit unternimmt es, einen gewichtigen Beitrag zu liefern zu einem alten und doch ewig jungen Grundproblem der Philosophie. In dem vorliegenden Buche werden die Argumente gegen den Parallelismus übersichtlich zusammengestellt und vor allem ein neues und entscheidendes beigebracht, das auf dem von Drieschs sogenannten Satz „von der Zuordnung der Mannigfaltigkeitsgrade“ beruht.



Vorrede.

Die Fragen, welche in diesem Buche erörtert werden, haben den Gegenstand einer Anzahl von Vorlesungen gebildet, die ich in den Jahren 1922 und 1923 in verschiedenen Ländern gehalten habe. In Form einer vollständigen Zykles wurden sie behandelt an der Staatsuniversität in Peking; kleinere Kurse über den Gegenstand gab ich in Nanking und an der Kaiserlichen Universität in Tokio.

Meinen Freunden im fernen Osten

insbesondere den Herren

DR. CARSUN CHANG

und

CH'Ü-SHIH-YING M.A.

zugeeignet

Die Psychologie bildet natürlich einen Teil meines allgemeinen philosophischen Systems. Sie fällt in meiner „Ordnungslehre“ einen langen Abschnitt, und die besondere Beachtung habe ich dem Problem „Leib und Seele“ gewidmet. Aber nicht zum ersten Male beschäftige ich mich hier mit diesem Gegenstand.

Der Charakter dieses neuen Buches veranschaulicht sich aber unmittelbar von meinen früheren Veröffentlichungen. Denn dieses Buch, von Universitätsvorlesungen, wie gesagt, entnommen, wendet sich an ein allgemeines Publikum, und beabsichtigt, das Gegenstand zu, daß jeder Gebildete der Darstellung folgen kann. Da die Psychologie meiner Meinung nach heute von allen Wissenschaften die größte Bedeutung hat und die wichtigsten Früchte

Meinen Freunden im fernen Osten

insbesondere den Herren

DR. CARSTEN CHANG

und

CHU-SHIU-YING M.A.

zugewandt

Vorrede.

Die Fragen, welche in diesem Buche erörtert werden, haben den Gegenstand einer Anzahl von Vorlesungen gebildet, die ich in den Jahren 1922 und 1923 in verschiedenen Ländern gehalten habe. In Form eines vollständigen Zyklus wurden sie behandelt an der Staatsuniversität in Peking; kleinere Kurse über den Gegenstand gab ich in Nanking und an der kaiserlichen Universität in Tokyo; alles, was die normale Psychologie angeht, wurde endlich in eine lange Vorlesung an der Columbia-Universität in New York zusammengedrängt. Als daher die Princeton University Preß mich bat, einen Band für ihre Bücherserie zu schreiben, war ich nicht im Zweifel über die Wahl des Gegenstandes. Der hier behandelte Gegenstand war ja bereits im Osten und Westen mit großem Interesse aufgenommen worden und war zugleich derjenige, dem mein Nachdenken heute am meisten gilt.

Die Psychologie bildet natürlich einen Teil meines allgemeinen philosophischen Systemes. Sie füllt in meiner „Ordnungslehre“ einen langen Abschnitt, und ein besonderes Buch habe ich dem Problem „Leib und Seele“ gewidmet. Also nicht zum ersten Male beschäftige ich mich hier mit unserem Gegenstand.

Der Charakter dieses neuen Buches unterscheidet sich aber wesentlich von meinen früheren Veröffentlichungen. Denn dieses Buch, aus Universitätsvorlesungen, wie gesagt, erwachsen, wendet sich an ein allgemeines Publikum, und behandelt den Gegenstand so, daß jeder Gebildete der Darstellung folgen kann. Da die Psychologie meiner Meinung nach heute von allen Wissenschaften die größte Bedeutung hat und die reichsten Früchte

verspricht, so hoffe ich, für dieses Buch einen großen und guten Leserkreis zu finden.

Mitteilen möchte ich dem Leser, daß Bertrand Russells „Analysis of Mind“ ebenfalls der Niederschlag seiner in Peking gehaltenen Vorlesungen ist. Ich habe im Text auf dieses schöne Werk nicht Bezug genommen, da ich Polemik so viel als möglich vermeiden wollte. Der Leser mag selbst vergleichen und urteilen. —

Die hier vorliegende deutsche Ausgabe meines Buches ist mit der ursprünglichen, englisch geschriebenen, nicht durchaus identisch. Allgemeine Abschnitte über Ganzheit, Gedächtnis und Wahrnehmung wurden neu eingefügt, das Kapitel über das Freiheitsproblem wurde in erheblich erweiterter Form neu geschrieben und bringt eine breitere Ausführung dessen, was ich schon in meiner kleinen „Metaphysik“ über die Freiheitsfrage neu zu sagen hatte, nebst einigen auch dort noch nicht mitgeteilten, wie mir scheint, bisher unerörterten Gedanken. Dagegen wurde der Abschnitt über den psycho-physischen Parallelismus in der deutschen Ausgabe auf wenige Seiten gekürzt. Denn hier liegt ja meine Schrift „Leib und Seele“ vor, welche geradezu als Ergänzung zu dem neuen Werk anzusehen ist.

Darüber, daß dieses Buch kein Lehrbuch ist, und darüber, was es sein will, wird die Einleitung sprechen, und ich sage an dieser Stelle nur noch, daß von Literaturangaben und Anmerkungen nur in sehr spärlicher Weise Gebrauch gemacht wurde, eben weil es sich nicht um ein Lehrbuch, überhaupt nicht um ein im engeren Sinne psychologisches Werk, sondern, wenn man so will, um eine in sich geschlossene Sammlung von Aufsätzen zur Logik und Metaphysik des Seelischen handelt.

Leipzig, im November 1925. Hans Driesch.

Inhalt.

| | |
|---|-----|
| Vorrede | III |
| Einleitung | 1 |
| Normale Psychologie. | |
| 1. Der Gegenstand der Psychologie | 4 |
| 2. Materialienlehre | 8 |
| A. Die Methode | 8 |
| B. Elementarlehre | 12 |
| a) Die reinen Qualitäten oder Solchheiten | 12 |
| b) Raum- und Zeit-Daten | 13 |
| c) Lust und Unlust | 14 |
| d) Ordnungsbedeutungen | 15 |
| e) Die Akzente des Wahrheitskreises | 16 |
| f) Die Existentialstönungen | 18 |
| C. Allgemeines über komplexe Erlebtheiten | 19 |
| D. Klassifikation der komplexen Erlebnisse | 23 |
| a) Anschauliche Erlebnisse | 23 |
| b) Gedanken | 25 |
| c) Gefühle | 27 |
| E. Analyse des Willenserlebnisses | 28 |
| F. Zusammenfassung | 34 |
| 3. Dynamik des inneren Seelenlebens | 34 |
| A. Assoziation | 37 |
| B. Einschränkende und richtende Agenzien | 43 |
| C. Über die sogenannte Reproduktion | 48 |
| D. „Meine Seele“ | 51 |
| 4. Einige Worte über psychische „Ganzheit“ | 61 |
| 5. Zusammenfassung | 67 |
| Psychophysik. | |
| 1. Mein Leib | 71 |
| 2. Die funktionale Abhängigkeit zwischen Leib und Seele | 74 |
| 3. Über einige besondere Probleme der Psychophysik | 77 |
| A. Webers Gesetz | 78 |
| B. Johannes Müllers „spezifische Sinnesenergien“ | 79 |

| | |
|--|------------|
| C. Empfindungen mit Raumeskennzeichen. | 80 |
| D. Die Handlung | 81 |
| 4. Das andere Ich | 85 |
| 5. Leib und Seele | 92 |
| A. Der psychomechanische Parallelismus | 92 |
| B. Die Widerlegung des psychomechanischen Paralle- | |
| lismus. | 97 |
| C. Schlußfolgerungen | 101 |
| D. Anhang: Einige Worte über das Irresein | 103 |
| E. Schlußbemerkungen | 106 |
| Metaphysik des Seelischen. | 110 |
| Die Organisation der Seele. | |
| 1. Kritische Vorbemerkungen | 113 |
| A. Brentano und Husserl | 113 |
| B. Über die sogenannte „verstehende“ Psychologie. | 116 |
| 2. Die Seele | 117 |
| 3. Die Faktoren des Erkenntniserwerbs | 122 |
| 4. Die Wahrnehmung im Rahmen des gesamten | |
| psychophysischen Problems | 128 |
| 5. Verschiedene Wissensformen. | 142 |
| 6. Dynamik des Willens. | 145 |
| 7. Über gewisse Modifikationen des Seelenlebens | |
| A. Terminologisches | 147 |
| B. Die Bedeutung des Wortes „unbewußt“ | 148 |
| C. Beschreibung und Klassifikation | 149 |
| a) Der Traum | 150 |
| b) Die Hypnose | 153 |
| c) Die Bewußtseinsspaltung | 156 |
| D. Die Verursachung der Hypnose und ihr Wesen . | 158 |
| E. Nebenbewußtsein | 163 |
| F. Unterbewußtsein | 165 |
| G. Das Wesen von Nebenbewußtsein und Unterbe- | |
| wußtsein | 166 |
| H. Zusammenfassung | 168 |
| J. Die Rolle des Gehirns | 171 |
| K. Allgemeines über Gedächtnis und Erinnerung . | 173 |
| L. Logische Bemerkungen | 183 |
| Parapsychologie. | |
| 1. Klassifikation | 187 |
| 2. Theoretisches | 188 |
| A. Allgemeines | 188 |
| B. Physische Phänomene | 190 |

Einleitung.

Keine andere Wissenschaft ist heute so „problematisch“ wie die Psychologie. Gibt es doch wahrlich in der Psychologie fast keine Frage, welche in der Weise als endgültig beantwortet gelten kann, wie das manche Fragen etwa in der Mechanik oder der Biologie sind. Unter den unbeantworteten Fragen der Psychologie gibt es nun aber einige Probleme von sozusagen allererster Ordnung, und eben mit diesen Fragen wird dieses Werk sich beschäftigen. Diese Probleme haben heute einen kritischen Punkt erreicht. Die Art und Weise, sie zu betrachten, ist in ihr Gegenteil umgeschlagen; wir dürfen aber hoffen, daß sie unter den neuen Gesichtspunkten viel von ihrer problematischen Natur verlieren werden. Wenn wir also die gegenwärtige „Krisis“ der Psychologie studieren, so beabsichtigen wir gleichzeitig, den Grundstein zu einer Psychologie zu legen, welche nicht so bald wieder durch ein kritisches Stadium zu gehen haben wird.

Der Grund, weshalb alle Psychologie problematischen Charakters ist, ist aber dieser: ihr Gegenstand ist uns zwar der nächste von allen, der unmittelbarste, aber er ist nicht ein Gegenstand im Raum. Unser Geist ist jedoch leider so beschaffen, daß er nur dort bei seinen Analysen bis zu den letzten Einzelheiten vordringen kann, wo räumliche Mannigfaltigkeiten in Frage stehen. Ist doch auch die Sprache mit Rücksicht auf Räumliches geschaffen worden, woher es denn kommt, daß bei allen

psychologischen Untersuchungen die Sprache mehr ein Hindernis als eine Hilfe ist.

Welches sind denn nun die Probleme „allererster Ordnung“ in der modernen Psychologie, welche heute einen kritischen Punkt erreicht haben und in diesem Buche behandelt werden sollen? Soviel ich sehe, gibt es deren vier: Das Problem „Leib und Seele“, das Problem des Un- und Unterbewußten, die Parapsychologie und schließlich, seltsam zu sagen, die Frage nach den letzten Materialien und den Gesetzen der schlichten normalen Psychologie.

Was das Problem Leib und Seele angeht, so ist bekanntlich die Lehre vom sogenannten psychophysischen Parallelismus, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts so wohl gesichert zu sein schien, im Laufe der letzten 25 Jahre auf den verschiedensten Wegen angegriffen, ja widerlegt worden. Das Problem des Unbewußten (und Unterbewußten) ist heute geradezu „populär“ geworden, und in noch höherem Maße gilt das von der Parapsychologie. Was diese Probleme angeht, so besteht wahrlich keine Frage hinsichtlich ihres problematischen und kritischen Charakters.

Aber gilt das auch von der schlichten normalen Psychologie? Ist diese nicht eine „offizielle“ Wissenschaft von sehr ausgefeilter Form? Beschäftigen sich nicht mit ihr seit vielen Jahren Lehrbücher und Zeitschriften? Sicherlich. Und dennoch wagen wir die Behauptung, daß die „offizielle“ normale Psychologie im Laufe der letzten Dezennien eine der problematischsten Wissenschaften geworden ist, und daß kaum eine wissenschaftliche Revolution unserer Zeit mit der verglichen werden kann, welche die normale Psychologie betroffen hat.

Wir wollen nun gleich in medias res gehen und hier

nur noch ein paar Worte sagen über den allgemeinen Plan unserer Untersuchungen. Ich werde alles nach dem Schema eines psychologischen Lehrbuches anordnen. Auf diese Weise werde ich Gelegenheit haben, alle Probleme unserer höchst problematischen Wissenschaft kurz zu erwähnen und aufzuzählen. Aber bei sehr vielen dieser Probleme wird es bei der bloßen Aufzählung bleiben; nur jene 4 Problemgruppen, welche wir oben Probleme „allerersten Grades“ genannt haben, sollen mehr oder weniger ausführlich erörtert werden; unter ihnen aber wird die schlichte normale Psychologie die erste Stelle einnehmen und die eingehendste Analyse erfahren. Der Vorteil dieser Methode scheint mir der zu sein, daß nur auf diese Weise jedes Einzelproblem seinen Platz in einem wohlgeordneten Ganzen erhalten kann. Das aber ist sehr bedeutsam, denn alle „Wissenschaft“ ist ja in letzter Hinsicht ein Teil der Logik im weitesten Sinne des Wortes, d. h. der Ordnungslehre¹⁾. Wir wollen also die Ordnungsformen des seelischen Lebens mit besonderer Berücksichtigung der wichtigsten Probleme erörtern.

¹⁾ In meiner Ordnungslehre (2. Auflage 1923) sind alle psychologischen Probleme als Teile meines logischen Systems dargestellt. Vergleiche Kapitel D, Seite 315/419.

Normale Psychologie.

1. Der Gegenstand der Psychologie.

In der Sprache des Alltags ist Psychologie die Lehre vom „Kommen und Gehen“ meiner Bewußtseinsinhalte. Aber diese populäre Definition ist sehr angreifbar, denn erstens ist „das Bewußtsein“ kein klarer Begriff und zweitens ist es sicherlich nicht so etwas wie ein Topf, „in“ welchem so etwas wie ein „Inhalt“ sein könnte.

Um die Psychologie scharf zu definieren, müssen wir ausgehen von einer ganz grundsätzlichen Feststellung, auf welcher alle Philosophie (und alle Wissenschaft) ruht, nämlich von der Feststellung des unauflösbaren schlicht hinzunehmenden Ur-Sachverhaltes: *Ich habe bewußt etwas*, oder kurz: *ich weiß etwas*, und zwar, indem ich zugleich weiß, daß ich weiß — *scio me scire* (Augustinus).

Eine volle Erörterung des Ur-Sachverhaltes gehört in ein System der Philosophie. Was uns hier angeht, wo wir die Psychologie in entsprechender Weise definieren wollen, ist nun die unbezweifelbare Tatsache, daß manche der „Etwasse“, welche ich bewußt habe, Zeichen oder Akzente an sich tragen — oder wie man das Unbeschreibbare zu beschreiben versuchen mag —, welche bedeuten, daß sie bereits bewußt gehabt gewesen sind. Die Sprache des Alltages nennt derartige Erlebnisse Erinnerungen oder Gedächtnisinhalte. Alle diese Etwasse nun mit dem Akzent des „Bereitserlebtgewesenseins“ oder kurz mit dem Akzent *damals*, oder, besser noch, diese

Akzente selbst bilden eine lange Reihe nach Maßgabe der Besonderheit des *Damals*. Denn ein *Damals* ist *früher* als ein anderes *Damals*. Die Gesamtheit dieser Reihe, wenn sie als stetig gedacht wird, heißt *Zeit*.

Psychologie nun ist die Lehre von der Mannigfaltigkeit aller Etwasse, welche ich bewußt haben kann, und von den Gesetzen, welche die Abfolge dieser mannigfaltigen Etwasse in der Zeit beherrschen, wobei wir das Wort „Gesetz“ in einem sehr weiten Sinne nehmen, nämlich in dem von Ordnungstypus.

Wir sehen nun auf den ersten Blick, daß diese Definition der Psychologie zwei verschiedene Fragen einschließt: die Frage nach den Etwassen selbst und die nach ihrer Abfolge. Es ist ganz wie in der Chemie, wo man auch zuerst die Mannigfaltigkeit der Substanzen kennen muß, und dann erst die Gesetze ihrer Veränderung erforschen kann.

Man könnte von einer psychologischen Statik und einer psychologischen Dynamik als den beiden Hauptteilen der normalen Psychologie reden. Wir ziehen es aber vor, den ersten Teil Materialienlehre zu nennen. Was ist das, was ich bewußt habe oder erlebe? das ist die erste Frage. Und hier schon, also ganz im Anfange, wird sich uns der revolutionäre Charakter der neueren Psychologie offenbaren. Eine kurze historische Übersicht wird klarmachen, was ich hier meine:

Bis etwa 1900 gab es, so seltsam es klingt, zwei verschiedene Arten von Psychologie; die eine war „wissenschaftlich“ und von sogenannter „allgemeiner“ Gültigkeit, die andere machte sich jeder einzelne Philosoph sozusagen für den eigenen Privatgebrauch.

Die offizielle und wissenschaftliche Psychologie bestand aus der Psychophysik und der Lehre von der Asso-

ziation, wie sie von den klassischen britischen Philosophen geschaffen worden war. Diese Psychologie bildete beinahe den ganzen Inhalt der psychologischen Lehrbücher. Die weiteren Teile dieser Lehrbücher, welche sich mit den sogenannten „höheren seelischen Funktionen“ beschäftigten, waren nicht nur so armselig, daß fast keiner sich um sie kümmerte, sondern standen auch zu dem, was in den Hauptabschnitten festgestellt worden war, oft in krassem Widerspruch.

Die Philosophen bemerkten nun sehr deutlich, daß erstens das Prinzip der Assoziation, obwohl es nicht falsch war, doch keineswegs das ganze Feld der seelischen Tatbestände decken konnte, und daß zweitens die „höheren Funktionen“ in einer ganz unmöglichen Art und Weise in den Lehrbüchern dargestellt worden waren. Eben deshalb machten sie sich ihre eigene Psychologie für den Hausgebrauch. So war es mit Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Schopenhauer und vielen anderen. Das war natürlich ein wenig befriedigender Zustand, obwohl es recht lange dauerte, ehe er sich änderte.

Drei Denker haben das Verdienst, die Unmöglichkeit der Psychologie ihrer Zeit zuerst gesehen zu haben: E. v. Hartmann, W. James und H. Bergson. Die neuere normale Psychologie beginnt mit ihnen. Aber diese Schriftsteller waren mehr Kritiker als Schöpfer. Sie sahen das Unmögliche, aber sie sahen noch nicht klar das Mögliche und Notwendige. So wurde denn erst im Beginne unseres Jahrhunderts die moderne normale Psychologie als eine vollständige allgemein gültige Wissenschaft wahrhaft geschaffen, so daß die Psychologie nun aufhörte, ein bloßes wissenschaftliches Fragment zu sein, wie es die Assoziationslehre gewesen war. Auf verschiedenen Wegen wurde dasselbe Ziel erreicht: Kälte,

Marbe und ihre Mitarbeiter begannen die exakte Zergliederung des sogenannten Denkens und Wollens und kamen zu dem Ergebnis, daß erstens die Mannigfaltigkeit der unmittelbaren bewußten Erlebnisse sehr viel größer ist, als man bisher gesehen hatte, und daß es zweitens richtende ursächliche Agenzien oder Faktoren im seelischen Leben gibt, ganz wie das für die materielle Welt die Biologie gezeigt hatte. Abgesehen von dieser modernen Psychologie des Denkens und Wollens traten neue Systeme der Logik auf, auf verschiedenen Bahnen von Husserl, Rehmke und mir selbst entwickelt, durch welche es ebenfalls deutlich wurde, daß die Mannigfaltigkeit im Rahmen dessen, was ich *bewußt habe*, sehr groß ist.

Der wichtigste und, wie man sagen möchte, erstaunlichste Fehler der alten „klassischen“ normalen Psychologie hatte darin bestanden, daß sie für das Sinnhafte, das Bedeutungshafte in unserem seelischen Leben, d. h. für das, was seelisches Leben erst „seelisch“ oder „geistig“ im tieferen Sinne macht, keine Erklärung bot. Hier eben lag der Grund für die seltsame von uns oben erwähnte Tatsache, daß es lange Zeit zwei verschiedene Psychologien gegeben hat. Eine Psychologie wahrlich, welche keine Erklärung bietet für das Sinnvolle in den einzelnen Akten des Erlebens und welche die Anreicherung mit Sinn und Bedeutung im Verlauf des seelischen Lebens nicht verständlich macht, ist eine Psychologie, welche gerade die Hauptsachen unerklärt läßt. Die alte Psychologie erklärte weder das Eine noch das Andere. Denn als bewußte Gegenstände kannte sie nur Empfindungen und Erinnerungsbilder, und ihr einziges Gesetz war das der Assoziation, ein Gesetz, geformt in Analogie zur Mechanik.

Um nun Sinn und Bedeutung in allen ihren Formen zu

erklären und ebenso ihr Anwachsen mit der Zeit, müssen Sinn und Bedeutung schon unter die Elemente der erlebten Gegenstände aufgenommen werden; und Richtung kann nur erklärt werden durch Etwas, welches richtet. Die neue normale Psychologie hat hier die Versäumnisse der alten klassischen Seelenlehre gutgemacht. Es soll jetzt unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie das geschah.

2. Materialienlehre.

Daß die Psychologie mit einer Materialienlehre beginnen müsse, wurde schon gesagt. Das aber heißt, daß wir zunächst untersuchen müssen, was das eigentlich für „Etwasse“ sind, welche bewußt gehabt oder erlebt werden. Das Gesetz ihrer zeitlichen Abfolge wird dann in der dynamischen Psychologie studiert werden.

Ein erster Blick auf das „Etwas“, welches ich erlebe, zeigt uns nun schon die Tatsache, daß dieses Etwas fast stets von zusammengesetzter Form ist, und daß ferner dieselben Arten des Elementaren in den verschiedenen Etwassen immer wiederkehren. Der erste Teil einer Materialienlehre muß daher eine Theorie der Erlebniselemente sein, der zweite Teil eine Theorie der Erlebniskomplexe.

Wie aber können wir Elemente und Komplexe entdecken?

A. Die Methode.

Durch Selbstbesinnung, das ist die Antwort auf diese wichtige Frage, und nur durch sie. Ich weiß wohl, daß „Selbstbesinnung“ (Introspection) kein besonders gutes Wort für das ist, was in Frage steht. Aber die Worte „Schauen“ und „Schau“ sind auch nicht viel

besser. Was gemeint ist, ist dieses: Wir müssen uns so gewissenhaft und kritisch wie möglich vergegenwärtigen, was das eigentlich ist, was wir bewußt besitzen; auf diese Weise werden wir in endgültiger Form entdecken, was am Erlebten elementar, unzurückführbar, undefinierbar ist. Denn Elemente können nicht definiert werden. Selbstbesinnung in diesem Sinne kann sich natürlich nur auf das beziehen, was ich bewußt erlebe, also auch nur auf die Elemente meines „Habens“.

Diese Feststellung schließt zwei andere ein. Erstens, daß alle Psychologie, wenigstens am Anfang, meine Psychologie ist, und daß wir nur bildlich das Wort „wir“ gelegentlich verwendet haben, mit dem wir uns ja auf „andere Iche“ beziehen. Der Begriff des anderen Ich ist aber ein sehr schwieriger und zusammengesetzter Begriff und wird erst an späterer Stelle erörtert werden. Zweitens aber schließt unsere Feststellung ein, daß wir es mit Gegenständen meines *Habens*, nicht jedoch mit „Zuständen“, „Bedingungen“, „Eigenschaften“ oder „Vermögen“ des Ich zu tun haben.

Hier berührt sich unsere Lehre von den Elementen sehr eng mit neueren Ansichten der Logik, nämlich mit der Gegenstandslehre (Meinong, Husserl), welche ich selbst *Ordnungslehre* nenne. Der Unterschied unserer Elementarlehre von derjenigen der Logik besteht jedoch darin, daß die bewußt gehaltenen Gegenstände in dem einleitenden Teil der Psychologie stets insofern, als sie *bewußt* vom Ich *gehabt* werden, zur Erörterung stehen, nicht aber, wie in der Logik, in ihrer reinen Gegenständigkeit, nicht als Gegenstände „als solche“. Wir werden z. B. finden, daß *Grün*, die Bedeutung *Beziehung*, die Bedeutung *Zahl* elementare Gegenstände sind. Die Logik nun betrachtet diese Bedeutungen rein als solche in jeder

Beziehung, während das Interesse der Elementarlehre als des einleitenden Teiles der Psychologie lediglich darin besteht, festzustellen, daß so viele, so beschaffene gegenständliche Elemente im Rahmen meines bewußten Erlebens vorhanden sind.

Die Schule des sogenannten *Behaviorism* leugnet die Möglichkeit der Introspection. Und andererseits gehen manche Anhänger dieser Lehre so weit zu behaupten, daß Empfindungen die einzigen Elemente meines bewußten Habens seien. Sie sehen eben nicht, wie groß die Mannigfaltigkeit der Gegenstände ist, welche ich erlebe, und welche sogleich aufgezählt werden sollen. Obwohl nun dieses Buch alle Polemik soweit als möglich vermeiden will, müssen mir doch einige Worte über den „Behaviorism“ erlaubt sein. Wir übergehen dabei unseren zweiten Einwand gegen diese Lehre, weil er durch unsere eigene Elementarlehre ohne weiteres erledigt werden wird, und sagen nur dieses: Selbst wenn die Anhänger des „Behaviorism“ recht hätten mit ihrer Behauptung, daß die einzige Gruppe bewußter Gegenstände Empfindungen sind, so würde dieses Ergebnis doch schon selbst durch Introspection gewonnen sein! Und weiter: zu welcher Gruppe von Gegenständen gehört denn die Wahrheit jener Aussage, daß es nichts als Empfindungen gibt? Ist diese Wahrheit selbst eine Empfindung? Das würden die Anhänger des „Behaviorism“ doch wohl schwerlich sagen wollen, meine ich. So können wir denn kurz sagen, daß der Anhänger des „Behaviorism“ sich selbst im Rahmen seiner psychologischen Theorie vergißt. „Behaviorism“ ist nicht nur eine gute, sondern ist sogar die einzige Methode in der Tierpsychologie; denn hier kann alle „psychologische“ Erkenntnis nur indirekt erworben werden, aber niemals unmittelbar,

weil wir uns in die Tiere nicht oder doch nur in ganz wenigen Fällen „einfühlen“ können. Aber auf dem Felde dessen, was wir wohl die erste, die originale Psychologie nennen dürfen, d. h. auf dem Felde meiner Psychologie liegen die Dinge denn doch glücklicherweise anders. Deshalb müssen eben alle anderen Zweige der Psychologie, also die Psychologie des anderen Ich, der Tiere, des Instinkts usw. auf die „erste“ Psychologie als auf ihre Grundlage zurückgehen. Auf die Verwendung der Introspection im Rahmen „meiner“ Psychologie verzichten, würde dasselbe bedeuten, wie einen Spiegel da benutzen, wo ich unmittelbar sehen kann — oder sogar noch Schlimmeres.

Wie steht es aber mit dem Experiment, so wie die Schule Külpe's es in der Psychologie des Denkens und Wollens verwendet? Zeigt es sich hier nicht, daß es neben der Introspection noch eine andere Methode gibt, die vielleicht vorzuziehen wäre? Keineswegs. Denn hier ist das sogenannte Experiment nicht im eigentlichen Sinne „Experiment“. Es besteht hier nämlich lediglich darin, daß die Introspection der Versuchsperson gelenkt wird und in gar nichts anderem, wobei der Begriff des „anderen Ich“ in vorläufiger Weise als berechtigt vorausgesetzt wird. Ein Beispiel für viele: Ich lege der Versuchsperson einen Aphorismus Nietzsche's vor und trage ihr auf, sich darauf zu besinnen, was sie *bewußt hat*: erstens, wenn sie den Sinn des Aphorismus „versteht“, zweitens, wenn sie ihn auf seinen Wahrheitsgehalt „beurteilt“ und drittens, wenn sie ihn etwa mit einem ähnlichen Ausspruch Goethes „vergleicht“. Die Versuchsperson schreibt dann einen Bericht über ihr *Haben* nieder und eine Anzahl solcher Berichte dienen dem psychologischen Analytiker als Material. Wer ist nun der eigentliche

„Forscher“ in diesem Falle? In erster Linie sicherlich die Versuchsperson selbst.

Nun aber sind wir vorbereitet, den Boden einer vollständigen Theorie der Elemente zu betreten.

B. Elementarlehre.

a) Die reinen Qualitäten oder Solchheiten.

Hier kann ich nur sagen: Ich habe bewußt ein solches und ein solches und noch ein solches Element: grün, kalt, rot, hart, cis, weiß, süß usw. Wir dürfen hier, in diesem Eingangsteile der Psychologie, natürlich nicht an Physik denken; weiß und schwarz sind für uns ebenso Elementen wie rot und grün. Wir dürfen auch nicht an Sinnesorgane denken; die Psychologie weiß an ihrem Anfange noch garnicht, was „Sinnesorgane“ sind. Sie untersucht ganz einfach die Elemente, welche die Etwasse zusammensetzen, die ich unmittelbar bewußt habe oder erlebe. Wir nennen daher auch unsere reinen Solchheiten oder Qualitäten nicht „Empfindungen“.

Wir wollen nun ein paar Worte über gewisse Besonderheiten sagen, die mit den verschiedenen reinen Solchheiten verknüpft sind. Zunächst einmal ordnen sie sich zu Gruppen zusammen, den Farben, Tönen, Gerüchen usw. Dann gibt es eine ganze Menge zu sagen über die Beziehungen, welche zwischen den Gliedern der einzelnen Gruppen bestehen. Hierher gehört die sogenannte Farbengeometrie und die musikalische Harmonielehre. Doch gehen diese Dinge mehr die Logik im weitesten Sinne des Wortes an als die Materialienlehre als Teil der Psychologie, obwohl sich üblicherweise die psychologischen Lehrbücher mit diesen Dingen befassen.

Wichtiger für psychologische Zwecke ist die Tatsache, daß jede Gruppe der Solchheiten in sich gewisse sehr seltsame Kennzeichen trägt, von denen wir als besonders bedeutsam das Eine erwähnen wollen, daß Farben stets „da draußen im Raum“ sind. Das ist etwas ganz Elementares. Hier liegt auch der Grund dafür, daß Farben uns das Meiste von dem Stoff liefern, aus dem wir später den Begriff eines „Naturgegenstandes“ in der Logik bilden.

Wir gehen aber an den Besonderheiten der Töne, Gerüche, Getaste usw. vorbei und sagen nur noch ein paar Worte über die besonderen Kennzeichen derjenigen reinen Solchheiten, welche man „Körperempfindungen“ zu nennen pflegt und welche man physiologisch auf die Haut, die Gelenke, die Muskeln bezieht. Uns gehen diese Dinge natürlich nur als besondere elementare erlebte Solchheiten an. Und da finden wir denn, daß sie alle in ein sehr seltsames zusammengesetztes Ganze sozusagen eingebettet sind und in ihm jeweils einen besonderen Platz einnehmen: sie tragen ein besonderes Lokalzeichen (Lotze) an sich mit Rücksicht auf dieses Ganze. Das Ganze aber, welches wir meinen, ist die Grundlage für den wichtigen Begriff *mein Leib*, von dem wir später reden werden.

b) Raum- und Zeit-Data.

Die Halbqualität „räumlich“ und der Ton des *Damals* stehen hier zur Untersuchung. Wir bringen sie bloß deshalb in eine Gruppe zusammen, weil es einmal üblich ist.

Die Bedeutung des Wortes *neben* ist elementar und daher undefinierbar. Wir besitzen sie ganz unmittelbar und wissen zugleich um die Stetigkeit und die drei Di-

mensionen des Raumes, wobei wir anmerken wollen, daß die Dimension der Tiefe wahrscheinlich nur motorisch erlebt, aber nicht „gesehen“ wird.

Ein dem stetigen Raum entsprechendes stetiges Etwas „Zeit“ wird nun aber nicht unmittelbar erlebt. Der Vergleich der Zeit mit einer Linie ist leicht irreführend, wie Bergson zuerst gesehen hat. In meiner eigenen Sprache sage ich hier: Unmittelbar erlebt wird an gewissen Etwassen der Ton oder Akzent *damals*, und dieser ist immer spezifisch, indem das eine *Damals früher* (oder *später*) ist als das andere. Auf der Grundlage der Gesamtheit der *Damals-Akzente* wird dann der Begriff der stetigen *Zeit* als theoretischer Begriff gebildet. Aber das gehört in die Logik, und wir als Psychologen haben hier nur festzustellen, daß *Neben* und *Damals* elementare Materialien sind, die man aus praktischen Gründen in eine Gruppe zusammenstellt.

c) Lust und Unlust.

Lust und Unlust treten als Elemente in alle diejenigen zusammengesetzten seelischen Erlebnisse ein, welche man Gefühle zu nennen pflegt. Sie verhalten sich wie + und —, ob schon nicht im Sinne bloßer Quantitäten, sondern mehr dem positiven und negativen Elektron vergleichbar. Sie sind nicht „Zustände des Ich“, wie man oft sagen hört, sondern Gegenstände für das Ich, ganz wie grün usw. Jene falsche Ansicht scheint darin ihren Grund zu haben, daß die Logik Gefühle niemals auf Naturgegenstände bezieht, daß also Gefühle nicht unter jenen unmittelbaren Gegenständen sind, aus denen der Begriff des Naturgegenstandes gebildet wird. Gefühle sind populär gesprochen „subjektiv“, aber trotz Allem: sie sind Etwasse, welche das Ich *bewußt hat*.

Schmerz übrigens, das sei beiläufig bemerkt, ist nicht ein Gefühl, sondern eine reine Solchheit mit einem starken Unlusttone.

d) Die Ordnungsbedeutungen.

Wir kommen jetzt zu dem ersten Gegenstand der modernen Psychologie, in welchem sich ihr revolutionärer Charakter offenbart. Wir haben oben gesagt, daß das seelische Leben voll von Bedeutung, von Sinn ist, und daß eben dieses sein wesentlichstes Kennzeichen von der klassischen Psychologie übersehen oder wenigstens nicht entsprechend gewürdigt worden ist. Sinn, so sagten wir, muß bereits unter den seelischen Elementen auftreten, damit die zusammengesetzten Sinngebilde, welche wir bewußt erleben, verstanden und erklärt werden können. Hier treffen wir nun die erste Gruppe elementarer sinnhafter Gegenstände an:

Es handelt sich um die unzurückführbaren und undefinierbaren logischen Urbedeutungen, um Bedeutungen wie *Dieses*, *Solches*, *Beziehung*, *Nicht*, *Soviel*, *Weil*, *Ganzes* und *Teil*, *Ordnung*. Ich habe alle diese Bedeutungen als Gegenstände, ebenso wie ich *Grün*, *Süß*, *Lust*, *Damals* bewußt habe. Diese Bedeutungen sind natürlich nicht „anschaulich“, aber trotzdem sind sie Gegenstände meines bewußten Habens.

Sie sind Gegenstände für mich, wie alle anderen. Sie sind nicht „Eigenschaften“ der „Seele“. Wissen wir doch noch garnicht an dieser Stelle, was die Worte Eigenschaft und Seele bedeuten. Ich habe bewußt geordnetes Etwas — das ist alles. Und unter den Etwassen, welche ich habe, sind nun eben jene elementaren Bedeutungen von der sogenannten abstrakten oder unanschaulichen Art. Und sie allein sind die echten ursprüng-

lichen „Kategorien“. Die Lehre von den Kategorien ist daher nicht, wie Kant glaubte, eine „Analysis des reinen Verstandes“, sondern der erste Teil der Lehre von den gegenständlichen Ordnungsbedeutungen. Für unsere psychologischen Absichten kommen nun freilich alle elementaren Bedeutungen nicht als Bedeutungen in Frage, sondern deswegen, weil sie elementare bewußte Erlebtheiten sind; nicht um die Bedeutung *Beziehung* also handelt es sich, sondern um die elementare Tatsache: „Ich habe die Bedeutung *Beziehung*“.

e) Die Akzente des Wahrheitskreises.

Es werden aber noch mehr abstrakte Bedeutungen bewußt erlebt als nur die logischen Elementarien, die Urordnungsbedeutungen. Es gibt sozusagen Akzente oder Tönungen bedeutungshafter Art. Ihre erste Gruppe wollen wir die Akzente des Wahrheitskreises nennen. Ich sage: $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, oder ich setze den Inhalt des pythagoräischen Lehrsatzes. Man versteht, was ich meine und sagt: „das stimmt“. Das aber bedeutet, daß die beiden eben erwähnten Sachverhalte den Ton des *Inordnungseins*, des *Endgültigseins* an sich tragen. Wir könnten auch sagen, daß sie „wahr“ sind, wenn wir es nicht vorzögen, das Wort wahr lediglich im Gebiete metaphysischer Aussagen zu verwerten.

Hätte ich gesagt: $(a + b)^2 = a^2 + b^2$ so würde diese Setzung den Ton des *Nichtinordnungseins* an sich getragen haben.

Und der Satz „Es gibt menschenähnliche Wesen auf dem Planeten Mars“ hat den Ton *vielleicht* oder „mag sein“ an sich. Es gibt nun noch ähnliche Akzente von freilich etwas anderer Art, welche praktisch mit den

schon genannten in eine Gruppe zusammengesetzt werden mögen:

Man denke wieder an unsere beiden mathematischen Beispiele $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ und den Lehrsatz des Pythagoras. Für viele Leser werden diese beiden Aussagen nicht nur den Akzent der Endgültigkeit, wie wir ihn genannt haben, besitzen, sondern noch einen anderen dazu, nämlich die Tönung „das kenne ich schon“, „das ist eine alte Geschichte“ oder, streng gesprochen, den Ton der *Erledigung*.

Höfding hat zuerst gesehen, was hier in Frage steht, und es als Bekanntheitsqualität bezeichnet; aber er sah es nur auf einem beschränkten Felde. Er erkannte, daß die meisten sogenannten Wahrnehmungen, wenigstens beim Erwachsenen, nicht eigentlich Wahrnehmungen im strengsten und engsten Sinne sind, sondern Wiedererkennungen, d. h. Wahrnehmungen mit einem Ton daran. Das gilt nun aber auch für abstrakte Gegenstände und nicht für Wahrnehmungen allein.

Wie überall in der Theorie der elementaren Materialien haben wir es natürlich auch hier mit Gegenständen zu tun, mit Etwassen, welche ich bewußt habe, und nicht etwa mit Zuständen des Ich.

Im Rahmen des Begriffs des Erledigungstones kann man noch weitere Unterscheidungen machen. Ein Gegenstand A kann den Ton an sich tragen, daß er selbst *erledigt* ist, oder den Akzent, daß etwas Anderes *erledigt* ist, was notwendig ist für das Verständnis von A. Aber wir wollen auf diese Dinge, welche in meiner Ordnungslehre erörtert sind (2. Auflage, S. 53), nicht weiter eingehen.

Der Erledigungston ist von großer Wichtigkeit für das berühmte alte Problem einer Klassifikation der

Wissenschaften. Man nehme z. B. die Biologie. Sie schließt die Erledigung der Physik ein; diese wieder schließt ein die Erledigung der Geometrie, diese wieder die der Arithmetik und die Arithmetik endlich die der formalen Logik. Als anderes Beispiel nehme man das Prinzip vom Parallelogramm der Kräfte: hier gilt die Bedeutung von „Parallelogramm“ als erledigt, in ihr die Bedeutung von vier, in der Bedeutung von vier die des Satzes, daß A nicht Nicht-A ist. So durchdringt der Begriff der *Erledigung* die gesamte Logik und eben deshalb auch das gesamte seelische Leben.

f) Die Existenzialtönungen.

Jetzt kommen wir zur dritten Gruppe elementarer abstrakter Bedeutungen und damit zur letzten Gruppe der elementaren Materialien der Psychologie. Es handelt sich um die *Existenzialtönungen* oder *Seinskreiszeichen*.

Wir betrachten ein Beispiel: man denke daran, was das Wort „Katze“ im täglichen Leben bezeichnet. Man nimmt es hier sehr unbestimmt und bezieht es eigentlich nur auf die äußere Form, nicht aber auf die Anatomie und Physiologie. Dieser zusammengesetzte Gegenstand „Katze“ kann nun die verschiedensten Existenzialtönungen haben. Sage ich z. B.: „Da läuft eine Katze“, so hat Katze den Ton *empirisch wirklich*, d. h. zur Natur gehörig. Sage ich „Diese Nacht träumte ich von einer Katze“, so hat Katze den Akzent der *Traumexistenz*. In dem Satze „Erinnerst du dich an jene Katze?“ handelt es sich um den Akzent *bloßes Erinnerungsbild*. In dem Satze „Stelle dir eine Katze vor“ kommt der Akzent *Phantasiebild* in Frage. Gott hat den Akzent *absolut*. „Der gestiefelte Kater“ hat also auch einen besonderen Seinston, und zwar einen anderen als der Kater

eines anderen Märchens, z. B. der Kater Murr. Und Richard III. hat einen Akzent als historischer König von England und einen anderen als Person in Shakespeare's Drama.

Soviel denn über die elementaren Materialien, aus denen alles besteht, was ich bewußt habe oder erlebe. Ganz gewiß ist unsere Aufzählung nicht vollständig; es gibt sicher noch mehr elementare Materialien als die in unseren sechs Gruppen vertretenen; aber das ist für die Zwecke dieses Abschnittes gleichgültig. Wir werden später, wenn wir von psychischer *Ganzheit* reden, noch einige andere Elementarien kennen lernen. Hier öffnet sich ein großes Feld für künftige Forschung.

C. Allgemeines über komplexe Erlebtheiten.

Elemente werden als Elemente wahrscheinlich nie erlebt; es scheint sogar, als ob in jedes seelisches Erlebnis wenigstens ein Element aus jeder der sechs von uns aufgezählten Gruppen eintrete.

Man denke z. B. an eine rote kreisförmige Figur; das ist ein recht einfacher Erlebnisgegenstand. Und doch erlebt man an ihm: 1. die Qualität rot, 2. Räumlichkeit, 3. eine gewisse, vielleicht sehr schwache Lusttönung, 4. ist die Figur eine *solche* und nicht eine *nicht-solche*, 5. hat sie den Erledigungston, d. h. ich kenne sie bereits, und 6. den Ton des durch meine Phantasie Ersonnenseins. Da haben wir also Alles, was wir wollen. Manche der Tönungen mögen sehr schwach ausgeprägt sein, aber sie sind da, wenn man nur genau hinblickt.

Wenn nun alle zusammengesetzten Gegenstände des seelischen Erlebens im letzten Grunde dieselbe Form der Zusammengesetztheit haben, wie kann man diese Erlebnisse dann klassifizieren, was doch in jedem psy-

chologischen Lehrbuche geschieht? Man klassifiziert eben nach dem Prinzip *a potiori*, d. h. nach Maßgabe des besonders hervorstechenden Elementes. Aber vergessen dürfen wir nie, daß eine Wahrnehmung auch ein Gefühl und ein Gedanke, daß ein Gedanke nie ganz frei von Gefühlstönen und von Anschaulichem ist. Aber es sind noch größere Schwierigkeiten zu überwinden beim Studium der komplexen seelischen Erlebnisse, und mit diesen ganz grundsätzlichen Schwierigkeiten müssen wir uns zunächst befassen.

Wir haben vor kurzem gesagt, daß wahrscheinlich jedes einzelne seelische Erlebnis wenigstens ein Element aus jeder der sechs fundamentalen Gruppen enthält, „wenn man nur genau hinblickt“. Was heißt das? Scheint jenes Wort nicht zu besagen, daß die erlebten Gegenstände eine Art von unabhängiger Existenz haben, abgesehen davon, daß sie bewußt erlebt sind? Nun haben wir aber auf der anderen Seite gesagt, daß Etwasse nur insofern überhaupt sind, als sie *bewußt gehabt* oder *erlebt* sind. Wie reimt sich das zusammen? Und noch eine andere Schwierigkeit kommt dazu: Ich habe immer das, was ich habe; aber ein Gefühl oder irgend etwas Anderes haben, heißt doch nicht, es analysieren. Was ich haben muß für die Analyse, ist nicht das Gefühl, sondern „mein Erleben des Gefühls“. Dieses Erlebnis kann ich aber nur haben, nachdem ich das Erlebnis des Gefühls hatte. Wie nun kann ich wissen, was ich „gehabt habe“, und was soll es heißen, wenn ich sage, daß das, was ich gehabt habe, möglicherweise etwas anderes ist, als das, wofür ich es halte? Hier treffen wir in der Tat eine Paradoxie und eine große Schwierigkeit an¹⁾.

¹⁾ Brentano sagt mit Recht, daß das, was er „innere Wahrnehmung“ nennt, keine „Beobachtung“ sei.

Wir müssen wohl sagen, daß es jedenfalls so aussieht, *als ob* die psychischen Erlebtheiten eine eigene unabhängige Existenz haben, auf jeden Fall werden sie so angesehen.

Bei strenger Prüfung scheint mir die Lage diese zu sein: Ich will beispielsweise einen bestimmten Fall von Hoffnung analysieren, etwa, daß mein Kind sich von seiner Krankheit erholt. Ich erlebe nun diese „Hoffnung“, populär gesprochen, viele Male hintereinander und entdecke immer mehr und mehr Einzelheiten an ihr. Streng genommen war aber jede einzelne Hoffnung als *Etwas*, als *Gegenstand* eine andere Hoffnung, und nur in einem sehr zusammengesetzten hypothetischen Sinne darf ich sagen, daß da immer dieselbe Hoffnung vor meinem Bewußtsein gewesen sei, zuerst, um mit Bergson zu reden, „*confusément aperçu*“, am Schlusse aber in alle ihre Elemente zerlegt. Wir wollen nun diese Hypothese der Kürze des Ausdrucks wegen zulassen, obwohl sie eine gewisse metaphysische Annahme einschließt und dazu noch die Paradoxie, daß ich etwas gehabt haben soll, was ich nicht gehabt habe, und von dem wir allenfalls sagen können, daß ich es hätte erleben können, wäre ich gleich von Anfang an ganz aufmerksam gewesen. Und noch eine weitere Schwierigkeit tritt auf, welche zuerst Bergson gesehen hat: Ich kann garnicht „denselben“ Gegenstand ein zweites oder drittes Mal erleben, weil er durch sein Erlebtgewesensein ein anderer geworden ist. Denn schon vom zweiten Mal seines Erlebtwerdens an trägt ja ein Gegenstand zwei Akzente an sich: den des *Damals* und den des *Schonbekanntseins*; Akzente, welche er, als er das erste Mal erlebt wurde, nicht besaß. So ist also jeder erlebte Inhalt nur das, was er ist, und es kann gar nicht zwei gleiche Erlebnisinhalte geben.

Unsere Lehre von den Tönungen und Akzenten gewinnt hier ihre größte Bedeutung. Was ich bewußt habe im „Jetzt“, trägt immer eine ungeheuere Anzahl von Tönungen zwiefacher Art an sich. Erstens umfaßt es in der Form von *Erledigungsakzenten* Alles, was ich je erlebt habe, mit Rücksicht auf seine Inhaltlichkeit, und zweitens ist es besetzt von unzähligen Akzenten von der Form *Damals*, wobei jeder Akzent jeden anderen durchdringt.

Es klingt paradox und ist doch wahr, daß ich im Jetzt in impliziter Form die Gesamtheit meines vergangenen Erlebens erlebe. Es gibt, wie wir später sehen werden, keine zeitliche Kontinuität des Erlebens, aber es gibt eine Kontinuität oder Durchdringung der Inhalte, und das meint wohl auch Bergson mit seiner *Durée*.

Aber befindet sich nicht die Psychologie in einer ganz hilflosen Lage angesichts dieser seltsamen Tatsache? Sind ihre allgemeinen Existenzbedingungen nicht unvergleichlich reicher an Schwierigkeiten als die der Naturwissenschaften? Denn in der räumlichen Natur da ist jeder Zustand und jedes Ereignis von jedem anderen zwar dadurch scharf unterschieden, daß ein jedes seinen besonderen Platz in Raum und Zeit hat, aber es ist hier doch absolut Gleiches, das in vielen Fällen existiert, wenigstens denkbar, während im seelischen Erleben jeder Inhalt nur er selbst ist in Bezug auf seine Beschaffenheit. So kann denn in der Tat die Psychologie sich nur durch einen Gewaltakt retten, wenn sie die komplexen erlebten Gegenstände klassifizieren will: sie vernachlässigt eben die Akzente des *Damals* und der *Erledigung*. Nur so kann sie überhaupt klassifizieren; und dazu noch dürfen wir nicht vergessen, daß alle Klassifikation hier, wie wir schon gesagt haben, nur eine solche nach dem Prinzip *a potiori* sein kann.

D. Die Klassifikation der komplexen Erlebnisse.

Beginnen wir also mit dem Versuch einer Klassifikation der komplexen bewußten Erlebnisse. Wir wollen da nicht sehr ins Einzelne gehen und wollen nur das erwähnen, was entweder für spätere Teile dieses Buches von Wichtigkeit ist, oder was geeignet ist, uns das Wesen, der modernen Psychologie und ihren Unterschied von älteren psychologischen Lehren klar zu zeigen.

a) Anschauliche Erlebnisse.

Anschaulisches nimmt hier die erste Stelle ein. Wir sprechen von Empfindungen, Wahrnehmungen und bildhaften Erlebnissen oder kurz Bildern. Die Bilder können in das Seinsreich der Träume, der Erinnerungs- oder Phantasie-Erlebnisse gehören. Die Seinssphäre, zu welcher sie gehören, ist aber gleichgültig für die großen Linien der Klassifikation, denn diese betrachten die anschaulichen Erlebnisse nur mit Rücksicht auf das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit sind. In dieser Hinsicht können aber ein wahrgenommenes, ein geträumtes und ein erinnertes Pferd als „anschauliche“ dasselbe Pferd sein; nur die Akzente der Existenz sind verschieden. Bezüglich dieser Akzente können wir uns gelegentlich irren, z. B. im Momente des Aufwachens oder wenn wir an Halluzinationen leiden, aber diese Dinge gehören in die Erkenntnistheorie und nicht in die Psychologie.

Es gibt nun aber noch einen anderen Unterschied unter den komplexen Erlebnissen, in denen das Anschauliche überwiegt, und dieser Unterschied ist von größerer Bedeutung für die Klassifikation als derjenige, welcher die Existenzaltöne angeht.

Anschauliche Inhalte können schemenhaft oder

leibhaftig sein, ein Unterschied, den man sich dadurch am besten klarmacht, daß man die ersten mit einer Schwarz-weiß-Zeichnung, die zweiten mit einer farbigen Skulptur vergleicht.

Anschaulichkeiten, welche den Seinsakzent der empirischen Realität besitzen, sind immer leibhaftig; sie heißen „Wahrnehmungen“ im engsten Sinne des Wortes.

Halluzinationen können schemenhaft oder leibhaftig sein.

Traumbilder sind fast stets leibhaftig.

Phantasie- und Erinnerungsinhalte, also „Bilder“ im engsten Sinne, sind meist schemenhaft, wenigstens beim Erwachsenen, sie sind jedoch leibhaftig im Seelenleben der Künstler und, wie Jaensch gezeigt hat, bei jungen Leuten bis zum 15. Lebensjahre.

Fassen wir noch einmal das Wichtigste zusammen: Es gibt zwei wesenhafte Unterschiede im Gebiete der Anschaulichkeit, der eine bezieht sich auf den allgemeinen Habitus, der andere auf den Existenzialton. Mit Rücksicht auf die Anschaulichkeit als solche handelt es sich um den Unterschied zwischen schemenhaft und leibhaftig. Der zweite Unterschied betrifft etwas, was nicht als solches anschaulich, sondern nur mit Anschaulichem verknüpft ist. Die Unterschiede sind unabhängig von einander. Denn „Leibhaftigkeit“ als solche sagt uns noch nicht, ob es sich um eine Wahrnehmung, eine Halluzination, ein Traumbild oder ein Gedächtnisbild handelt. Die Frage des Existenzialtones ist eine sehr schwierige Angelegenheit, welche, wie gesagt, der Erkenntnistheorie angehört; hier müssen die Beziehungen, in welchen der eine Erlebnisinhalt zu anderen Erlebnisinhalten steht, in Betracht gezogen werden. Der Existenzialton selbst gehört, wie wir wissen, zu unserer sechsten Gruppe der

elementaren Bedeutungen und ist unanschaulichen Wesens. Er ist immer da, und so ist denn das Anschauliche nie ganz frei von Unanschaulichem. Hier sehen wir wieder unseren Satz bewahrheitet, daß alle Klassifikation der zusammengesetzten seelischen Erlebnisse eine Klassifikation *a potiori* ist.

Die folgende Tafel faßt noch einmal alles zusammen:

1. leibhaftige Anschaulichkeiten:

- a) mit dem Akzent Wahrnehmung,
- b) „ „ „ Traumbild,
- c) „ „ „ Halluzination.
- d) „ „ „ Erinnerungsbild,
- e) „ „ „ Phantasiebild.

2. schemenhafte Anschaulichkeiten:

- a) mit dem Akzent Halluzination,
- b) „ „ „ Erinnerungsbild,
- c) „ „ „ Phantasiebild.

Ein gewisser Unterschied zwischen Erinnerungs- und Phantasiebildern mag noch kurz erwähnt werden: Erinnerungsbilder haben entweder nur den unbestimmten Akzent „früher einmal“ oder den bestimmten Akzent „an jenem bestimmten Zeitpunkte der Vergangenheit“. Phantasiebilder haben keinen Zeitakzent.

b) Gedanken.

Mit dem Worte „Gedanken“ wollen wir solche bewußte Gegenstände bezeichnen, deren elementare Bestandteile zum großen Teil oder fast ausschließlich sogenannten abstrakten Wesens sind, also, kurz gesagt, Sinn- oder Bedeutungskomplexe.

Schon wenn ich von einem Hunde, einem Tisch oder einer Feder spreche, meine ich Etwas, das eine ganze Menge abstrakter Elemente enthält, denn ein „Ding“

ist nichts bloß Anschauliches; Dingheit schließt Unanschauliches ein. Dinge, als bewußt gehabte Gegenstände, stehen also in der Mitte zwischen Anschaulichkeit und Gedanken.

Reine Gedanken sind, allgemein gesprochen, Komplexe von Beziehungen und Bedeutungen der verschiedenartigsten Form. Nehmen wir z. B. das komplexe Etwas „Hume's philosophisches System“ oder das noch zusammengesetztere: „die Verschiedenheit zwischen den Systemen Kant's und Hume's“. Das sind Beispiele von Gedanken, d. h. von Gegenständen, welche fast ausschließlich aus unanschaulichen Elementen bestehen und doch keine Gefühle sind. Sie bestehen ausschließlich aus Ordnungsbedeutungen und aus verschiedenen Arten von Tönungen, so scheint es.

„So scheint es“ — hier nämlich kommen wir in Berührung mit einem schon von Aristoteles erkannten Sachverhalt. Gibt es Gedanken, welche wirklich vollkommen frei von allem Anschaulichen sind? Diese Frage ist neuerdings viel in der Schule Külpe's erörtert worden. Es mögen hier, populär gesprochen, verschiedene Iche sich verschieden verhalten. Meine Überzeugung geht dahin, daß in jedem Falle ein „Träger“ eines Gedankens, welcher von anschaulicher Art ist, vorhanden ist, daß aber dieser Träger nicht ein bestimmter für eine bestimmte Gedankenart ist, daß vielmehr jede beliebige Anschaulichkeit jeden beliebigen Gedanken „tragen“ kann. Habe ich z. B. den Gedanken „Nietzsches Philosophie“, so finde ich, daß ich entweder das optische Phantasiebild des Buchstabens „N“ besitze, oder daß sich meine Finger ein wenig bewegen, als wenn sie im Begriff wären, ein „N“ zu schreiben, oder daß meine Lippen sich entsprechend bewegen usw. Aber das ist alles.

Irgend ein optischer oder motorischer oder akustischer Träger also ist mit einem Gedanken verknüpft. Der Träger ist nie von irgendwelcher Bedeutung für die Hauptsache, die in Frage steht; er muß aber da sein. Wir können hier von einer „allzumenschlichen Beschränktheit“ reden und wollen kurz auf den Satz Bergson's hinweisen, daß Zahlen, oder besser Bedeutungen von der Form des *soviel*, praktisch nie bewußt gehabt werden ohne eine räumliche Grundlage von der Form von Punkten, Strichen usw., obwohl natürlich die Bedeutung *soviel* ganz und gar nichts mit Raum zu tun hat.

c) Gefühle.

An erster Stelle sagen wir noch einmal, daß Gefühle keine Zustände des Ich sind, sondern Etwasse und Gegenstände, welche Ich bewußt habe. Sie mögen Zustände der Seele anzeigen; aber „Seele“ ist ein Begriff, welchen wir noch nicht kennen, welcher aber auf keinen Fall dasselbe wie Ich meint.

Gefühle sind unscharfe Gedanken mit einem sehr starken Toner der Lust oder Unlust. Man kann sie klassifizieren, aber ihre Klassifikation bezieht sich ausschließlich auf den gegenständlichen Kern, an welchem Lust oder Unlust gleichsam angeheftet ist, wobei diese beiden selbst stets dasselbe sind. Die Gefühle haben eine gewisse Intensität, welche in der Lehre vom Willen bedeutungsvoll werden wird; aber nicht sie allein kommt in jener Lehre in Frage, sondern auch noch etwas Anderes, was Krüger Tiefe oder Gewicht genannt hat und was ich selbst wohl am besten als *Endgültigkeitston* oder *Ordnungston* bezeichnen könnte. Bei jedem Wettstreit verschiedener Gefühle mit Rücksicht auf die Bestimmung des Willens kann die Intensität des einen Gefühls mit der Endgültig-

keit, der „Tiefe“ des anderen in Wettbewerb treten, z. B. auf moralischem Gebiete¹⁾. Die Intensität haftet dem Akzente der Lust oder Unlust an, der Ordnungston dem gegenständlichen Kern oder einem seiner Teile.

Die ganze Theorie der Gefühle ist übrigens noch in einem recht unbefriedigenden und vorläufigen Zustand. Wir wollen uns daher nicht auf Einzelheiten einlassen und gleich weitergehen zur Zergliederung eines gewissen sehr wichtigen zusammengesetzten Etwas, das eine Mittelstellung zwischen Gefühl und Gedanken einnimmt, von manchen auch als eine besondere Klasse des komplexen Gegenständlichen betrachtet wird; ich meine den sogenannten Willen. Seine Analyse also soll den nächsten Abschnitt dieses Kapitels bilden. Viele Fragen von allgemeiner Bedeutung werden dabei zur Sprache kommen, und zugleich werden wir zeigen können, wie man so eine Analyse eines komplexen bewußten Etwas unseres Erachtens am besten durchführt.

E. Analyse des Willenserlebnisses.

Wir wollen den Willen als ein Etwas, welches bewußt gehabt wird, hier zergliedern; wir sehen ihn also nicht als eine Fähigkeit oder Eigenschaft der „Seele“ an und erst recht nicht als einen aktiven bewußten Prozeß, der von dem Ich seinen Ausgang nimmt. Wissen wir doch

¹⁾ Hierin liegt natürlich eine gewisse Schwierigkeit: Lusttöne und Endgültigkeitstöne sind wesensverschieden und sollen doch zueinander addiert werden können! Ist a der Lustton, b der Endgültigkeitston, so soll die Summe $a + b$ mit einer anderen Summe $a' + b'$ in Wettbewerb treten. Das klingt, als wolle man 3 Birnen und 4 Äpfel addieren. Külpe will daher nur von einer Tönungsart beim Wettstreit willensbestimmender Gefühle etwas wissen. Aber das ist eine zu einfache Ansicht, und wir meinen, daß die Wahrheit auf dem von Krüger eingeschlagenen Wege erreicht werden wird. Wir haben heute diese Wahrheit noch nicht (Beispiel: Ein sehr Hungeriger stiehlt doch nicht, obwohl er es könnte).

hier am Anfange noch garnicht, ob es so etwas wie einen „bewußten Prozeß“ überhaupt gibt. Wir lösen nur das in seine Elemente auf, was ich bewußt erlebe, wenn ich „will“. Das allein ist unsere Aufgabe.

Nehmen wir also an: „Ich will“ einen Brief schreiben, einen sehr wichtigen Brief, einen Brief, den zu schreiben nicht sehr angenehm ist. Aber er muß geschrieben werden. Was also „habe ich bewußt“, wenn ich den Brief schreiben „will“.

Ich habe da bewußt alles Folgende:

1.: Ein Etwas, das ich den gegenständlichen Kern nennen will, also „geschriebener Brief“. Das ist ein Gedanke mit vielen anschaulichen Elementen darin. Mag es doch sogar sein, daß ich so etwas wie einen geschriebenen Brief in meiner Einbildung „sehe“.

2.: Der Kern „geschriebener Brief“ trägt nun mannigfache Tönungen an sich. Er existiert jetzt nur in meiner Vorstellung, und das ist recht unlustbetont. Aber er wird später wirklich sein, im empirischen Sinne des Wortes natürlich, und das wird lustbetont sein. Da haben wir schon sechs Tönungen und zwar zweimal drei. Die gesperrt gedruckten Worte bezeichnen sie. Wir sehen, daß es sich um Tönungen der Zeit, des Gefühls und des Existenzkreises handelt. Die sechs Akzente sind alle zugleich vorhanden, indem sie einander in einer mit Worten nicht ausdrückbaren Weise durchdringen. Bald steht die eine Tönung im Vordergrund, bald die andere. Aber in gewissem Grade sind sie immer alle sechs da.

Was wir bis jetzt analysiert haben, ist nun durchaus noch nicht das Erlebnis *Wille*, wohl aber das Erlebnis *Wunsch*. Unsere Zergliederung, bis zu diesem Punkte geführt, mag in der Tat für eine solche des Erlebnisses „Wunsch“ genommen werden, wobei freilich noch der

Ton *Vielleicht* hinzugefügt werden müsste: „Vielleicht“ wird der Wunsch erfüllt werden, „vielleicht“ aber auch nicht. Wir schreiten nun aber in der Zergliederung des Willens fort.

3.: Ich bin es, der will; der Akzent des „Ich“ pflegt stark zu sein.

4.: Ich habe eine gewisse motorische Empfindung, sagen wir, in der Hand, als ob ich schon begönne zu schreiben. Eine solche Empfindung ist wahrscheinlich stets vorhanden, aber sie ist für die Hauptsache ebenso gleichgültig wie der „Träger“ eines Gedankens, von dem oben die Rede war.

Nun kommen wir aber zum Wichtigsten, nämlich zu denjenigen Bestandteilen des von uns untersuchten Erlebniskomplexes, von denen man fürwahr sagen kann, daß sie das innerste Wesen des Willens ausmachen.

5.: Ich will, und ich weiß, daß ich kann. Wer ist es, der kann? Streng gesprochen nicht ich, sondern mein Leib, meine Hand z. B., die kann, und „ich“ weiß, daß dem so ist.

Sagen wir dasselbe auf strenge Weise: Ich weiß mit dem Tone des Endgültigseins, daß mein Leib fähig ist, eine bedeutsame kausale Rolle bei der Verwirklichung des Kernes meines Willenserlebnisses zu spielen.

Hier treffen wir den Punkt an, welcher scharf den Willen vom Wunsch trennt. Ich kann nicht auf den Mars fliegen „wollen“, obwohl ich es „wünschen“ kann; denn ich weiß endgültig, daß mein Leib nicht fähig ist, „eine bedeutsame kausale Rolle bei der Verwirklichung des Kernes“ der hier in Frage steht, zu spielen.

6.: Was ich will, das sollte geschehen. Der Inhalt meines Willens hat einen Ton von der Form „Es ist in Ordnung“, „Es sollte sein“. Dieser Ton kann sehr stark

sein, beim sogenannten moralischem Wollen. Aber er fehlt nie, auch wenn er in ethischer Hinsicht ganz gleichgültig ist. Wir können auch sagen daß ich den Inhalt meines Willens „billige“. Diese Billigung kann das Ergebnis eines Konfliktes, eines Wettstreites von Gefühlen sein, doch gehört das in die dynamische Psychologie und geht uns hier, wo wir Materialienlehre treiben, nichts an. Auf alle Fälle „habe ich“ den gegenständlichen Billigungston, wenn immer ich will, mag er kommen, woher er wolle. —

Das war eine Analyse des Willenserlebnisses als der Voraussetzung des Handelns. Wir mögen von zentrifugalem oder nach außen gerichtetem Willen reden. Es gibt aber auch einen nach innen gerichteten oder zentripetalen Willen. Ich kann „aufmerksam sein“, mich an einen Namen „erinnern“, ein Problem „lösen“ wollen. Da ist nun alles ebenso wie bei unserer Analyse des nach außen gerichteten Willens, nur einige Ausdrücke müssen geändert werden. Dieses also ist eine Analyse des nach innen gerichteten Willenserlebnisses:

1.: Der Kern, d. h. die Vorstellung, daß ich aufmerksam bin, daß ich jenen Namen, jene Problemlösung besitze,

2.: Sechs Tönungen in bezug auf Zeit, Gefühl und Existenzkreis, d. h. der Kern ist gegenwärtig nur unklar da und das ist unangenehm, aber er wird in Zukunft ein klares Erlebnis sein und das wird lustbetont sein.

3.: Ich bin es, der will.

4.: Motorische Empfindungen, vielleicht in der Stirnhaut.

5.: Ich will und ich kann. Wer kann? Nicht ich im eigentlichen Sinne, sondern ein gewisses Etwas, welches

wir noch nicht kennen und später „meine Seele“ nennen werden. Ich weiß, daß meine Seele fähig ist, den Kern in den klar bewußten Zustand überzuführen.

6.: Der Kern sollte klar bewußt vor mir stehen.

So haben wir denn unsere Analyse des Willens beendet. Wir wissen, was wir gefunden haben. Viel wichtiger aber als dieses ist das, was wir nicht fanden!

Weder in der Analyse des Willens, noch in der des Gedankens fanden wir irgend ein Element bewußter Aktivität, nichts fanden wir von einem „Tun“, ja nicht einmal von einem „Werden“. Wir fanden, wenn der Ausdruck erlaubt ist, nur statische Elemente in einem bewußt gehabten Etwas, einem „Gegenstand“.

Wir dürfen also nicht sagen, ich will und „ich“ tue, sondern: ich will und es geschieht, oder wenn man diesen Ausdruck vorziehen sollte, ich will und mein Leib (meine Seele) handelt oder bewegt oder tut. Mit Rücksicht auf das bewußte Erleben ist eine Lücke da zwischen meinem Wollen und dem Tun meines Körpers oder meiner (unbewußten) Seele. Das wußte schon Hume.

Was für den Willen im engeren Sinne des Wortes gilt, das gilt nun auch für das sogenannte Nachdenken und Verwandtes, wobei man beachten wolle, daß wir ja das Verbum „denken“ nicht ein einziges Mal gebraucht haben, sondern nur den Ausdruck „Ich habe einen Gedanken“.

Wollen und Denken als bewußte Tätigkeiten gibt es nicht. Sie treten weder unter den Elementen noch unter den Komplexen des bewußten Lebens auf.

Fügen wir schon hier einige Worte bei über das, was man „Nachdenken über Etwas“ zu nennen pflegt. Was also habe ich bewußt, wenn ich „nachdenke“, sagen wir

über die Lösung einer mathematischen Gleichung zweiten Grades?

„Ich habe“ da eine ganze Menge Dinge, eines nach dem anderen. Aber „Ich“ „mache“ nicht das Spätere aus dem Früheren.

Im Beginne habe ich die Gleichung, wie sie da anschaulich im Buche steht, einschließlich ihres Sinnes; ungefähr gleichzeitig habe ich das allgemeine Schema

$$x = -\frac{a}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}.$$

für die Lösung solcher Gleichungen;

dann kommt das Schema der Umformung: die Gleichung muß auf die Form gebracht werden:

$$x^2 + ax + b = 0.$$

Alles das bildet den Ausgang; und dann „tue“ ich ganz und garnichts, aber „Es“ tut und stellt die Ergebnisse seines Tuns mir vor. Mir „fällt ein“, daß eine gewisse Umformung der ursprünglichen Gleichung, etwa durch Division, möglich ist, welche sie der Normalform näher bringt. Und dann tue ich wieder nichts; aber wiederum kommt ein Einfall und so geht es weiter, bis endlich a und b ihre endgültigen Werte haben. Dann steht anstelle des Schemas für die Lösung die Lösung selbst.

Wir werden später noch einmal im Einzelnen auf dieses Problem zurückkommen. Hier will ich nur noch dieses sagen: Nachdenken ist nicht ein bewußtes Tun, sondern ist ein „Haben“ einer Abfolge von Etwassen im Laufe der Zeit, von denen jedes folgende reicher an Endgültigkeit mit Rücksicht auf die zu lösende Aufgabe als das vorhergehende ist.

F. Zusammenfassung.

Werfen wir einen Rückblick auf unsere psychologische Materialienlehre, so finden wir, daß sie sich in zweifacher Hinsicht grundlegend von fast allen früheren psychologischen Systemen unterscheidet:

1. Sinn oder Bedeutung, in ihrem gegenständlichen Charakter von fast allen früheren Systemen übersehen, haben den ihnen gebührenden Platz schon in der Lehre von den Elementen erhalten: Ich habe bewußt Sinn oder Bedeutung in verschiedenen elementaren Formen, ganz ebenso wie ich „Grün“ oder „Cis“ bewußt habe. Aus diesem Grunde wird unsere Psychologie nun nicht versagen, wenn es gilt, die sehr zusammengesetzten Sinnkomplexe, aus denen unser bewußtes Leben besteht, zu erklären.

2. Wir sprechen nicht von einer bewußten Tätigkeit, welche früheren Psychologen immer als eine Selbstverständlichkeit gegolten hat. Eine solche bewußte Tätigkeit gibt es nicht! Psychisches Tun und Handeln, ja sogar Werden, und deshalb auch Denken und Wollen als Tätigkeiten genommen, gehören nicht zur bewußten Sphäre. Aber wohin gehören sie denn?

Die Aufrollung dieser wichtigen Frage leitet uns über zum nächsten Hauptabschnitt unseres Buches, einem Abschnitte, in welchem die Gesetze erörtert werden sollen, denen die zeitliche Abfolge der *Etwasse*, welche ich *bewußt habe*, gehorcht.

3. Dynamik des inneren Seelenlebens.

Das Problem, welches wir jetzt zu erörtern haben, ist dieses: Gegeben sei eine zeitliche Abfolge von *Etwassen*, welche ich bewußt habe. Welche Ordnungsformen las-

sen sich unter diesen Etwassen mit Rücksicht auf eben ihre zeitliche Abfolge entdecken? Oder anders: Wie kann das, was da geschieht, unter dem Gesichtspunkte der „Kausalität“ verstanden werden, d. h. in solcher Weise, daß dasjenige, welches jetzt da ist oder geschieht, gleichsam seinen zureichenden Grund in etwas hat, was früher geschehen oder dagewesen ist?

Eine kausale Fassung der zeitlichen Abfolge der bewußten Gegenstände würde eine ziemlich einfache Sache sein, wenn die Verknüpfung zwischen einem Erlebnisinhalt A und dem nächsten Erlebnisinhalt B als solche erlebt würde als kausale dynamische Verknüpfung, wenn ich also B aus A „machen“ würde und zugleich mir meines Machens bewußt wäre. Aber das ist, wie wir gesehen haben, nicht der Fall. Mein bewußtes Erleben ist statisch, nicht dynamisch. Ich „habe“ nur bewußt. Das ist alles. Ich „tue“ nicht bewußt.

Daraus folgt nun, daß kausale Verknüpfungen zwischen den zeitlich aufeinander folgenden bewußten Erlebtheiten nicht unmittelbar vom Ich besessen werden, sondern daß sie nur *gemeint* werden, *als ob* sie unabhängig existierten (ganz ebenso wie Kräfte, Affinitäten, Energien in der Natur als „gleichsam“ existierend „gemeint“ sind), daß sie aber nicht unmittelbar gekannt sind in der Weise, in der ich die Materialien kenne, seien sie elementar oder komplex, welche wir in den vorigen Abschnitten studiert haben. Kausale Psychologie hat logisch genommen in der Tat eine große Ähnlichkeit mit der Naturwissenschaft, und alle Begriffe, welche auf den folgenden Seiten dieses Buches eine Rolle spielen werden, lassen sich sehr wohl mit Begriffen wie potenzielle Energie, embryonale Potenz, elektrisches Potential vergleichen, aber nicht mit Wille, Gefühl und Gedanke, wie sie von uns beschrieben wor-

den sind. Das wird im Verlauf der Untersuchung klarer werden.

Beginnen wir also unsere Analyse. Sie wird sich zunächst nur auf die zeitliche Abfolge solcher bewußten Etwasse erstrecken, welche zu dem gehören, was man das innere seelische Leben zu nennen pflegt, also zu dem sogenannten „Bewußtseinsstrom“, welcher Erinnerungsbilder, Gedanken, Gefühle, Willensinhalte einschließt. Zunächst werden wir es also nicht mit dem zu tun haben, was Empfindung oder Wahrnehmung heißt und, populär gesprochen, durch die Sinne zu uns kommt.

Dies ist auch einer der Punkte, in denen sich die neue Psychologie erheblich von der älteren unterscheidet. Die ältere Psychologie war nämlich beinahe immer auf einen naiven Realismus gegründet, d. h. auf eine primitive Popular-Metaphysik, welche ohne jede zergliedernde Kritik Seele, Leib, Sinnesorgane, andere Iche als existierend ansah.

Unsere Psychologie weiß am Anfang noch gar nicht, was alle diese Worte bedeuten; sie weiß nur, daß ich Etwas bewußt habe oder erlebe, und daß ich im Laufe der Zeit verschiedene Etwasse erlebe. Denn das ist ganz außer Zweifel. Und ebenso ist außer Zweifel, daß es eine ganze Menge von Abfolgen der bewußten Etwasse gibt, welche einer Bezugnahme auf das, was in der Sprache des Alltags Leib oder Sinnesorgan heißt, nicht benötigen. Die Gesamtheit dieser Abfolgen wollen wir inneres Seelenleben nennen.

Wir haben oben den Ausdruck „Bewußtseinsstrom“ einmal gebraucht; dieser Ausdruck ist aber nicht ganz sachgemäß, denn, wie unsere Materialienlehre uns gezeigt hat, existiert ein solcher „Strom“ nicht. Ich habe jetzt diesen Inhalt und dann jenen und dann jenen ande-

ren usw.; aber ich habe nichts zwischen diesem und jenem anderen. Und, was die Hauptsache ist, ich erlebe kein Tun, kein Machen zwischen ihnen in bewußter Form. Ein Geknatter elektrischer Funken würde ein besseres Bild für das sein, was die zeitliche Abfolge der bewußten Erlebnisse wirklich ist, als jenes Wort von einem „Strom“.

A. Assoziation.

Die sogenannte Assoziationstheorie ist die einfachste und zugleich die älteste unter den Theorien der wissenschaftlichen Psychologie. Man findet sie in jedem psychologischen Lehrbuch dargestellt, und wir gehen daher nur kurz auf sie ein, indem wir sie in unserer eigenen Sprache erläutern:

Da ist Etwas, was wir zunächst einfach X nennen wollen, „in“ welchem sich, natürlich nicht im räumlichen Sinne des Wortes, diejenigen Gegenstände befinden, welche in Zukunft bewußt erlebt werden können. Sie sind dort aber nicht im bewußten Zustand, vielmehr ist nur einer von allen möglichen Gegenständen in einem gegebenen Zeitpunkt bewußt. In welchem Zustande existieren nun die übrigen in jenem X? Die Antwort lautet: im „unbewußten“ Zustand. Und jenes Etwas, was wir X genannt haben, „in“ welchem die unbewußten Gegenstände sich befinden, ist auch etwas Unbewußtes.

Hier also treffen wir zum ersten Male den viel umstrittenen Begriff des Unbewußten an. Wir begegnen ihm gleich am Eingang zur Assoziationspsychologie, wie gesagt, der einfachsten Form aller theoretischen Psychologie überhaupt. Was bedeutet nun das Wort unbewußt? Sicherlich nichts Physisches oder Naturhaftes; es bedeutet: psychisch, aber doch nicht bewußt-psychisch.

Der Ausdruck ist also nur der Form nach negativ, wie auch zum Beispiel der Ausdruck unsterblich; er bedeutet etwas Positives, welches wir zwar nicht in seiner Wesensbesonderheit unmittelbar kennen, von dem wir aber doch wissen, daß es in einem sehr allgemeinen und unbestimmten Sinne psychisch ist. Das Unbewußte gehört also zu jenem allgemeinen Kreise des empirischen Seins, welchen wir den seelischen Bezirk der empirischen Wirklichkeit nennen. Wir können auch sagen, daß der Begriff „unbewußt und doch nicht physisch“ ein Begriff ist, welcher erklären soll. Was nun soll er erklären? Die Antwort lautet: die Abfolge der bewußten Erlebtheiten, so wie sie unmittelbar ist. Wir sehen also, daß schon der erste Schritt in die kausale Psychologie hinein uns aus dem Bereiche des unmittelbar Erlebten hinaus in das Bereich einer Gesamtheit von Gegenständen führt, welche alle nur so *gemeint* sind, *als ob* sie existierten, ganz wie das in der Naturwissenschaft der Fall ist.

Wie kommt es nun, daß von den vielen unbewußten Gegenständen, welche sich „in“ jenem unbewußten X zu einer gegebenen Zeit befinden, immer einer ein bewußt gehabtes Etwas wird, und was sind die allgemeinen Regeln, nach denen sich ein bestimmtes Etwas aus den unbewußten Zustand in den bewußten umwandelt? Assoziation ist diese Regel, sagt man uns. Das aber heißt Folgendes:

Jeder Gegenstand, der sich in dem X befindet, hat zwei Fähigkeiten oder latente Kräfte. Wenn er sich im bewußten Zustand befindet, kann er einen anderen Gegenstand zur Bewußtheit erwecken; ist er im unbewußten Zustand, so hat er das Vermögen zur Bewußtheit erweckt zu werden. Und diese Erweckung eben geschieht nach dem Prinzip der Assoziation. Solche Paare

von Gegenständen, nennen wir sie A und B, welche oft zusammen oder dicht nacheinander erlebt waren, oder solche Paare, welche zwar nur einmal erlebt gewesen sind, aber mit starkem Gefühlston, stehen in assoziativer Affinität. Das aber heißt, daß einer dieser Gegenstände, wenn er vor dem bewußten Ich steht, mit großer Wahrscheinlichkeit seinen Partner zum Bewußtsein erwecken wird.

Das wenigstens ist die sogenannte Assoziation durch Berührung, d. h. die eigentliche Assoziation. Manche Lehrbücher erzählen uns auch von einer Assoziation nach Ähnlichkeit und Kontrast; aber das ist ein sehr unbestimmter Begriff, weil ja doch jeder Begriff jedem anderen in gewisser Hinsicht ähnlich und in anderer unähnlich ist. Eine Katze ist z. B. einem Hunde gewiß ähnlich, weil sie beide Tiere sind, aber doch auch unähnlich. Aber die Katze ist auch einem Tiger ähnlich und andererseits dem Kaffee, wenigstens insofern als die Worte Katze und Kaffee beide mit einem K beginnen.

So ermangelt denn das Prinzip der Assoziation nach Ähnlichkeit und Kontrast aufs deutlichste der Eindeutigkeit. Nach diesem Prinzip könnte ein A ganz gleichermaßen B oder C oder D usw. zur Bewußtheit erwecken.

Aber steht es um die Assoziation durch Berührung viel besser? A ist sehr oft mit B gepaart gewesen. Gut, aber ebenfalls mit C oder D oder E. Wovon hängt es nun ab, daß das eine Mal B durch A erweckt wird, ein zweites Mal C und ein drittes Mal D, wie es ja doch tatsächlich geschieht? Die eindeutige Bestimmtheit fehlt auch hier.

Das sogenannte Assoziationsgesetz ist also gar nicht ein echtes Gesetz. Was würden wir z. B. von dem Prinzip des Galilei sagen, wenn es die Form hätte: Ein bewegter

Körper bewegt sich entweder geradeaus mit gleichbleibender Geschwindigkeit oder mit vergrößerter oder mit verkleinerter, oder aber er bewegt sich in einer Kurve, oder er biegt um die Ecke usw. usw.? Nun hat Galileis Gesetz wahrlich nicht diese Form, die sich für ein Gesetz auch wenig eignen würde. Galileis Prinzip spricht nicht einfach von „einem bewegten Körper“, sondern von einem „sich selbst überlassenen bewegten Körper“, und von diesem sagt es die Trägheit aus. Aber das sogenannte Gesetz der Assoziation ist in der Tat nicht viel mehr wert als Galileis Prinzip in jener ersten Fassung.

Aber auch wenn das Assoziationsprinzip nicht der Eindeutigkeit ermangeln würde, würde es nicht fähig sein, das zu erklären, was erklärt werden muß. Hier treffen wir auf einen Punkt von grundlegender Bedeutung.

Das innere Seelenleben wird im Laufe der Zeit immer reicher und reicher an solchen bewußten Gegenständen, welche den Ton der Endgültigkeit, der Wahrheit besitzen. Und außerdem treten im Laufe der Zeit neue Bildungen im Seelenleben auf, sei es in der Form von Phantasiegebilden oder von Gedanken, welche sicherlich nicht Wiederholungen des früher Erlebtgewesenen sind.

Das sind die beiden wichtigsten Kennzeichen des Seelenlebens, denn das Seelenleben ist eine Sache des Sinnes oder der Bedeutung, nicht nur in statischer, sondern auch in dynamischer Hinsicht. Nicht nur befindet sich Sinn unter seinen Inhalten, seien sie elementar oder zusammengesetzt, sondern der ganze Verlauf des Seelenlebens ist auf einen Zuwachs an Sinn hin gerichtet. Sein Hauptkennzeichen ist Sinnanreicherung.

Die Assoziationstheorie nun ist sogar in ihrer brei-

testen Form, d. h. wenn man die Assoziation nach Ähnlichkeit und Kontrast mit in Kauf nimmt, vollständig unfähig, dieses wichtigste Kennzeichen des Seelenlebens zu erklären. Denn jene Theorie hat nichts zu tun mit einer Sinnanreicherung, weil sie nämlich überhaupt nichts mit Sinn zu tun hat. Sie ist auch vollständig unfähig den Ursprung eines neuen Gegenstandes zu erklären, selbst wenn dieser nichts weiter als ein Phantasiebild ist. Denn die Assoziationstheorie ist ihrem Wesen nach eine Theorie des Kopierens und kann garnicht mehr sein.

Dieses also ist der größte Vorwurf, den wir der Assoziationslehre machen: Sie ist unfähig, den seelischen Ablauf zu erklären, so wie er ist. Der Vorwurf ist tödlich.

Natürlich haben viele Psychologen diese Sachlage gesehen, aber lange Zeit wußten sie nicht, wie sie ihrer Herr werden sollten. Zuerst versuchte man es mit der Einführung der Begriffe Konstellation und Disposition. Diese Begriffe sind sicherlich nicht genügend, bedeuten aber auf alle Fälle die erste Stufe des theoretischen Fortschrittes. Man nahm an, daß die unbewußten Gegenstände in dem unbewußten X in verschiedenen Beziehungen zu einander stehen und nannte die Gesamtheit dieser Beziehungen Konstellation, das Wort natürlich im nicht räumlichen Sinne verstanden. Und in Verbindung mit ihrer Konstellation sollten die Gegenstände in verschiedener Weise disponiert sein dem assoziativen Reize zu folgen, welcher von dem gerade bewußten Gegenstande ausging.

Das war eine Art von Quasi-Mechanik von mehr als einer Dimension, während man die Assoziationstheorie geradezu als eindimensional bezeichnen könnte. Aber auch der neue Gesichtspunkt genügt noch ganz und gar

nicht. Denn mag eine Quasi-Mechanik auch von mehr als einer Dimension sein, sie bleibt noch Quasi-Mechanik, d. h. sie bleibt eine kausale Theorie, welche mit Einzelheiten arbeitet und aus ihnen die zu erklärenden Ganzheiten verständlich machen will.

Aber das ist nun gerade die Hauptsache: Jede Form von Quasi-Mechanik muß aufgegeben werden, wenn das Seelenleben, so wie es ist, erklärt werden soll, und es ist ziemlich gleichgültig, ob man mit einer eindimensionalen oder mehrdimensionalen Mechanik gearbeitet hat. Auf jeden Fall hat man mit einem System gearbeitet, welches als Summe seiner Teile gilt, und gerader dieser Begriff ist es, welcher das Seelenleben, so wie es ist, nicht erklären kann.

Einige Denker, Höffding z. B., haben versucht den Begriff der Ganzheit in die alte Assoziationstheorie einzutragen. Ein Gesetz wurde aufgestellt, nach dem es eine assoziative Affinität zwischen Teil und Ganzem geben sollte, indem jeder Teil die Fähigkeit haben sollte, das entsprechende Ganze ins Bewußtsein treten zu lassen und umgekehrt. Aber erstens sah diese Theorie Ganzes und Teil als feste seelische Quasi-Dinge an, welche nur der Erweckung harrten, und zweitens ist auch die Beziehung zwischen Ganzem und Teilen oft eine sehr mannigfaltige. Ein Fuchs z. B. ist „Teil“ eines zoologischen Gartens, einer Jagd, des zoologischen Systems, eines Museums und als Reinicke Fuchs auch einer Fabel. Die eindeutige Bestimmtheit fehlt also auch hier. Wir brauchen andere dynamische Faktoren als nur assoziative oder statische, und alle jene Zusätze zur klassischen Assoziationstheorie waren ja, kurz gesagt, nur von statischer Art.

Die dynamischen Faktoren nun, welche eine vollstän-

dige kausale Theorie das Seelenlebens brauchen, sind von zweierlei Art: Wir brauchen einschränkende und richtende Agenzien.

B. Einschränkende und richtende Agenzien.

Unter einschränkenden Agenzien verstehe ich solche unbewußte kausale psychische Faktoren, welche die Zahl der möglichen Assoziation beschränken, welche eine Anzahl derjenigen assoziativen Affinitäten, die nach der einfachen Assoziationslehre zur Bewußtheit erweckt werden könnten, gleichsam aussperren. Es sei ein gewisser Gegenstand A jetzt in bewußtem Zustand vorhanden; er stehe in Affinität zu B, C, D, E X, Y, Z. Der einschränkende Faktor hebt nun, sagen wir, 15 von diesen 24 Möglichkeiten auf; es bleibt also nur eine Auswahl von 9 übrig. Eindeutige Bestimmtheit haben wir hier natürlich auch noch nicht, wir sind aber doch auf dem Wege zu ihr.

Ein einfaches Beispiel mag erläutern, was wir unter einschränkenden dynamischen seelischen Faktoren verstehen: Wenn wir etwa mit einem historischen Problem beschäftigt sind, so fallen uns fast nur Dinge von historischer Natur ein. Jeder weiß, daß Entsprechendes im Leben des Alltags der Fall ist.

Aber wir brauchen noch mehr. Wir müssen einen unbewußten dynamischen Faktor entdecken, welcher die einzelnen Verzweigungen des sogenannten Bewußtseinstromes (er ist kein „Strom“, wie wir wissen) zu ihrem jeweiligen Ziele führt, d. h. zu einem bestimmten endgültigen Inhalte. Denn das ganze Seelenleben besteht aus Verkettungen von Inhalten, deren Endglied mit Endgültigkeit oder Ordnung durchdrängt ist.

Ich will an ein paar Beispielen klarlegen, was ich

unter diesem Ausdruck verstehe, und zwar zunächst in mehr oder weniger alltäglicher, alsdann in streng wissenschaftlicher Form.

Wir wissen alle, was es heißt, daß jemand eine Aufgabe zu lösen hat, daß er unter einer Aufgabe steht, wie wir lieber sagen. Untersuchen wir also, was im inneren Seelenleben stattfindet, wenn wir unter einer Aufgabe stehen und sie zu lösen haben. Man pflegt hier zu sagen, daß wir über die Aufgabe nachdenken und endlich, wenn alles gut geht, die Lösung finden. Diesen Satz können wir aber nicht annehmen; denn wir wissen ja, daß ich nur bewußt Etwas habe, aber nicht bewußt Etwas tue. Denken, als bewußte Art des Tun oder Machens, ja sogar des Werdens, gibt es nicht; das Wort Denken, wenn wir es überhaupt gebrauchen wollen, kann uns nur bedeuten einen Gedanken haben und gar nichts Anders, wenigstens auf dem Felde des bewußten Erlebens.

Was sollen wir denn nun anstelle des unzulänglichen Wortes „nachdenken“ sagen? Was die eigentlichen Materialien sind, welche dem Ich, wenn es, populär gesprochen, über eine Aufgabe nachdenkt, zur Verfügung stehen, haben wir schon kurz erwähnt:

Da sind die aufeinanderfolgenden Momente der Zeit A, B, C, N. In jedem dieser Augenblicke hat das Ich ein Etwas bewußt, das sich auf die Aufgabe bezieht, unter der es steht. Jedes spätere Etwas ist reicher als das vorhergehende mit Rücksicht auf die Lösung der Aufgabe, und zuletzt, im Zeitpunkt N, ist das Ich im Besitz der vollen endgültigen Ordnung, welche als Aufgabe gestellt war.

Diese Erörterung der bewußten Erlebnisse beim Lösen einer Aufgabe ist wohl reichlich abstract und allgemein.

Wir müssen noch einiger sehr wichtiger Besonderheiten gedenken.

In welcher Form weiß ich denn, daß ich unter einer Aufgabe stehe, wie ist mein Unterihrstehen bewußt gehabt?

Um diese wichtige Frage sachgemäß zu erörtern, wird es am besten sein, zunächst einige besondere Aufgaben zu betrachten, unter denen ich wohl stehen könnte.

Ein Schüler habe eine mathematische Gleichung zweiten Grades zu lösen. Was hat dieser Schüler bewußt am Anfang? Er hat ein gewisses Sehbild, nämlich die geschriebene oder gedruckte Gleichung, ein Bild von einem gewissen beziehlichen Charakter, das einen „Sinn“ hat. Aber er hat auch die allgemeine Lösung der Formel, welche bekanntlich aus zwei Teilen oder Schritten besteht. Denn zuerst muß er die Gleichung auf die Form bringen: $x^2 + ax + b = 0$, und sodann müssen die Werte von a und b eingesetzt werden in die Gleichung:

$$x = -\frac{a}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}.$$

Nun beginnt unser Schüler über die Lösung nachzudenken, d. h., wie wir schon wissen, er tut nichts. Aber ein gewisses Etwas, welches wir wieder X nennen können, ebenso wie früher, als wir die Assoziationslehre erörterten, tut etwas für ihn und zwar in solcher Weise, daß das nächste Erlebnis, welches er mit Rücksicht auf die Lösung der Aufgabe hat, in einer gewissen Umformung der gegebenen Gleichung besteht, etwa in einer Division durch einen gemeinsamen Faktor auf beiden Seiten, wodurch die Gleichung leichter behandelbar wird. Dann hat unser Schüler ein weiteres Erlebnis und dann vielleicht noch zwei andere, jedes von

ihnen der Endgültigkeit, d. h. der Lösung näher. Und dann ist plötzlich die Lösung da.

Wir wollen die allgemeine Formel der Lösung einer Gleichung zweiten Grades ein antezipiertes Schema nennen. Dann besteht also die unserem Schüler gestellte Aufgabe darin, dieses Schema auf der Grundlage der ihm vorgelegten Gleichung mit Inhalt zu füllen. Es besteht gleichsam eine Spannung zwischen dem antezipierten Schema und der ursprünglichen Gleichung. Diese Spannung wirkt in dem unbewußten X in einer bestimmten richtenden Weise, nachdem einschränkende Faktoren bereits die Zahl der möglichen Assoziationen verringerten.

Ein anderes Beispiel: Ein Knabe möchte sich an einen Namen erinnern, etwa den eines deutschen Kaisers. Da hat er im Beginne als antezipiertes Schema vor sich die Gesamtheit der Beziehungen einer gewissen Periode der europäischen Geschichte. Das meiste an dem Schema ist mit Inhalt gefüllt, aber an einer Stelle ist eine Lücke, deren Beziehungen freilich nach allen Seiten hin festgelegt sind, nämlich der vergessene Name des Kaisers. Der Junge tut wieder nichts, aber das unbewußte X artet unter dem Einflusse der Spannung zwischen leerem und gefülltem Schema, und endlich ist der Name da und wird — seltsam, aber wahr — gleichzeitig erkannt als der Name, welcher in Frage stand.

Was wir hier an Beispielen geschildert haben, ist experimentell auf breitere Grundlage von den Psychologen der Külpeschen Schule untersucht worden. Es wurde z. B. der „Versuchsperson“ die Aufgabe gestellt, festzustellen, ob zwei gegebene Begriffe einander untergeordnet oder nebengeordnet seien, oder ob sie in der Beziehung des Ganzen zum Teil oder des Allgemeinen zum Besonderen stünden. Die Versuchsperson hatte dann das,

was sie bewußt, während ihres sogenannten Nachdenkens, erlebt hatte, niederzuschreiben, und der so gewonnene Bericht wurde theoretisch zergliedert.

Wir müssen uns nun mit gewissen Fachausdrücken bekannt machen, welche eine wichtige Rolle in der modernen Psychologie des Denkens und Wollens spielen.

Ach hat den Begriff der determinierenden Tendenz eingeführt. Dieser Ausdruck bezeichnet in der Sprache des Alltags das Endziel des Denkens und Wollens; in unserer Sprache das, was endgültig ist in Bezug auf Ordnung, also das, was am Ende des Prozesses bewußt gehabt werden soll mit dem Akzente der Endgültigkeit. In unseren mathematischen Beispielen ist das der Gegenstand „gelöste Gleichung“. Dieser Gegenstand mag gelegentlich auch im Verlaufe des Prozesses erlebt werden, sicherlich wird er an seinem Beginne erlebt, und er wirkt nun in unbewußter Form in jenem unbewußten X, oder vielmehr eine gewisse Spannung zwischen der Aufgabe und ihrer Lösung wirkt, ebenfalls in unbewußter Form, in diesem. Die determinierende Tendenz aber wirkt in zwiefacher Weise, erstens einschränkend und zweitens richtend. Denn erstens scheidet sie eine große Anzahl möglicher Assoziationen aus, und zweitens wählt sie aus der übrigbleibenden Zahl diejenigen aus, welche geeignet sind, der Lösung der Aufgabe zu dienen. Denn eine bloße Einschränkung der Zahl möglicher Assoziationen genügt hier sicherlich nicht.

Die determinierende Tendenz ist, wie wir schon gesagt haben, nicht immer bewußt vorhanden. Das ist sie nur im Beginne und später vielleicht gelegentlich einmal. Aber in bewußter Form wirkt sie kontinuierlich. Und oft sind auch Tendenzen am Werk, welche niemals während ihres Wirkens bewußt werden oder höchstens vielleicht ganz am

Ende. Solche dynamische seelische Faktoren, welche Koffka latente Einstellungen genannt hat, sind rein theoretische Setzungen, welche in keiner Weise auf einem unmittelbar bewußten Erlebnis beruhen.

Diese latenten Einstellungen spielen eine große Rolle im täglichen Leben. Beinahe immer stehen wir „unter“ irgend einer Aufgabe oder einem Ziel, welches wir bewußt gar nicht kennen, welches aber unser ganzes seelisches Leben mit seiner richtenden Kraft durchdringt, ohne daß es sich doch um die später zu erörternden „Komplexe“ Freuds handelte.

Die determinierenden Tendenzen im engeren Sinne des Wortes, diejenigen richtenden Kräfte also, welche, ob schon als dynamische Faktoren unbewußt, sich doch gelegentlich in bewußter Form darstellen, sind natürlich für analytische und experimentelle Forschungen viel geeigneter als jene, welche dauernd unbewußt bleiben. Aber die psychologische Theorie darf auch sie nach Analogie einführen.

C. Über die sogenannte Reproduktion.

Wir nehmen nun für eine Weile Abschied von den einschränkenden und richtenden Kräften, freilich mit der Absicht später von höherem Gesichtspunkt aus auf sie zurückzukommen. Denn wir müssen, ehe wir weiter gehen, ein gewisses Problem erörtern, welches wir auch schon an früherer Stelle hätten erörtern können, dessen Betrachtung aber jetzt unerläßlich geworden ist.

Wir führen den Ausdruck „Reproduktion“ ein, ein Wort, das alle psychologischen Lehrbücher kennen.

Reproduktion bedeutet den Prozeß der Umwandlung eines psychischen Gegenstandes aus dem unbewußten in den bewußten Zustand. Sie steht an erster Stelle

im Dienste der Assoziation und ist daher, weil ja Assoziation oder wenigstens assoziative Affinität, wenn schon nicht „die“, so doch eine Grundlage aller psychischen Vorgänge ist, von fundamentaler Bedeutung, wenigstens für die bewußte Seite des Seelenlebens.

Was bedeutet nun eigentlich Reproduktion? Scheint das Wort uns nicht zu sagen, daß es in jenem unbewußten X eine große Zahl unbewußter fester und bestimmter Etwasse von gleichsamer dinglicher Natur gibt, und daß diese Quasi-Dinge zwei Seinsformen, eine unbewußte und eine bewußte, besitzen? Wenn das gemeint wäre, wäre das Wort Reproduktion sicherlich ein guter Name für das, was bezeichnet werden soll.

Aber eine Schwierigkeit stellt sich ein; denn es gibt die sogenannte Phantasie. Die Nixe und der Zentaur sind gewisse ihrer Ergebnisse, die eine ein menschliches Weib mit einem Fischschwanz, der zweite ein Pferd mit einem Mannskopf. Beide sind im seelischen Erleben eines Tages zum ersten Male aufgetreten. Sie sind also sicherlich nicht reproduziert, sie sind nicht Quasi-Dinge gewesen, sondern sind zu Quasi-Dingen gemacht worden durch unbewußte Agenzien, welche eben bei der Phantasie am Werke sind. Dieses Fischweib daher und dieser Pferdemann können als Erlebtheiten nicht „feste und bestimmte“ Quasi-Dinge gewesen sein, sondern sind zerlegbare Dinge. Was aber sind dann feste und bestimmte Dinge?

Und noch eine andere Schwierigkeit tritt auf, viel schwerer und ernster als die erste. Sie hat es mit den Erinnerungsbildern in ihrer Beziehung zu den Originalien zu tun, welche das erste Mal „durch die Sinne“ gekommen sind, ein populärer Ausdruck, dessen wir uns hier wohl bedienen dürfen.

Die Erinnerungsbilder sind nämlich keineswegs „feste und bestimmte“ Kopien der Originalien, sondern unterscheiden sich von ihnen in zwiefacher Hinsicht. Erstens sind sie fast stets nur Bruchstücke der Originalien und ermangeln mancher Einzelheiten, welche die Originalien besitzen. Zweitens aber sind sie immer gefälschte „Kopien“. Man stelle sich z. B. das Gesicht eines Freundes oder einen wohlbekannten Gebirgszug vor und mache eine Zeichnung seines Vorstellungsbildes. Man wird stets, wenn man den wirklichen Freund oder das wirkliche Gebirge wiedersieht, finden, daß die Zeichnung falsch ist. Was man gezeichnet hat ist erstens unvollständig und zweitens, was wichtiger ist, gefälscht. Höchst merkwürdig ist nun aber, daß die Zeichnung, obschon bruchstückhaft und gefälscht, doch ein Ganzes ist und zwar ein Ganzes von durchaus individuellem Charakter. Man hat sich z. B. den Freund in ganz bestimmter Farbe und ganz bestimmter Stellung, etwa halb von links, vorgestellt, und auf einem bestimmt gefärbten Hintergrund.

Was bleibt da von den „festen und bestimmten“ seelischen Quasi-Dingen übrig, von denen es heißt, daß sie reproduziert, d. h. lediglich aus dem unbewußten in den bewußten Zustand übergeführt seien? Garnichts, wie mir scheint. Es gibt eben keine Reproduktion. Wohl aber gibt es Produktion auf Grundlage eines Materials, welches fähig ist, jede beliebige neue Form der Kombination seiner Elemente anzunehmen.

Und nun kommt zu Allem noch hinzu jener schon früher erwähnte Sachverhalt, daß ein Erlebnisgegenstand, von dem uns die Lehrbücher sagen, daß er reproduziert sei, schon das zweite Mal den Ton des „Bereitserlebtgewesenseins“ an sich trägt und sich schon

dadurch allein von der Form seines ersten Auftretens unterscheidet.

Quasi-Dinge des seelischen Lebens mögen also, wenn wir diesen Ausdruck überhaupt gebrauchen wollen, allenfalls die elementaren Materialien heißen, welche wir eingangs studiert haben, aber sicherlich nichts Anderes.

Was wird nun aber aus der Assoziation auf solcher Grundlage? Nichts als eine ziemlich rohe Methode, eine gewisse Gruppe verhältnismäßig einfacher Produktionsphänomene zu klassifizieren. Es gibt eben keine „festen und bestimmten“ seelischen Dinge mit festen assoziativen Affinitäten. Sondern das aktive dynamische seelische Prinzip arbeitet nur gelegentlich in sehr einfachen Fällen so, daß es scheint, als ob es solche Dinge gäbe¹⁾. Diese Vorgänge beschreibt das Wort Assoziation in recht unbestimmter Form. Denn es gibt weder feste Dinge, noch feste Affinitäten, noch echte Reproduktionen im Seelenleben.

Nach dieser grundlegenden Entdeckung, welche wir, wie gesagt, auch schon früher hätten erörtern können, an dieser Stelle aber erörtern mußten, kehren wir nun zur Analyse der determinierenden Tendenz und des „Untereineraufgabestehens“ zurück. Der folgende Abschnitt wird uns zu dem bedeutsamsten Begriff der normalen kausalen Psychologie führen, wenigstens soweit das innere Seelenleben in Frage kommt.

D. Meine „Seele“.

Aufgaben, welche zu lösen sind, können von dreifacher Form sein:

¹⁾ Scheler nennt die assoziative Affinität geradezu eine Hemmung für die höheren, seelischen Faktoren (Sympathiegefühle, 2. Aufl., S. 257).

Erstens kann da ein antezipiertes Schema erlebt werden, das mit Ausnahme einer einzigen Stelle bereits mit Inhalt gefüllt ist. Das ist z. B. der Fall, wenn man versucht, sich an den Namen eines Kaisers zu erinnern.

Zweitens kann ein völlig leeres antezipiertes Schema erlebt werden, ein Schema, das nun mit Inhalt zu füllen ist auf der Grundlage eines gewissen gegebenen Systems von Beziehungen. So ist es bei der Lösung einer mathematischen Aufgabe. Der Ausdruck *Komplexergänzung* ist für diese Dinge von Selz eingeführt worden. Der unbewußte richtende Faktor wirkt so, daß er einen gewissen Komplex, welcher bisher für das bewußte Erleben noch mehr oder weniger unvollständig war, zur Vollständigkeit ergänzt. Um die früher erwähnte sogenannte Assoziation zwischen Ganzem und Teil handelt es sich hier ganz und gar nicht. Denn wir haben ja die Auffassung fallen lassen, daß es feste und bestimmte Dinge gäbe, welche nur „re“produziert zu werden brauchen; also sind auch weder der vollständige Komplex, noch der unvollständige Komplex, noch die Materialien, welche in den Komplex eingeführt werden sollen, noch endlich das erwähnte System von Beziehungen solche Dinge. *Komplexergänzung* ist uns nur ein Name für eine bestimmte Art und Weise, in welcher seelische dynamische Faktoren oft arbeiten.

Drittens endlich gibt es Fälle im Seelenleben, bei denen es sich nicht darum handelt, antezipierte Schemata ganz oder teilweise mit Inhalt zu füllen, sondern in denen solche Schemata gar nicht vorhanden sind, sondern vielmehr gefunden werden sollen, und diese Form einer „Lösung“ ist nun gleichzeitig das, was unser Seelenleben wertvoll mit Rücksicht auf den Fortschritt der Kultur macht. Alle „Erfindung“ und „Entdeckung“ im weitesten

Sinne des Wortes, wissenschaftlich, theoretisch, ethisch, religiös, künstlerisch, technisch, hat hier ihre Grundlage. Hier scheint der Begriff der determinierenden Tendenz, die da unbewußt arbeitet in der Sphäre des Unbewußten, zu versagen, in der Tat jedoch versagt dieser Begriff nicht, wenn wir uns nur genau das, was vorliegt, betrachten.

Da müssen wir freilich zu den ersten Grundlagen der Philosophie zurückgehen und zunächst terminologisch einiges festlegen. Sehr „modern“ wird, beiläufig gesagt, dieser Abschnitt unseres Buches nicht ausfallen.

Wir wollen zuerst jenem unbewußten X, in welchem alle von uns studierten Phänomene stattfinden, einen Namen geben. Und dafür wählen wir den alten Namen „Seele“ oder besser „meine Seele“, denn die Psychologie, wenigstens soweit wir sie bis jetzt betrachtet haben, hat es ja nur mit dem, was Ich bewußt habe oder gehabt habe, zu tun, und daher dürfen wir auch nur von Seele in bezug auf Ich, also von meiner Seele reden — wenigstens in diesem Teil der Untersuchung.

Wir dürfen sagen, daß die Seele die unbewußte Grundlage meines bewußten Habens in seiner Gesamtheit und in seiner zeitlichen Abfolge ist. In meiner Seele gibt es stetiges Werden, gewissen Formen der Kausalität unterworfen, während Ich, wie wir wissen, nur bewußt *habe* in unstetiger Form, vergleichbar dem Geknatter einer elektrischen Maschine.

Keineswegs betrachten wir, in diesem Teil des Buches wenigstens, meine Seele als eine absolute oder metaphysische Realität. „Meine Seele“ ist ein Ordnungsbegriff, welcher eine gewisse Sphäre des Seins so ansieht, *als ob* sie unabhängig, d. h. nicht nur auf das Ich bezogen, existierte. Aber nur *als ob*. „Meine Seele“ als Begriff

bleibt mein Begriff, mein unmittelbarer Gegenstand, aber gehört zu derjenigen Klasse unmittelbarer Gegenstände, welche mittelbare Gegenstände „meinen“, ganz wie alle Begriffe, welche sich auf das beziehen, was man Natur oder empirische Wirklichkeit im Raume nennt, und wie der Begriff Natur selbst.

So setze ich denn also den Begriff „meine Seele“, da ich schaue, daß auf diese Weise Ordnung da ist in der Gesamtheit meines bewußten Habens im Laufe der Zeit. Ich schaue die Ordnungsform „meine Seele“ als ein unbewußtes Etwas, begabt mit Veränderung und mit mannigfaltigen Formen der Kausalität; ein Etwas, das gleichsam die Gesamtheit meines vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen bewußten Erlebens durchdringt und zu einer großen Einheit vereinigt — aber nur *als ob* sie unabhängig von ihrem Gesetzsein existiere.

Ich spreche also von Seele ganz ohne Zaudern, in der Hoffnung, daß der Leser meine kritische Reserve hinsichtlich dieses Begriffs wohl beachtet. Nicht spreche ich von „meinem Bewußtsein“ oder „dem Bewußtsein“. „Mein Bewußtsein“ würde nämlich ein sehr irreführender Ausdruck sein für das, was hier in Frage steht und von uns Seele genannt wird. Denn das Wesentlichste an unseren Erörterungen war ja gerade der Nachweis, daß es kein Werden, keine Kausalität, kein Tun, keine zeitliche Kontinuität auf der bewußten Seite des seelischen Lebens gibt. Wir brauchen aber jetzt etwas Unbewußtes, welches wird und wirkt, um die zeitliche Folge der bewußten Phänomene dynamisch zu erklären; und dieses können wir doch nicht gut „das Bewußtsein“ nennen.

Aber der Ausdruck „das Bewußtsein“ als ein Substantiv genommen ist sogar dann irreleitend, wenn er auf

mein bewußtes Haben als solches angewandt wird. Ein Substantiv deutet ein Ding an, und „Ich“ bin nicht einmal ein Quasi-Ding. Und ganz bestimmt bin ich nicht so etwas wie ein bewußter Topf, „in“ dem Etwas ist, weshalb wir ja auch den Ausdruck „Bewußtseinsinhalt“ vermieden haben. Natürlich ist es auch nicht ganz richtig, das Wort „in“ auf die Seele anzuwenden, aber diese mag wenigstens analogienhaft mit Etwas verglichen werden, „in“ welchem sich Etwas im eigentlichen Sinne des Wortes befindet.

Das Wort „das Bewußtsein“ ist also allenfalls ein schlechter Ausdruck für das undefinierbare und unzurückführbare Ich und sein Haben. Besser setzt man für dieses Wort unseren Ursachverhalt „Ich habe bewußt Etwas“. Auf die unbewußte Seele darf jener Ausdruck auf keinen Fall angewendet werden; denn das Prinzip *lucus a non lucendo* wird man doch nicht anwenden wollen.

Doch nun wollen wir zum Problem der seelischen Kausalität zurückkehren und die Fragen, welche noch ungelöst blieben, auf der Grundlage unseres neuen Begriffs „meine Seele“ erörtern.

Diese Frage haben wir aufgeworfen: Wie steht es mit determinierenden Tendenzen oder Komplexergänzungen, wenn kein antezipiertes Schema vorhanden ist, das ganz oder teilweise mit Inhalt gefüllt werden könnte? Um eben diese Frage zu beantworten gehen wir ja an den ersten Anfang aller Philosophie zurück. Eine Beantwortung aber müssen wir finden, sonst würde unsere dynamische Psychologie sehr unvollständig bleiben.

Wir erinnern uns also daran, daß am Beginne aller Philosophie der Ursachverhalt steht: *Ich habe bewußt Etwas*. Dieser Ursachverhalt genügt nun nicht ganz, um

das große Gebäude der Philosophie zu tragen; er braucht eine Ergänzung, und diese Ergänzung können wir ihm geben. Das Etwas, welches ich bewußt habe, ist geordnet. Erweitern wir also unsern Ursachverhalt und sagen wir: *Ich habe bewußt geordnetes Etwas*. Der Begriff der *Ordnung* selbst ist undefinierbar, seine Bedeutung wird jedoch, um mit Descartes zu reden, „klar und deutlich“ geschaut.

Wir wenden uns nun vom Ursachverhalt und der Phänomenologie zur Psychologie.

Meine Seele ist die unbewußte Grundlage meines bewußten Erlebens; so ward es gesetzt im Dienste der Ordnung. Meine ursprüngliche Kenntnis der Bedeutung *Ordnung* nun und mein ursprünglicher Wille zur Ordnung zeigt dem Ich einen gewissen ursprünglichen Zustand und eine ursprüngliche Dynamik meiner Seele an: Meine Seele ist auch im Besitze des Schemas *Ordnung*, sie aber kann noch dazu erfüllte Ordnung machen, denn sie hat die Fähigkeit des Tuns, Wollen und Denken genannt, während das Ich keine dynamischen Fähigkeiten besitzt.

Und nun wenden wir einige unserer psychologischen Ergebnisse an:

Es ist so, als ob ich immer unter der Aufgabe stünde, vollendete Ordnung zu suchen, und als ob meine Seele diese Aufgabe löste. Ich und meine Seele stehen ihrem wahren Wesen nach unter dieser ursprünglichsten aller Aufgaben; sie sind in ursprünglichem und unaufklärbarem Besitz des antezipierten Schemas *Ordnung* und meine Seele arbeitet nach Maßgabe dieses Schemas. Dieses also ist die ursprünglichste aller Aufgaben: Alles was erlebt wird, soll in Ordnung geschaut werden.

Und nun treten unter dem Zwange dieser ursprüng-

lichen Aufgabe besondere antezipierte Schemata vor mich. Sie machen die besonderen determinierenden Tendenzen aus, von denen in der üblichen Psychologie die Rede ist, und unter welchen meine Seele in der Wissenschaft und im täglichen Leben arbeitet.

Die erste Entdeckung aller Sonder-Schemata oder, um es einmal anders auszudrücken, die erste Schau von Problemen erwächst aus diesem innerlichsten Wesen der Seele. Auf der Grundlage des ursprünglichsten Schemas *Ordnung* stellt die *Seele* bestimmte Sonderschemata auf, und überliefert sie ihrer Dynamik zur Verarbeitung. Und in Übereinstimmung damit erlebe *ich* nun durch ursprünglichste Schau die Bedeutung *Ordnung* und sodann bestimmte Ordnungsprobleme und weiterhin deren Lösung, d. h. die Erfüllung der besonderen leeren Schemata mit *Ordnung*. Unter diesem Gesichtspunkt werden alle Begriffe der üblichen Psychologie, wie Produktion, Assoziation, einschränkende Faktoren, determinierende Tendenzen usw. zu Begriffen zweiten, nur gleichsam vorläufigen Ranges.

Nur einen wirklich endgültigen Begriff kennt die normale Psychologie: *Meine geordnete und ordnende unbewußte Seele* oder, was dasselbe heißt: *Meine ganze ganzmachende Seele*.

Versuchen wir noch etwas mehr über die Seele zu sagen:

Sie muß als ein dynamisches System betrachtet werden, begabt mit einer besonderen Organisation, welche den von mir erlebten logischen Urbedeutungen oder Kategorien und den zwischen ihnen bestehenden Beziehungen entspricht.

Wir können diese dynamische Organisation natürlich nur auf der Grundlage der logischen Struktur unseres bewußten Erlebens, welche, wie wir wissen, statisch

ist, entdecken, denn wir können die Seele nicht erforschen wie die Anatomie eines Tieres.

Alle die Seele angehenden Entdeckungen sind daher auf Induktion und Analogie angewiesen. Ja alles muß zwangsweise sehr unbefriedigend bleiben: Denn unsere geistige Organisation ist unglücklicherweise so geartet, daß sie an die Einzelheiten einer gegebenen Mannigfaltigkeit nur dann herankommen kann, wenn es sich um eine Mannigfaltigkeit im Raume handelt. Aber die Seele und ihr Bau sind ganz gewiß nicht räumlich. Seltsam, das Ich ist unfähig, seinen eigenen Unterbau in allen Einzelheiten zu erforschen! Der Ich-Teil der Seele kann die volle Seele nicht erreichen.

Ein anderes Problem tritt auf: Könnte nicht die organisierte Seele ihre Entwicklung, ihre Quasi-Embryologie haben? Sicherlich. Aber so wenig ist hier mit Sicherheit bekannt, daß wir diese Dinge von unserer Erörterung ausschließen wollen und nur das Eine sagen, daß eine große Schwierigkeit dadurch in die Frage hineinkommt, daß wir nicht wissen können, was an der Embryologie der Seele vielleicht nur auf Rechnung der Embryologie des Gehirns kommt. Doch das kann erst später verstanden werden.

Was sollen wir nun weiter über die Kausalität der Seele, also auch im Besonderen über die kausale Natur der uns bekannten richtenden Agenzien sagen?

Ist solch ein Agens überhaupt ein „kausaler“ Faktor? Sicherlich dann, wenn wir das „Ursache“ nennen, was Dasein und Qualität eines zeitlichen Ereignisses durch seine eigene daseiende Qualität oder seinen eigenen Ablauf bestimmt. Aber psychische Kausalität darf nicht mit mechanischer verglichen werden; eben dadurch, daß sie „Kausalität“ mit „mechanischer Kausalität“

im weitesten, also summenhaften Sinne des Wortes verwechselten, sind manche wohl zu dem unmöglichen Gedanken verführt worden, den Begriff der Kausalität überhaupt aus der Psychologie zu entfernen. Mechanische Kausalität ist Kausalität zwischen Einzelheiten, etwa Atomen; Assoziation in ihrer rohesten Form steht in Analogie zu ihr. Keineswegs aber ist mechanische Kausalität die einzig mögliche Kausalitätsform; sie ist nur eine von vier möglichen Formen¹⁾, unter denen eine andere Form den Namen *ganzmachende Kausalität* verdient und, wie ich in meiner „Philosophie des Organischen“ eingehend gezeigt habe, in der Welt des Lebendigen verwirklicht ist.

Mit dem Schema der ganzmachenden Kausalität, der biologischen also, mögen wir nun allerdings die in der Seele bestehende Kausalität vergleichen. Aber das Wörtchen „in“ ist ja bekanntlich da, wo es sich um Seelisches handelt, nicht wörtlich zu nehmen, und das muß uns warnen, den Vergleich zwischen psychischer und biologischer Kausalität zu überspannen. Ganzmachende Agenzien können wir uns überhaupt nie in allen ihren Einzelheiten klar machen; denn, wir wiederholen es, unsere geistige Organisation ist beschränkt und kann an die letzten Einzelheiten nur da hinan, wo es sich um räumliche Mannigfaltigkeit handelt, also, seltsam aber wahr, nicht mit Bezug auf sich selbst.

Endlich noch eins: Ist die Seele „bewußt“? Bis jetzt nannten wir sie stets unbewußt. Aber könnte das nicht nur bedeuten, daß sie nicht „Ich“ ist, daß sie nicht diejenige Form von Bewußtheit hat, welche mir das Wort „Ich erlebe“ bezeichnet? Besäße sie auch Ichheit, frei-

¹⁾ Vgl. meine „Ordnungslehre“, 2. Aufl. 1923, S. 197 ff.

lich in anderer Form als „ich“ sie kenne, so würde es sich hier um ein wahres *alter ego* handeln.

Wir werfen in diesem Abschnitte nur die Frage auf, denn wir wissen ja noch gar nicht, was die Worte: anderes Ich, also auch *alter ego* bedeuten. Im Grunde bedeuten sie uns jetzt noch gar nichts, denn unsere ganze Philosophie und Psychologie steht bis jetzt auf solipsistischem Boden.

Später werden wir dieses schwierige Problem erörtern. Bis jetzt genüge es uns, die Seele als einen mittelbaren empirischen Gegenstand, welcher die unbewußte Grundlage des bewußt erlebenden Ich ist, zu betrachten und in dem Begriff „meine Seele“ einen Ordnungsbegriff zu sehen. Der Gegenstand selbst und der Begriff, welcher ihn „meint“, müssen hier natürlich ebenso wie beim Gottesproblem unterschieden werden.

Soviel also über die Dynamik des inneren Seelenlebens. Wir werden nun bald ein ganz neues Feld der Untersuchungen betreten; ein Feld, das die Einführung vieler neuer Begriffe erfordern wird. Erst auf diesem Felde werden wir es mit jenen Problemen zu tun haben, welche in den Lehrbüchern der Psychologie meist zuerst kommen, mit den Problemen der Empfindung, Wahrnehmung, Bewegung usw. Der erste neue Begriff aber, welchen wir einzuführen haben werden, wird ein Begriff sein, welcher in alltäglichem Sinne sehr wohl bekannt ist, der logischen Erfassung jedoch große Schwierigkeiten bietet: Der Begriff *mein Leib*.

Bevor wir jedoch unsere neue Analyse beginnen, wollen wir noch einem bestimmten Begriff, welcher in der neueren Psychologie eine bedeutende Rolle spielt, eine kurze Betrachtung widmen und sodann die wesentlichen Kennzeichen der neueren „normalen“ Psychologie,

welche zu gleicher Zeit ihren großen Gegensatz zur älteren Psychologie anzeigen, zusammenfassen.

4. Einige Worte über psychische „Ganzheit“.

Es erscheint zweckmäßig, der Rolle, welche der Begriff des *Ganzen* in der Psychologie spielt, hier noch einige zusammenhängende Worte zu widmen, da er, wenigstens in einer besonderen Ausprägung, neuerdings mit Recht in den Vordergrund des psychologischen, ebenso wie übrigens des biologischen, Denkens getreten ist. Die Ausprägung, an welche ich denke, ist die der „Struktur“ oder „Gestalt“, oder beider Begriffe, je nachdem man sie als gleichbedeutend nimmt oder nicht. Doch handelt es sich hier meist um besondere Ausprägungen von Ganzheit, und zwar vornehmlich mit Rücksicht auf die sogenannten Wahrnehmungserlebnisse, und der Begriff der *Ganzheit* überhaupt deckt in der Psychologie ein viel weiteres Feld.

Maßstab für die Wesensbeurteilung eigentlich psychologischer Zustände und dynamischer Agenzien ist stets das unmittelbar erfaßte Wesen des Erlebten, also in heutiger Sprechweise, das Phänomenologische, denn dieses, in seiner Abfolge, ist ja des Psychologen eigentliches Forschungsmaterial.

Weil nun alle Erlebtheiten sich dem undefinierbaren Begriff *Ganzheit* einfügen, weil sie, was dasselbe heißt, stets „Sinn“ haben, und weil auch das Erlebte in seiner Gesamtheit mit fortschreitender Zeit immer reicher an Ganzheitsinhalt, immer reicher an „Sinn“-Gehalt gestaltet ist¹⁾, deshalb haben wir den letzten dynamischen Grundbegriff aller Psychologie, den der Seele, durch

¹⁾ Ich darf hier nicht sagen „immer reicher *wird*“, denn das Erlebte als solches „*wird*“ ja nicht!

Worte aus dem Ganzheitskreise gekennzeichnet und von der *ganzen ganzmachenden* Seele gesprochen.

Das psychologische Material, also die Erlebtheiten in ihrer Abfolge, forderte, wie wir wissen, geradezu diesen Begriff. Denn Sinnbesitz und Anreicherung an Sinn ist das eigentliche Wesen des Phänomenologischen, und das beides soll doch eben in der psychologischen Wissenschaft dynamisch-genetisch „erklärt“ werden. Eine Dynamik auf dem Boden des Summenbegriffes, also eine Dynamik, welche alles die Resultante von Teilkraften sein läßt, wie die Assoziationstheorie, kann solche Erklärung nie und nimmer leisten. Die psychologische Theorie muß, wie wir wissen, Sinn in das unmittelbar Erfasste und Sinnförderndes in die unbewußten seelischen Faktoren aufnehmen, sonst ist die von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt. Es ist sehr seltsam, daß z. B. Rickert, der doch wahrlich die Philosophie als Sinnlehre faßt, das nicht sieht und geradezu sagt, daß es eigentlich gleichgültig sei, welcher Art von Psychologie sich der Philosoph verschreibe. Nichts ist weniger gleichgültig als gerade das.

Und zwar genügt es nun nicht, Sinn nur unter dem bewußt Gehabten als solchem, also unter den Materialien, eine Rolle spielen zu lassen; es muß auch eine Sinnmachende Dynamik, unbewußter Art, gesucht werden, denn zusammengesetzte Sinngebilde werden eben in immer reicherer und reicherer Form im Laufe der Zeit erworben. Wie wäre das möglich ohne sinn gestaltende, also *ganzmachende* Faktoren?

Ganzheit allein genügt also nie zur Erfassung der Sachlage da, wo Genetisches in Frage steht. Wo das der Fall ist, muß sich Ganzheit stets mit Kausalität verkoppeln. In der Biologie gilt das ganz ebenso wie in der

Psychologie; und es gilt auch von der Geschichte, wenn man in ihr echte Entwicklung, also einen Ablauf im Rahmem von Ganzheit sieht. Ganzheit und Kausalität schließen sich also keineswegs aus, wie Spann und Spengler das zu meinen scheinen, sondern müssen in Verkoppelung ins Spiel treten, wo immer es sich um Prozesse in der Zeit handelt. Ganzheit, wenn sie in der Zeit entsteht, verlangt realisierende Faktoren, und das sind eben *ganzmachende* Faktoren. —

In der Wahrnehmungslehre hat Ehrenfels dem, was man dunkel wohl schon gesehen hatte¹⁾, zuerst einen Namen gegeben, den der „Gestaltqualität“. Ich selbst habe, zuerst 1903, die für die Wahrnehmung in Frage kommenden Reize als „individualisierte Reize“ bezeichnet und von einer „Zuordnung“ zwischen individualisiertem Reiz und individualisierter Reaktion bei der Handlung gesprochen. Daß hier nicht Teil auf Teil stückweise beziehbar sei, und daß es sich auch nicht um die Wirkung einer „Resultante“ handele, sollte dadurch zum Ausdruck gebracht werden. Etwas grundsätzlich Neues kann ich daher in der Strukturpsychologie von Köhler und Wertheimer ebenso wenig finden, wie Krüger es in ihr zu finden vermag. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß die Genannten durch recht vage physiologische, und zwar letztthin physikalisch-chemische Hypothesen den reinen Begriff psychologischer Ganzheit getrübt haben — offenbar um den unrettbaren psycho-physikalischen Parallelismus in neuer Form zu retten²⁾. —

¹⁾ Man denke an Wundt's „Schöpferische Synthese“, die freilich garnicht zu seiner auf Assoziation gebauten theoretischen Grundlage paßt.

²⁾ Vg. Annalen d. Philosophie V, 1925, S. 1.

Sagen wir nun noch einiges Besondere über psychische Ganzheit und ihre „Reize“.

Ganzheit bei Wahrnehmungen kann sich raumhaft, zeithaft oder im Rahmen irgend eines anderen Syntetikons, z. B. des allgemeinen Rahmens „Tonhaftigkeit“ usw. darstellen.

Krüger¹⁾ schlägt mit Recht vor, daß man die Worte „Struktur“ oder „Gestalt“ nur auf ausdrücklich gegliederte Ganzheiten anwenden sollte. Es gäbe aber auch ungegliederte Ganzheiten, zu denen er insonderheit die Gefühle rechnet, und zu denen, wie wir meinen, jedenfalls auch alle Sinnganzen sogenannter „abstrakter“ Art gehören. Vielleicht könnte man noch weiter scheiden, nämlich zunächst in konkrete oder klar gegliederte und abstrakte Ganzheit. Unter dem Genus konkrete Ganzheit gäbe es dann *Gestalt* bei raum- und farbenhafter, *Struktur* bei zeit- und tonhafter (oder noch anderer) Gliederung. Oder man rede einfach von raumhaft, zeithaft, tonhaft usw. gegliederter und von ungegliederter Ganzheit. Das würde sich ungefähr mit meinen Begriffen des extensiv und des intensiv Mannigfaltigen, das in diesen Fällen ein Ganzheitliches wäre, decken, wobei freilich das Wort „extensiv“ in weitem, also auch z. B. zeitlichem Sinne zu nehmen wäre.

Abstrakte oder ungegliederte psychische Ganzheiten würden in Gefühle, Willensgebilde und schlichte Sinngebilde (Gedanken) zerfallen. —

Das Ganzheitliche an allem Seelischen, sei es Erlebnis unanschaulicher Art oder konkretes Vorstellungsbild oder insonderheit „Wahrnehmung“ als unmittelbarer Effekt von Sinneserregung, tritt nun stets in der Form eines Schemas auf, und dieses Schema kann, das ist

¹⁾ Der Strukturbegriff in der Psychologie 1924.

das wichtige, von seinem Inhalt abgetrennt und besonders betrachtet werden. Daß das Ganze mehr als die Teile sei, heißt eben, daß zur Summe der Teile ein bestimmtes Ganzheitsschema hinzukomme. Beim Raumhaften sind die Teile Farben, bei der Melodie, welche ein zeit- und ein tonhaftes Schema hat, Töne, bei abstrakten Ganzheiten elementare Bedeutungen. Natürlich ist das Hinzukommen des Schemas zu den Teilen aber nicht als ein äußerliches Sichanhängen, sondern — das richtige Wort fehlt wieder einmal — als ein Durchdringen zu denken.

Der physikalische Reiz für eine Wahrnehmung als physikalischen Sachverhalt besitzt das Ganzheitsschema auch schon, aber doch oft in anderer Weise als seine unmittelbare psychische Wirkung, die Wahrnehmung, welche dann ja ihrerseits als psychischer Sachverhalt „Reiz“ für den weiteren Verlauf des seelischen Lebens ist, eine Unterscheidung, auf welche Scheler mit Recht einmal hinweist. Nur bei räumlicher Ganzheit nämlich und musikalisch bei Akkorden sind physikalische und psychische Ganzheit beide Simultanganzheiten; beim Rhythmus und bei der Melodie ist die physikalische Ganzheit jedoch eine Sukzession, die psychische aber, so seltsam es ist, eine simultane, eine „in Eins“ erfaßte. Und das Umgekehrte gilt, wenn sich eine bewußt „in Eins“ erfaßte komplizierte Bewegung bei der Handlung sukzessiv in die einzelnen Muskelbewegungen umsetzt. Wenn ich also, wie oben erwähnt, bei meiner Analyse der Handlung von „individualisierten Reizen“ redete, so war das ein kurzer Ausdruck für die ganzheitliche Geschlossenheit des physischen Reizes, etwa eine spezifische Folge von Luftwellen und ihrer Umsetzung in ein *ganzes* seelisches

Erlebnis, welches erst als solches, und zwar mit anderer Ganzheitsstruktur als der physische Reiz begabt, seelisch eigentlich wirkt.

Eine ausgeführte Psychologie der Sonderarten der Ganzheit wird auszumachen haben, welche Gebiete des Anschaulichen und des Unanschaulichen die verschiedenen Schemata von Ganzheit liefern können. In unserer Elementarlehre ist auf S. 19 dieser Gedanke schon gestreift worden. Als Beispiel mag, für Wahrnehmungen, noch das Schema „meine Leibesoberfläche“, für Willensinhalte das Schema der Zweckbeziehung genannt sein, während, wie Krüger mit Recht aufdeckt, im eigentlichen Innenleben das, was man Gefühle nennt, also Lust- und Unlusttöne, sehr wesentliche, obschon natürlich nicht die einzigen Verganzheitlicher sind. Ich habe Hoffnung „auf“ etwas; da ist das „Etwas“ durch das recht zusammengesetzte Schema „Hoffnung“ das sich seinerseits aus „Lust“ und „Zukunft“ zusammensetzt, zum Ganzen geeint. Gewisse solcher Gefühlsschemata können sich bekanntlich in pathologischen Fällen isoliert fortsetzen und mit immer neuem Inhalt füllen (Manien, Melancholien).

Aber Gefühle sind, obschon praktisch häufig, sicherlich nicht das Wertvollste am seelischen Leben. Die klare Sinnerfassung rein „rationaler“ Art steht über ihnen. Da sind nun Beziehungskomplexe mit dem Tone der *Endgültigkeit*, des *in Ordnung seins* das totalisierende Schema, letzthin also der Begriff *Ordnung* in seiner Undefinierbarkeit. Das gilt auch vom sittlichen Erlebnis, das ja ein klares Ordnungserlebnis ist, wenigstens wenn es „kühle Schau“ ist.

Nehmen wir J. Volkelt's „Du-Gewißheit“ an, so wäre auch sie ein kategoriales totalisierendes Schema;

ein anderes wäre der Existenzialakzent „Zur Natur gehörig“ oder „empirisch wirklich“, überhaupt wohl alle Existenzialakzente, zu denen man ja übrigens die Duheit rechnen mag.

Eine ausgebaute Lehre von allen unzerlegbaren Bedeutungen mit synthesierender Funktion, also allen „Kategorien“ im weitesten Sinne des Wortes, wäre sehr erwünscht. Sogenanntes Logisches und Anschauliches kommt hier gleichermaßen in Frage.

5. Zusammenfassung.

Die vier wesentlichsten Kennzeichen der modernen normalen Psychologie sind diese:

1. Die Inaktivität des bewußten Ich;
2. Sinn und Bedeutung bereits unter den elementaren seelischen Gegenständen;
3. Richtende Agenzien im Dienste der Ordnung als wichtigste dynamische unbewußte seelische Faktoren;
4. Der Ursachverhalt *Ich habe bewußt Etwas* als Ausgang von Allem.

Von diesen vier Kennzeichen sind das erste und vierte mein geistiges Eigentum, während das zweite und dritte sich auf Ergebnisse verschiedenen Wesens stützen, welche teils logischer, teils psychologischer Art sind. Den Psychologen Külpe, Marbe, Messer, Bühler, Ach, Koffka, Grünbaum und Selz wird hier besonders viel verdankt.

Die Systematik, d. h. die logische Anordnung der bis jetzt behandelten Gegenstände, ist meine Arbeit. Ich glaube, daß wohl alle, die überhaupt auf dem Boden der modernen Psychologie stehen, diese Anordnung in ihren Grundzügen annehmen können.

Im Anfange dieses Buches sprach ich von der seltsamen Lage, daß es vor etwa 1900 zwei Psychologien gegeben habe, die eine wissenschaftlich und allgemein gültig, aber unvollständig, die andere zwar vollständig, aber doch nur ein Ausdruck der persönlichen Überzeugung ihres persönlichen Urhebers.

Dieser unerträgliche Zustand hat sich jetzt geändert. Jetzt haben wir, wenigstens was zunächst das Innenleben angeht, eine Psychologie, welche wissenschaftlich, allgemein gültig und vollständig zugleich ist. Unsere Psychologie kann wirklich das erklären, was erklärt werden soll; unsere Psychologie erfüllt die gestellte Ordnungsaufgabe in Vollständigkeit angesichts der Gesamtheit der unmittelbaren seelischen Tatsachen. Sie stellt nicht die Hauptsachen beiseite, nämlich Sinn und Anreicherung mit Sinn, wie es, seltsam zu sagen, die ältere Psychologie tat.

Sinnvolle Erlebnisse können nie aus Elementen erwachsen, welche ohne Sinn sind, und Anreicherung an Sinn kann es nicht geben, ohne dynamische Faktoren, welche auf eben diese Anreicherung gerichtet sind. Eben hier hat die ältere Psychologie versagt. Die neue Psychologie hat die Lücke ausgefüllt. Alles liegt in der Tat ganz ähnlich wie in der Biologie. Individualität kann nie erstehen aus Elementen, welche gegen sie gleichgültig sind, und kann nicht verwirklicht werden ohne individualisierende dynamische Faktoren.

Erwähnen wir endlich noch eine sehr bedeutsame Konsequenz der neueren Psychologie:

Geschichte und Soziologie, beide im weitesten Sinne genommen, sind zum großen Teil, vielleicht sogar ausschließlich, angewandte Psychologie. Es mag gewisse Indizien für überpersönliche Ganzheit und Entwicklung

in ihnen geben, Züge also, welche nicht auf einer personal-psychologischen Grundlage verstanden werden können. Wir wissen nicht viel darüber, wissen jedoch, daß auf jeden Fall vieles an Geschichte und Soziologie personal-psychologisch verstanden werden kann.

Geschichte und Soziologie brauchen also Psychologie. Aber sie können natürlich nur eine solche Psychologie brauchen, welche ihnen wirklich von Nutzen sein kann. Nicht gebrauchen konnten sie daher die ältere Psychologie mit ihrer primitiven Materialienlehre und ihrer unzureichenden Assoziationstheorie. So ist es denn gekommen, daß Historiker und Soziologen sich nicht gern um die Psychologie kümmerten, ja ihr oft geradezu feindlich gesinnt waren. Sie waren angesichts der älteren Psychologie ganz im Recht.

Aber jetzt haben wir eine neue Psychologie, welche nicht nur angewendet werden kann, sondern angewendet werden muß. Das aber heißt, daß der moderne Psychologe dem Historiker und Soziologen eine wohlbegründete Lehre zur Verfügung stellt und daher auch berechtigt ist, geradezu zu verlangen, daß die Vertreter jener Wissenschaften seine Psychologie wahrhaft „anwenden“ und sie nicht, wie sie es mit der alten Psychologie getan haben, beiseite liegen lassen. Der moderne Psychologe darf sagen, daß er dem Historiker und Soziologen eine sehr große Hilfe zu leisten vermag.

Wir werden später sehen, daß es noch einen anderen Zweig der modernen Psychologie gibt, welcher dem Historiker und Soziologen ein sehr wertvolles Hilfsmittel sein kann. Ich denke hier an die Psychologie des sogenannten Unterbewußten und anderer damit zusammenhängender Erscheinungen. Aber man muß sich darüber klar sein, daß bereits die schlichte und einfache Psychologie des

normalen Seelenlebens ihr Antlitz heute so sehr verändert hat, daß sie nicht nur dienen kann, sondern geradezu verlangen darf, um ihre Dienste angegangen zu werden.

Sinn und Anreicherung mit Sinn ist so gut wie Alles im Seelenleben, auf alle Fälle ist es sein wesentlichstes Kennzeichen. Und die moderne normale Psychologie trägt beidem Rechnung. Sie zeigt uns, daß seelisches Leben sinnhaftes Leben ist; *bewußt haben* heißt Sinn erleben.

Psycho-Physik.

1. Mein Leib.

Körper sind Bestandteile dessen, was wir *Natur* nennen. Der Begriff *Natur* ist ein Ordnungsbegriff. Mit dem Worte *Natur* *meine* ich eine Gesamtheit *gleichsam* selbständiger Dinge und Beziehungen. Ein einzelner Teil oder Bestandteil der *Natur*, wie mein Schreibtisch z. B., ist auch als gleichsam selbständiges, mittelbares oder empirisches Objekt „gemeint“. Gemeint wird er durch einen unmittelbaren Gegenstand, d. h. durch ein Etwas, welches unmittelbar bewußt gehabt oder erlebt wird, etwa ein Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbild oder auch nur einen Gedankeninhalt. „Meinen“ als eine Tönung gewisser Erlebnisgegenstände gehört also selbst zur Klasse der unmittelbaren Objekte; ein mittelbares oder empirisches Objekt ist das, was gemeint wird. Ich „habe“ also die mittelbaren oder empirischen Gegenstände nur insofern, als ich gewisse unmittelbare Gegenstände erlebe, welche Akzente des Meinens an sich tragen. Die Akzente des Meinens gehören in diejenige Gruppe der erlebten Elementarien, welche wir in einem früheren Kapitel (S. 18.) Existenzialtönungen genannt haben.

Das nebenbei und nur als kurze logische Einführung in das Feld der Lehre von der *Natur*.

Die Naturkörper sind von mancherlei Art. Es gibt anorganische Körper und organische oder lebendige;

beide existieren in Form vieler Individuen und lassen sich in Arten, Gattungen, Familien usw. gliedern. Nun gibt es jedoch einen Körper, welcher unter der ungeheueren Zahl der Körper eine ganz einzigartige Stellung einnimmt. Er ist ein organischer oder lebendiger Körper; er gehört sogar zu einer wohlbekannten Gruppe dieser Körper, den menschlichen Leibern, welche ihrerseits zu den Primaten, den Säugetieren, den Wirbeltieren gehören. Aber trotz allem ist der Körper, um den es sich handelt, für mich etwas ganz Anderes als alle anderen. Ich rede von meinem Leibe.

Das, was meinen Leib von allen anderen Körpern verschieden macht, ist gegründet in den unmittelbaren anschaulichen Gegebenheiten, in denen er sich mir darstellt. Diese Data sind in gewisser Hinsicht ärmer, in anderer aber viel reicher als die unmittelbaren Erlebnisse, auf deren Grundlage ich von einem „Körper“ als einen besonderen Bestandteil der Natur im allgemeinen rede, und zwar sogar da, wo es sich um einen organischen, ja sogar einen menschlichen Körper handelt.

Auf optischem Gebiete sind die Gegebenheiten, welche sich auf meinen Körper beziehen, ärmer als die auf andere Körper hinweisenden; denn ich kann gewisse Teile meines Leibes, meine Ohren z. B. und besonders meine Augen, nicht „sehen“, wenn ich nicht ein besonderes Instrument, welches Spiegel heißt, verwende. Auf motorischem Gebiete sind jedoch die auf meinen Leib hinweisenden Data viel reicher als die auf andere Naturkörper bezüglichen. Populär gesprochen können andere Körper „berührt“ werden und geben mir dann eine besondere „Empfindung“ aus der Gruppe der reinen Qualitäten (S. 12f). Aber mein Leib gibt mir Empfindungen oder Qualitäten von ganz besonderer Art im Zusammen-

hang mit seinen verschiedenen Zuständen; er gibt mir Schmerzempfindungen und Berührungsempfindungen, deren jede mit einem besonderen „Lokalzeichen“ (S. 13) versehen ist, ferner Gesichtsempfindungen und endlich Empfindungen, welche von der Bewegung meiner Gliedmaßen abhängen.

So in populären Worten. In streng logischer Sprechweise ist die Sachlage anders, ja gerade umgekehrt: Das sind viele Etwasse, welche ich bewußt habe, alle von der Form reiner Qualitäten; sie sind von sehr verschiedenartiger Art und stehen alle in bestimmten Beziehungen zueinander. Die Gesamtheit aller dieser Daten, welche auch Fähigkeiten oder Möglichkeiten einschließen, ist nun so beschaffen, daß ich schaue, es werde viel zur Ordnung des Etwas beitragen, wenn ich hier einen besonderen Begriff ins Spiel treten lasse. Ich setze also den Ordnungsbegriff „mein Leib“. Er ist ein unmittelbares Objekt aus der Klasse der Gedanken und hat an sich eine Tönung des „Meinens“; er meint nämlich *meinen Leib* als einen Bestandteil der *Natur*.

Das klingt alles recht schwierig und der Leser mag fragen, was denn diese logischen Spitzfindigkeiten mit einer Erörterung psychologischer Probleme zu tun haben. Aber wir haben ja doch unsere Psychologie von Anfang an, obschon allgemeinverständlich, so doch philosophisch und in Sonderheit logisch begründet und es würde daher die Einheit des Ganzen stören, wollten wir jetzt bloß der Bequemlichkeit wegen meinen Leib in der üblichen naiv realistischen Weise als eine Selbstverständlichkeit ansehen.

Das Dasein meines Leibes ist wahrlich so wenig „selbstverständlich“, daß man im Gegenteil sagen möchte: Es gibt nichts auf Erden, was so seltsam ist wie die Tat-

sache, daß ich während meines Lebens dauernd an meinen Leib gebunden bin und ihn nie „los werden“ kann — außer im Schlafe. Dies aber ist bekanntlich eine der wesentlichsten Eigentümlichkeiten meines Leibes im Vergleich zu anderen Körpern. Diese können wir jeden Augenblick, wenn wir es wollen, von dem, was wir in anschaulicher Form bewußt haben, ausschließen; wir brauchen nur unsere Augen zu schließen.

Zur Unterscheidung der Bedeutung der Worte „Ich“ und „mein Leib“ ist wohl nicht viel Kritik erforderlich; nur ein sehr unphilosophischer Kopf würde diese Bedeutungen durcheinander bringen. Aber das machen sich doch wohl nicht alle Menschen immer ganz klar, daß mein Leib mein Gegenstand ist, daß er ein Etwas ist, welches vom Ich in der Form des Gemeintseins bewußt gehabt wird, ganz wie irgend ein anderer Körper, und nur insofern von anderen Körpern unterschieden, als Zahl und Art der unmittelbaren Data, welche die Grundlage des Begriffes „mein Leib“ bilden, von der Zahl und Art derjenigen Data verschieden sind, welche dem Begriffe Naturkörper überhaupt zugrunde liegen. Die sogenannten motorischen Data mit Einschließung der Lokalzeichen Lotze's sind es, welche die wichtige unterscheidende Rolle beim logischen Aufbau des Begriffes „mein Leib“ spielen und nur hier in Funktion treten.

2. Die funktionale Abhängigkeit zwischen Leib und Seele.

Wir kehren jetzt zu psychologischen Problemen zurück.

Im vorigen Hauptabschnitt haben wir das studiert, was wir das innere Seelenleben nannten und waren imstande, wenigstens die allgemeinsten Gesetze, welche

für seine Ordnung verantwortlich sind, aufzudecken, Gesetze, welche schließlich in dem einen Begriff *meine ganzmachende Seele* gipfelten.

Mein seelisches Innenleben hat nun gewisse Bruchstellen, an denen seine Inhaltskontinuität aufhört, an denen etwas Fremdes sozusagen in es hineinbricht.

Die übliche Lehre nimmt dieses Problem sehr oberflächlich und sieht seine Schwierigkeiten garnicht; sie sagt: Ich habe eine „Empfindung“ oder eine „Wahrnehmung“, wo immer eine Bruchstelle in meinem inneren Seelenleben ist. Natur kommt da in Berührung mit meiner Seele; Natur „wirkt“ auf sie und zwar durch Vermittlung der Sinnesorgane meines Leibes.

Das Alles ist nun aber keineswegs so einfach und „selbstverständlich“, wie es dem philosophisch Ungeschulten erscheinen mag. Im Gegenteil, gerade hier liegen einige der schwierigsten Probleme der Philosophie.

Was richtig ist an dem sogenannten „Wirken“ der Natur auf meine Seele durch Vermittlung der Sinnesorgane meines Leibes, ist dieses:

Es treten manche Inhalte vor meinem Bewußtsein auf, welche weder durch die Dynamik meiner ganzen ganzmachenden Seele im Allgemeinen noch durch irgend eine determinierende Tendenz im Besonderen erklärt werden können, so z. B. wenn ich einen Blitz „sehe“ oder wenn ich „höre“, daß ein Wagen an meinem Hause vorbeifährt. Ich weiß nun aber aus Erfahrung, daß jedesmal, wenn so etwas stattfindet, auch etwas an einem meiner Sinnesorgane, einem meiner Nerven und einem Teil meines Gehirns geschieht. Oder in strengerer Sprache: Ich weiß, daß ich in diesen Fällen ein gewisses unmittelbares Erlebnis haben könnte, welches ich im

Sinne des „Meinens“ auf die oben genannten Teile meines Leibes beziehen darf. Denn ich kann mir ja doch denken, daß ich die Veränderungen, welche in meinem Ohr oder Auge, meinem Hör- oder Sehnerven, meiner Hör- oder Sehsphäre dann geschehen, wenn ich einen Blitz sehe oder einen Wagen höre, wahrnehmen könnte.

Es besteht also sicherlich eine funktionale Abhängigkeit zwischen meinem Erlebnis eines gewissen Komplexes reiner Qualitäten und dem gleichsam unabhängigen Geschehen in gewissen Teilen meines Leibes, wobei das Wort funktional in dem neutralen Sinne der Mathematik zu verstehen ist und durchaus noch nicht ohne weiteres „kausale“ Abhängigkeit bedeutet. In ganz vorläufiger Weise mögen wir immerhin sagen, daß es so aussieht, „als ob“ Natur auf meine Seele wirke, wobei wir es offen lassen, ob es sich um ein echtes „Wirken“ handelt. Die sogenannte Psychophysik hat es nun eben mit der Erforschung solcher funktionaler Abhängigkeiten und aller Einzelheiten, die mit ihr verknüpft sind, zu tun. —

Machen wir hier eine kleine Pause und weisen wir einmal wieder auf die Unterschiede unserer Lehre von derjenigen der üblichen psychologischen Lehrbücher hin.

Die meisten psychologischen Lehrbücher stehen auf naiv- realistischen Boden. Sie sehen „meinen Leib“ als etwas selbstverständlich Gegebenes an; sie nehmen ihn als „existierend“, ohne viel zu fragen, was das heißt. Und dann reden sie von der Entstehung der „Empfindung“; das pflegt das erste Kapitel ihrer Psychologie zu sein. Man wird nun bemerkt haben, daß wir gerade in umgekehrter Weise vorgehen. Für uns ist der zeitliche Wechsel der Etwasse, welche ich bewußt habe, der Ausgangspunkt aller Psychologie gewesen; er führte

uns schließlich zu dem dynamischen Begriff meine ganze ganzmachende Seele; und wir führen die Psychophysik nur ein, weil wir dazu gezwungen werden, nämlich durch die Unmöglichkeit, das Auftreten aller bewußten Etwasse durch den Begriff meine Seele zu erklären.

Die Dinge liegen in der modernen Physiologie ähnlich wie in der modernen Logik. Die alte Logik begann mit „Dingen“ und ging von da zu „Begriffen“, während die moderne Logik mit „Bedeutungen“ beginnt und von da zu den „Dingen“ kommt. Die alte Psychologie begann mit „Empfindungen“, welche sich aus der Wirkung von „Dingen“ ergaben, während die moderne Psychologie mit der Tatsache beginnt, daß ich alle möglichen Etwasse erlebe, alsdann, weil sie dazu gezwungen wird, jenen seltsamen Gegenstand *mein Leib* schafft und endlich den Begriff *Empfindung* als einen sehr zusammengesetzten Gegenstand, als einen Ordnungsbegriff setzt. Denn Begriffe wie „Empfindung“, „Wahrnehmung“, „Sinnesorgan“ usw. sind in der Tat Ordnungsbegriffe.

3. Über einige besondere Probleme der Psychophysik.

Wir kommen nun also zu dem psychophysischen Teile der Psychologie, welchen die üblichen Lehrbücher sehr breit zu behandeln pflegen. Wir selbst wollen nur solche Probleme besonders erwähnen, welche uns besonders bedeutsam erscheinen und wollen hier und da ein paar kritische Bemerkungen einflechten. Die Lehrbücher bieten hier ja eben ein hinreichendes Material, und ihr Studium mag dem Leser ohne Zögern empfohlen werden, wenn er sich nur ihres naiv-realistischen Standpunktes bewußt bleibt. Dieser Standpunkt ist harmlos, wenn man sich

erinnert, daß er einen kurzen Ausdruck für einen sehr verwickelten logischen Zusammenhang bedeutet.

Erwähnen wir also einige der wichtigsten psychophysischen Probleme.

A. Weber's Gesetz.

In welcher Beziehung steht der Zuwachs der Stärke eines physischen Reizes zum Zuwachs der Stärke der ihm entsprechenden Empfindung?

Die Antwort ist bekanntlich diese: Wenn der Reiz in geometrischer Progression wächst (1, 4, 9, 16 . . .), so wächst die Stärke der Empfindung in arithmetischer (1, 2, 3, 4, . . . usw.).

Das Gesetz gilt nicht für sehr schwache oder sehr starke Reize, und es gibt da verschiedene andere Schwierigkeiten. Zuerst die grundlegende Frage, ob man bei reinen Qualitäten als Erlebnissen überhaupt von einer „Stärke“ reden kann. Bergson leugnet das bekanntlich, und sieht jede sogenannte Intensität einer gegebenen Qualität, also etwa eines spezifischen Rot oder des Tones Cis, als eine besondere spezifische Qualität an. Ich meine aber, daß wir immerhin in sehr allgemeiner Form sagen dürfen, es trete „dasselbe“ Cis in verschiedener Stärke auf. Eine andere viel größere Schwierigkeit besteht freilich darin, festzustellen, was eigentlich als Einheit, als das „Umeinsmehr“ in der Skala der Intensitäten im Rahmen einer gegebenen Qualität gelten soll. Eine exakte Messung ist hier sicherlich nicht möglich, und insofern hat Bergson recht. Man pflegt bekanntlich das „ebenmehr“ in Zuordnung zu verschiedenen Reizen als Einheit anzusehen; aber die Frage ist eben, ob dieses „ebenmerkliche“ Mehr stets das nämliche „Mehr“ bedeuten darf, und der Begriff der so-

nannten Schwelle ist auch nicht frei von Schwierigkeiten.

B. Johannes Müller's „spezifische Sinnesenergien“.

Das Wort Energie ist hier natürlich irreführend; gemeint ist Potenz oder Fähigkeit.

Nach Müller antwortet jeder Sinnesnerv oder sogar jede einzelne Faser eines solchen auf einen Reiz mit festbestimmter Empfindung, ganz gleichgültig, welcher Art der Reiz ist, ob normal (adäquat) oder abnorm (sinadäquat). Diese angeborene Besonderheit wurde später von der Nervenfasern auf das Hirn sozusagen projiziert. Das System der Hirnzellen wurde nun so angesehen, als ob es in seinen einzelnen Teilen mit Bezug auf die Fähigkeit Empfindungen zu liefern absolut determiniert sei.

Diese Lehre gilt heute nicht mehr für richtig, ganz sicherlich wenigstens, soweit die einzelnen Fasern der Nerven oder die einzelnen Hirnzellen in Frage kommen. Die Verschiedenheiten des Vorganges der Nervenreizung als solcher scheinen eine wichtige Rolle zu spielen; ein und dieselbe Faser ist wohl fähig, verschiedene Reizungen zu leiten, und ein und dieselbe Hirnzelle kann wohl verschiedenen Empfindungen den Ursprung geben je nach der Art ihrer Reizung. Das gilt sicherlich innerhalb einer und derselben Sinnessphäre, vielleicht aber ist sogar das ganze Gehirn beim neugeborenen Kind „äquipotenziell“ und wird erst im Wege funktioneller Anpassung verschieden¹⁾.

Wie dem nun aber auch sein mag, eine gewisse Wahrheit behält Müller's Gesetz, freilich eine ganz andere, als Müller selbst ihm zuschrieb:

¹⁾ Vgl. meine „Philosophie des Organischen“, 2. Aufl. 1921 S. 366ff.

Mag sein Gesetz richtig oder mag es ganz oder teilweise falsch sein: Auf jeden Fall ist es ein logisches, auf dem Prinzip der eindeutigen Bestimmtheit ruhendes Postulat, daß jeder bestimmte aus Nervenreizung hervorgegangene Endzustand im Gehirn als einem materiellen System einer bestimmten Empfindung als einem Erlebnis korrespondiert. Der bestimmte Endzustand im Gehirn aber ist in moderner Sprechweise eine bestimmte Anordnung oder ein bestimmter Bewegungszustand von Elektronen.

Ob nun, wie Müller annahm, dieser Elektronenzustand die Folge einer festen Determination ist, die durch jede beliebige Art von Reiz erweckt werden kann, oder ob er erst durch die besondere Art der Reizung zu dem wird, was er ist: Auf alle Fälle steht dieser Zustand in eindeutiger Beziehung zu einer bestimmten Empfindung.

Wir wollen diesen Satz das psychophysische Postulat der Empfindungslehre nennen.

C. Empfindungen mit Raumeskennzeichen.

Räumlichkeit als solche gehört, wie wir wissen (S. 13), zu den elementaren Materialien des bewußten Erlebens und kann daher nicht irgendwie aufgelöst oder erklärt werden. Insofern ist der sogenannte „Nativismus“ im Recht.

Die Lokalzeichen im Gebiete des taktischen Sinnes sind „angeboren“ und dasselbe gilt von allen optischen Data mit ihren Akzenten „da draußen“ und allen motorischen mit ihren drei Dimensionen.

Aber dem sogenannten „Empirismus“ in der psychologischen Raumlehre kommt auch eine gewisse Wahrheit zu, nämlich in Bezug auf die Einzelheiten der Erfassung des Räumlichen. Denn wenn ich auch die Be-

deutung „da draußen“ als eine angeborene besitze, so muß ich doch alles das lernen, was durch die Worte „so weit draußen“ und „hintereinander“ ausgedrückt wird. Auf diesem Gebiet herrscht manche Verwirrung. Wir sagen hier nur das Folgende:

Niemals „sehe“ ich einen Körper, also mein Tintenfaß etwa, als Körper, obwohl ich Körper im Sinne des „Meinens“ (S. 71) bewußt habe. Den unmittelbaren Gegenstand, durch welchen ich den mittelbaren körperlichen, also das Tintenfaß, *meine*, den „sehe“ ich. Aber eben ihn „sehe“ ich nicht etwa in seinen drei Dimensionen, sondern nur in zweien, nämlich als Ebene von besonderer Farbe, Form und Klarheit. Seine dritte Dimension, die der Tiefe, die *habe* ich freilich auch, aber nicht auf optischem, sondern auf motorischem Wege, indem ich nämlich gewisse Leibesempfindungen in meinem Auge als Folge der sogenannten Akkomodation bewußt erlebe. An diese Akkomodation sind wir so gewöhnt, daß wir immer wieder in Versuchung kommen zu glauben, wir „sähen“ die dritte Dimension, welche wir doch nur motorisch erleben. Ja sogar, wenn wir durch ein Stereoskop blicken, sehen wir die dritte Dimension nicht, obwohl wir sie *haben*. Denn auch in diesem Falle akkomodieren wir.

Wir übergehen gewisse andere Data, welche uns bestimmte Urteile über die Tiefe von Gegenständen erlauben. Maler kennen sie besonders gut und wissen z. B., daß sehr entfernte Gegenstände eine gewisse blaue Tönung zu haben pflegen; aber das wissen sie aus Erfahrung.

D. Die Handlung.

Das Gegenstück zu Empfindung ist Handlung. Bei ihr ist mein Leib, der sich bei der Empfindung passiv

verhielt, aktiv. In roher Sprechweise können wir sagen, daß es sich bei der Empfindung um die Abfolge handle: Physischer Reiz, Reizung des Sinnesorgans, des Sinnesnerven, des Hirnzentrums, Affektion der Seele, also Empfindung; bei der Handlung dagegen um: Wille, Affektion eines motorischen Hirnzentrums, eines motorischen Nerven und Muskelkontraktion.

Natürlich dürfen wir diese Feststellung wieder nur als das nehmen, was sie ist, nämlich als kurzen Ausdruck für einen verwickelten Sachverhalt. Auf jeden Fall existiert eine funktionale Abhängigkeit zwischen meinem Willen zu Etwas und einem bestimmten Zustand oder Vorgang in meinem Gehirn, der freilich im einzelnen sehr hypothetisch ist. Wo das Eine ist, da ist auch das Andere.

Das psychophysische Postulat (S. 80) zwingt uns nun in diesem Falle von einer eindeutigen Beziehung zu reden zwischen dem „Ich will Dies tun“ und dem Dasein dieses bestimmten Zustandes im Gehirn. Das ist gerade das Gegenteil von dem, was bei der Empfindung vorlag.

Es gibt hier nun aber gewisse Schwierigkeiten, welche wenigstens auf den ersten Blick den Vergleich zwischen Empfindung und Handlung etwas bedenklich gestalten.

Im Felde der Empfindungen erlebe ich einen ganz bestimmten Gegenstand, sagen wir Rot, sobald ein bestimmter Teil meines Hirns in einen bestimmten Zustand gekommen ist, sei es nach Johannes Müller's Gesetz oder auf andere Weise. Aber was will ich eigentlich? Ich will ja doch etwa einen Brief schreiben, aber keineswegs bestimmte Muskeln meiner Hand bewegen und erst recht nicht ein motorisches Zentrum meines Hirns oder einen meiner motorischen Nerven erregen. Ich weiß

sogar, wenn ich kein Physiologe bin, garnichts von diesen Dingen.

Wir müssen daher wohl unsere ganze Auffassung des Psychophysischen ein wenig ändern, um die Handlung als Gegenstück zur Empfindung zu erkennen und überhaupt das gesamte psychophysische Problem klar zu fassen.

Sagen wir also zunächst einmal, daß bei der Empfindung nicht das „Ich habe bewußt Rot“ die Hauptsache auf der psychischen Seite ist, sondern ein gewisser Zustand meiner unbewußten Seele, für den mein bewußtes Erleben nur ein Anzeiger ist. Der Zustand meiner Seele ist es, der in eindeutiger funktionaler Beziehung zu einem gewissen Zustand meines Gehirns steht. Und ebenso ist es bei der Willenshandlung ein gewisser Zustand meiner Seele welchen mir mein bewußtes „Ich will Etwas“ nur anzeigt, der sich in funktionaler Korrespondenz mit einem bestimmten Zustand meines Gehirns, diesmal in der motorischen Sphäre, befindet.

So verschwinden die Schwierigkeiten und es verschwindet zugleich noch eine gewisse andere Schwierigkeit, welche wir bisher gar nicht erwähnt haben, auf dem Gebiet der Empfindungslehre, eine Schwierigkeit, welche sich an die Tatsache knüpft, daß ich ja doch, sagen wir, eine rote Blume, „da draußen“ sehe, aber nicht etwa meine optische Hirnsphäre im Zustand der Erregung. Darauf kommen wir noch einmal zurück.

Wir haben also zwei Paare funktionaler Abhängigkeiten, wenn wir streng sein wollen, vor uns: Die eine besteht zwischen dem Zustand des Gehirns und dem Zustand der Seele, die andere zwischen dem Zustand der Seele und dem Erleben. Beide treten sowohl in der Lehre von der Empfindung wie in der vom Willen auf. Wenn

man die Erlebnisse unmittelbar mit Hirnzuständen verknüpft, so kommt man aber in gewisse Schwierigkeiten, wie wir gesehen haben, zumal auf dem Gebiete der Lehre vom Willen.

Noch einmal sage ich, daß wir bis jetzt nur von der funktionalen Abhängigkeit oder Korrespondenz zwischen psychischen und physischen Zuständen gesprochen haben, aber nicht von Kausalität. Ob es Kausalität zwischen der physischen und psychischen Seite der empirischen Wirklichkeit gibt, oder was sonst für eine Beziehung zwischen ihnen bestehen mag, falls es sich nicht um Kausalität handeln sollte, das ist eine Frage ganz für sich.

Unsere Aufgabe hier ist es nur gewesen, zu zeigen, daß das, was wir das psychophysische Postulat genannt haben, sowohl für den Willen als auch für die Empfindung klargestellt werden kann. Und das haben wir nun wohl gezeigt. —

Soviel über besondere Probleme der Psychophysik. Nur wenige von ihnen haben wir erwähnt. Nicht im einzelnen erörtert, obschon in anderem Zusammenhang einmal gestreift (S. 65f), haben wir z. B. die heute viel behandelte Frage, ob zusammengesetzte äußere Reize seelisch als bloße Summe ihrer Teile oder als Ganzheiten in Frage kommen.

Dieses äußerst wichtige Problem wird alsbald in breiterem Zusammenhang gewürdigt werden. Und es gibt noch viele andere, absichtlich von uns beiseitegestellte Probleme.

Wir gelangen nun zu dem berühmten Problem „Leib und Seele“, d. h. zu der Frage, ob, um die übliche Rede-weise zu gebrauchen, die Theorie des psychophysischen Parallelismus oder die Lehre von der psychophysischen Wechselwirkung richtig ist. Aber es scheint mir, daß es

passend ist, vorher noch einen ebenso wichtigen wie populären Begriff einzuführen, den wir bisher nur gelegentlich und ohne eigentliche Rechtfertigung gebraucht haben, den Begriff *das andere Ich*.

Haben wir ihn, so werden wir alles sehr viel einfacher und weniger gekünstelt ausdrücken können, und wir unterbrechen daher unsere Psychophysik eine Weile, um alsbald auf breiterer Grundlage zu ihr zurückzukehren.

4. Das andere Ich.

Es gilt allgemein als selbstverständlich, daß „Ich“ nicht das einzige bewußte Subjekt bin, sondern daß es viele solche Subjekte gibt, und zwar nicht nur die anderen Menschen, sondern auch alle oder doch viele Tiere. Das wird leider oft sogar auch von Philosophen für selbstverständlich gehalten, und es stört ja auch ihre Leistungen meist nicht. Der Psychologe zumal kann ja ebenso naiv-realistisch arbeiten wie der Physiker oder Chemiker oder Biologe. Er darf sich dann nur nicht Philosoph nennen.

Unsere Psychologie hat nun, wie man gesehen haben wird, ausgesprochen philosophische Absichten. Für uns gibt es daher keine „Selbstverständlichkeit“, und gerade in der Frage nach dem anderen Ich sehen wir ein Problem von ebenso großer Schwierigkeit wie Bedeutung.

Metaphysik wollen wir freilich jetzt noch nicht treiben, und wenn wir die Frage aufwerfen, ob wir berechtigt sind, von der Existenz anderer Iche zu sprechen, so nehmen wir das Wort „Existenz“ in empirischem Sinne, also im Sinne der Ordnungslehre.

Gibt es im empirischen Sinne des Wortes bewußte

Subjekte unter unseren Gegenständen? Das ist die Frage.

Man pflegte bis vor kurzem dieses Problem mit dem Begriff der Analogie zu lösen und da schien es ziemlich einfach zu sein. Man sagte etwa Folgendes:

Hier ist mein Körper und verbunden mit ihm, gleichgültig wie, meine Seele und mein bewußtes Erleben. Da ist ein anderer Körper, dem meinen an Gestalt und Benehmen ähnlich. Also ist auch mit ihm Seele und Erleben verknüpft. Oder kurz: Mein Körper verhält sich zu meiner Seele und meinem bewußten Haben wie dein Körper zu deinem.

Diese einfache Art des Schließens nimmt es als ausgemacht, daß wir in bezug auf den Anderen nur da unmittelbar etwas wissen können, wo sein Leib und dessen Gebahren in Frage kommt. Und für den Mann der Wissenschaft mag dieser Standpunkt genügen, für den Philosophen genügt er nicht ohne weiteres.

Theodor Lipps sah hier zuerst eine gewisse Schwierigkeit:

Das angeblich so einfache Verhältnis „Mein Körper zu meiner Psyche wie dein Körper zu deiner“ ist, so sagte er, durchaus nicht von so einfacher Art. Denn die Begriffe „Deine Seele“ und „Dein Erleben“ sind nicht klar. Auf alle Fälle verlangt ihre Erfassung eine gewisse besondere Fähigkeit, welche Lipps „Einfühlung“ nennt, ein Ausdruck, der sich seitdem namentlich in der Ästhetik eingeführt hat. Ich versetze mich in den anderen Körper und verstehe dann unter dem Worte „Du“ das Folgende: Ich könnte mir denken, daß ich mit deinem Körper verbunden sei, wenn aber mein Körper sich so bewegt, wie jetzt der deine, so pflege ich diese oder jene bestimmten Erlebnisse zu haben.

Aber das Wort „Einfühlung“ bringt uns nicht sehr viel weiter. Nach Lipps stellte Scheler seine Lehre von der „unmittelbaren Wahrnehmung“ des Du auf. Nicht freilich mit Hilfe unserer Sinnesorgane, wohl aber mit Hilfe eines gewissen inneren Sinnes sollen wir, wie er meint, das andere Ich in seiner einzigartigen Bestimmtheit unmittelbar „wahrnehmen“ können. Später hat Scheler seine Lehre verändert; er nimmt jetzt nur noch ein angeborenes Wissen um das an, was man seelische Andersheit im allgemeinen nennen könnte. Nicht das spezifische Du in seiner Besonderheit wird unmittelbar wahrgenommen, sondern bei Gelegenheit der Wahrnehmung eines fremden organischen Leibes und seines Gebahrens wenden wir sozusagen die aprioristische Kategorie der geistigen Duheit an und sagen: Da ist ein anderes Ich. Dieser Theorie sehr ähnlich ist die unabhängig von ihr aufgestellte Lehre J. Volkelt's von der „ursprünglichen Dugewißheit“, welche zwar nicht explizite, wohl aber implizite angeboren sein soll, so wie alle Kategorien.

Was sollen wir selbst nun zu diesem Gegenstand sagen?

Es gibt sicherlich gewisse Gefühlserlebnisse, welche, wie man mit Recht gesagt hat, eine kognitive, eine erkenntnishafte Funktion haben. Das moralische Gefühl ist ihr stärkster Fall. Dieses nun überschreitet sicherlich den Rahmen des Ich und bezieht sich, wenigstens implizite, auf „den Anderen“. Es ist sogar bedeutungslos ohne diesen latenten Bezug. Es ist wie ein Instinkt, gerichtet, wenn auch nicht auf ein bestimmtes Objekt, so doch auf eine bestimmte mögliche Gruppe von Objekten und zwar auf solche von geistigem Wesen.

In diesem Sinne können wir mit Scheler's Fiktion von dem neuen Robinson übereinstimmen, freilich nur

in diesem Sinne. Man denke sich einen neuen Robinson, sagt uns Scheler, d. h. ein menschliches Wesen, welches von Geburt an ganz allein auf einer Insel gelebt hat und nie einen Menschen oder ein Tier erblickte. Solch ein Wesen würde ohne Erfahrung moralisch wissen, daß es Glied einer geistigen Gemeinschaft ist, und das erste Mal, wo es ein organisches Wesen sehen würde, würde es dieses sofort ein „Du“ nennen. Das angeborene transsubjektive logische Schema, das freilich nur das Bewußtsein einer gewissen „Leere“ bedeuten soll, wäre mit Inhalt gefüllt.

Dem kann ich zustimmen. Aber Scheler geht weiter und will die Kategorie der Duheit von derjenigen der Moralität trennen. Um zu prüfen, ob auch das richtig ist, wollen wir jetzt die seltsame Tatsache erörtern, daß wir den Gesichtsausdruck anderer Wesen „verstehen“ können, und ebenso die Fähigkeit der Nachahmung. Beides Dinge, welchen die Psychologie lange nicht die Aufmerksamkeit zuwendet, welche sie verdienen.

Es scheint in der Tat, als ob das junge menschliche Kind, und zwar das echte Baby, die Fähigkeit besitzt, erstens den Gesichtsausdruck anderer Menschen mit Rücksicht auf die in ihnen vorhandenen Gefühle zu deuten, und zweitens den Gesichtsausdruck, welchen es gesehen hat, mit seinem Gesichte nachzuahmen. Beide Fähigkeiten sind ganz wunderbar und nicht auf dem üblichen Wege zu erklären.

Über die Fähigkeit der Deutung von Gesichtseindrücken mögen wir vielleicht dieses sagen: wenn die Mutter lächelte, bekam das Baby immer etwas Gutes, sah sie böse aus, so wurde es vielleicht geschlagen. Aber das würde die Projektion eines Gefühls in die Mutter hinein nicht erklären.

Die Fähigkeit der Nachahmung aber ist nicht einmal teilweise verständlich. Das Baby kann andere Gesichter lächeln sehen, sein eigenes jedoch nie; und doch kann es das Lächeln nachahmen, ja sogar ganz bestimmte andere Bewegungen eines Gesichtes, welche es gesehen hat, kann es nachahmen, wie z. B. das Ausstrecken der Zunge und das Spitzen des Mundes. Und nehmen wir sogar an, es habe im Spiegel sein eigenes Gesicht lächeln oder die Zunge ausstrecken oder den Mund spitzen gesehen, wie kann es wissen, wie man das alles motorisch macht?

Es scheint eine angeborene Fähigkeit zu geben, auf Reize von bestimmter Form oder bestimmtem Rhythmus mit Handlungen von derselben Form und demselben Rhythmus zu reagieren, obgleich Reize und Reaktionen dem Wesen nach ganz verschieden sind. Die Reize gehören ja zum sensorischen, die Reaktionen zum motorischen Felde. Diese angeborene Fähigkeit der Korrespondenz zwischen bloßen Formen und Rhythmen scheint aber nur in sehr allgemeiner und schematischer Weise zu existieren, als allgemeiner Antrieb oder Quasi-Instinkt, wie wir wohl sagen dürfen. Man denke hier an den starken Antrieb, welchen man erlebt, seine Füße oder Finger rhythmisch zu bewegen, sobald man Musik hört¹⁾.

Wenn wir uns nun jetzt zu dem Problem des anderen Ich zurückwenden, so können wir sagen, daß uns in der allgemeinen Fähigkeit des Nachahmens etwas gegeben ist, was sich nicht nur im allgemeinen auf *Anderessein* bezieht, sondern im besonderen auf *andere Ganzheit*. Das bloße „Andere“, im Gegensatz zum „Ich“, ist nämlich bereits in der Urbeziehung *Ich habe Etwas*, in der Subjekt-

¹⁾ Man vergleiche zum Vorstehenden die ausgezeichnete Schrift J. Volkelt's: *Das ästhetische Bewußtsein*, 1920.

Objekt-Relation also, gegeben, und *andere Ganzheit* ist offenbar mehr als *das Andere*. Aber hinwiederum ist nun das andere Ganze noch nicht „der“ Andere im Sinne des Du.

Daß wir das *Du* schlicht als Du unmittelbar erfassen scheint mir nun nicht erwiesen; aber ich kann trotzdem die Lehre von der „Du-Gewißheit“ als im moralischen Bewußtsein implizite enthalten zugeben, und stimme also im Ergebnis mit Volkelt und Scheler überein.

Wir besitzen also, so scheint es, eine dumpfe instinktive Kenntnis von allgemeiner „Duheit“ in ursprünglicher Weise, und auf der Grundlage einerseits von Analogie, andererseits aber von dieser gleichsam kategorialen aprioristischen Kenntnis schließen wir, daß es andere Iche gibt, welche jeweils mit dem Körper eines bestimmten menschlichen oder tierischen Wesens verknüpft sind, oder kurz, daß es bewußte Subjekte unter unseren Objekten gibt.

Die Analogielehre ist also nicht falsch, aber unvollständig, sie erfordert als ihre Ergänzung die allgemeine Sphäre geistiger Andersheit, eine „regionale Kategorie“ im Sinne Husserl's, ganz ebenso wie das besondere Geometrische im allgemeinen Rahmen des Raumes liegt, und wie die besonderen Lokalzeichen unserer Tastempfindungen den allgemeinen Rahmen „meine Leibesoberfläche“ erfordern. Und diese regionale Kategorie ist im moralischen Bewußtsein implizite mit gegeben.

Soviel also über das, was man die Psychogenese des Begriffs das andere Ich nennen könnte. Vieles ist hier noch im Dunkeln, aber wir nähern uns doch wohl der Lösung.

Wir müssen uns aber jetzt noch mit einer anderen

Frage beschäftigen: Was bedeutet der Begriff das andere Ich logisch, d.h. als Ordnungsbegriff, was er sicherlich ist? Die Frage der logischen oder ordnungshafter Bedeutung eines Begriffs ist stets verschieden von der seines Ursprungs. Die psychogenetische Theorie eines Begriffs mag sein, was sie will, der logische Charakter des Begriffs als Begriff, seine Bedeutung im Reiche der Ordnungslehre wird durch jene Theorie noch nicht aufgehellt.

Um die logische oder ordnungshafter Bedeutung des Begriffs *anderes Ich* zu entdecken müssen wir uns daran erinnern, daß wir bereits (S. 71) die beiden Begriffe der *Natur* als der empirischen Wirklichkeit im Raum und *meiner Seele* als der unbewußten Grundlage meines bewußten Habens aufgestellt haben. Auf der Grundlage dieser Begriffe ist die Lösung der neuen Aufgabe nicht schwer.

Natur hieß uns die Gesamtheit jener mittelbaren Gegenstände im Raum oder in bezug auf ihn, welche durch unmittelbare Gegenstände gemeint sind, *als ob* sie selbständig da wären und sich veränderten. *Meine Seele* setzte sich nicht aus klaren einzelnen verschiedenen Gegenständen zusammen, jedenfalls konnten wir solche nicht auffinden. Aber meine Seele als Ganzes war auch ein Etwas, diesmal von nicht raumhafter Art, das durch unmittelbar Gegebenes gemeint war, *als ob* es ein unabhängiges Dasein führe. Betonen wir noch einmal besonders, daß die Worte „als ob“ hier jede Art von Metaphysik noch ausschließen.

Jetzt also sind wir vorbereitet, den Worten *anderes Ich* und *andere Seele* ihren logischen Sinn zu geben:

Die organischen Körper, insbesondere die menschlichen und tierischen, sind mittelbare oder empirische

Naturgegenstände, welche gemeint sind, *als ob* sie in ihrem Sein und Werden selbständig bestünden, und *als ob* sie in wechselseitiger Abhängigkeit stünden von einem Etwas, das wie meine Seele und mein Ich beschaffen ist. Das ist es, was wir meinen, wenn wir von anderen seelischen Wesen reden. Das doppelte „als ob“ ist hier sehr bedeutsam.

In diesem Sinne also haben wir seelische Subjekte unter unseren empirischen Objekten. Und wir brauchen solche Subjekte wahrlich, wenn wir uns mit Geschichte, Soziologie, ja sogar Biologie beschäftigen. Jetzt dürfen wir also von vielen Seelen und nicht nur wie bisher von meiner Seele reden. Das wird unserer ganzen Erörterung eine größere Freiheit des Ausdrucks geben. Wir dürfen so tun, als ob wir die Grenzen des reinen Solipsismus überschritten hätten. Im tiefsten Sinne haben wir es freilich noch in keiner Weise; denn Alles ist ja gemeint „als ob“.

Ehe wir uns nun aber mit dem Wesen von Seelen im allgemeinen beschäftigen, haben wir noch eine Schuld an die Psychophysik abzutragen. Wir stehen vor ihrem größten Problem: „Leib und Seele“.

Was also können wir über dieses Problem ausmachen? Werden wir über die Rede von der wechselseitigen „funktionalen“ Abhängigkeit von Leib und Seele hinauskommen? Über jenes neutrale mathematische Wort, das noch nicht den Begriff der Kausalität einschließt?

5. Leib und Seele.

A. Der psychomechanische Parallelismus.

Während der letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts war die offizielle Lehre von den Beziehungen zwischen

Leib und Seele die Theorie des sogenannten psychophysischen Parallelismus. Neuerdings ist diese Lehre von sehr verschiedenen Seiten angegriffen worden und gegenwärtig kann sie als beinahe allgemein aufgegeben gelten.

Die parallelistische Lehre von der Beziehung zwischen Leib und Seele sagt uns, daß es keinen Zustand der Seele und keinen Vorgang in ihr gibt und daher auch kein bewußtes Erlebnis — (bewußte Vorgänge gibt es nicht, wie wir wissen) — welcher nicht von physikochemischen oder kurz mechanischen Zuständen oder Vorgängen im Hirn begleitet ist, wobei diese als echtes mechanisches System angesehen wird. Man sollte also lieber von einem psychomechanischen Parallelismus reden.

Diese Lehre vom Parallelismus hat nun verschiedene Formen. Einige Psychologen verwerfen den Begriff des unbewußt Seelischen und reden nur von seelischen Zuständen, welche also stets bewußt sind, und von ihren Parallelkorrelaten mechanischer Art im Gehirn. Für sie gibt es überhaupt keine seelischen Geschehnisse, weil sie ja das unbewußt Psychische leugnen und bewußte Vorgänge mit Recht ablehnen. Auf solcher Grundlage bricht die Kontinuität des Psychischen vollständig zusammen; das Bewußte ist nichts als eine Zugabe, eine recht luxuriöse, zu gewissen Zuständen eines gegebenen dynamischen Mechanismus. Man hat diese Lehre Epiphänomenalismus genannt. Die Hauptsache sind hier das Gehirn und die mechanischen Geschehnisse in ihm; nur hier gibt es ja Geschehen und Kausalität.

Eine andere Form des Parallelismus ist der Panpsychismus. Hier wird die Lehre des üblichen Parallelismus erweitert: Nichts auf der psychischen Seite ohne mechanische Parallele, aber auch nichts auf der

physischen ohne psychische. Die panpsychistische Theorie bildet meist den Bestandteil eines metaphysischen Systems. Aber sie kann auch, was zu betonen wichtig ist, unmetaphysisch verstanden werden, ist also mit jedem erkenntnistheoretischen Standpunkt vereinbar.

Wir wollen nun zunächst die letzten Wurzeln oder Quellen des psychomechanischen Parallelismus aufdecken, d. h. die Gründe, welche zu seiner weiten Verbreitung geführt haben, und zwar die historischen sowohl als auch die logischen.

Historisch ist die Philosophie des Spinoza die Mutter des Parallelismus. Spinoza lehrt bekanntlich, daß das letzte Wirkliche die eine Substanz ist, welche zwei Attribute, Ausdehnung und Denken, besitzt. Diese Substanz stellt sich nun gleichermaßen vollständig dar in der Gesamtheit der sogenannten Modi im Rahmen jedes der Attribute. Oder anders gesagt: die Gesamtheit aller Zustände und Ereignisse im Raume einerseits und die Gesamtheit aller seelischen Zustände und Geschehnisse andererseits bilden die Substanz gleichermaßen lückenlos ab. Wir haben es also zu tun mit „einer und derselben Sache“ auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückt. Aus diesem Grunde also gibt es eine strenge Korrespondenz zwischen dem Ausgedehnten und dem Denkhafte, aber keine Wechselwirkung zwischen ihnen.

Wir kommen jetzt zur ersten der logischen Quellen des Parallelismus. Sie stehen in naher Beziehung zu den Gründen, welche die Lehre des Spinoza zur Mutter des Parallelismus gemacht haben. Nur auf der Grundlage des psychomechanischen Parallelismus würde die Natur ein mechanisches System ohne Lücke sein; und andererseits ist der Spinozismus die vollständigste und

in sich geschlossenste metaphysische Grundlage der Lehre vom Naturmechanismus.

Sicherlich würde nun das Universum am einfachsten begreiflich sein, wenn es in solcher Weise aufgefaßt werden könnte. Aber ebenso gewiß ist Einfachheit kein absolutes Kriterium für Wahrheit. Wir dürfen nur sagen, daß wir den Mechanismus nach dem Prinzip der Einfachheit annehmen müßten, wenn wir es könnten; aber wenn wir es nicht können, müssen wir ihn ganz gewiß verwerfen. Die Geometrie würde auch viel einfacher sein, wenn der Raum nur zwei Dimensionen hätte; er hat aber drei.

Die parallelistische Theorie hat aber noch eine andere logische Wurzel; noch eine andere logische Erwägung spricht a priori für sie. Diese ruht auf Analogie.

Wir haben das psychophysische Postulat (S. 80) im Bereich der Lehre von der Empfindung und Willenshandlung erörtert. Wie wir uns auch die Funktion der Nervenleitung und der Hirnreizung denken, ob nach Johannes Müller oder auf andere Weise: auf jeden Fall besteht bei der Empfindung eine eindeutige Beziehung zwischen einem bestimmten materiellen Hirnzustand und einer besonderen Empfindung und bei der Willenshandlung eine eben solche zwischen einem bestimmten Zustand meiner Seele, mir angezeigt durch mein bewußtes Willenserlebnis, und einem bestimmten materiellen Zustand in einer motorischen Sphäre meines Hirns.

Aus diesen Tatsachen, deren Grundlage a priori ist, haben nun gewisse Autoren den Schluß gezogen, daß eine ebensolche eindeutige Korrespondenz, wie sie zwischen materiellem Hirnzustand und Empfindung auf der einen, zwischen Willen und materiellem Hirnzustand auf der

anderen Seite besteht, auch mit Rücksicht auf jedes Etwas, welches ich bewußt habe, bestehen muß, handele es sich um ein Gefühl oder was sonst. Auch die unbewußten seelischen Vorgänge, welche die bewußt werdenden seelischen Zustände verknüpfen, sollten ihre physische Parallele in Hirngeschehnissen, und zwar von der mechanischen Art, haben.

Hier spielen natürlich die verschiedenen Varianten der parallelistischen Theorie ihre Rolle. Es gibt ja Theoretiker, welche unbewußtes seelisches Geschehen überhaupt leugnen und welche die bewußten Zustände daher als bloße Epiphänomene der mechanischen Hirnzustände ansehen, aber überhaupt keine Verbindung des Psychischen in sich kennen. Der Epiphänomenalismus ist jedoch durchaus keine notwendige Form der allgemeinen parallelistischen Lehre, welche man sehr wohl in ihrem ursprünglichen spinozistischem Sinne verstehen kann.

Untersuchen wir also unser wichtiges Problem im einzelnen. Ist es möglich, die eben erwähnte Analogie durchzuführen? Oder besser: Zwingt das psychophysische Postulat, welches sicherlich für Empfindungen und Willen gilt, dazu, jedes bewußte Erlebnis des Innenlebens von einer Parallele, welche die Form eines materiellen Zustandes des mechanisch gedachten Hirns hat, begleitet sein zu lassen?

Durch die Beantwortung dieser Frage werden wir wohl zugleich auch das Problem lösen, von welcher Art die wechselseitige „funktionale“ Abhängigkeit zwischen Leib und Seele bei Empfindungen und Willenshandlungen ist, ob sie lediglich „funktional“ bleiben muß oder einen bestimmteren Charakter annehmen kann.

Nehmen wir unser Ergebnis kurz vorweg: Wir werden

zeigen können, daß jene von uns erörterte Analogie für die Zustände des inneren Seelenlebens nicht zu Recht besteht, und daß es durchaus möglich ist, anstelle des unbestimmten Wortes „funktional“ ein bestimmteres zu setzen, obschon, wie sich zeigen wird, nicht gerade das einfache Wort „Wechselwirkung“.

B. Die Widerlegung des psychomechanischen Parallelismus.

So stehen wir denn also vor der Aufgabe, die Lehre vom psychomechanischen Parallelismus zu kritisieren, und haben schon angedeutet, daß die Kritik in seiner Widerlegung ihr Ende finden wird.

Wir wollen in diesem Werke aber ganz kurz sein, da ja in deutscher Sprache der Widerlegung des üblichen Parallelismus eine besondere Schrift¹⁾ von mir gewidmet ist und ich Wiederholungen nicht liebe.

1. Der übliche Parallelismus muß auf seiner physischen Seite mit dem Begriff der *Hirns pur* arbeiten, von Semon „Engramm“ genannt. Wahrnehmungsreize, zum Großhirn geleitet, ritzen daselbst gleichsam Engramme ein. Das Erlebnis der Erinnerung an einen anschaulichen Gegenstand nun muß der Parallelismus mit dem „Wiederanklingen“ einer schon gereizt gewesenen Hirnstelle, eben einer „Spur“, erklären. Aber wie kommt es dann, daß Erinnerungsbilder, wie wir ja wissen (S. 50) den Originalien gegenüber stets nicht nur bruchstückhaft, sondern sogar gefälscht und dabei doch jeweils individuell gestaltet sind? Eine große Schwierigkeit für die Theorie liegt hier jedenfalls vor, und mehr wollen wir auch mit diesem Argument nicht sagen. Durch Hilfs-

¹⁾ Leib und Seele, 3. Aufl. 1923.

Driesch, Psychologie.

hypothesen wäre vielleicht die Lage zu retten. Aber Hilfhypothesen sind keine Empfehlung für eine Lehre.

2. Beim Prozeß des Wiedererkennens eines Gegenstandes muß der Parallelismus sagen: Hier wird eben eine schon vorhandene „Spur“ wieder gereizt. Aber das könnte doch höchstens eine größere Intensität des zweiten Erlebnisses dem ersten gegenüber erklären, welche garnicht vorhanden ist; und, was noch schwerer wiegt: wir erkennen doch eine Zeichnung in anderen absoluten Maßen, eine Melodie in anderer Tonart als „dieselbe“ wieder. Hier aber werden sicherlich das zweite mal andere Hirnteile „gereizt“. Auch erkennen wir, wie E. Becher gezeigt hat, bei „veränderter Reizpforte“ wieder, d. h. wenn, unter experimentell festgelegten Umständen, genau derselbe physische Reiz das zweitemal eine andere Stelle, sagen wir, der Retina also auch des Hirnes trifft als das erstemal. Auch hierin wollen wir nicht mehr als eine Schwierigkeit sehen; freilich erscheint sie uns recht erheblich.

3. Der psycho-mechanische Parallelismus kann als psychologisches Postulat nur die Lehre von der Assoziation, vermehrt vielleicht um den Begriff der Konstellation, gebrauchen. Beide Lehren sind, wie wir wissen, psychologisch unzureichend (S. 39 ff). Mit einer unzureichenden Theorie arbeiten müssen ist schon mehr als bloße „Schwierigkeit“.

4. Es ist eine notwendige Konsequenz des *psycho-mechanischen* Parallelismus, daß jeder Organismus und in Sonderheit der Mensch mit all seinem Gebahren, also auch der handelnde Mensch, als mechanisches System begriffen werden könne. Aber eben das ist unmöglich.

Das Handlungsvermögen eines Menschen ist in

jedem Augenblick seines Lebens in seiner Besonderheit durch die Gesamtheit der Reize, welche ihn bis dahin trafen, bestimmt, ruht also, physisch gesprochen, auf einer historisch erworbenen Reaktionsbasis, welche durchaus Zufallscharakter trägt. Jede einzelne Handlungsverwirklichung aber geschieht nach dem Prinzip der individuellen Zuordnung zwischen Reiz und Effekt, denn nicht sind die Stücke eines zusammengesetzten Reizes hier einzeln auf Stücke der zusammengesetzten Reaktion zu beziehen, und auch nicht kommt die physikalische „Resultante“ beim Reiz in Frage. Reiz und Reaktion sind Ganze, wie die Analyse jeder beliebigen „Unterhaltung“ zwischen zwei Menschen zeigt. Das alles hat nicht irgendein Analogon in der unbelebten Welt. In der psychologischen Rede-weise sagen wir bekanntlich, daß das Vermögen zu handeln auf „Gedächtnis und Erfahrung“ ruhe, jede Handlungsverwirklichung aber auf „sinnvollem Verstehen“ und „sinnvoller“ Antwort.

Wir haben also eine notwendige Konsequenz der üblichen parallelistischen Lehre geradezu widerlegt. Wer aber die notwendige Konsequenz einer Theorie als nicht vorhanden aufweist, der widerlegt nach einem bekannten logischen Grundsatz die Theorie selbst¹⁾.

5. Wir vergleichen endlich den Bau des Seelischen im Sinne des Erlebens mit dem Bau des Physischen im Sinne der Mechanik. Beide müßten doch wohl Abbilder voneinander sein, wenn sie „eigentlich dasselbe“ wären.

Sie sind aber gar nicht Abbilder, Korrespondenzen voneinander.

¹⁾ Dieser Gedankengang ist noch eingehender als in *Leib und Seele* in meiner *Philosophie des Organischen* (2. Aufl. 1921 S. 330 ff.) dargelegt worden.

Die mechanische Welt, im weitesten „summenhaften“ Sinne des Wortes, ist *nebeneinander*, ist im Raume. Die Erlebniswelt ist zentriert, „hängt“ sozusagen jeweils am Ich, wobei das Wort „zentriert“ sogar noch ein sehr schlechter Ausdruck, in Ermangelung eines besseren freilich, ist. Denn es handelt sich beim Erleben um garnichts Raumhaftes.

Noch bedeutsamer aber wird ein Vergleich der elementaren Mannigfaltigkeit des Mechanischen mit der elementaren Mannigfaltigkeit des Erlebten.

Auf der physischen Seite haben wir hier, nach dem Stande der neuesten Physik, drei Elementarien: positive Kerne, Elektronen und etwa noch Äther. Auf der Erlebnisseite haben wir — alles das, was unserer Materialienlehre an Elementen aufzählte! Da gab es nicht weniger als sechs Gruppen von Elementen, jede mannigfach ausgestaltet.

Wir haben also auf mechanischer Seite die Elementarzahl 3, auf psychischer die Elementarzahl a und wissen bestimmt, daß a größer als 3 ist ($a > 3$).

Sagt man uns aber, daß wir auf physischer Seite die mannigfachen besonderen Raumesrelationen, die geometrischen Relationen der Lage und der Bewegung also, übersehen hätten, so geben wie es gern zu. Nennen wir die ungeheure Zahl solcher möglichen Relationen n , so wird also aus 3 jetzt $3 + n$. Aber wir bitten nun zu beachten, daß diese Relationenfülle des Mechanischen auf psychischer Seite durchaus ihr Korrelat hat, denn „Dreieck“, „Tetraeder“, „Würfel“, „Ellipse“, „Kreis“ usw., das kann ja alles auch erlebnismäßig gehabt werden. Also müssen wir den Wert n auch unserem a hinzufügen. Eine Ungleichung bleibt aber eine Ungleichung, wenn auf ihren beiden Seiten Gleiches addiert wird.

Also: $a + n > 3 + n$.

Una eademque res, sed duobus modis expressa — ein und dieselbe Sache, aber auf zwei Weisen ausgedrückt; so sagt uns Spinoza von dem Reiche der Ausdehnung verglichen mit dem des Denkens; und auf dieser Lehre ruht ja der übliche Parallelismus.

Von der „ein und derselben“ Sache kann aber wirklich nicht die Rede sein, dazu sind die „zwei Weisen“ doch gar zu verschieden.

Das ist eine endgültige Widerlegung des üblichen Parallelismus selbst; da nun auch noch eine seiner notwendigen Konsequenzen für sich widerlegt ist, so ist der Widerlegung wohl genug geschehen.

C. Schlußfolgerungen.

Die Lehre vom psychomechanischen Parallelismus ist also abgewiesen. Was folgt daraus? Müssen wir nun die Lehre von der sogenannten Wechselwirkung annehmen, weil die vom psychophysischen Parallelismus falsch ist? Seltsam, aber wahr: nicht ohne große Einschränkungen und zwar aus folgenden Gründen:

Natur und *Seele* sind zwei Reiche der empirischen Wirklichkeit, welche vollständig voneinander getrennt sind, und deshalb auch vollständig unfähig sind aufeinander kausal zu wirken. Auf dem Boden der Logik oder Ordnungslehre würde die Annahme eines solchen Wirkens geradezu Unsinn sein. Auf metaphysischem Boden mag es sich anders verhalten, aber Metaphysiker sind wir ja noch nicht. Die Logik muß vielmehr das, was gewöhnlich psychophysische Wechselwirkung genannt wird, gestalten, wie folgt:

Ich habe meine bewußten Erlebnisse in zeitlicher Folge. Ich setze den theoretischen Begriff *meine Seele*,

welcher ein gleichsam unabhängiges Objekt meint, dessen dynamisches Wirken zu gewissen Zuständen führt, welche ihrerseits meine bewußten Erlebnisse zu ihren Parallelen haben. Hier besteht also ein Parallelismus zwischen meinen bewußten Erlebnissen und gewissen Zuständen meiner (unbewußten) Seele.

Mein Leib ist nun einer von den empirischen gleichsam unabhängigen Gegenständen, welche zur Natur gehören. Wie alle organischen Körper wird er von einem nicht mechanischen Faktor, welchen wir *Entelechie* nennen, beherrscht. Ich kann von der *Entelechie meines Leibes* sprechen.

Da gibt es nun also erstens eine Wechselwirkung zwischen der Entelechie und der Materie meines Leibes und umgekehrt. Diese Wechselwirkung spielt sich auf dem Boden der Natur ab, denn Entelechie ist ein Naturfaktor. Zweitens aber spielt sich das Wirken der Entelechie meines Leibes ab in Parallele zu dem Wirken meiner Seele, aus dessen Bereich, wie wir wissen, gewisse Zustände zu meinen bewußten Erlebnissen parallel sind.

Wir finden also eine Wechselwirkung im Bereiche der Natur, nämlich zwischen der Entelechie und der Materie meines Leibes. Und wir finden drei Parallelen, nämlich zwischen dem Wirken meiner Entelechie, dem Wirken meiner Seele und, insofern gewisse Zustände meiner Seele in Frage kommen, meinem bewußten Erleben.

Dies klingt sehr spitzfindig, aber die Logik ist eben ein sehr spitzfindiges Instrument. Auf metaphysischem Boden werden wir später sagen, daß meine Seele und meine Entelechie für das Reich des Absoluten ein und dasselbe bedeutet. Dann, aber erst dann, werden wir von psychophysischer Wechselwirkung reden, wobei aber die Worte psychisch und physisch nicht ohne wei-

teres dasselbe bedeuten wie auf dem Boden der Erscheinung, sondern deren metaphysische Grundlage. Doch das kann erst später klar werden.

Der Einfachheit wegen wollen wir immerhin auch jetzt von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, also von psychophysischer Wechselwirkung reden, uns jedoch bewußt bleibend, daß dieser Ausdruck auf dem Boden der Logik nicht ganz streng ist. —

So wissen wir denn also, daß das Gehirn der Ort ist, wo Leib und Seele zusammenkommen, und zwar in kausaler, nicht nur in einer funktionalen Weise. Es gibt also sowohl im Rahmen der Empfindung wie in dem der Willenshandlung ein kausales Element. Alles, was wir früher über diese Dinge gesagt haben, wird jetzt bestimmter und wird gleichzeitig endgültig, freilich immer noch im Rahmen der „gleichsam“-Selbständigkeit. Denn wir sind immer noch Logiker und noch nicht Metaphysiker.

Das Gehirn ist ein präformiertes System von unzählbaren möglichen Verknüpfungen. Die Seele benutzt dieses System und schafft reale Verbindungen gemäß ihrer ganzmachenden Tätigkeit. Gehirn und Seele (Entelechie) sind wie eine große Telephonstation mit ihrem Personal.

Darzulegen, wie das möglich ist, ist ein Gegenstand der allgemeinen vitalistischen Theorie. Ich habe diese Frage in meiner Philosophie des Organischen behandelt¹⁾. An dieser Stelle genüge es zu sagen, daß wir die Entelechie weder sehen noch fassen können.

D. Anhang: Einige Worte über das Irresein.

Ein paar Worte mögen hier über das Wesen der sogenannten Geisteskrankheit oder des Irreseins beigefügt werden.

¹⁾ 2. Aufl. 1921. S. 416—494.

Ist die Seele „krank“ oder das Gehirn? Wir können diese Frage zwar nicht unmittelbar entscheiden, wir können aber die beiden Möglichkeiten, welche es hier gibt, erörtern, insbesondere die, welche man, wie ich denke, annehmen muß, daß nämlich nur von einer „Krankheit“ des Gehirns, nicht von einer solchen der Seele, die Rede sein kann.

Auf dieser Grundlage dürfen wir wohl folgendes sagen: Eine geisteskranke Person verhält sich deswegen abnorm, weil sie falsche Data im Laufe ihres bewußten Lebens empfängt. Diese aber verdanken ihr Dasein einer Störung der Physiologie des Hirns. Wir haben ja früher gesagt, daß auf dem Boden jeder psychophysischen Lehre vom Hirn eine eindeutige Zuordnung bestehen muß zwischen einem gewissen materiellen Hirnzustand und einem bewußten Erlebnis von der Form eines Bildes. Diesen Satz nannten wir das psychophysische Postulat (S. 80). Auf seiner Grundlage ist es nun durchaus möglich, daß im Hirn selbst ohne Reizung der Sinnesorgane Bedingungen entstehen, welche in eindeutiger Weise das Auftreten bewußter Bilderlebnisse zur Folge haben. Halluzinationen entstehen wahrscheinlich so und ebenfalls vermutlich die falschen Data, welche wir als Grundlagen des Irreseins ansehen. Falsch sind diese Data natürlich nur, wenn sie für Etwas genommen werden, was sie nicht sind, nämlich für Indikatoren eines empirischen Gegenstandes. Sie sind nicht für sich selbst genommen „falsch“. Aber die geisteskranke Person nimmt sie eben für solche Indikatoren.

Hier müssen wir eine wichtige Unterscheidung machen. So lange eine Person an Halluzinationen leidet oder sogar an sogenannten Zwangsvorstellungen und diese als solche ansieht, ist sie nicht im tieferen Sinne des

Wortes geisteskrank, obschon ihr Erleben durchaus nicht normal ist. Aber sie ist es, sobald sie ohne Zögern jene Data als Indikatoren wirklicher Gegenstände nimmt, also gleichsam der Gefangene ihrer Data ist.

Aber wirft diese Auffassung nicht unsere Lehre um, daß falsche Data allein Geistesstörung bedingen? Scheint es nicht, als ob die Urteilsfähigkeit gestört sei? Und ist diese nicht unabhängig vom Gehirn? So scheint es also, als könne trotz allem auch die Seele krank sein. Und doch glaube ich nicht, daß wir gezwungen sind, diese Hypothese anzunehmen. Die Urteilsfähigkeit hängt einerseits von Erziehung und Übung ab; andererseits weist sie große angeborene Unterscheide auf. Beides kann vielleicht erklären, was auf den ersten Blick als Krankheit der Seele erscheint. Geisteskrankheit würde dann die Folge einer falschen Deutung der Data auf Grund eines Urteilsvermögens sein, welches entweder ungeübt oder von angeborener Schwäche ist.

Mich selbst befriedigt diese Hypothese nicht ganz, aber vielleicht zeigt sie den Weg zu Besserem.

Eine große Schwierigkeit tritt bei jeder Deutung von Geisteskrankheiten und ebenso bei derjenigen von seelischen Folgen von Hirnverletzungen auf. Und zwar besteht sie in der Möglichkeit, daß das seelische Leben einer Person vielleicht sehr verschieden sein mag von ihrer Fähigkeit, es zum Ausdruck zu bringen. Denn selbst bei der Annahme, daß wir eine ursprüngliche Dugewißheit besitzen (S. 87) und daß es eine angeborene Korrespondenz zwischen Formen und Rhythmen auf verschiedenen Gebieten des Geschehens gibt (S. 89), müssen wir doch immer alle Einzelheiten des bewußten Erlebens eines anderen Menschen rein analogienhaft erschließen. Das aber heißt, daß wir seine Bewegungen

einschließlich der Sprechbewegung deuten müssen, denn diese Bewegungen sind das Einzige, was wirklich gegeben ist. Der andere Mensch mag nun einfach nicht imstande sein, seine bewußten Erlebnisse auszudrücken; dann nennen wir ihn geisteskrank, und er ist es garnicht.

Dasselbe mag gelten für die Folge von Hirnverletzungen, sei es im Gefolge eines Unfalls oder im Wege des Experiments. Aphasie und sogenannte Seelenblindheit sind in unseren Tagen viel erörtert worden. Die Ergebnisse aber waren wenig eindeutig: Es gibt Aphasie ohne auffindbare Verletzung des sogenannten Sprachzentrums; es gibt Verletzung dieses Zentrums ohne Aphasie, und sehr oft entsprechen sich die Aphasie und die Verletzung jedenfalls nicht dem Grade nach.

E. Schlußbemerkungen.

Das bringt uns nun zu einigen Schlußbemerkungen über das Problem „Leib und Seele“.

Zählen wir einmal auf, was alles psychophysisch bei einem Prozesse geschieht, welcher mit einer Wahrnehmung beginnt und mit einer Handlung endet. Das erste sind etwa elektromagnetische Schwingungen von bestimmter Anordnung; die Netzhaut wird gereizt, ebenso der Sehnerv und ein bestimmter Teil des Gehirns; das affiziert die Entelechie und ihre Parallele, die Seele; und dann sehe ich einen Gegenstand. Gefühle und Gedanken treten auf, von determinierenden Tendenzen beherrscht; dann kommt ein bestimmtes Willenserlebnis, das einen bestimmten Zustand der Seele (und der Entelechie) anzeigt. Endlich affiziert die Entelechie motorische Hirnteile, auf diese Affektion folgt die Reizung eines motorischen Nerven, und Alles endet in der Zusammenziehung bestimmter Muskeln.

Wie steht es nun mit dem Teil des Verlaufs, welcher mit dem „ich sehe“ beginnt und mit dem Auftreten des Willenserlebnisses endet? Wir wollen ihn die intrapsychische Reihe nennen. Nach unserer Lehre soll das Hirn keine grundlegende Rolle bei diesem Teile des Prozesses spielen. Eine nebensächliche Rolle mag es immerhin spielen, vielleicht mit Rücksicht auf Besonderheiten. Wir wissen darüber nichts. Sicherlich aber ist das Hirn nicht die letzte Grundlage der bloßen Tatsache der Reproduktion. Denn, wie wir wissen, ist diese ja gar keine echte „Re“produktion und wir dürfen nicht von eigentlichen „Spuren“ im Gehirn reden, welche gleichsam dinghafter Art wären. Und erst recht unmöglich ist es, anzunehmen, daß das Hirn als materielles Hirn die Grundlage solcher seelischer Geschehnisse ist, welche auf Ganzheit und Ordnung gerichtet sind. Aber es mag nun doch möglich sein, daß gewisse Bedingungen für das Besondere der Produktion in materiellen Zuständen des Gehirns gegeben sind. Dann würde das Hirn mehr sein als ein bloßes System von Verbindungen. Aber in welchem Sinne? Darauf haben wir nicht einmal eine hypothetische Antwort. Die falschen Data, welche vielleicht die Grundlage des Irreseins bilden, stünden vielleicht auch mit dieser unbekannten Besonderheit des Hirns in Beziehung. Bergson hält, soweit ich ihn verstehe, das Hirn nur für ein System von Verbindungen und nennt es ein Organ der Stellungnahme (*attitude*). Ich empfehle das Studium seines Werkes *Matière et Memoire*; es ist eines der tiefsten, wenn nicht das tiefste Werk der neueren Psychologie. —

Auf dem Gebiete des „Leib-Seele“-Problems und des „Hirn-Seele“-Problems im Besonderen unterscheidet sich, wie man wohl aus unserer langen Erörterung ent-

nommen haben wird, die neue Psychologie ganz grundlegend von älteren Lehren. Und dieser Unterschied erstreckt sich nicht nur auf den Zusammenbruch des psychomechanischen Parallelismus. Ohne besondere Rücksicht auf diese Lehre pflegte die ältere Psychologie bei jeder Gelegenheit auf das Hirn als ein Erklärungsprinzip zurückzugehen. Nun kann die Bedeutung des Hirns für das seelische Leben im Allgemeinen sicherlich gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Aber was seine besondere Rolle bei den besonderen seelischen Geschehnissen angeht, ist uns so gut wie vollkommen unbekannt.

Und so hat denn die Seele, ein lange Zeit nicht sehr moderner Begriff, wieder den Platz eingenommen, der ihr gebührt, und es gibt heute sogar einige Psychologen wie z. B. E. Becher, welche so gut wie völlig mit der Lehre von Hirnspuren gebrochen haben und sich nicht scheuen von Seelenspuren zu reden, wie das schon Benecke vor etwa 100 Jahren getan hat.

Wir selbst billigen diese Lehre. Aber wir möchten doch auch besonders betonen, daß das Hirn auf keinen Fall psychophysisch überflüssig werden darf, ja wir meinen, daß es etwas mehr sei, als nur ein System von Verbindungen. Aber welche Rolle es spielt, wissen wir nicht. Und nur das halten wir für gewiß, daß diese nicht von eigentlicher grundlegender, sondern von nebensächlicher Bedeutung ist, soweit das tiefste Wesen des Seelischen in Frage steht.

Wir meinen hier natürlich mit dem Worte „Hirn“ das materielle Hirn, also das Hirn, insofern es in jedem Zeitpunkt physikalisch-chemisch gekennzeichnet ist. Wir meinen nicht das Hirn, insofern es unter der Lenkung von Entelechie steht, also nicht Hirn plus Entelechie.

Als materielles System, so sagen wir, ist das Hirn nicht die Grundlage des Wesens des Seelischen, wenn es auch für gewisse Besonderheiten in dessen Rahmen verantwortlich sein mag. Das Hirn plus Entelechie andererseits, also das Hirn als physiologisches oder vitales System, ist natürlich verantwortlich für das Wesen des Seelischen; denn Entelechie ist die Parallele der Seele.

Soviel denn also oder vielmehr so wenig über das Problem „Hirn und Seele“. Wir werden nun die Psychophysik, wenigstens als unseren besonderen Untersuchungsgegenstand, verlassen, obschon wir noch eine ganze Menge über die Organisation der Seele zu sagen haben werden und auch die Frage nach der Bedeutung des Hirns noch oft werden streifen müssen. Aber wir wollen zunächst unsere ganze Untersuchung auf eine höhere Ebene stellen. Wir haben schon oben (S. 85 ff) den Begriff „das andere Ich“ eingeführt, um unsere Erörterung freier zu gestalten. Da befand sich freilich, wie wir wissen, das andere Ich immer noch auf dem Boden einer bloßen Quasi-Existenz, ebenso wie meine Seele, denn wir verließen den Boden der Ordnungslehre nicht. Alles stand im Banne des *Ich habe bewußt Etwas*.

Jetzt wollen wir einen ganz entscheidenden Schritt tun. Wir wollen das „Quasi“, das „Als ob“ der Ordnungslehre aufgeben. Wir wollen metaphysischen Boden betreten. Keineswegs freilich den Boden einer phantastischen oder mystischen Metaphysik.

Metaphysik des Seelischen.

Die Grundlage aller Metaphysik ist der Begriff *wirklich*, d. h. *an sich* existierend und nicht nur für mich im Sinne eines Etwas, welches bewußt gehabt ist, daseiend. *Esse* also bedeutet auf dem Boden des Wirklichen mehr als nur *percipi* oder *concupi*.

Wir können nicht eigentlich beweisen, daß das Wirkliche existiert, wir können nur sagen, daß wir die sinnvolle Bedeutung des Wortes „wirklich“ schauen, ganz wie etwa die der Worte „Beziehung“ und „soviel“. Wir schauen, daß mehr an Ordnung da ist, wenn die Ordnungslehre sich aufgibt und zu mehr als einer Lehre von bloßer Ordnung wird. Aus Ordnungsgründen also gibt die Ordnungslehre sich auf und wird Wirklichkeitslehre oder Metaphysik. Ist der Boden der Metaphysik einmal bereitet, so wird die Gesamtheit dessen, was im breitesten Sinne des Wortes Erfahrungsinhalt genannt zu werden pflegt, also die Gesamtheit dessen, was unmittelbar bewußt erlebt wird oder was als gleichsam selbständiger Gegenstand gemeint wird, zur *Erscheinung* des Wirklichen.

Es ist nun nicht die Aufgabe dieses Buches im einzelnen zu zeigen, wie Metaphysik möglich ist und wie sie methodisch vorzugehen hat. Sie hat es zunächst mit der Welt der empirischen Gegenstände zu tun. Diese Gegenstände sind nicht ohne weiteres in der Form ihres Erscheinens wirklich; aber die mannigfachen Formen ihres Erscheinens sind Anzeichen für eine ebenso große Mannig-

faltigkeit des Wirklichen. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Metaphysik von Raum, Materie, Zeit und Kausalität betrieben werden. Das Problem der Ganzheit, sei sie personal oder überpersonal, tritt auf und ebenso das berühmte Freiheits-Problem. Über dieses Problem werden wir am Ende des Buches einiges zu sagen haben.

Was uns hier aber allein angeht, ist die metaphysische Bedeutung des Seelischen, also in erster Linie des „*Ich habe bewußt etwas*“ oder „*Ich weiß*“. Raum und alles Räumliche ist Erscheinung innerhalb eines bestimmten Systems von Beziehungen im Rahmen des Absoluten, das wir als solches nicht kennen und von dem wir nur einiges über seine Mannigfaltigkeit wissen. Ebenso steht es mit Materie, Zeit, Kausalität und Ganzheit.

Ist nun *Wissen* oder besser das „*Ich weiß*“ auch Erscheinung?¹⁾

Wissen ist diejenige Beziehung, die alles besondere Wissen, also auch alle Philosophie, erst möglich macht. Es ist eine ganz einzigartige Form der Beziehung, denn es verknüpft nicht Gegenstände miteinander, sondern das Subjekt mit der objektiven Welt im Ganzen. In diesem Sinne darf Wissen oder bewußt Haben die Urbeziehung heißen.

Es scheint mir nun sinnlos zu sein, zu sagen, daß dem Ich etwas am Wirklichen in der Form des Wissens „erscheint“. Sobald der Begriff des Wirklichen oder Absoluten geschaffen ist, wird vielmehr *Wissen* ein Teil von ihm. Man mag den Begriff des Wirklichen verwerfen; läßt man ihn zu, so wird das „*Ich habe bewußt Etwas*“ selbst wirklich.

In der Form des Ursachverhalts „*Ich habe bewußt Etwas*“ erkennt also ein Teil des Wirklichen sich selbst, so

¹⁾ Eingehend sind die hier angedeuteten Probleme erörtert in meiner *Wirklichkeitslehre*, 2. Aufl. 1922, S. 131–149.

wie er ist, und den Rest des Wirklichen in der Form der Erscheinung. *Wissen* wird zu einer sich selbst ererkennenden Qualität des Absoluten. Es ist die einzige Qualität desselben, welche wir kennen, so wie sie an sich ist.

Wissen ist uns nun auch mittelbar in Erscheinungsform gegeben. Da sind die anderen Menschen und die Tiere und die vitalen Entelechien, welche sich alle benehmen, *als ob* sie „wüßten“, und es schien uns ja sogar (S. 90), als hätten wir eine apriorische Kenntniss von Duheit im Sinne fremder Subjektivitäten.

Im Wirklichen existieren also viele Subjekt-Punkte, sozusagen, begabt mit mannigfachen Formen des Wissens, von denen ich eine, das „Ichwissen“, unmittelbar kenne. Von den anderen Formen kann ich einige vollständig verstehen, nämlich das Wissen der anderen Menschen. Andere verstehe ich teilweise, wie z. B. das Wissen eines Hundes oder Pferdes. Die Übrigen, also das instinktive und entelechiale Wissen, entziehen sich meinem Verständnis durchaus.

Eines nun muß aber besonders betont werden: Subjekte und Objekte sind Teile eines Ganzen, nämlich der Wirklichkeit. Es gibt nicht das Wirkliche und noch etwas dazu, das Subjekt. Das würde Unsinn sein. Es gibt die eine Wirklichkeit, und diese enthält in sich als ihre Urbeziehung *Wissen*. Innerhalb des Rahmens der Wirklichkeit und also des Wissens müssen alle besonderen Wissensinhalte auf dem Wege der Empfindung kausal erworben werden. Das gilt jedenfalls für das Ichwissen, für „mein“ Wissen. Andere Formen der Subjekte freilich scheinen keiner Erfahrung zu bedürfen, um besondere Wissensinhalte zu haben. Es sind eben dies jene wissenden Subjekte, von denen wir sagten, daß sie sich unserem Verständnis entziehen.

Die Organisation der Seele.

Wir nähern uns den Schlußabschnitten dieses Buches. Diese Abschnitte werden auf der einen Seite eine gewisse Zusammenfassung aller unserer Ergebnisse auf einer höheren Ebene bringen, auf der anderen werden sie aber auch manche bisher noch nicht erörterte Sachverhalte zur Betrachtung heranziehen.

Unsere Psychologie geht nicht vom naiv Empirischen aus, sondern von dem Ursachverhalt *Ich habe bewußt Etwas*. Die Begriffe mein Leib, Sinnesorgan, Nerven und Gehirn, Psychophysik, meine Seele, andere Seelen usw. wurden nach und nach eingeführt, wie das im Dienste der Ordnung erforderlich war. Denn die Psychologie galt uns als Teil der allgemeinen Ordnungslehre, nämlich als der Teil, welcher sich mit der zeitlichen Abfolge meiner bewußten Erlebnisse beschäftigt, und erst ganz zuletzt ersetzten wir den logischen Standpunkt durch den metaphysischen.

1. Kritische Vorbemerkungen.

A. Brentano und Husserl.

Ich möchte zunächst meine Auffassung der Psychologie mit derjenigen einiger moderner Autoren vergleichen und zwar besonders mit derjenigen Brentanos und Husserls, welche ja beide Denker von großem Einflusse sind.

Brentano hat einen fast vergessenen Begriff aus der mittelalterlichen Philosophie in die moderne Psychologie

eingeführt, den Begriff des intentionalen Aktes, oder kurz des Aktes.

Er und seine Nachfolger sagen uns, daß jedes seelische oder bewußte Ding vier Bestandteile hat: Das Ich, den Akt, den Inhalt und den Gegenstand. Sie sagen uns weiter, daß es viele Arten des Aktes gibt, z. B. Denken, Vermuten, Wollen usw.

Dazu habe ich folgendes zu bemerken:

Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand scheint mir nur dann möglich zu sein, wenn es sich um einen empirischen Gegenstand handelt, mag er zum Reiche der Natur oder dem der Seele in ihrer Quasi-Selbständigkeit gehören, also um einen mittelbaren, gemeinten Gegenstand in unserer Sprechweise. Wo es sich um unmittelbare Gegenstände handelt, scheinen mir Inhalt und Gegenstand zusammenzufallen. Denn ich meine nicht „2“ durch etwas anderes, sondern ich habe Bedeutungen wie 2, Dreieck usw. ganz unmittelbar.

Weiter bin ich der Ansicht, daß es im Rahmen des eigentlich Bewußten nicht verschiedene Formen des Aktes gibt, sondern daß *bewußthaben* die einzige Aktform ist, und daß alle Mannigfaltigkeit im Seelischen auf Mannigfaltigkeiten im Reiche der unmittelbaren Gegenstände zurückgeht, indem diese Gegenstände bald die eine Art von Tönung besitzen, bald die andere (S. 18). Hier befinde ich mich in Gegensatz zu Brentano¹⁾ und auch zu Husserl.

Eine weitere Verschiedenheit der Auffassung betrifft Husserl allein. Für Husserl sind nicht, wie für Brentano, alle seelischen Phänomene Aktphänomene,

¹⁾ Auf Brentanos' Ablehnung des Seelisch-Unbewußten gehe ich nicht ein. Er setzt geradezu definitorisch psychisch gleich bewußt. Ob er es heute noch tun würde?

sondern er läßt auch, z. B. bei der Empfindung, ein Erleben ohne Intention zu. Ich meine nun aber, daß Empfindungen doch auch unzweifelhaft *bewußt gehabt* sind, und daß sie eben deshalb Aktphänome sind, denn Bewußthaben ist der Akt. Bewußtes Haben ist nämlich immer ein Haben von Bedeutungen, sei es noch so trübe und unscharf; und eben deshalb ist bewußtes Haben immer „intentionales“ Haben, auch dann, wenn es sich nicht um ein Meinen von empirischen Gegenständen, sondern um ein schlichtes Haben von unmittelbaren Inhalten handelt. Das ist ja die erste Grundlage unserer Psychologie gewesen, eine Grundlage, die wir auch in die Worte fassen können, daß „Bewußtsein“ dasselbe ist wie bewußt mit Intention haben oder Bedeutungen haben.

Einen platonischen Realismus lehnen wir jedoch durchaus ab: es gibt kein besonderes „Reich“ der Bedeutung. Seelische oder bewußte Phänomene sind Phänomene, welche ihrem Wesen nach mit Bedeutung durchtränkt sind, und es gibt keine Bedeutung, welche nicht Teil eines seelischen oder bewußten Besitzes ist. Nur auf künstliche Weise können wir von der bewußten Existenz von Bedeutungen abstrahieren und diese als solche untersuchen, wie das z. B. die Mathematik tut; aber wir dürfen nie vergessen, daß es sich da um eine künstliche Abstraktion handelt. So viel gegen allen Platonismus.

Wir selbst haben ja in diesem Buche die Worte „Akt“ und „Intention“ nie gebraucht, weil es unserer Ansicht nach nur eine Spezies des Genus Akt, nämlich *Bewußt-haben*, gibt, weswegen der Name der Spezies eben auch das Genus bezeichnen kann.

Was Husserl angeht, so möchte ich noch besonders betonen, daß auch bei ihm der Begriff des Aktes nicht

etwa bewußte Aktivität bedeuten soll. Hier stimme ich, wie man weiß, ganz mit Husserl überein. So etwas wie bewußtes Tun oder Machen gibt es wirklich nicht. Eben deshalb meine ich, sollte man das Wort Akt ganz vermeiden, denn es verführt zu leicht dazu, an Aktivität zu denken.

Brentano ist in dieser Hinsicht nicht ganz klar. Man weiß nicht, ob es nach ihm bewußte Aktivität gibt oder nicht. Diesen Mangel teilt er jedoch mit allen älteren Psychologen und Philosophen mit einziger Ausnahme von Geulincx.

B. Über die sogenannte „verstehende“ Psychologie.

Noch eine Polemik muß der ersten folgen.

Wir haben die Frage erörtert, ob es ein unmittelbares Wissen vom Du, vom anderen Ich gäbe. Wir haben auch davon gesprochen, daß man Anderer Seelenleben „verstehen“ könne (S. 112) und haben ausgeführt, daß ein solches Verstehen mitunter vollständig, mitunter teilweise, oft aber auch gar nicht vorhanden, ja, daß ein vollständiges Verstehen uns nur mit Rücksicht auf andere Menschen gewährt sei.

Dilthey und Jaspers haben nun, nebst anderen Autoren, von zwei Arten von Psychologie geredet, haben die eine die „verstehende“, die andere die „erklärende“ Psychologie genannt und haben behauptet, daß beide von gleichem wissenschaftlichem Range seien. Dieses Urteil kann ich nicht ohne weiteres unterschreiben. Die verstehende Psychologie ist meiner Meinung nach noch gar keine wissenschaftliche Psychologie, sondern nur eine Vorbereitung für diese. Sie sammelt für die wissenschaftliche Psychologie Material unter der Voraussetzung, daß wir vom fremden Seelenleben überhaupt sprechen

dürfen; aber mehr tut sie nicht. Materialien sammeln und diese erklären, d. h. einem Ordnungsschema zuordnen, sind aber sicherlich nicht gleichwertige Dinge.

Wenn ich das Seelenleben eines anderen Ich „verstehe“, so heißt das nur, daß es mir nichts grundlegend Neues bietet, daß es lediglich ein neuer „Fall“ einer schon bekannten „Klasse“ ist. Das ist sicherlich eine Vereinfachung der Probleme, aber Vereinfachung und Erklärung sind nicht dasselbe.

2. Die Seele.

Wir nehmen nun die Frage nach der Organisation der Seele auf breiter Basis wieder auf. Wir wissen, daß wir von vielen Seelen, nicht nur von meiner, sprechen dürfen, (S. 85 f) und wir wissen auch, daß *Wissen* ein Kennzeichen des Wirklichen an sich ist (S. 111).

Die menschliche Seele ist ein unraumhaftes unausgedehntes Etwas und ist doch mannigfach in sich. Wir wollen sie eine intensive Mannigfaltigkeit nennen. Da wir nun nur extensive oder raumhafte Mannigfaltigkeiten bis ins Letzte zergliedern können, so sehen wir sofort, daß unsere Kenntnis der seelischen Mannigfaltigkeit notwendigerweise bruchstückhaft sein muß.

Die Seele ist in der Hauptsache unbewußt; nur ein Teil von ihr ist bewußt, in der Form des *Ich habe Etwas*. Aber das Wort unbewußt soll nur ausdrücken, daß die Seele als Ganzes nicht das Ich ist, welches ich kenne oder vielmehr, welches sich selbst kennt. Vielleicht besitzt die Vollseele auch die Ichform. Das würde freilich heißen, daß die Seele in bezug auf mein Ich ein anderes Ich wäre, welches mir nicht ganz verständlich wäre, denn dieses Ich würde sich ja kausal betätigen und nicht nur „haben“ wie mein Ich. Das Seelenich würde also nicht ganz in

demselben Sinne ein *alter ego* sein wie in den Fällen sogenannter Bewußtseinsspaltung, von denen wir noch reden werden, wo einer Seele und einem Leibe mehrere gegeneinander abgeschlossene aber wesensgleiche Iche zugehören. Das Seelenich und mein Ich würden vielmehr zwei verschiedene Spezies von „Ichheit“ darstellen.

Die Seele ist dynamisch. Sie tut Etwas. Sie wirkt. Wir dürfen in etwas unbestimmter Form sagen, daß man die Worte „Denken“ und Wollen“ auf die Seele in ihrer üblichen, nicht gerade scharfen Weise anwenden darf. Auf das Ich dürfen wir diese Worte keinesfalls anwenden, denn es war zugleich das grundlegendste und sicherste Ergebnis unserer Ausführungen, daß mein Ich nur *hat* oder besitzt, aber nicht tut.

Die wollende, fühlende und denkende Seele ist also ein theoretischer, hypothetischer Begriff der konstruktiven Wissenschaft, welcher ein dynamisches Etwas bezeichnet, ganz ebenso wie auf dem Boden der Naturlehre die Begriffe chemische Affinität, potenzielle Energie usw. Wir brauchen diesen Begriff, denn wir wollen Ordnung, welche wir freilich zuletzt metaphysisch deuten.

Und in ganz demselben Sinne, also als theoretische Ordnungsbegriffe brauchen und setzen wir *Empfindung*, *Wahrnehmung*, *Handlung* usw. oder, kurz, den Begriff des affizierbaren und affizierenden *seelischen Subjekts* als Bestandteil der Welt „meiner“ Objekte: Das Wortpaar „Subjekt-Objekt“ hat also zwei Bedeutungen, und man hüte sich auf schärfste, die *Urbedeutung* dieser Worte, also das *Ich habe bewußt Etwas*, mit ihrer gegenständlichen Bedeutung, welche diejenige des täglichen Lebens ist, zu verwechseln. „Subjektivität“ im üblichen alltäglichen Sinne ist ein vom Ur-Subjekt „Ich“ geschauter Begriff der ordnenden

Theorie. Metaphysisch freilich kommen beide Bedeutungen zusammen, aber für den wahrhaft „kritischen“ Philosophen muß ihre getrennte Behandlung vorhergegangen sein. —

Die dynamische Seele ist immer ganz am Werk. Ihre nicht raumhafte Organisation ist ganz; und ein neues Ganze bildet sie aus allen denen Materialien, welche sie erwirbt und durch die Fähigkeit des Gedächtnisses bewahrt. Die zweite Ganzheit hängt von der ersten ab: Die Materialien werden an bestimmten Stellen gleichsam der unraumhaften angeborenen ganzen Organisation eingefügt.

Alle die dynamischen Begriffe, welche die übliche Psychologie anwendet, wie Assoziation, determinierende Tendenz usw. sind nur von vorläufiger Art und dürfen nie die grundsätzliche Ganzheit verdunkeln. —

Diejenigen Autoren, welche mit den Begriffen „Akt“ und „Intention“ arbeiten (S. 114) pflegen auch von verschiedenen Einstellungen zu sprechen. Es soll eine intellektuelle, eine moralische, eine ästhetische und eine religiöse Einstellung geben, jede von ihnen auf einen bestimmten „Wert“ bezogen.

Nun haben wir schon oft betont, daß ich nur einen „Akt“ vollziehe, nämlich *Bewußthaben*, und daher immer dieselbe „Einstellung“ einnehme. Gleichwohl darf man von Einstellung reden und von verschiedenen Formen derselben, wenn man nur diese Begriffe auf die Seele, nicht aber auf das Ich bezieht.

Ich *habe*, und *haben* ist immer dasselbe. Aber von meiner Seele darf ich sagen, daß sie sich in verschiedenen Einstellungen befindet, je nachdem sie es mit der einen oder mit der anderen Form von Etwassen zu tun hat. Gibt sie sich mit allgemeinen Ordnungsfragen ab, so ist

sie in der intellektuellen Einstellung. Sie ist in der moralischen, wenn sie die Ordnungsformen der Handlungen einer menschlichen Gemeinschaft, meine eigenen mit einbegriffen, erforscht. Die ästhetische Einstellung nimmt sie ein, wenn sie einzelne anschauliche Gegenstände auf das in ihnen ausgedrückte „Wesen“ hin anschaut. Religiös endlich ist sie eingestellt, wenn sie sich dem Dualismus der Wirklichkeit und seinem Gegensatz zu dem Ideal eines Ordnungsmonismus hingibt. Es ist unerklärliche Tatsache, daß die moralische und die religiöse Einstellung der Seele stets von einem starken Gefühlston begleitet ist, welcher von dem der Seele zugeordneten Ich bewußt erlebt wird.

Alle Einstellungen gehen also die Seele, nicht aber das Ich an, welches lediglich Gegenstände mit verschiedenen Tönungen in immer derselben Weise bewußt hat. Auf der anderen Seite ist nun aber die Mannigfaltigkeit der seelischen Einstellungen durch die Worte intellektuell, moralisch, ästhetisch und religiös durchaus nicht erschöpft. Hier könnte man ganz ins einzelne gehen und von Einstellungen sprechen, welche auf Mathematik, auf sogenannte Logik, auf Naturprobleme usw. gerichtet sind.

Und man könnte auch unter einem anderen Gesichtspunkt klassifizieren und von einer rein schauenden, einer wünschenden, einer wollenden Einstellung mit Rücksicht auf denselben Gegenstand reden. Aber auch dann bleibt das *Ich habe* immer dasselbe, und nur von der aktiven Seele dürfen wir sagen, daß verschiedene Seiten ihrer inneren Dynamik am Werke sind.

An diese Stelle des Ganzen gehört die psychologische Typenlehre, wie sie von Spranger, Scheler, Klages, Jung und Grünbaum, oft sehr tief schürfend,

entwickelt worden ist. Um *Seelentypen*, nicht etwa um Typen des seinen „Ich“ handelt es sich hier. —

Die seelische Dynamik ist von dreifacher Art. Da ist zuerst die innere Dynamik, welche die Grundlage unseres Innenlebens ist, des sogenannten Bewußtseinstromes also, welcher jedoch, wie wir wissen kein „Strom“ ist (S. 36). Hier begegnen wir unserer intrapsychischen Reihe (S. 107). Determinierende Tendenzen arbeiten in richtender Weise; einschränkende Faktoren und assoziative Affinitäten stehen zu ihrer Verfügung, ebenso wie die Kräfte der Materie der vitalen Entelechie zur Verfügung stehen. Die ganzmachende ordnende Kraft der vollen Seele liegt allem zu grunde. Die Rolle des Hirns ist unbekannt, berührt aber sicher nicht die Hauptsachen (S. 108).

Der Teil der Seele, welchen wir Ich nennen, wird sich während der Tätigkeit der Seele gewisser ihrer Ergebnisse bewußt. Gefühle, Gedanken, Gedächtnis- und Erinnerungsbilder treten vor das Ich, eines nach dem anderen. Logisch gesprochen ist natürlich die zeitliche Folge dieser verschiedenen Formen von „Vorstellungen“ das unmittelbar Gegebene, und die ganze Dynamik der Seele ist theoretisch zu Erklärungszwecken erfunden.

Zweitens ist die Dynamik der Seele physikopsychisch oder zentripetal. Der Körper wird durch einen physischen Reiz affiziert, dann wird die parallelistische Doppelheit Entelechie-Seele erregt, und ihre Erregung wird dem Ich in der Form einer Wahrnehmung bewußt. Zweck der Wahrnehmungen ist es, dem Ich Kenntnis zu geben von Zuständen des mit ihm verknüpften Körpers oder von Umständen des Mediums, beides natürlich im Rahmen der Erscheinung, welche aber auf etwas Bestimmtes im Rahmen des Wirklichen hinweist.

Endlich ist die Dynamik der Seele psychikophysisch oder zentrifugal und äußerst sich in der Willenshandlung.

3. Die Faktoren des Erkenntniserwerbs.

Wir sagen zunächst einiges Vorläufige über die Wahrnehmung und über ihre Elemente, die Empfindungen, und reden von einigen mit diesen Dingen verknüpften Problemen.

Wir wissen bereits, daß wir nicht Zustände unseres Gehirns „wahrnehmen“, sondern, seltsam aber allgemein bekannt, äußere Dinge oder Zustände unseres Leibes.

Die Gesamtheit aller Wahrnehmungen können wir das Material unseres empirischen Wissens, ja letztthin unserer Weltanschauung nennen.

Alles wahrgenommene Material im engsten Sinne des Wortes ist nun von gewissen Formen umkleidet, oder, besser gesagt, in ein vorgebildetes Formennetz eingefügt, in Zeit, Raum und die sogenannten Kategorien, wie Substanz, Kausalität, Individualität. Hier tritt das Problem einer sogenannten Erkenntnistheorie in psychologischer Form auf, und als ihre wichtigste Frage ergibt sich das Problem, ob unser Erfahrungsinhalt ein Abbild oder nur ein symbolischer Ausdruck des Wirklichen ist.

Im Rahmen der reinen Ordnungslehre hat eine echte Erkenntnistheorie keinen Platz, weil der strenge Begriff des Erkennens in ihr keinen Platz hat und man höchstens von einem Quasi-Erkennen reden kann. Denn Erkenntnis im strengen Sinne bedeutet das bewußte Erfassen eines Etwas, welches an sich existiert, also dem Erfasser gegenüber ein Fremdes ist, während die reine Ordnungslehre Wissen bloß in der Form „Ich habe bewußt Etwas“ kennt, aber nicht von der Existenz eines An sich redet, welches als ein Fremdes durch Wissen erfaßt wird.

Nur wenn auf der einen Seite des Wirklichen das Ich, auf der anderen das Ich-fremde, beide an sich im Rahmen des Wirklichen, existieren, kann die Frage auftreten, ob ich „das Andere“ erfasse, so wie es ist, oder nur in symbolischer Form.

Von dem, was wir soeben Quasi-Erkenntnis nannten, kann freilich auch die Psychologie als Teil der Ordnungslehre reden, indem sie die Dinge und andere Iche als Etwas ansieht, was sich verhält, „als ob“ es selbständig wäre. Aber dies ist ein sehr gekünstelter Standpunkt, den ich in meiner „Ordnungslehre“ (2. Auflage, S. 315ff.) durchgeführt habe, und wir wollen in diesem Werke die psychologische Form einer Erkenntnistheorie von vornherein auf metaphysischem Boden studieren.

Eine echte Erkenntnistheorie also erfordert den Begriff des absoluten oder metaphysischen Seins als ihre Grundlage, nur so hat die Frage, ob unser Wissen ein Abbild oder nur ein Symbol des Wirklichen liefert, einen Sinn.

Kant hat bekanntlich das Problem echter Erkenntnis in sehr bedeutsamer Weise geformt: Er läßt das Wirkliche zu, lehrt aber, daß wir es ganz und gar nicht in seinem Sosein an sich erkennen können. Das „Andere“ affiziert „das Gemüt“, welches wir uns wohl als unbewußt zu denken haben. Das Gemüt umkleidet dann die Ergebnisse dieser Affektion, d. h. die Sinnesdaten, mit gewissen ihm eingeborenen Formen, Zeit, Raum und Kategorien, und stellt endlich die Ergebnisse dieser Umkleidung dem bewußten Ich vor.

Das mag richtig sein; wir können aber nie wissen, ob es richtig ist oder nicht, denn wir können nicht ein Ansich mit einem Fürmich vergleichen, und es könnte sein, daß die Inhalte, welche vor unserem Bewußtsein

stehen und nach Kant von unserem Gemüt geformt sind, auch im Reiche des Ansich in derselben Form existieren. Für die Kategorien ist das wohl sogar wahrscheinlich. Dann würde es eine unmittelbare grundlegende Harmonie geben zwischen den Formen der Objektseite der Wirklichkeit und den Formen seiner Subjektseite.

Aber selbst auf der Grundlage der Lehre Kants ist unser Weltbild nicht nur eine bloße Fiktion, sondern hat einen symbolischen Sinn, obwohl es sich nicht um ein Abbild handelt. Denn der Mannigfaltigkeitsgrad der Wirklichkeit muß dem Mannigfaltigkeitsgrad seines subjektiven Ausdrucks entsprechen, wenn nicht ein Postulat der Logik verletzt werden soll.

Wir schauen in ursprünglicher Weise gewisse Ordnungsbegriffe, an welche sich ganze Systeme von Wissenschaften anschließen, welche unabhängig von empirischer Erfahrung sind oder doch wenigstens von ihrem Betrage. So wissen wir in endgültiger Form z. B., daß die gerade Linie die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist, daß es zu einer Geraden durch einen außerhalb gelegenen Punkt nur eine Parallele zu ihr gibt. Solche Feststellungen heißen *a priori*. Sie bedeuten ein gleichsam instinktives Wissen über die Raumverhältnisse empirischer Dinge und Bewegungen. Dasselbe gilt, wenn auch in etwas abweichender Form, von anderen Grundsätzen, z. B. dem der Kausalität. Man mag sagen, daß der Kausalitätssatz auflösbar ist, daß er nichts ist als der Satz vom zureichenden Grund angewandt auf Werden. Aber der natürliche Mensch verwendet sicherlich den Kausalitätsbegriff in instinktiver Weise ohne Wissen um seinen zusammengesetzten Bau. Er weiß *a priori*, daß alles Geschehen eine Ursache haben muß, wie beschaffen sie auch sein möge. Sogar der Naturmensch weiß das und

handelt danach. Das Wesentlichste ist jedoch, daß das, was wir Kausalität im Rahmen der Erscheinungen nennen, auf jeden Fall einem gewissen Gefüge von Beziehungen im Wirklichen entspricht, dessen Sosein wir zwar nicht kennen, von welchem wir aber wissen, daß es die Bedeutung „weil“ einschließt. Und auf ähnliche Weise wissen wir a priori oder, psychologisch gesprochen, instinktiv noch manches Andere über die Beziehungen des Wirklichen.

Eine sehr wichtige Frage ist es nun, ob wir eine solche instinktive Kenntnis auch noch auf anderen Gebieten als denen des Raumes, der Zeit und der allgemeinen Kategorien besitzen. Ich glaube, daß dem so ist.

Von einer angeborenen Dugewißheit haben wir schon geredet (S. 87ff). Wir besitzen aber auch eine angeborene Kenntnis unserer Körperform, denn jede unserer Berührungsempfindungen trägt ein besonderes Lokalzeichen mit Rücksicht auf den Leib als Ganzes. In unserem sogenannten moralischen Gefühl ist uns ein unbestimmtes instinktives Wissen um unsere Zugehörigkeit zu einer überpersönlichen geistigen Gemeinschaft gegeben. Endlich gehört das hierher, was man Triebleben zu nennen pflegt, und was in sehr gründlicher Weise mit besonderer Beziehung auf den Menschen von McDougall studiert ist. Bewußt erlebt ist hier wohl stets wenig, und das ist schwer zu fassen; man muß sich hüten, theoretisch konstruierte Vermögen der unbewußten Seele mit Erlebtem zu verwechseln.

So besitzen wir denn eine ganze Menge angeborenen Wissens. Allem zugrunde liegt aber das ursprüngliche Wissen darum, was *Etwas*, was *Objektivität* heißt. Dieses Wissen gehört zum Wesen des Wissens selbst und wird auch vom Menschen des Alltags in ganz unmittelbarer

Form angewandt. Aber auch der Philosoph, obwohl er gezwungen ist, den naiven Glauben an Objektivität zu zerstören, muß ihn später in kritischer Form wieder herstellen, und es wird wohl keinen Philosophen geben, in dessen System der Begriff der Wirklichkeit nicht einen wenn auch noch so versteckten, ja vielleicht, wie bei manchen Neukantianern, verkappten Platz hat.

Wir besitzen also eine aprioristische oder, psychologisch gesprochen, eine angeborene instinktive Kenntnis von Objektivität oder „dem Anderen“ im allgemeinen, von anderen Seelen, von unserem Leibe, von einer überpersönlichen Gemeinschaft, der wir angehören, von dem allgemeinen Wesen des Raumes und von den allgemeinen kategorialen Beziehungen des objektiven Teiles der Wirklichkeit in der Form der Erscheinung.

Das alles ist eine Gesamtheit von Schematen, welche nun durch die sogenannte empirische Erfahrung im Wege der Empfindung mit besonderem Inhalte zu füllen ist. Empfindung schafft nicht etwa Bewußtheit, sondern geschieht im Rahmen der gegebenen Bewußtheit mit all ihren Wesenheiten von welchen die wichtigste die Beziehung *Wissen* ist, oder *Ich habe bewußt* oder *Subjekt-Objekt*.

Warum ist uns nicht mehr ursprünglich gegeben, warum brauchen wir Empfindung und Wahrnehmung, warum sind wir nicht Monaden im Sinne von Leibniz und stellen einen vollständigen „Spiegel der Welt“ in unmittelbarer Weise dar?

Diese Frage ist durchaus nicht unsinnig, denn wir wissen, daß es andere Subjektpunkte im Wirklichen gibt, denen mehr als uns in angeborener Form des Wissens gegeben ist, und wir wissen heute, daß es, wenn schon selten, auch Menschen gibt, welche, wenigstens gelegent-

lich, in Form des „Hellsehens“, mehr in unmittelbarer Weise wissen, als die Regel ist, sodaß also die „Regel“ hier kein unverbrüchliches Gesetz ist, sondern nur ein Ausdruck für das Durchschnittliche.

Die aprioristische schematische Kenntnis, welche wir von der Objektivität im allgemeinen, von anderen Seelen, von unserem Leibe, von räumlichen und kausalen allgemeinen Beziehungen usw. besitzen, ist natürlich nicht als tatsächliches bewußtes Wissen von Erfahrung unabhängig, sondern ist nur in einer virtuellen oder latenten Weise a priori. Sie wird aktuell anlässlich einer besonderen Erfahrung und zwar in einer Weise, welche man am besten in die volkstümlichen Worte kleiden kann: Das hätte ich vorher wissen können.

Die Gesamtheit der aprioristischen instinktiven virtuellen Schemata bildet die Hauptsache an dem, was wir den ganzheitlichen Bau oder die Organisation der unbewußten Seele genannt haben. Wir können hypothetisch annehmen, daß alle determinierenden Tendenzen und latenten Einstellungen (S. 47 f), welche während des Erlebens eines Ichs auftreten, hier ihre letzte Grundlage haben. Oder anders gesagt: Die ursprüngliche Organisation der unbewußten Seele bestimmt, welche Gruppen von Aufgaben und Wünschen das Ich erleben wird, wobei freilich alles einzelne von Erfahrung abhängt.

Eine gründliche Erforschung alles Instinktiven im Seelenleben des Menschen ist sehr erwünscht und nach den wichtigen Vorarbeiten McDougalls durchaus nicht unmöglich. Die Instinkte der Sexualität, des Nahrungstriebes, der Macht und anderes würden hierher gehören.

Die geistigen Verschiedenheiten der Menschen, ihre „Charaktere“, ihre „Anlagen“ und „Begabungen“ drücken

sich, wie jeder weiß, in der Verschiedenheit ihrer Aufgaben und Wünsche aus. Eine eingehende Analyse würde hier, wie uns scheint, die Fähigkeiten der Aufnahme, der Aufbewahrung, der Aktivierung (Produktion), der denkhafte Verarbeitung und der Umsetzung in Tat, und wohl noch manches andere, gesondert zu beachten haben. Alle manifesten Verschiedenheiten unter den Menschen nun mögen zum Teil auch von Zufälligkeiten der Erfahrung abhängen, indem eben jeder auf einem bestimmten Felde Erfahrung sammelt, aber das ist nicht alles. Es gibt auch, wie wir erst vor kurzem (S. 120) des Näheren darlegten, ganz ursprüngliche geistige Verschiedenheiten unter den menschlichen Individuen. Wie kommt das? Liegt es an spezifischen Verschiedenheiten seelischer Ganzheit? Oder ist der Geist etwa im tiefsten Grunde als Geist oder Seele überall derselbe, so daß alle angeborenen Verschiedenheiten des Charakters und Talents ausschließlich von den Zufälligkeiten der materiellen Organisation des Leibes abhängen würden? Wenn das der Fall wäre, so würden wir wieder auf die Frage zurückkommen, welche Rolle das Hirn als materielles Hirn in der Psychologie spielt (S. 108). Wir wissen, daß wir hier nicht antworten können. —

Wir sagen jetzt noch einiges Besondere über die Wahrnehmung als Faktor des Erkenntniserwerbs und über einige andere mit der Frage des Erkenntniserwerbs zusammenhängende psychologische Probleme.

4. Die Wahrnehmung im Rahmen des gesamten psychophysischen Problems.

Das, was die Sprache des täglichen Lebens „Wahrnehmung“ nennt, ist ein Problem für jeden erkenntnis-kritischen Standpunkt, wenn es auch seine ganze Tiefe

nur dem bewußten Metaphysiker offenbart. Man kann dieses Problem nicht „transzendental verschwinden“ lassen, um kurz aber deutlich auszudrücken, was manche mit gewissen unbequemen Problemen heute zu tun versuchen.

Sogar auf dem Boden der reinen methodisch-solipsistischen Ordnungslehre entsteht es, wenn auch nur eben als Ordnungsproblem: Da ist auf der einen Seite das Reich der, freilich nur *gleichsam* selbständigen Natur, auf der anderen gibt es meine und andere, ebenfalls freilich nur *gleichsam* selbständige Seelen, von denen eine Seite oder ein Teil bewußt und dazu seines Wissens bewußt, also „selbst“-bewußt, in Ichform erlebt. Die Dinge affizieren, unter Vermittlung des Leibes, die Seelen mit ihren Ichen und schaffen so Wahrnehmung.

Wem das, wenn er nur an „seine“ Seele denkt, seltsam erscheint, der erwäge folgendes: Er mag zunächst denken, das Wahrnehmungsproblem könne in diesem Falle doch wohl nicht auftreten, da *Ich* ja doch nur *bewußt habe*, aber nicht „affiziert“ werde, alle Affektion, als eine Art der Verursächlichung, sich vielmehr im Rahmen des Etwas, welches ich bewußt habe, abspielt. Ein gesehenes Ding, etwa eine rote Rose, komme doch nicht im Affektionswege vor mich als Bewußten, sondern sei eben im Bereiche des Etwas, als mittelbarer Gegenstand, in gewissen Punkten der Zeit schlicht vorhanden, und dasselbe gelte von einem getasteten Ding, etwa einem eisernen von mir „befühlten“ Riegel oder einer Fliege, die sich auf meine Hand setzt. Gewiß nun ist in dem allgemeinen Rahmen des *Ich habe bewußt Etwas* alles Etwas schlicht vorhanden, aber es ist, soweit es mittelbar Gegenständliches ist, vorhanden in Form eines kausalen Wechselspiels, und zu diesem Wechselspiel gehören erstens echte Affektionsbeziehungen zwi-

schen den anderen Dingen und „meinem“ Leib mit seinen Sinnesorganen, Nerven und Gehirn, die ja alle mittelbare Naturgegenstände sind, und zweitens echte Affektionen zwischen meinem Leibe als Materienkomplex und seiner Entelechie, deren Ergebnis als entelechialer Zustand dann einem Zustand meiner Seele „parallel“ ist; von diesem Seelenzustand hinwiederum ist ein spezifisches Ich-Erlebnis ein Anzeichen. Eine „Tatsache“ also bleibt es, daß *Ich* etwas neu Auftretendes von Dingform im Rahmen des Etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt dann bewußt habe — also die Rose „sehe“, Riegel oder Fliege taktisch erlebe — wenn in Zuordnung zu eben diesem Zeitpunkte mein Leib und weiter meine Entelechie-Seele von jenem Dinge, das ich ja doch auf Grund anderer Daten bereits als gleichsam selbständig existierendes ansah, affiziert war. Ja, auch wer seine Erlebnisse gar nicht ordnungshaft zu mittelbaren Gegenständen von quasi-Selbständigkeit verdinglichen will, wer lediglich von Erlebtheitsinhalten reden, also Berkeleys *esse = percipi* rückhaltlos vertreten will, selbst der muß die spezifische, in regelhafter Weise immer wiederkehrende Verknüpftheit gewisser Erlebtheiten zugeben, von denen die eine eine „da draußen“-Erlebtheit, die andere eine „Leibes“-Erlebtheit ist.

Ich will hier in Kürze einen vor Jahren¹⁾ von mir dargelegten Gedankengang bringen: Ich sehe eine Fliege, d. h. ich habe das Erlebnis „Seh-Fliege“; die Sehfliege setzt sich auf meine Sehhand, ich erlebe, „könnte“ wenigstens erleben: gesehene Nervenregung, und weiter gesehene Hirnerregung, und dann — erlebe ich die „Tast“-Fliege. Oder umgekehrt, wobei wir uns freilich die Lichtgeschwindigkeit sehr gering denken müssen:

¹⁾ Philos. d. Organ. 1. Aufl. 1909, Bd. II. S. 272 ff.

Ich taste eine Rose, taste Nerven- und Hirnerregung und — erlebe alsdann die „Seh“-rose.

Das heißt „Wahrnehmung“ auf Berkeleyschem Boden: sie ist hier sinnesmäßiges Gebietsüberspringen. Daß ein Sachverhalt von ganz besonderer, seltsamer Art auch hier vorliegt, ist außer Zweifel.

Stehe ich auf dem Boden der voll ausgearbeiteten also mit *Natur* und mit *vielen Seelen* arbeitenden Ordnungslehre, so ist alles einfacher: Ich beobachte Dinge, andere „Personen“, und die Beziehung zwischen beiden. Da ist die Rose, da sind von ihr ausgehende Lichtstrahlen; sie treffen das Auge einer Person, bewirken Nerven- und Hirnerregung und dann — sieht die Person die Rose. Alles natürlich, weil auf dem Boden der Ordnungslehre stehend, als *gleichsam* selbständig bestehend gefaßt. Der Sachverhalt ist aber da und ist ein höchst seltsames Problem.

Metaphysisch affiziert natürlich nicht die „Rose“ oder „Fliege“ im empirischen Dingsinne der Worte. Etwas vielmehr, seinem Sosein an sich nach unbekannt, aber jedenfalls ein in jedem Falle Besonderes, steht zu dem, was mir als andere Person erscheint, in dem Verhältnis, welches mir als kausale Affektion erscheint. Dann hat das, was mir als andere Person erscheint, das Erlebnis, welches ich Wahrnehmung nenne.

Es ist aber ganz gleichgültig, als was das „affizierende“ Etwas gefaßt wird, ob realistisch, ob als „Selbstaffektion“ eines Bewußtseins, ob als unmittelbare Gottesleistung nach Art der Okkasionalisten. Auf alle Fälle ist da das eine und das andere, seien sie auch nur verschiedene Teile desselben Uebereinen. Zwischen beiden steht der mit dem Worte Affektion bezeichnete Vorgang, und das zweite, das „Andere“, *nimmt wahr* im Gefolge dieses Vorgangs.

Das Wahrnehmungsproblem läßt sich also als Problem nicht irgendwie fortschaffen. Wir wollen jetzt das große Rätsel, welches es birgt, zwar nicht etwa „lösen“, aber klar hinstellen. —

Das Problem der Wahrnehmung ist nun in der Tat das rätselvollste Problem der Psychologie überhaupt.

Die allgemeine Sachlage, die man, wie wir jetzt wissen, ganz nach Belieben naiv realistisch oder im Rahmen der Ordnungslehre oder metaphysisch fassen mag, ist also, um noch einmal kurz in realistischer Sprechweise zusammenzufassen, diese: Da ist ein bewußtes Subjekt, verbunden, gleichgültig wie, mit einer unbewußten Seele, und einem seinen Ort verändernden Leib, und da sind Gegenstände empirischer Art, Objekte. Das bewußte Subjekt erhält bewußt Data von den Objekten, nachdem diese, durch Vermittlung eines Mediums, den dem Subjekte zugehörigen Leib und, weiter dessen Entelechie-Seele affiziert haben. Es hatte also diese Data nicht vor der Affektion und hat sie auch nicht aus dem reinen Innenleben der personalen Seele als solcher heraus vorgesetzt erhalten.

Auf daß solches möglich sei, muß jedenfalls eine allgemeine Beziehung zwischen Subjekt und Objektenwelt *ab origine* bestehen, in deren Rahmen sich die zu dem besonderen Datenerlebnis führende Affektion abspielt. Diese gegenständliche vorgegebene Relation, welche nicht mit dem *habe bewußt* des Ursachverhalts zu verwechseln ist — (obschon dieses auf metaphysischem Boden als eine Besonderung ihrer erscheinen mag) — nennen wir kurz *wissen*. Sie kann *potentia* oder *actu* vorhanden sein, das heißt: nur als Möglichkeit für künftige Inhaltserfüllung oder in Erfüllung.

Die nähere Untersuchung knüpft man passend an die

Kritik einer besonderen über die „Wahrnehmung“ aufgestellten Theorie an, nämlich an diejenige von Leibniz, welche den Begriff der Affektion, damit aber im eigentlichen Sinne die „Wahrnehmung“ als bewußte Erfassung eines Objektes im Gefolge einer Leibreizung, leugnet und, dem Anschein gänzlich entgegen, die sogenannten Wahrnehmungsdaten lediglich aus dem Innenleben der Seele stammen läßt.

Diese Theorie ist bizarr. Wenn wir uns Rechenschaft darüber geben, weshalb sie bizarr ist, werden wir vielleicht über alle bei der Wahrnehmung empirisch in Frage kommenden Einzelheiten Aufklärung gewinnen, vielleicht auch berechtigt sein, die Leibnizsche Lehre nicht nur als bizarr, sondern als falsch zu bezeichnen.

Wir fragen zunächst, was für eine Rolle spielt jedenfalls empirisch der Leib bei der Wahrnehmung? Anders gesagt: Was geschieht jedenfalls am Leibe, gleichgültig zunächst in welcher Art von kausaler Verkettung, wenn Wahrnehmung statthat?

Die Antwort lautet: „Reizung“ der Sinnesorgane, der Nerven und gewisser Teile des Hirns. Reizung aber ist Zustandsänderung, und diese ist im Sinne moderner Materientheorie, stets Änderung der Konstellation von Elektronensystemen.

Wie nun kann es sein, daß Änderung der Konstellation von Elektronensystemen im Leibe, letzthin insonderheit im Gehirn, zu bewußter Wahrnehmung eines auf das erregende Objekt bezogenen Datums führt, daß also das Objekt gesehen, gehört, getastet wird?

Leibniz gibt mit seiner Lehre eine Antwort, welche keine ist. Er sagt kurzerhand: in der praestablierten Harmonie der Welt liegt der lediglich aus dem Wesen der Monade (= Seele) heraus erwachsene Wahrneh-

mungsakt, im Plane der Welt liegt auch jene Reizung des Leibes mit ihrem Endeffekt, der Elektronenverlagerung, welche aber ebensowenig eine „Reizung“ ist, wie das, was wir soeben Endeffekt nennen, ein „Effekt“ ist — denn auch in der materiellen Natur als solcher gibt es nicht Ursache und Wirkung, jede Monas agiert lediglich *ex sola sua natura*. Aber trotz aller Leugnung der Kausalität ist das bewußte Erleben der Monas *miroir de l'univers*. Das ist einmal so — (woher weiß das Leibniz? kann er es überhaupt auf dem Boden seiner Theorie wissen?)

Geben wir ihm einmal zu, daß er Recht hat, so hätte also ohne Affektion das Subjekt ein Wissen um die gesamte Welt ihrer besonderen Inhaltlichkeit nach, ein Wissen, von dem jede Einzelheit successive aus dem *potentia*- in den *actus*-Zustand übergeht, um dann wieder in den ersteren zu versinken.

Kein Mensch nimmt ernsthaft diese Scheinlösung an.

Verwirft man sie, so kommt man zu den Kausalitätstheorien, wobei die Frage des Parallelismus zunächst noch offen bleiben kann.

Die erste Form gab diesen Lehren Johannes Müller: Spezifische fest lokalisierte Hirnzellen (oder auch Nervenfasern) sind spezifischen Elementarwahrnehmungen zugeordnet. Ganz gleichgültig, wie ihre Reizung erfolgt, ob „adäquat“, d. h. normal, oder inadäquat, etwa durch Druck, Elektrizität, Wärme: jeder elementare Hirnort antwortet mit spezifischer elementarer Wahrnehmung des Subjekts.

Wer garantiert hier, daß ich „die Welt“ wahrnehme, wenn ich wahrnehme? Niemand! Gesetzt, irgend ein Spaßvogel vermöchte es, planmäßig mein Hirn „inadaquat“ zu reizen, so würde ich eine „Welt“ „wahrnehmen“, welche es gar nicht gibt.

Die Theorie ist, wie wir schon wissen, (S. 79 f) zum mindesten in ihrer rigorosen Strenge aus sachlichen Gründen aufgegeben. Das Hirn ist nämlich nicht ab origine „inäquipotentiell“, d. h. spezifisch mit Rücksicht auf die mit ihm verknüpften Wahrnehmungsmöglichkeiten lokal präformiert. Es ist beim Erwachsenen immer noch in hohem Maße, beim Neugeborenen vielleicht sogar radikal „aequipotentiell“, d. h. *potentia* könnte an jedem elementaren Hirnort jedes elementare Wahrnehmungsdatum, sagen wir kurz, „entspringen“, wenn nur ein spezifischer Zustand an dem in Frage kommenden Hirnort geschaffen wird, und an jedem Hirnort ist Schaffung jedes solcher spezifischer Zustände gleichermaßen möglich. Die „Zustände“ sind, wir wissen es schon, spezifische Elektronenkonstellationen. Unser Spaßvogel könnte uns also auch jetzt eine „falsche Welt“ vorzaubern, hätte es aber praktisch erheblich schwerer, müßte sich jedenfalls vortrefflich auf metachemische Technik verstehen. Im Wahnsinn, vielleicht schon bei Halluzinationen und im Traume, mag ein solcher Spaßvogel am Werk sein.

Das ungeheure Rätsel der Wahrnehmungslehre liegt nun darin, daß gewisse „Zustände“, also Elektronenkonstellationen, des Hirns zum „Hören“, gewisse zum „Sehen“, gewisse zum „Tasten“ fremder Körper, gewisse zur Berührungsempfindung am eigenen Leibe führen, und daß, um nur das Allerseltsamste hervorzuheben, alles Gesehene „da draußen“ ist, alles Leibberührungshafte aber auf „meinen Leib“ mit spezifischen „Lokalzeichen“ bezogen wird.

Denn nicht ja sehe ich diese bestimmte Elektronenkonstellation in meinen Hirn, falls sie der Effekt der Reizung ist, sondern ich sehe — die Rose da vor mir;

und ein anderes Mal habe ich eine Berührungsempfindung nicht an bestimmter Stelle meines Hirns, sondern — am oberen Rand meines linken Ohres.

Dies ist das große psycho-physische Wunder.

Wissen nun, sagten wir, sei die vorgegebene Beziehung zwischen Subjekt und Objektenwelt, in deren Rahmen sich aller besondere Wissenserwerb abspiele. Dieses vorgegebene Wissen ist offenbar vorgegeben mit besonderer Schematik: was „im Raum da draußen“ heißt, ist vorgegeben und ebenso, was „meine Leibesoberfläche“ heißt, und vielleicht noch anderes. Ein anderes Wort für „vorgegeben“ ist *apriori*.

Im Rahmen vorgegebener Schematik also füllt sich im Affektionswege die Bezeichnung *Wissen* mit besonderem Inhalt.

Potentia habe ich also ein Wissen um unendlich viele mögliche Welten, alle aus denselben Elementardaten aufgebaut. Um die „wirkliche“ Welt weiß ich *actu*, aber nur sehr bruchstückhaft, irrtumdurchsetzt und, was die Wahrnehmung eigentlichsten Sinnes angeht, stets nur momentan.

Sollte vielleicht *meine Seele*, freilich nicht „Ich“, die gesamte wirkliche Welt momentan kennen, also, zwar nicht im Leibnizschen Sinne, sondern im Affektionswege, jeweils ein momentaner *miroir de l'univers* sein? Denkbar wäre es, falls hellseherische und telepathische Affektionsarten unbewußter Art zugelassen werden. Die Frage wäre aber dann die, weshalb „Ich“ nicht weiß, was ich nach Maßgabe der Affektion meiner Seele wissen könnte.

Doch wäre es unfruchtbar, schon jetzt weiter zu gehen, und so wollen wir zunächst lieber die bisher erzielten Ergebnisse auf breiteren Boden stellen. —

Bisher redeten wir nur von Wahrnehmung, stellten die ungeheure Paradoxie der Zuordnung spezifischer Wahrnehmungsformen, wie Sehen, Hören, Tasten usw., mit jeweils spezifischen vorgegebenen Schematen, wie „da draußen“, „Leibesoberfläche“, zu Unterschieden in Elektronenkombinationen fest und endeten mit dem Ausblick auf die Möglichkeit einer weltspiegelnden (unbewußten) Seele.

Wahrnehmung nun ist nie nur „Wahrnehmung“. Schon die allereinfachste schlichte sogenannte Wahrnehmung rein als solche ist, wenigstens beim Erwachsenen, fast stets Wiedererkennung. Ist doch sogleich der Name für das „Wahrgenommene“ bereit!

Und nun gibt es sogar, hiervon ganz abgesehen, die Wahrnehmung „rein als solche“ überhaupt nicht.

Jede Wahrnehmung, besser Wiedererkennung, fügt sich vielmehr sofort der Gesamtheit des schon bestehenden Wissenbesitzes an ganz bestimmter Stelle ein. Denn es besteht ja bei jeder neuen Wahrnehmung der schon erworbene Wissensbesitz für das Subjekt. Dieses hatte nämlich eine aufbewahrte Wissens-Vorgeschichte, und die Grundlage dieses Sachverhaltes, an der es eben auch liegt, daß fast jede sogenannte Wahrnehmung eigentlich Wiedererkennung ist, heißt kurz: Gedächtnis oder Erinnerung.

Wir wollen das Wort „Gedächtnis“, wie früher, auf die Seele anwenden und mit ihm ihr „Vermögen“, frühere Wissensinhalte in bestimmter Ordnung zu bewahren und für das Ich zu reproduzieren, bezeichnen (wir wissen, daß es sich in Strenge um Produktion handelt, S. 48 f). „Erinnerung“ wollen wir ein Erlebnis als solches nennen, wenn es den Ton des Erlebtgewesenseins trägt. „Gedächtnis“ ist also ein theoretisch-psycho-

logischer, „Erinnerung“ ein phänomenologischer Begriff.

Um nun in der Aufklärung des gesamten psychophysischen Wissensproblems weiter zu kommen, wollen wir zunächst die für die „reine“ Wahrnehmung schon erörterte Frage aufwerfen: Welche Rolle spielt der Leib bei Gedächtnis und Erinnerung und allem, was damit zusammenhängt?

Daß die Verknüpftheit mit Seele, als Ordnerin und Gedächtnisträgerin, den Leib zu einem nicht-mechanischen materiellen System macht, zeigen im allgemeinen Vitalismus und Parallelismuskritik. Aber trotzdem könnte das Hirn beim Gedächtnisphänomen eine bestimmte notwendige Rolle spielen; und um diese geht es jetzt.

Schon Beneke hat den Begriff der *seelischen Spur*, im Gegensatz zur Hirn-Spur, eingeführt; E. Becher hat den Begriff aufgenommen; Bergson und ich selbst sind zu ähnlichen Lehren gekommen. Die Frage ist, ob Hirnspuren und Gedächtnisspuren einander ausschließen.

Beginnen wir mit dem Studieren gewisser Seiten des Wiedererkennens. Daß hier physische Spuren nicht genügen, zeigte schon auf Grund gewisser Erwägungen die allgemeine Parallelismuskritik. Wir fügen ihr die folgenden Erwägungen hinzu:

Wer Spuren im Hirn hier trotz allem für wesentlich, obschon nicht für allein wesentlich, hält, indem er sagt, Wiedererkennen sei eben doch irgendwie an das Wiedergeschehen einer vordem eingeprägten Spur gebunden, der vergißt, daß gerade das Spezifische des „Wieder“-erkennens damit wohl kaum erklärt werden könnte, sondern höchstens eine größere Intensität der in Frage kommenden Wahrnehmung, um die es sich aber gar nicht handelt.

Ganz ausgeschlossen ist ferner, auf Grundlage von Gehirnsuren ein Verständnis des Wiedererkennens einer Elementargesamtheit im Rahmen zeitlicher „Gestaltqualität“, also eines Rhythmus oder einer Melodie. Ja, sogar das erste Erfassen einer solchen als einer Ganzheit ist hier schon mechanisch unverständlich, sodaß das in der Parallelismuskritik erörterte Problem der „Ähnlichkeits“erkenntnis gar nicht einmal in Frage zu kommen braucht. Denn wenn, sagen wir, der sechste Ton einer Melodie wahrnehmend erlebt wird, sind doch eben die vorhergehenden Töne als „Töne“ dagewesen, mögen ihre „Spuren“ auch noch da sein. Wird nun also im Jetzt die Melodie gleichwohl als ein Objekt erfaßt — (die Erfassung selbst ist zeitfrei, nur das Objekt steht in der Zeit), — so müßte also auf Grund der Hirnspurenlehre simultan Daseiendes als successiv Daseiendes erfaßt werden. Aber dem simultan Daseienden als einem Materiellen, sieht man doch nicht sein „Alter“ an! Das ist nichts weiter als spezifische Elektronenkonstellation im Raum. Akkorde möchte man allenfalls so erfassen (und auch erinnern) können, eine Melodie niemals. Ja, ganz allgemein kann gesagt werden: Erfassung zeitlicher Ganzheiten und Erinnerung mit spezifischen Zeitzeichen („damals“, „früher als“) spottet jeder Erklärung durch Hirnspuren.

Daß nun trotzdem das Hirn beim Wiedererkennen im Besonderen und bei allem Erinnerungshaften überhaupt eine gewisse Rolle spielt, geht aus den Folgen von Hirndefekten und Hirnverletzungen für das bewußte Leben hervor, selbst dann, wenn sie reparabel sind. Auf eine Zeitlang erkennt doch eben der „Agnostische“ nicht wieder oder kann sich der Verletzte nicht erinnern.

Dieser Tatsache, die für eine gewisse Bedeutung von

Hirns Spuren für Erinnerung und Wiedererkennung spricht, steht nun freilich sogleich die andere entgegen, daß in tiefster Hypnose alles je Erlebte fehlerfrei erinnert werden zu können scheint. Wie es mit der tiefen Hypnose eines Hirnverletzten steht, weiß man freilich nicht.

Wie also sollen wir Seelen-, wie Hirns Spuren bewerten? Beide scheinen eine Rolle zu spielen.

Sollen wir sagen: Seelens Spuren sind das Wesentliche, und die *Seele*, wie sie in tiefster Hypnose zeigt, erinnert alles je Erlebte fehlerfrei? Dann wären Hirns Spuren nur für das Erinnern des *Ich* von Bedeutung, also nur für die ichhafte Reproduktion. Will die Seele irgendwann spezifisch ichhafte Reproduktion, so liest sie, die selbst alles Vergangene weiß, in den Hirns Spuren wie in einem Buche nach und betrachtet die in Frage kommende Spur, wodurch dann Ich-Bewußtheit zustande kommt. Den Irrtum hinsichtlich der Ich-(nicht der Seelen-)erinnerung könnte man da vielleicht aus einer Störung der Hirns Spuren erklären, ebenso in entsprechender Weise die Erinnerungsstörungen infolge von Defekten.

So kämen Seelen- und Hirns Spuren zu ihrem Recht.

Bedenklich erscheint hinwiederum, daß beim fehlerfreien Erinnerungswissen in tiefster Hypnose die Seele offenbar zeigt, daß sie alles je Besessene irrtumsfrei zur ichhaften Bewußtheit bringen kann, wenn auch nur für ein hypnotisches Ich, daß sie also an die Erinnerungsirrtum bedingenden Spuren offenbar nicht unbedingt gebunden ist. Warum benutzt sie diese dann für das normale Wacherleben?

Wir arbeiten hier, wohlverstanden, mit dem Begriff einer Seele, welche ihr inhaltliches Wissen auf dem Wege der Affektion erhält, wens schon im Rahmen der originären Beziehung *Wissen* und sogar im Rahmen vor-

gegebener (aprioristischer) Wissensschematik. Wollten wir die Seele im Leibnizschen Sinne *ab origine* einen auch inhaltlichen „Spiegel des Universums“ sein lassen, so würde alles noch viel verwickelter und unverständlicher.

Unverständlich genug bleibt das Verhältnis zwischen Seelen- und Hirnspuren auch schon im Rahmen der Affektionslehre.

Übrigens würden auch Telepathie, Gedankenlesen und Hellsehen, um diese Dinge schon hier einmal heranzuziehen, durchaus als Affektionen, wenn auch nicht als „normale“, also als „Wahrnehmungen“ von etwas Seelischem oder etwas „da draußen“ gefaßt werden können. Die Hypothese des originalen Weltspiegels ist also selbst hier nicht erforderlich, wobei freilich nun nicht an Wellenstrahlungen der Physik gedacht werden darf (allenfalls an Strahlen im Sinne geometrischer Örter¹).

Gezeigt werden konnte hier nur, daß ein ganz besonders schweres Problem in der Wahrnehmungstatsache, und in allem Psychophysischen überhaupt, vorliegt. „Gelöst“ werden konnte gar nichts. Immerhin wird in Zukunft der Anteil des Gehirns am Psychophysischen wohl besser aufgeheilt werden, als er es heute ist; das würde wenigstens eine Klärung der Frage „Hirn- oder Seelen Spuren oder beides?“ bedeuten.

Endlich noch eines: Iche und Seelen bewegen sich mit dem Leibe. Tun sie es wirklich als „Iche“ und „Seelen“? Bewegen kann sich doch wohl nur Materielles; auch dieses nur kann irgend-„wo“ sein.

Diese Schwierigkeit kann wohl kurz dadurch erledigt werden, daß wir nur Betätigungsorte von Ichen und Seelen sich mit dem Leibe bewegen lassen, aber nicht diese selbst.

¹) Vergl. Ordnungslehre, 2. Aufl. S. 231.

5. Verschiedene Wissensformen.

Wir wollen in diesem Buche absichtlich nicht von der Entwicklung der Seele reden, weder von der ontogenetischen noch der phylogenetischen. Denn über die Psychologie des Kindes gibt es viele gute Bücher¹⁾ und auf phylogenetischem Gebiete ist alles noch sehr im Flusse²⁾; über die späteren „ontogenetischen“ Stadien der Seele aber, also über ihre Entwicklung von der Pubertät bis zum Greisenalter, ist sehr wenig in wissenschaftlicher Form bekannt.

Nur kurz will ich erwähnen, daß wir schon oben einmal die Frage aufwarfen (S. 58), ob nicht die sogenannte Entwicklung der Seele in Wahrheit eine Entwicklung des Hirns sein möchte. Denn die Erwerbung bewußter Inhalte ist natürlich nicht „Entwicklung“. Ob die Struktur der Seele sich entwickelt, das ist die Frage.

Auch über das Problem eines überpersönlichen Geistes soll hier nicht im Einzelnen geredet werden. Nur dieses eine will ich sagen, daß es sicherlich einen überpersönlichen, alle Menschen, ja vielleicht alles Lebendige umspannenden „Geist“ gibt, daß man aber nicht von einem überpersönlichen Wesen mit Rücksicht auf ein besonderes Volk oder einen besonderen Staat reden darf. Was man „Volksseele“ nennt, läßt sich auf bewußte oder unbewußte Beeinflussung oder auf Nachahmung zurückführen oder es bezeichnet nur einen Durchschnitt. Wer eine Volksseele als eine besondere Wesenheit annimmt, der muß eine solche „Wesenheit“ auch für eine Universität oder einen Klub zulassen.

¹⁾ Ich nenne besonders Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*. 4. Aufl. 1924.

²⁾ Vgl. Krüger *Entwicklungspsychologie*.

Etwas mehr wollen wir hier über gewisse Formen des Wissens sagen, welche sich vom menschlichen Wissen unterscheiden.

Es scheint mit kein Grund vorzuliegen zu der Annahme, daß die seelische Organisation der sogenannten Primitiven sich wesentlich von der unseren unterscheidet. Der Primitive weiß nicht, was Kritik und was Analyse heißt, das ist alles. Auch das sehr gründliche Buch von Levy-Brühl über das Denken der Naturvölker hat mich nicht vom Gegenteil überzeugen können. Der Primitive hat alle Kategorien, insbesondere Kausalität, und unterscheidet sich von uns nur insofern, als er sie in sehr unkritischer Art mit Inhalt füllt. Ganz gewiß kennt er nicht Mill's Gesetze der Induktion. Aber daraus folgt nicht, daß die Struktur seiner Seele sich wesentlich von der unseren unterscheidet. Können wir doch den „primitiven“ Typus der Seele auch in unserem eigenen Lande unter sehr wenig gebildeten Leuten finden, zumal auf religiösem Gebiete. Die sogenannte primitive Seele verhält sich zur kritischen wie die Mythologie zur Metaphysik. Beide haben dieselbe Grundstruktur, dasselbe Ordnungsschema, und nur die Erfüllung dieses Schemas mit empirischem Inhalt ist verschieden, wobei es denn wichtig ist anzumerken, daß die Erfüllung des Kausalitätsschemas in Form eines Allvitalismus beginnt, später, auf angeblich kritischem Boden, in einen Allmechanismus umschlägt, um, echt kritisch, in Dualismus zu enden. —

Das Seelenleben der Tiere kann nur nach der Methode des *Behaviorismus* studiert werden und ist auf diese Weise sehr gründlich studiert worden, zumal durch die amerikanischen Forscher Jennings, Thorndike, Yerkes, Watson und andere und durch W. Koehler.

Die Fähigkeit des Gedächtnisses gibt es bis hinab zu den Infusorien; Assoziationen und determinierende Tendenzen sind am Werk bei Hunden, Katzen, Elefanten usw. und ebenso beim Tintenfisch und beim Seestern. Man sagt gern, daß die Tiere zwar „Intelligenz“, aber kein Abstraktionsvermögen besäßen. Ich glaube nicht, daß das die Hauptsache trifft, ganz abgesehen davon, daß es sehr unbestimmt ist. Der wesentliche Unterschied zwischen der sogenannten Intelligenz der Menschen und der Tiere besteht meiner Ansicht nach in zwei Dingen. Erstens können die Tiere ihren Gedächtniserwerb nicht in dem Maße in letzte Einzelheiten auflösen und Neues daraus zusammensetzen, wie der Mensch es vermag. „Eine Wurst und ein Stock sind gleichsam Buchstaben des Hundealphabets“, so habe ich früher einmal gesagt. Zweitens aber sind die Tiere niemals im — sozusagen, expliziten Besitz der Kategorien oder Ordnungsbedeutungen, obwohl sie sie bei ihren Handlungen implizite benutzen. Das aber heißt: Sie wissen, was ein Ding ist, aber sie *haben* nicht *bewußt* die Bedeutung „Ding“; sie „schließen“ auch, haben aber nicht die Bedeutung *weil* in ihrer Reinheit.¹⁾

Alles wird ganz anders, sobald wir uns den Instinktleistungen zuwenden, wie sie uns besonders eindringlich bei Vögeln, Ameisen und Bienen entgegentreten; hier sind die Tiere uns überlegen, denn unsere Instinkte bleiben immer ganz allgemein und unbestimmt.

Der Unterschied aber zwischen einer instinktiven Verrichtung und einer Handlung ist dieser: Die Instinkt-

¹⁾ Hiermit könnte, meine ich, Bühler einverstanden sein, (vgl. seine Kritik der Versuche Köhler's in dem vor kurzem erwähnten Werk. Das „Aha“-Erlebnis würde den impliciten Besitz von Ordnungsstörungen anzeigen, aber Besitz reiner Kategorien in expliciter Form wäre erst „Einsicht“. „Intelligenz“ wäre beides.

leistung ist in ihrer typischen Besonderheit schon das erste Mal, wo sie geschieht, vollendet, während die Handlung mit fortschreitender Erfahrung verbessert wird. Daraus ergibt sich, daß eine ganz besondere Art des Wissens die Grundlage des Instinktes bilden muß. Der Vogel muß so etwas wie ein angeborenes Bild seines Nestes, die Biene so Etwas wie ein angeborenes Bild ihrer Waben besitzen. Die älteren deutschen Naturphilosophen hatten ganz recht zu sagen, daß die Instinktwesen von dem träumen, was sie zu tun haben. Wir können die instinktive Fähigkeit allenfalls mit der Fähigkeit eines echten Künstlers, etwa eines Malers, vergleichen, obwohl hier natürlich Unterschiede vorliegen, denn, von anderem abgesehen, handelt es sich beim Instinkt ja nicht um eine Ausnahme, sondern um die Regel. Das instinktive Wissen verstehen wir eben im Grunde ganz und gar nicht. Und noch weniger verstehen wir das „Wissen“, welches da am Werke sein muß, wo sich die vitale Entelechie in der Embryologie oder der Restitution äußert. Entelechie wirkt wie ein Instinkt, ohne der Verbesserung zu bedürfen, vollendet das erste Mal. Wir können sie mit dem Instinkt, aber nicht mit der Intelligenz vergleichen; beide sind Formen des Wissens.

6. Dynamik des Willens.

Die Dynamik der Seele ergab sich als von dreifacher Art (S. 121). Sie hatte einen inneren, einen zentripetalen und einen zentrifugalen Bestandteil. Die innere Dynamik haben wir sehr eingehend erörtert. Einige besonders wichtige Punkte der zentripetalen Dynamik haben wir in dem Abschnitt über die Psychophysik und auch in einigen Paragraphen dieses Kapitels studiert; denn alles, was sich auf den Erkenntniserwerb und die

verschiedenen Formen der angeborenen Erkenntnis bezieht, gehört hierher. Wir müssen nun aber noch ein paar Worte über die zentrifugale Dynamik der Seele sagen und damit zugleich das vervollständigen, was von uns schon über den Willen gesagt worden ist. Denn mit dem bewußten Erleben eines Willensinhaltes setzt die zentrifugale Dynamik der Seele ein.

Nehmen wir an, daß ich einen Brief schreiben will. Dann „will“ ich nicht etwa einige meiner Fingermuskeln zusammenziehen, ja ich „will“ sogar nicht einmal die Feder ergreifen, obschon meine Hand sie ergreift. Das Alles sagt uns, daß die bewußte Seite des Wollens sehr begrenzt ist; sie bezieht sich lediglich auf einen gewissen Endzustand, wenigstens in den meisten Fällen, und alle notwendigen Zwischengeschehnisse werden automatisch ausgeführt. Das heißt aber, daß das bewußte Wollen mir einen gewissen Zustand der Seele anzeigt, welcher seinerseits eine gewisse Dynamik in Gang setzt, welche sich fast ausschließlich in der unbewußten Sphäre abspielt. Ich will ein gewisses Ziel erreichen und meine Seele weiß, was zur Erreichung dieses Zieles getan werden muß.

Mein bewußtes Wollen kann die unmittelbare Folge einer Wahrnehmung sein, wie z. B. wenn ich einen Freund in einiger Entfernung sehe und ihn ansprechen will. Aber es kann auch auf sogenannte spontane Weise entstehen, d. h. im Verlaufe der Dynamik meines inneren Seelenlebens.

Das alles wird von Bedeutung werden anlässlich gewisser psychologischer Phänomene, die wir weiter unten erörtern werden.

Bisweilen gibt es einen gewissen Konflikt mit Rücksicht auf das, was gewollt werden soll, den sogenannten

Konflikt der Motive. Hier tritt jener Wettstreit verschiedener Gefühle auf, von dem oben geredet wurde (S. 27); das eine Gefühl besitzt den stärkeren Lustton, das andere den stärkeren Ton der Endgültigkeit. Eines dieser Gefühle wird jeweils siegen und so den eigentlichen Willen und damit die Handlung bestimmen. Wir werden hierauf zurückkommen bei Erörterung des Freiheitsproblems.

7. Über gewisse Modifikationen des Seelenlebens.

A. Terminologisches.

Wir kehren zur allgemeinen Analyse des Baues der menschlichen Seele zurück, einem Gegenstande, den wir noch durchaus nicht erledigt haben.

An erster Stelle wollen wir einige technische Ausdrücke einführen, welche uns in allem Folgenden von großem Nutzen sein werden, da sie die Erörterung leichter und einfacher gestalten.

Mit dem Ausdruck *einfaches Gedächtnis* oder Gedächtnis ohne Zeitakzent wollen wir die Fähigkeit bezeichnen, irgend etwas aus der vergangenen Erfahrung lediglich mit Rücksicht auf sein Sosein zu produzieren, also ohne Bezug auf die besondere Verknüpfung, in der es sich zum Ganzen der Erfahrung befand und eben deshalb auch ohne besonderen Zeitakzent.

Spezifiziertes Gedächtnis oder Gedächtnis mit Zeitakzent wollen wir dagegen die Fähigkeit nennen, sich eines Teils der vergangenen Erfahrung mit besonderem Bezug auf sein Datum zu erinnern, d. h. mit besonderem Bezug auf die zeitlichen und anderen Beziehungen, in welchen es stand.

Die Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen, gehört also dem einfachen Gedächtnis an, während die Erinnerung an gewisse Worte, welche ich heute vor acht Tagen um 12 Uhr gesprochen habe, dem spezifizierten Gedächtnis angehört.

B. Die Bedeutung des Wortes „unbewußt“.

Noch eine andere einleitende Bemerkung wird sich als nützlich erweisen.

Mit dem Worte „unbewußt“ haben wir bereits ein Etwas bezeichnet, welches zwar zum Reiche des Seelischen und nicht etwa der Natur gehört, aber doch nicht ein Etwas ist, welches ich bewußt habe oder gehabt habe. Wir betonen hier ganz ausdrücklich, daß das Unbewußte also nicht bewußt ist oder bewußt gewesen ist. Diese Bemerkung erscheint ganz selbstverständlich und daher überflüssig. Sie ist es aber seltsamerweise nicht; denn es gibt gewisse Autoren, welche von „unbewußten Vorstellungen“ reden, d. h. von unbewußten bewußten Inhalten, eine offenbar unsinnige Sache. Und nicht viel besser ist es von „unbemerkten Vorstellungen“ zu reden, obwohl hier der Unsinn nicht so offenkundig ist, denn auch dieser Ausdruck kann doch nur eine Vorstellung bedeuten, welche etwas Bewußtes weder ist noch gewesen ist. Denn Alles, was nicht bemerkt ist, ist weder bewußt noch ist es bewußt gewesen; es ist daher im Reiche der bewußten Inhalte nichts.

In diesem Zusammenhange erörtern wir nun noch ein für alle Mal eine andere Frage.

Kann ich mich an Etwas „erinnern“, was ich niemals bewußt erlebt habe, nicht einmal in der unklarsten Form, welches ich aber erlebt haben „könnte“, indem der in Frage kommende Reiz mein Auge oder mein Ohr

erregt hat? Oder ist das unmöglich und muß jeder Fall, in dem ein solches Vorkommnis zu geschehen scheint, auf ein echtes früheres Erlebnis bezogen werden, welches nur sehr schnell und vollständig vergessen worden ist? Sagen wir dasselbe in anschaulicher Form: Ich gehe in einer Straße, um einen bestimmten Laden aufzusuchen, aber ich unterhalte mich mit einem Freunde und passe nicht auf. Plötzlich bemerke ich, daß ich an dem Laden schon vorbeigegangen bin. Was ist da geschehen? Habe ich tatsächlich das Namenschild des Geschäfts nicht „gesehen“, obwohl sein Bild mein Auge traf, und „erinnere“ mich doch daran? Oder sah ich es und vergaß das gleich wieder? Wir können das leider wohl nicht entscheiden. Aber dieses bleibt bestehen: was ich nicht gesehen habe, das habe ich nicht gesehen, und von einem „unbewußten Gesehenhaben“ zu reden ist ein Widerspruch in sich.

Nach diesen Erörterungen treten wir an unseren Gegenstand heran.

C. Beschreibung und Klassifikation.

An erster Stelle dieses: Die Seele kann durch einander in periodischem Wechsel ablösende Zustände hindurchgehen, welche von sehr verschiedenem Bau mit Rücksicht auf das Erleben sind. An zweiter dieses: Es gibt Zustände der Seele, welche gleichsam eine gewisse Schichtung aufweisen, wobei jede Schicht mit einem Ich versehen ist und die Schichten in kausaler Wechselwirkung stehen. Und drittens: Es gibt die Tatsache der alternierenden Iche, beide von gleicher allgemeiner Struktur, aber mit verschiedenen Inhalten gefüllt. Viertens endlich gibt es eine Abspaltung gewisser Bruchstücke des Seelischen, welche nicht durch ein Ich gekrönt

sind, jedoch das eine allein existierende Ich als Ganzes beeinflussen.

Das an erster Stelle Geschilderte betrifft das Phänomen des Träumens in seinem Wechsel mit dem wachen Erleben auf der einen und den hypnotischen Zustand in seinem Wechsel mit dem normalen auf der anderen Seite. Das zweite wird meist durch die Worte Nebenbewußtsein und Unterbewußtsein bezeichnet. Das dritte nennt man Bewußtseinsspaltung. Es ist meist mit dem Phänomen des Unterbewußtseins verknüpft. Das vierte umfaßt die sogenannten „Komplexe“ Freud's und die von Coué jüngst entdeckten Effekte der Autosuggestion.

Alle diese Dinge können in Verknüpfung vorkommen. Sie gehen uns hier nicht in ihrer tatsächlichen Besonderheit an, sondern nur mit Rücksicht auf das, was sie uns über das Wesen der Seele sagen.

a) Der Traum.

An erster Stelle wollen wir die Besonderheit der Träume untersuchen und sie in Beziehung setzen zu dem, was uns die normale Psychologie des wachen Erlebens gelehrt hat. Ohne Zweifel sind die Träume Abfolgen von Etwassen, welche bewußt gehabt sind. Und das Ich meiner Träume ist dasselbe, wie das Ich meines Wacherlebens, denn ich kann mich meiner Träume erinnern und ich erinnere mich im Traume an viele meiner Erfahrungen im Wachzustande. Da könnte es nun sein, daß mit Bezug auf das Ich und das Gedächtnis nur ein geringfügiger Unterschied zwischen Träumen und Wacherleben bestünde; in Wahrheit liegen hier aber sehr bedeutsame Unterschiede vor, wie sich sogleich zeigen wird.

Was das Erinnerungsvermögen angeht, so erinnere ich mich im Wachzustande der Inhalte meiner Träume, wenigstens gelegentlich, in der Form des spezifizierten Gedächtnisses, während in den Träumen nur das einfache Gedächtnis, also ohne jeden Zeitakzent, am Werke ist. Im Traume z. B. weiß ich, was ein Haus oder ein Hund ist, aber ohne zeitliche und kausale Beziehungen auf besondere vergangene Erlebnisse. Das einfache Gedächtnis als solches ist nun besonders stark im Traume; häufig treten lang vergessene Dinge in ihm auf, aber eben stets ohne besonderen Zeitakzent.

Was die Ichheit angeht, so sind das Wach-Ich und das Traum-Ich zwar dasselbe Ich, aber trotzdem ist ein besonders wichtiger Wesenszug des Traumes gerade sehr eng mit dem Begriff der Ichheit verknüpft: Natürlich sind alle Etwasse, welche ich im Traume habe, meine Etwasse. Aber manche dieser Etwasse erlebe ich träumend sehr oft in der Form, als ob ein Anderer mir von ihnen erzählte. So kommt es z. B. häufig vor, daß ich im Traume jemand „frage“ und er mir dann „antworte“.

Diese seltsame Form des Erlebens wollen wir nennen: *Wissen in Form des Wissens um fremdes Wissen*. Denn die Lage ist diese: Ich weiß in einer Form, als ob ich um das Wissen eines anderen wüßte. Diese seltsame Form des Wissens werden wir noch häufiger antreffen.

Den allgemeinen Unterschied zwischen dem Bau der Träume und dem Bau des wachen Erlebens hat man oft durch die Worte darzustellen versucht, daß die Träume alles Gerichtetseins ermangelten und ein bloßes Spiel der Assoziationen seien. Das ist aber ganz sicherlich falsch. Träume haben Sinn und Bedeutung und sind keineswegs chaotisch, im Gegenteil oft sehr dramatisch.

Aber noch andere Züge unterscheiden den Bau der Träume von dem des Wachlebens.

Das Anschauliche überwiegt in den Träumen außerordentlich. Ein Bild jagt das andere. Das soll nicht heißen, daß die Träume aller abstrakten Elemente ermangelten. Solche Elemente sind vorhanden, aber freilich in unklarer Form und ganz verdeckt durch das Anschauliche.

Ein anderer sehr bedeutsamer Wesenszug der Träume ist das ihnen mangelnde Urteilsvermögen. Sein Mangel hängt zusammen mit dem des spezifizierten Gedächtnisses, bedeutet aber mehr: Der Akzent der *Endgültigkeit*, des Inordnungseins fehlt den Träumen. Wir haben z. B. all unser Wissen um die Gesetzlichkeit der Natur vergessen — und wundern uns garnicht darüber. —

Was ist denn nun die Bedeutung der Träume? Was drücken sie aus?

Freud hat mit Recht gesagt, daß, wenigstens in vielen Fällen, die Träume in symbolischer Form die Erfüllung von Wünschen darstellen, welche im Wachzustande nicht erfüllt werden können. Diese Wünsche können, aber brauchen keineswegs immer sexueller Art zu sein. Freud und seine Nachfolger haben eine ganze Tafel von Symbolen in dieser Hinsicht entworfen, leider fast ausschließlich im Rahmen der geschlechtlichen Sphäre. Ein wichtiger von Freud eingeführter Begriff ist auch der der Zensur, welcher ausdrücken soll, daß die Hindernisse, welche einer Wunscherfüllung im Wachen entgegenstehen, sich ebenfalls im Traum symbolisieren. Für alles Einzelne muß der Leser auf die wichtigen Werke Freud's verwiesen sein.

Diese wenigen Worte über den Traum müssen hier genügen. Andere seiner Wesenszüge treten nur selten oder

unsicher auf. Erwähnen wollen wir noch die Fortsetzung von Träumen in verschiedenen Nächten: Wäre sie ein normales Vorkommnis, dann würden wir wohl von zwei *Naturen*, einer Nachtnatur und einer Tagnatur, reden und würden es ganz gewohnt sein, beiden in stetem Wechsel anzugehören.

Die Lehre vom Traum zeigt uns also, daß das *Ich habe bewußt Etwas* in zwei Modifikationen existiert, welche mit meinem Schlafen und meinem Wachsein zusammenhängen. Aber nur meine Wacherlebnisse zeigen einen sinnvollen Zusammenhang in ihrer Gesamtheit und führen uns zu dem Begriffe der *empirischen Wirklichkeit*, von der unsere psychophysischen Personen Glieder sind.

b) Hypnose.

Wir kommen zu den Phänomenen des Hypnotismus. Hier werden wir auch nur das hervorheben, was für unser Verständnis des Baues der Seele wichtig ist. Nicht wollen wir diese Dinge im Einzelnen studieren und bis ins letzte beschreiben und klassifizieren. Darüber gibt es Bücher genug. Nur ganz wenige Worte wollen wir der bloßen Beschreibung und der Klassifikation widmen, um Mißverständnisse auszuschalten.

Der hypnotische Zustand ist nicht ein Zustand des Schlafens, denn es gibt Empfindung, Wahrnehmung und Willen in ihm, wenn das alles auch auf ein beschränktes Feld der empirischen Wirklichkeit eingeengt ist und meist durch den Hypnotisator und die von ihm gesprochenen Worte bestimmt wird. Der hypnotische Zustand wird entweder durch Suggestion oder durch Autosuggestion herbeigeführt: die erste ist wohl stets auf die zweite zurückführbar und wirkt nur als eine Art Reiz. Die sogenannte Leere des Bewußtseins ist eine Voraus-

setzung des hypnotischen Zustandes. Diese Leere selbst schon kann durch Suggestion eines Anderen hervorgeufen werden, welche dann, wenn angenommen, zur Autosuggestion umgebildet wird, oder sie entsteht unmittelbar durch Autosuggestion, nämlich durch ein Nachlassen alles Wollens, sei es unmittelbar oder durch Verwendung gewisser Hilfsmittel, indem etwa ein glänzender Knopf fixiert, in einen Kristall hineingeblickt wird usw.

Ist der hypnotische Zustand eingetreten, so sind seine allgemeinsten grundlegenden Kennzeichen: Hyperästhesie, Mangel an Muskelermüdung und große Stärke des einfachen Gedächtnisses. Alle anderen Wesenszüge der Hypnose hängen von besonderen Suggestionen oder Autosuggestionen ab, nachdem die ursprüngliche allgemeine Suggestion oder Autosuggestion den hypnotischen Zustand einmal geschaffen hat.

Die wichtigsten besonderen Kennzeichen der Hypnose, welche im Gefolge bestimmter Suggestionen oder Autosuggestionen aufgetreten, können rein psychischer oder psychophysischer Art sein.

Wir geben eine kurze Übersicht:

1. Psychische Phänome.

1. Positive Halluzinationen und Illusionen: Eine Blume wird gesehen, wo keine ist (Halluzination); ein Fleck am Fenster wird für einen Schmetterling genommen, Wasser für Wein, Kartoffeln für Austern (Illusion).

2. Negative Halluzination: Eine bestimmte Person in einer Gesellschaft wird weder gesehen noch gehört, obwohl sie anwesend ist.

3. Dramatische Imitation anderer Personen (Napole-

leon) oder von Jugendstadien der hypnotisierten Personen selbst oder sogar von Tieren.

4. Wissen in Form des Wissens um fremdes Wissen (S. 151): Der Hypnotisierte weiß z. B. oft Dinge aus seinem normalen Erleben, aber als ob es sich um die Erlebnisse eines Fremden handelte.

5. Suggestiver oder autosuggestiver Einfluß auf alle möglichen Formen von fixen Ideen, Phobien, schlechten Gewohnheiten usw.

6. Posthypnotische Suggestion: Während der Hypnose wird der Befehl gegeben, eine bestimmte Handlung zu einer bestimmten Zeit nach dem Erwachen, sagen wir um 10 Uhr morgens am nächsten Tage, auszuführen und sie wird ausgeführt, wenn sie nicht zu sehr dem „Charakter“ der in Frage stehenden Person widerspricht.

2. Psychophysisches.

Es gibt suggestiven Einfluß auf die Heilung von Wunden, auf Entzündungen, die Verdauung, die Menstruation usw. Sogar der Heilungsprozeß bei Tuberkulose soll suggestiv oder autosuggestiv zu beeinflussen sein; eine sogenannte Erkältung kann man sich in ihrem Beginne wegsuggerieren.

Die hypnotisierte Person weiß meist alles über ihr Erleben im Normalzustande, entweder in schlichter Weise oder in jener seltsamen Form, welche wir Wissen in Form des Wissens um fremdes Wissen genannt haben. Aber das Gegenteil ist nicht der Fall, wenn es nicht in der Hypnose besonders befohlen wurde. Der Hypnotisierte hat also nach der Erweckung alle Hypnoseerlebnisse vergessen. Während einer folgenden Hypnose pflegt die Erinnerung an alle früheren Hypnoseerlebnisse vorhanden zu sein.

Der Hypnosezustand ist reicher an Inhalten als der Normalzustand. Aber der Normalzustand ist reicher an Urteilskraft, d. h. an Unterscheidungsvermögen zwischen dem, was wahr und was falsch ist. Wir können auch sagen, daß im Hypnosezustand die Passivität, im Normalzustand die Aktivität der Seele überwiegt.

c) Die Bewußtseinspaltung.

Unter Bewußtseinspaltung verstehen wir die glücklicherweise seltene Erscheinung, daß zwei oder sogar mehrere Iche einer Seele (und einem Leibe) zugehören und mit einander abwechseln, soweit ihr Wachzustand in Frage kommt. Bewußtseinspaltung pflegt die Folge eines sogenannten Schoks zu sein. Wir wollen eine Person in ihrem seelischen Normalzustand eine A-Person nennen. Im Falle einer Spaltung tritt dann plötzlich an demselben Leibe eine B-Person auf, welche ganz anderen Charakter besitzt und ihr eigenes Leben führt. B erinnert sich der Erfahrungen des A in vielen Fällen, aber so, als ob A jemand Anderes wäre. Gelegentlich weiß freilich B auch gar nichts von dem Leben des A. Der Normalzustand A hingegen weiß niemals etwas von B, wenn er später wieder einmal das Wach-Ich darstellt. Wir wollen aber nicht vergessen zu sagen, daß, selbst wenn A und B erlebnishaft völlig gegeneinander angeschlossen sind, doch ihr einfaches Gedächtnis, soweit es sich auf Sprachkenntnis, Kenntnis sozialer Einrichtungen usw. bezieht, fast stets dasselbe ist. Immerhin sind einige wenige Fälle bekannt, in denen der B-Zustand nicht einmal über das einfache Gedächtnis der A-Person verfügt. In diesem Falle muß B alles neu lernen, sogar das Sprechen; man hat mit Recht von einem psychologischen Baby gesprochen. Freilich lernt dieses Baby sehr schnell.

Im einzelnen zeigt das Phänomen der Spaltung eine große Mannigfaltigkeit. Wir wollen darauf nicht eingehen und nur noch erwähnen, daß die B-Person (oder eine C-Person, wenn es eine solche gibt) gelegentlich die Handlung der A-Person, wenn diese das Wach-Ich darstellt, zu deren eigenem großen Erstaunen beeinflussen kann. Davon reden wir noch im Besonderen. —

Freud's „Komplexe“ wirken in ähnlicher Weise. Sie sind aber nicht von einem Ich gekrönt, sondern, wie wir schon gesagt haben, bloße seelische Bruchstücke. Aber sie beeinflussen die Handlungen einer normalen wachen Persönlichkeit ganz wie es eine latente Persönlichkeit bei echter Bewußtseinsspaltung tun kann.

Dasselbe gilt von dem, was man *Coué-Komplexe* nennen könnte: anstrengungsloses Festhalten einer Vorstellung mit dem festen Glauben an ihre Verwirklichung hat diese zur Folge, sei es auf rein psychischem Gebiet, sei es auf psychophysischem: Angst vor öffentlichem Auftreten kann so beseitigt, Krankheiten können so im Keime erstickt werden.

Auch das sind ich-freie sich unterbewußt äußernde Komplexe.

Die praktischen Methoden Freud's und Coué's aber kann man wohl in der Weise am besten einander entgegenstellen, daß man sagt, es beseitige Freud böse, und es schaffe Coué gute „Komplexe“.

„Triebe“ dagegen sind nichts *Unter* bewußtes, sondern sind Folgen der Struktur der unbewußten Seele unmittelbar (S. 127).

So viel mag hier über diese seltsamen Dinge rein beschreibend und klassifikatorisch gesagt werden. Für alle Einzelheiten muß der Leser die Werke von Azam, Janet, Binet, Freud, Morton Prince, Walter Prince und Baudouin studieren.

Man wird bemerkt haben, daß beinahe dieselben Züge, wie z. B. der Einfluß des einen Ich auf ein anderes, in mehreren der bis jetzt geschilderten Phänomene vorkommen, und wir wollen nun eben diese Wesenszüge als solche etwas eingehender studieren. Dabei wollen wir uns unser Material holen, wo wir es finden. Hypnose, Spaltung, die Wirkung von Komplexen und vielleicht auch die Träume, ganz wie es kommt, wollen wir berücksichtigen und vielleicht werden wir auch noch andere bisher noch nicht erörterte Dinge, wie z. B. den Automatismus, heranziehen.

D. Die Verursachung der Hypnose und ihr Wesen.

Das erste, was wir erörtern müssen, ist der hypnotische Zustand als solcher und seine Verursachung.

Am Eingange des hypnotischen Zustandes steht stets, seltsam zu sagen, ein Willensakt oder vielmehr eine Folge von zwei solchen Akten. Zuerst „will“ ich die Leere meines Bewußtseins, sodann „will“ ich aufmerksam sein im beschränkten Feld. Dieses Feld wechselt, je nachdem ob es sich um Suggestion oder Autosuggestion handelt. Im ersten Fall richtet sich die Aufmerksamkeit auf den Hypnotisator, im zweiten auf eine bestimmte in der eigenen Seele entstandene Vorstellung. Dieser Unterschied bleibt, auch wenn man die Suggestion auf Autosuggestion zurückführen kann. Coué und Baudouin sagen uns, daß man alle Anstrengung bei der Autosuggestion vermeiden muß. Durch sie würde man bezüglich der Folgen der Autosuggestion gerade das Gegenteil von dem erreichen, was man zu erreichen wünscht. Aber trotzdem: ein Willensakt steht am Anfang, denn die Leere des Bewußtseins und die Aufmerksamkeit muß

gewollt werden, mag es auch wahr sein, daß ein starker und entschiedener anstrengungsreicher Wille die Wirkung der Autosuggestion zerstört.

Nun wissen wir, daß nicht Ich es bin, welcher beim Wollen Etwas tut. Das Tun ist Sache meiner Seele (S. 32). Der Wille, hypnotisiert zu werden, ist also das Anzeichen eines bestimmten Zustandes meiner Seele, welcher eine gewisse Dynamik in ihr in Gang setzt, von der erstens die geistige Leere und zweitens die einseitig gerichtete Aufmerksamkeit mit ihren Folgen, dem hypnotischen Zustand, die Wirkungen sind.

Der hypnotische Zustand selbst muß als Komplex bestimmter Fähigkeiten oder Potenzen bezeichnet werden. Anders gesagt: Wir nennen eine Person hypnotisch, wenn wir wissen, daß sie sich unter bestimmten Bedingungen in einer bestimmten Weise benehmen wird. Wir dürfen nie vergessen, daß der statische und dynamische Zustand der Seele die Hauptsache ist, und daß uns das Bewußtsein nur Bruchstücke des Zustandes der Seele anzeigt.

Die wesentlichsten Kennzeichen der Seele während des hypnotischen Zustandes scheinen einerseits eine große Stärke des einfachen Gedächtnisses, andererseits das zu sein, was man im Rahmen des Bewußtseins Stärke der Überzeugung nennen könnte. Das zweite und seine starke psychische und psychophysische Wirkung haben Coué und Baudouin in besonderer Klarheit aufgewiesen. Jene Überzeugung ist freilich von der Form eines bloßen Glaubens, wenn auch eines starken, und entbehrt jedes zureichenden Grundes. Mit anderen Worten: sie steht ganz isoliert da und ohne Verknüpfung mit dem gesamten Inhalt früherer Erfahrungen. Man sagt mir so und daher ist es so, das ist das ganze Schema, wobei der

„man“ auch ich selbst sein kann. Man sagt oder ich sage: da ist eine Wespe, ich bin Napoleon, ich bin ein Kind, bin ein Hund: und ich bin dann überzeugt, daß da wirklich eine Wespe ist oder daß ich wirklich Napoleon bin. Und nun gibt der Inhalt der Überzeugung bestimmten determinierenden Tendenzen den Ursprung und gewinnt so Einfluß auf die Handlungen der hypnotisierten Personen. Wir können also sagen, daß logisch unkontrollierte determinierende Tendenzen den hypnotischen Zustand mehr als alles andere kennzeichnen.

Wir blicken noch einmal auf die Dynamik des Willens zurück (S. 146):

„Ich will ein gewisses Ziel, und meine Seele weiß, was zu tun ist, um es zu erreichen“. Was ich will, steht normalerweise in enger Beziehung zu einer bestimmten Wahrnehmung oder entspringt spontan aus der Dynamik des inneren Seelenlebens.

Bei der Suggestion nun oder der Autosuggestion ist das Ziel, welches ich will, entweder durch eine Halluzination oder Illusion, welche ich fälschlich für Wahrnehmungen nehme, bestimmt, oder es entspringt aus der sogenannten Spontaneität der inneren Seelendynamik in mißgeleiteter Weise. Das erste ist der Fall, wenn ich z. B. einen Flecken für eine Wespe nehme und ihr zu entrinnen suche, das zweite, wenn ich glaube, daß ich ein Kind oder ein Hund bin. Die Mißleitung im zweiten Falle besteht eben darin, daß ich von Etwas überzeugt bin, wovon überzeugt zu sein kein Grund vorliegt.

Aber ganz wie im Normalen bedingt nun die Überzeugung und der Wille, ein zu ihr in Beziehung stehendes Ziel zu erreichen, den Lauf der unbewußten Dynamik der Seele. Auch hier also „weiß“ die Seele, was zu tun ist, um das Ziel zu erreichen. Also nicht das allgemeine

Schema des Seelenlebens ist in der Hypnose oder auch bei der Wirkung bloßer „Komplexe“ im Sinne Freud's und Coué's (S. 157) verändert, sondern die Bedingungen, welche diese Dynamik in Gang setzen¹⁾. Hier liegt der Grund dafür, daß das hypnotische Leben im Gegensatz zum Traumleben auf sehr bestimmten Bahnen verläuft. Man mag es einen langen Traum nennen, aber der allgemeine Rahmen, in dem es sich abspielt, ist nicht der Schlaf, sondern ein bestimmter teilweiser Wachzustand von abnormer Art. Alle Halluzinationen, positive und negative, sind die Folge dieses allgemeinen Wesenszuges.

Solches, glaube ich, ist eine richtige Zergliederung dessen, was man Suggestion oder Autosuggestion im engeren Sinne nennt. Man verwendet nämlich eben das Wort „Suggestion“, wie mir scheint, in zwei Bedeutungen. Das erste ist die Suggestion oder Autosuggestion, überhaupt hypnotisiert zu werden. Diese ist, wie wir wissen, eine Art von Willen, nämlich zu geistiger Leere und zu spezifisch gerichteter Aufmerksamkeit. Wir wollen hier von primärer Suggestion reden. Hat sie ihren Zweck erreicht, so setzt die sekundäre Suggestion ein, d. h. es tritt eine besondere Vorstellung mit dem Tone absoluten Überzeugtseins auf, welche nun ihrerseits besondere determinierende Tendenzen in Gang setzt.

Der hypnotische Zustand besteht also in einer Beschränkung der logischen in Verbindung mit einer Erweiterung der gedächtnismäßigen und entelechialen Fä-

¹⁾ E. Strauß hat in seiner Schrift *Wesen und Vorgang der Suggestion*, 1925, mit Recht darauf hingewiesen, wie das alltägliche Leben durchaus mit suggestiven, also „Komplex“-wirkungen durchsetzt ist. Strauß wird aber meines Erachtens den Verdiensten Coué's und Baudouin's nicht gerecht.

higkeiten der Seele. Das aber bedeutet eine Störung der seelischen Dynamik insofern, als nur ein Bruchstück der Dynamik, wenn auch in sehr vollendeter Weise, am Werke ist. Denn die ungeheuere Ausdehnung des einfachen Gedächtnisses in der Hypnose dürfen wir nicht vergessen: ist es doch z. B. bekannt, daß der Hypnotisierte Gedichte oder sogar fremde Sprachen zu produzieren vermag, welche im Wachzustande lange vergessen waren. Aber etwas anderes ist nun eben vergessen, nämlich die Gesamtheit der früheren Erfahrung, insofern sie geordnet ist. Die ungeheuere Ausdehnung des einfachen Gedächtnisses in der Hypnose gestattet uns die Annahme, daß die Seele im tiefsten Grunde wohl fähig sein möchte, alles zu bewahren, was sie je erfahren hat, sodaß die große Beschränkung des Gedächtnisses im normalen Zustand wohl nur sekundären Hindernissen verdankt wäre, deren Wesen freilich heute unbekannt ist.

Spielt das Hirn hier eine Rolle? Wir wissen das hier ebenso wenig wie angesichts anderer Probleme.

Kohnstamm¹⁾ hat die Meinung geäußert, daß die Seele im tiefsten hypnotischen Zustande nicht nur alles weiß, was das ihr zugehörige Ich je erfahren hat, sondern daß sie auch niemals irrt. Nach ihm ist die Seele in der tiefsten Hypnose „vollendet“, auch mit Bezug auf das Moralische.

Wenn das wahr ist, müssen wir zwischen zwei hypnotischen Zuständen unterscheiden. Der erste, welchen wir oben analysiert haben, würde eine Art Übergang bedeuten: In ihm würde die Seele vollendet sein mit Rücksicht auf das Gedächtnis, sehr unvollendet jedoch mit Rücksicht auf die Urteilskraft; der Wachzustand ist bekanntlich recht mangelhaft in Hinsicht des Gedäch-

¹⁾ Journal für Psychologie und Neurologie 23.

nisses, aber in Bezug auf die Urteilskraft ziemlich, ob schon auch nicht durchaus, vollendet; die tiefste Hypnose würde in jeder Hinsicht vollendet sein. Doch sind, um hier ein letztes Wort zu sprechen, neue Untersuchungen erforderlich.

E. Nebenbewußtsein.

Wir haben es jetzt mit zwei sehr wichtigen Begriffen der neuesten Psychologie zu tun, mit den Begriffen *Nebenbewußtsein* und *Unterbewußtsein*, von denen wir den zweiten schon gelegentlich verwendeten. Wir untersuchen das Nebenbewußtsein zuerst. Wir müssen hier sehr sorgfältig in unserer Sprechweise sein, um nicht für ähnlich zu halten, was einander nicht ähnlich ist.

Nebenbewußtsein im strengen Sinne sollte nur heißen das ausdrückliche Dasein zweier Iche in Bezug auf eine Seele und einen Leib zu derselben Zeit. „Ausdrücklich da sein“ heißt nun nichts anderes als sich betätigen. Die Frage ist aber, ob sich bei allen Fällen von sogenanntem Nebenbewußtsein wirklich zwei Iche „zu derselben Zeit“ betätigen. Gelegentlich scheint das allerdings der Fall zu sein.

Wenn eine hypnotisierte Person eine negative Halluzination erlebt, also z. B. eine bestimmte anwesende Person oder eine bestimmte Karte in einer Reihe von Karten nicht sieht, so wird sie, wenn man sie leise befragt, ob sie das wirklich nicht sähe, ebenso leise antworten oder auch vielleicht niederschreiben, daß sie es „selbstverständlich“ sähe, daß sie es aber ja nicht sehen solle. Hier muß offenbar ein gewisser „Jemand“, ein gewisses X das wahrnehmen, was das Haupt-Ich der hypnotisierten Person nicht wahrnimmt, ein „Jemand“, welcher zu derselben Seele in Beziehung steht wie das

Haupt-Ich. Dieser Jemand macht es eben, daß das Haupt-Ich nicht sieht und ist in dieser Hinsicht, wie wir später sehen werden, unterbewußt. Aber insofern unser Jemand weiß, daß er sieht und daß er „den Anderen“ nicht sehend macht, ist er nebenbewußt.

Wir wollen die beiden Begriffe *primäre* und *sekundäre Handlung* einführen. Der Hypnotisierte begeht seinem allgemeinen Gebahren nach während der Hypnose primäre oder Haupthandlungen, der „Jemand“ aber, welcher sich gelegentlich durch leises Sprechen oder durch Schreiben äußert, begeht sekundäre oder Nebenhandlungen und zwar unter Verwendung desselben Leibes. Das gleichzeitige Auftreten von Haupt- und Nebenhandlung an demselben Leibe ist das wahre Kennzeichen für Nebenbewußtsein.

Ein unterbewußter Jemand kann in manchen Fällen freilich, wie wir noch sehen werden, auch in gewissem Sinne nebenbewußt heißen. Wir dürfen hier vielleicht von latentem Nebenbewußtsein sprechen und hätten dieses vom aktuellen Nebenbewußtsein zu scheiden, mit dem allein wir es hier zu tun haben.

Jenes Schreiben und jenes leise Sprechen, von dem wir bei Gelegenheit der negativen Halluzination geredet haben, pflegt man *Automatismus* zu nennen. Automatismus, wenn er sich gleichzeitig mit den Handlungen einer primären Person äußert, wäre dann also das Kennzeichen aktuellen Nebenbewußtseins. Automatismus kann auch bei posthypnotischer Suggestion auftreten. Wenn Jemandem in der Hypnose ein posthypnotischer Befehl gegeben ist, so schreibt er ihn oft nach dem Erwachen automatisch auf, bevor die Stunde der Ausführung da ist. Er schreibt also etwa um 9 Uhr morgens: „Ich soll um 12 Uhr ein Gedicht aufsagen“.

Wer ist es, der hier schreibt? Es ist natürlich unser „Jemand“, denn die Wach-Person weiß nichts von „seinem“ Schreiben. Das ist ein schönes Beispiel von aktuellem Nebenbewußtsein. Es unterscheidet sich von den früher erörterten nur dadurch, daß die primäre Person jetzt ein normales Wach-Ich ist, während sie damals ein hypnotisches Ich war.

Automatismus kann auch bei Bewußtseinsspaltungen vorkommen. Meist freilich ist B zu A unterbewußt und darf höchstens latent nebenbewußt heißen. Aber gelegentlich vollführt auch B Nebenhandlungen während des Handelns von A. In diesen Augenblicken ist B aktuell nebenbewußt.

Über den Automatismus der sogenannten „Medien“ sprechen wir später.

F. Unterbewußtsein.

Ehe wir die letzte Grundlage des Nebenbewußtseins untersuchen, wollen wir einiges über das Unterbewußtsein sagen. Unsere endgültige Analyse wird dann beide Phänomene zusammen berücksichtigen.

Erstens finden wir Unterbewußtsein während der Hypnose. Denn die negative Halluzination ist nur verständlich bei der Annahme, daß „Jemand“ die hypnotisierte Hauptperson daran hindert, zu sehen, was er sieht, und dieser Jemand ist ein Ich, denn er kann sich ja, wie wir wissen, automatisch betätigen.

Bei der posthypnotischen Suggestion ist auch ein unterbewußter Jemand am Werk; auch er ist ein Ich, denn er kann sich automatisch betätigen, woraus wir eben schließen, daß er als Ich auch sonst da ist. Er nun gibt der Hauptperson ein Zeichen, was sie tun soll und zu welcher Zeit.

Im ersten Falle, bei der negativen Halluzination, stand das unterbewußte Ich zu einem hypnotisierten Ober-Ich in Beziehung; im zweiten steht es in Beziehung zu einem Normal-Ich.

Unterbewußte Erscheinungen treten häufig bei den Spaltungen auf. Der normale Zustand B kann zum normalen A unterbewußt sein, nie freilich umgekehrt. Und gelegentlich ist ein C unterbewußt zu beiden.

Aus zwei Gründen dürfen wir hier von einem echten unterbewußten „Ich“ einem *alter ego* reden. Erstens nämlich äußert sich die B-Person gelegentlich automatisch und vollführt Nebenhandlungen während des A-Zustandes, und zweitens weiß der B-Zustand später, wenn er zur primären Person geworden ist, was er automatisch getan hat, während die A-Person auf dem Plane war.

Es scheint sogar, als ob der B-Zustand in seiner Latenz alles weiß, was dem A-Zustand als primärem Ich geschehen ist, und zwar in der Form des Wissens um fremdes Wissen (S. 151). Denn B sieht A als eine andere Person an, welche es oft geradezu haßt. Und dasselbe gilt, wenn es da ist, von einem C in Beziehung auf A und B.

Die Komplexe Freud's und Coué's sind jedoch unterbewußte Etwasse, aber keine Iche.

G. Das Wesen von Nebenbewußtsein und Unterbewußtsein.

Was sagen uns nun die Erscheinungen des Nebenbewußtseins und des Unterbewußtseins einschließlich aller Besonderheiten, insbesondere auch jenes seltsamen Wissens in Form des Wissens um fremdes Wissen, über den Bau der Seele?

Die Erweiterung des Gedächtnisses, welche in der Hypnose so üblich ist, existiert bei den Spaltungen nicht, weder die B-Person, noch eine etwa existierende C-Person sind hypnotische Iche. Nebenbewußtsein und Unterbewußtsein sind also nicht notwendig mit jener Gedächtniserweiterung verknüpft, obwohl sie es gelegentlich sein mögen, denn ein unterbewußtes Ich kann ja ein hypnotisches sein, wie bei negativen Halluzinationen, wo man es subhypnotisch nennen könnte, und bei der posthypnotischen Suggestion.

Ein unterbewußtes Ich ist nicht die *Seele* in ihrer unbewußten Ganzheit. Es ist vielmehr ein Ich wie das Normale mit Rücksicht auf seinen Bau, also ein recht beschränktes Ich.

Aber ein unterbewußtes Ich ist immerhin weniger beschränkt als ein A-Spalt-Ich, denn es weiß, im Gegensatz zu diesem, wenn als B-Person zum Ober-Ich geworden, von allen Erfahrungen seines Genossen, wenn auch in jener seltsamen „dramatischen“ Form.

Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man versucht sein, zu sagen, daß bei den Spaltungserscheinungen die B-Person während der Aktivität der A-Person schläft und von ihren Erfahrungen träumt. Aber das würde irrig sein, denn man träumt nicht, wenn man wohlgeordnete Inhalte erlebt, mögen sie auch eine seltsame Form haben.

Von einem Träumen des B können wir nur sprechen, wenn B die primäre Person ist und während dieser Periode normal schläft.

Morton Prince hat die seltsame Tatsache entdeckt, daß der A- und der B-Zustand einer Spaltungspersönlichkeit in der Hypnose dieselbe Person ergeben können. Und diese hypnotisierte Person, welche also zum A-Ich

wie zum B-Ich in Beziehung steht, weiß nun alles über das wache Leben von A und B, obschon in der Form des Wissens um fremdes Wissen, und kennt auch beider Träume. Sie mag zu einer neuen Persönlichkeit C erweckt werden und nun ihr eigenes Leben führen, wobei sie sich im „Charakter“ sowohl von A wie von B unterscheidet. Und sie bewahrt alle ihre Kenntniss über A und B während ihres eigenen Lebens auf, immer in jener seltsamen dramatischen Form, als ob A und B fremde Personen wären.

H. Zusammenfassung.

Wenn wir uns nun anschicken, alles zusammenzufassen, was wir bis jetzt über die verschiedenen Zustände der Seele gelernt haben, also alles, was, um mich populär auszudrücken, auch mit mir und dir geschehen könnte, so dürfen wir wohl von den folgenden Modifikationen der Seele reden:

- I. Das wachende Ich.
- II. Das träumende Ich.
- III. Das hypnotische Ich.
- IV. Das hypnotische Ich als Neben- oder Unterbewußtsein zu I (posthypnotische Suggestion).
- V. Das subhypnotische Ich als Neben- oder Unterbewußtsein zu III (negative Halluzination).
- VI. Das wache Spalt-Ich A, abwechselnd mit einem anderen Spalt-Ich als einem alter ego.
- VII. Dasselbe träumend.
- VIII. Dasselbe hypnotisch.
- IX. Das abnorme Spalt-Ich B als waches in Abwechslung mit VI.
- X. Dasselbe träumend.
- XI. Dasselbe hypnotisch.

XII. Dasselbe neben- oder unterbewußt zu VI.

XIII. Ein drittes Spalt-Ich (C-Person) im Wechsel mit VI und IX, alle Erlebnisse und alle Träume von beiden kennend, als ob sie andere Personen wären.

XIV. Dasselbe hypnotisch; es ist, wie wir wissen, auch der hypnotische Zustand von VI und IX.

XV. Dasselbe neben- oder unterbewußt zu VI oder IX.

Wenn wir primäres Ich jenes Ich nennen, welches während einer bestimmten Zeit dominiert, so dürfen wir sagen, daß es eine Abfolge verschiedener Modifikationen primärer Ichheit gibt, von denen die bekannteste der Wechsel von I zu II ist, d. h. der Wechsel des wachenden und träumenden Normal-Ich.

Aber die Zustände III (hypnotisches Ich), VI (Spaltzustand A), VII (derselbe träumend) VIII (derselbe hypnotisch, IX (Spaltzustand B), X (derselbe träumend) XI (=VIII in dem Falle von Morton Prince, d. h. derselbe hypnotisch), XIII (Spaltzustand C) können auch miteinander als Haupt-Iche abwechseln.

Unser erstes Ergebnis ist also, daß es eine große Mannigfaltigkeit in der Abfolge primärer Iche mit Rücksicht auf das gibt, was man ihre Modalität nennen könnte. Diese Modalität muß in gewissen unbekannten Beziehungen zu dem Bau der Seele stehen, in Beziehungen, welche eben jenen Seelenteil beeinflussen, welcher in der Ichform unmittelbar von sich weiß.

Jede Modalität ist nun gleichzeitig eine solche, daß sie von einem sekundären Ich begleitet sein kann, welches echte Ichheit besitzt, oder wenigstens von gewissen dynamischen Inhaltsfragmenten, den Komplexen Freud's und Coué's. Diese sekundären Iche können

richtige Neben-Iche sein und Nebenhandlungen an demselben Leibe vollziehen, oder sie sind latente Iche, welche das primäre Ich dynamisch beeinflussen und in diesem Sinne Unter-Iche heißen.

Das gleichzeitige Dasein eines primären Ich und eines sekundären scheint zu lehren, daß der Bau der Seele in im Einzelnen unbekannter Weise in Teile oder Abschnitte gespalten sein kann, von denen jedem nur ein Teil des Gedächtnisvorrates zur Verfügung steht. Denn die Gedächtnisinhalte des primären und des sekundären Ich sind sicherlich insofern voneinander verschieden, als der dem primären Ich zur Verfügung stehende beschränkt ist, während der des sekundären gelegentlich vollendet sein mag. Es gibt also hier wenigstens ein Gedächtnisbruchstück, oft sogar zwei; und selbst dann, wenn nur ein solches Bruchstück da ist, nämlich das dem primären A-Ich zur Verfügung stehende, wogegen das sekundäre Ich im vollen Besitz des Gedächtnisvorrates ist, hat doch auch dessen Gedächtnis jene seltsame Form, welche wir als Wissen in Form des Wissens um fremdes Wissen kennen, ja schon bei der Zergliederung der Träume kennen gelernt haben.

Jede Ich-Form mit Ausnahme des normalen Wach-Ichs erscheint als „abnorm“, obwohl auch das Wach-Ich mit Rücksicht auf das, was wir Seelen-Ich nennen können, bruchstückhaft ist. Das Seelen-Ich freilich ist uns in seinen Besonderheiten unbekannt, es sei denn, daß es, wie Kohnstamm meint, (S. 162), sich in der tiefsten Hypnose offenbart.

Das Seltsamste von allem ist die dynamische Beziehung zwischen zwei gleichzeitig existierenden Ichbezirken, von denen das eine Ober-, das andere Unterbewußtsein ist. Das eine dieser Iche weiß hier sicherlich nichts von des

anderen Dasein und Erleben, und wenn das andere von Existenz und Erleben seines Partners weiß, so doch nur in der Form, als ob jener Partner ein „fremder“ wäre.

Wie kommt es, daß es hier zwei Sphären des Wissens gibt, vereinigt entweder mit wechselseitigem Nichtwissen oder mit einseitigem Nichtwissen, mit einseitiger „Fremdheit“? Wie kommt es, daß es sie gibt in derselben Seele und daß die ihnen korrespondierenden Seelenzonen — (denn die Iche als solche „wirken“ ja nicht!) — doch auch, wenigstens im zweiten Falle, in kausale Beziehungen zueinander treten können?

J. Die Rolle des Gehirns.

Spielt das Gehirn hier irgend eine Rolle? Wir wissen es nicht. Aber wir wissen einiges über andere Fälle, in welchen es *Viele* anstelle von *Einem* gibt. Ich beziehe mich hier auf meine embryologischen Versuche: Wenn man die 2 oder 4 ersten Furchungszellen eines Seeigel- oder eines Seesterneies voneinander trennt, so erhält man ebensoviele vollständig entwickelte Organismen, wie man isolierte Zellen hatte. Nun gehört zu jedem Organismus eine Seele, und wenn man etwa nicht geneigt ist, von der „Seele“ eines Seeigels zu reden, so braucht man sich ja nur den Versuch am Ei des Menschen ausgeführt zu denken.

Hier also sehen wir, wie viele Iche und Seelen mit einem gewissen Betrage von Materie verknüpft sind, welcher ungestört nur einen Organismus und eine Seele ergeben hätte. Die Dinge liegen freilich insofern nicht ganz gleich wie bei unseren rein psychologischen Phänomenen, weil es ja bei den embryologischen Versuchen so viele Iche wie Seelen gibt, während psychologisch eine Seele aber viele Iche da sind. Aber auf alle Fälle zeigen uns

die embryologischen Ergebnisse, daß das potenziell Eine seelisch zu aktuell Vielem werden kann, je nach den materiellen Umständen.

Daraus möchte man schließen, daß materielle Bedingungen auch bei den seelischen Spaltungserscheinungen eine Rolle spielen, Bedingungen, welche natürlich das Hirn angehen würden. Störungen im Hirn würden dann die Ursache für Störungen im Bau der Seele sein, wie vielleicht (S. 163) auch beim gewöhnlichen Irresein. Allgemeinheiten nützen uns hier freilich nichts, aber wir haben nichts anderes zu bieten.

Wenn wir nun aber auch hypothetisch annehmen, daß das Hirn irgend eine unbekannte Rolle bei Hypnose, Unterbewußtsein, Spaltung usw. spielt, so wollen wir damit nicht etwa sagen, daß das Wesentliche bei allen diesen Dingen in Hirnphänomenen liegt. Aber es könnte sein, daß die Faktoren der Seele gewisse Data vom Gehirn beziehen, und daß sie sich in abnormer Weise betätigen, wenn diese Data in bestimmten Beträge variiert sind.

Man nehme z. B. die beiden bedeutsamsten Erscheinungen: den Einfluß des Unterbewußtseins und das Wissen in Form des Wissens um fremdes Wissen. Diese Dinge haben ihren tiefsten Grund sicherlich in der nicht raumhaften Organisation der unbewußten Seele. Da ist das einseitige Nichtwissen vereint mit einseitigem Wissen, aber in der Form der Fremdheit; und der Fremde wird oft in geradezu feindlicher Weise beeinflusst von jenem, der ihn kennt. Alles das geht das Feld des Bewußtseins an und geschieht auf der Grundlage einer Seele. Das, was wir einfaches Gedächtnis genannt haben (S. 147), ist dabei meist beiden Partnern gemeinsam, wie z. B. ihre Sprachkenntnis zeigt.

Warum nun ist A unfähig mit den besonderen Erlebnissen des B in Beziehung zu treten, während B mit denen des A in Berührung kommen kann, freilich in jener seltsamen dramatischen Form? Funktionelle Störungen im Hirn könnten hier vielleicht eine Erklärung liefern, ebenso wie es materielle Störungen sind, welche etwa die Superregeneration trotz allem Vitalismus erklären.

Die theoretische Lage ist sehr ähnlich wie früher: Gedächtnis ist sicherlich nicht eine „Fähigkeit“ des Hirns, aber da es sich nicht in absoluter Vollendung betätigt, so müssen wir seine Defekte aus materiellen Quellen erklären. Das gewöhnliche Irresein erforderte ja dieselbe Erklärung, will man nicht annehmen, daß die Seele krank sein kann. Jetzt führen uns Abnormitäten, ja vielleicht bloße Modifikationen der Ichheit zu demselben Ergebnis, indem wir uns eben nicht gut vorstellen können, wie die Seele Ichheit von sich aus verändern kann.

Aber noch einmal sagen wir, daß selbst dann, wenn wir hier noch tiefer in Einzelheiten gehen könnten, als uns leider möglich ist, es nicht unsere Meinung sein dürfte, daß Spaltung, Hypnose, Traum, Mit- und Unterbewußtsein ihren eigentlichen Wesensgrund in der Organisation des Hirnes haben; das Hirn beeinflußt nur die Organisation der Seele. Vielleicht könnte man hier auch den Begriff der Regulation heranziehen, welcher in der Biologie so wichtig ist. Die Seele würde dann Data vom Hirn beziehen und würde aus ihnen das Beste machen, was sie kann.

K. Allgemeines über Gedächtnis und Erinnerung.

Es scheint angebracht, noch einmal alles zusammenzufassen, was wir in unseren Untersuchungen des normalen und des abnormen Seelenlebens über Erinnerung und Gedächtnis gelernt haben.

1. Unter *Reproduktion* verstehen wir das Wiederbewußtwerden eines Bewußtgewesenen. Das Wort *Reproduktion* soll also einen Vorgang bedeuten, zunächst ganz unbekümmert um das Wesen desselben. Das Bewußtgewesene und dann wieder Bewußtseiende kann Element, Komplex oder Komplex von Komplexen („Sachverhalt“) sein. Wir wissen, daß jede Reproduktion, genau betrachtet, Produktion ist, behalten aber das übliche Wort bei, da ja den allgemeinen Zügen, obschon nicht den individuellen, nach in der Tat „re“produziert wird.

Das, was Reproduktion leisten kann, hat Reproduktionsvermögen. Dieses Vermögen einschließlich des Bewahrungsvermögens, das zu ihm gehört, bezeichnen wir kurz mit dem Wort *Gedächtnis*. Es ergab sich, daß „Ich“ kein Gedächtnis besitze, sondern nur Reproduziertes bewußt erlebe. Wir sagen: „ich erinnere mich“ und nennen das Erleben von Reproduziertem kurz *Erinnerung*. Ich glaube zu wissen, wann ich ein Reproduziertes (und kein Original) erlebe, denn ein Reproduziertes hat den Ton des „Schon dagewesen“ an sich, ohne oder mit spezifischem *Damals*-akzent. Freilich ist, ganz abgesehen von Irrtümern in der Datierung usw., Irrtum auch insofern möglich, als ich als Reproduziertes nehme, was genetisch solches überhaupt gar nicht ist („fausse reconnaissance“).

Gedächtnis also besitzt die *Seele*, Erinnerung *habe ich*.

Einsicht in das Wesen des Gedächtnisses, also des Reproduktionsvermögens der Seele kann sich nur aus dem Studium der Reproduktionsergebnisse, also der Erinnerungen, ergeben, denn sie allein sind das unmittelbar Gehabte. Die gesamte Gedächtnislehre ist in diesem Sinne „Theorie“; ihr Material sind die Erinnerungen.

Im strengsten Sinne ist mir selbstverständlich nur

„mein“ Gedächtnis mittelbar zugänglich. Ich sehe aber den Begriff „das andere Bewußte“ als geklärt und gerechtfertigt an. Dann kann ich auch auf Grund der Aussagen und Handlungen Anderer „das Gedächtnis“ erforschen.

Es ergibt sich alsdann aus dem Studium aller mir zugänglichen Erinnerungen, meiner eigenen und fremden, welche, wie gesagt, stets allein das unmittelbare Forschungsmateriel sind, daß das Gedächtnis sich in sehr mannigfaltiger Weise zu äußern im Stande ist. Und zwar bewegt sich die Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen in verschiedenen Bahnen.

2. Wir wollen Reichtum, Klarheit und Zuverlässigkeit des Gedächtnisses unterscheiden.

Der Reichtum bemißt sich nach der Fülle des praktisch Reproduzierbaren im Verhältnis zum Erlebtgewesenen überhaupt.

Die Klarheit stellt sich dar in der Anzahl der Einzelheiten im einzelnen Erinnerungserlebnis, verglichen mit der Anzahl der Einzelheiten des Originals. Hier ist besonders wichtig die Frage, ob auch alle *Tönungen*, und nicht nur das „Anschauliche“, reproduziert werden.

Die Zuverlässigkeit oder Sicherheit bezieht sich erstens auf das Sosein des Erinnerungsinhaltes, welches gefälscht sein kann, zweitens auf die Datierung, das spezifische *damals*, (falls diese nicht überhaupt fehlt und nur der schlichte Akzent „schon dagewesen“ vorliegt). So ergeben sich Soseinszuverlässigkeit und Datierungszuverlässigkeit. Beide können zusammen vorkommen. Bei „fausse reconnaissance“ sind beide gleich null.

Es ist nun die Absicht dieses Abschnittes, alles noch einmal zusammenzustellen, was wir über die verschie-

denen Modifikationen des Gedächtnisses in den verschiedenen Abschnitten dieses Buches gelernt haben, also in übersichtlicher Form kennen zu lernen, wie mannigfaltig überhaupt sich „Gedächtnis“ äußern kann.

Da ergeben sich nun, immer gemessen an den Erinnerungen, die folgenden Sonderausprägungen an Gedächtnis:

3. a) Ein Ich erlebt je nach seinem beliebigen Willen reproduktiv jedes beliebige vergangene Wach-Erlebnis in Vollendung, d. h. mit allen Einzelheiten, auch mit allen Bedeutungstönungen, allen Relationen und richtiger Datierung. Diese Form des Reproduktionserlebens scheint in tiefster Hypnose vorzukommen, aber sehr selten zu sein. Das Gedächtnis ist hier schlechthin vollendet und soll daher auch so heißen; es ist so, wie es, wo es einmal da ist, „sein sollte“. Nichts ist „vergessen“, nichts entstellt, weder dem Sosein, noch der Datierung nach. Diese Form des Gedächtnisses kann sinnvoll kinematographisch arbeiten, wenn es einem Ich das ganze Leben in rascher Abfolge darstellt, wie das von Ertrinkenden, welche gerettet wurden und wieder zum Bewußtsein kamen, zum Beispiel behauptet wird.

b) Ein Ich erlebt erinnerungshaft ebenso wie im vorigen Fall, aber ohne Bedeutungstönungen, also ohne „Sinn“, also nur bildhaft, also in geringer „Klarheit“. Auch diese Form des Reproduktionserlebens scheint in tiefer Hypnose stattzuhaben. Das Gedächtnis ist hier bildhaft vollendet; es setzt dem Ich alles vor, aber ohne jedes „Verständnis“; man möchte sagen, ohne logisch-kategoriale Durchtränkung, sondern nur raum-zeitlich.

c) Ein Ich erlebt reproduktiv Einzelstrecken seines früheren Wach-Erlebens in Beliebigkeit, bald diese, bald

jene. Manche Einzelheiten daran sind undeutlich; vieles fehlt, manches ist entstellt; aber das Wesentliche ist immerhin sachlich richtig, richtig verknüpft und richtig datiert. Das Gedächtnis, welches hier an der Arbeit ist, mag spezifiziertes Streckengedächtnis heißen. Es ist das Gedächtnis des normalen wachen Menschen in bezug auf seine Wacherlebnisse und einige seiner Träume.

d) Ein Ich erlebt reproduktiv in der in c) dargestellten Weise. Aber gewisse Strecken seines früheren Erlebens sind ganz und gar für sein reproduktives Erleben ausgeschaltet, stehen jedoch einem anderen, demselben Leibe zugeordneten Ich zur Verfügung. Nur das „materiale Gedächtnis“ (S. 147) ist für beide dasselbe. Hier wechseln zwei spezifizierte Streckengedächtnisse miteinander in ihrer reproduktiven Tätigkeit ab. Wir reden von Spaltgedächtnis. Der Fall ist bei Bewußtseinsspaltungen verwirklicht. Bei dem Verhältnis zwischen Wachich und Hypnoseich pflegt er meist in besonderer Form vorzuliegen, indem das Hypnose-Ich alle vergangenen Erlebnisse beider Iche (nach dem c- oder sogar dem a-Typus), das Wach-Ich aber nur frühere Wacherlebnisse, und zwar nur nach dem c-Typus, reproduktiv zu erleben vermag. Die Erlebensform, welche wir „Wissen in Form eines Wissens um fremdes Wissen“ genannt haben, kann hinzukommen.

e) Ein Ich erlebt reproduktiv sehr viele, ja vielleicht alle, einmal dagewesenen Inhalte seines Erlebens, aber nicht in der „richtigen“ Verbindung und Datierung, sondern entweder verbindungslos oder aber in ganz neuer, empirisch „unmöglicher“ Verbindung, ohne daß diese Unmöglichkeit bemerkt wird. Das Gedächtnis, welches hier tätig ist, mag, wie früher, materiales

Gedächtnis heißen, weil es eben nur Material rein als solches oder Material für das seinen Verbindungen nach durchaus neuartige Erleben liefert. Dieses Gedächtnis hat in der ersten Form die bloße gegenständliche Erinnerung ohne Zeitakzent beim Wach-Ich, in einer zweiten den Traum zu seinem Betätigungsfeld.

Die drei letzten hier geschilderten Gedächtnisformen lassen sich auf das erste, das schlechthin vollendete Gedächtnis zurückführen, indem sie Mängel an ihm bedeuten mit Rücksicht auf Reichtum, Klarheit oder Zuverlässigkeit oder auf alles zusammen. Zuerst fehlt der Sinn, dann viele Strecken, dann alle Verbindungen von mehr als statischer Art.

Das „schlechthin vollendete“ Gedächtnis scheint nun aber doch insofern doch noch un-„vollendet“ zu sein, als es dem Ich nur alle früheren Wacherlebnisse, aber nicht die Träume in Erinnerungsform vorzustellen vermag. Ein Gedächtnis, welches auch dieses tut, scheint es nicht zu geben.

Dagegen möchte man vielleicht noch von einem sechsten Gedächtnistypus insofern reden, als spezifiziertes Streckengedächtnis ohne Sinnerleben, also in Analogie zu b, vorkommen möchte; Dieser Typus könnte bildhaftes spezifiziertes Streckengedächtnis heißen. Er kann wohl im Traum vorkommen und vielleicht auch hypnotisch, obwohl freilich, wenigstens im Traum, irgend ein „falscher“ Sinn meist da zu sein scheint¹⁾. —

4. Es sei jetzt noch einmal besonders aufgezählt, inwiefern die verschiedenen Gedächtnisformen für die ver-

¹⁾ Nicht hierher gehören die Agnosien, bei denen es sich überhaupt nicht um die Töne des „schon dagewesenseins“ handelt, obschon das, am Normalen gemessen, der Fall sein „sollte“.

schiedenen sogenannten „Bewußtseins“-zustände kennzeichnend sind.

Das normale Wacherleben arbeitet, insofern es bloße Erinnerung an irgend etwas Gegenständliches rein als solches ist, also ohne spezifischen Zeitakzent, mit materialem Gedächtnis, im übrigen mit spezifiziertem Streckengedächtnis und allen seinen Mängeln.

Das Traumerleben arbeitet selten mit spezifiziertem Streckengedächtnis, stets dagegen mit materialem Gedächtnis und zwar von sehr reicher Art, welches aber nicht schlicht als Erinnerung an irgend etwas Gegenständliches sich äußert, sondern das Material in neue, am Maßstab des Wachwissens um Ordnung gemessen „unmögliche“, Zusammenhänge bringt. Hier wird also nicht etwa, wie bei meinem Typus b, schlicht sinn-„los“, sondern sinnwidrig, d. h. gegen die Ordnung des Wachwissens, erlebt.

Das Hypnoseleben scheint gelegentlich mit dem schlechthin vollendeten Gedächtnis zu arbeiten; schwer wird auszumachen sein, ob nicht vieles in ihm doch nur bildhaft vollendetes Gedächtnis als Grundlage hat. Meist freilich ist spezifiziertes Streckengedächtnis in der Hypnose am Werke, und zwar einerseits mit größerem Reichtum der zur Verfügung stehenden Strecken als im Wachzustande, andererseits mit oft nicht ganz und gar sinndurchtränktem, sondern ein wenig bildhaftem Wesen. Die Leichtigkeit suggestiver Beeinflussung, äußere sie sich in Halluzinationen, Illusionen oder in „Personenspielen“, zeigt jedenfalls, wie locker hier Sinnhaftigkeit am Material hängt und wie leicht der Traumdynamik verwandte Prozesse einsetzen.

Das Spaltbewußtseinsleben arbeitet mit Spalt-

gedächtnis, welches seinerseits von der Form des spezifizierten Streckengedächtnisses ist und auch materiales Gedächtnis als Grundlage hat. Merkwürdig ist, daß diese zweite Grundlage für mehrere einem Leibe zugeordnete Iche meist dieselbe ist. Ein Spaltgedächtnis kann gleich Null sein; dann hat die eine Spaltperson als „psychologisches Baby“ alles neu zu lernen.

5. Es ist lehrreich, alles auch noch einmal unter dem Gesichtspunkt des Vergessens darzustellen. Vergessen ist:

im normalen Wachleben vieles Material, viele Einzelzusammenhänge, viele Datierungen, nie jedoch, wenn nicht „Wahnsinn“ vorliegt, das allgemeine Ordnungsschema der empirischen Wirklichkeit, an dem „Möglichkeit“ gemessen wird;

im Traum wenig Material, fast alle zeitlichen und in Sonderheit kausalen Einzelzusammenhänge, alle Datierungen und namentlich das gesamte allgemeine Ordnungsschema der empirischen Wirklichkeit;

im Hypnosezustand in praktisch seltenen Fällen, die aber vielleicht häufig gemacht werden können, wohl gar nichts, gelegentlich vielleicht (Typus b) die Bedeutung von „Sinn“ und „Ordnung“, ohne daß doch gegen das Ordnungsschema der empirischen Wirklichkeit gefehlt würde. Meist freilich, wie die leichte Suggestibilität zeigt, ist immerhin die Gefahr des Vergessens gerade des kategorischen Schemas der Welt in hohem Maße da und äußert sich, sowie eine besondere Suggestion einsetzt. Der Begriff des „empirisch-Möglichen“ ist hier, vielleicht trotz nahezu vollendeten Gedächtnisses, um seine Bedeutung gekommen. Man „erinnert“ sich an alles Einzelne, aber „erwartet“ doch die unglaublichsten Dinge.

6. Alles Gesagte zeigt, daß man nur künstlich „das

Gedächtnis“ im Sinne eines reinen Stapelplatzes untersuchen kann. Alles Erleben ist eben bedeutungsdurchtränkt und so auch das gedächtnismäßig gegründete reproduktive Erleben. Deshalb eben müssen wir sagen, daß die Seele sich Neues nicht an-, sondern eingliedert.

Reines „Vergessen“ als schlichtes Nicht-mehr-reproduktiv-haben ist daher verhältnismäßig selten; meist dringt Vergessen als notwendige Voraussetzung ein in das, was man Erinnerungsirrtum nennt. Da handelt es sich nicht um ein schlichtes Nicht-haben, sondern um ein Haben mit unberechtigtem Endgültigkeits-tone. Erinnerungsirrtum nun gibt es in drei Grundformen, welche sich zu zusammengesetzten Formen gestalten können:

Erstens: die falsche Datierung. Hier wird ein früher dagewesener Inhalt erinnerungsmäßig an eine falsche Stelle der Vergangenheit gesetzt. Voraussetzung ist natürlich ein Vergessensein der richtigen Datierung.

Zweitens: die „*fausse reconnaissance*“. Hier wird ein Damalston, sei es in bestimmter oder in unbestimmter Weise, einem erlebten Inhalt gegeben, welcher noch nie erlebt worden war, also gar keinen Damalston, weder einen bestimmten noch einen unbestimmten, tragen dürfte. Die Frage ist hier freilich, ob nicht gelegentlich „virtuelles“ Erleben vorgelegen haben möchte, derart, daß das Sinnesorgan früher einmal in einer Weise gereizt worden war, die zu bewußtem Erleben hätte führen können, dieses aber, etwa wegen eingeengter Aufmerksamkeit oder weil der Reiz sehr schwach war, nicht tat (S. 148 f). In der Hypnose läßt sich oft herausbringen, ob das der Fall war, oder ob es sich um ganz echte *fausse reconnaissance* handelt.

Drittens: Die Entstellung der Gedächtnisinhalte als dinghafter Komplexe, also des Gedächtnismaterials. Diese ist im wachen Erleben so häufig, daß sie geradezu als Norm für dasselbe gelten kann; sie setzt natürlich Vergessen der „richtigen“ Dinghaftigkeit voraus.

Viertens: Die Entstellung der sachlichen Relation. Hier wird ein Gedächtnismaterial mit anderen Gedächtnismaterialien erinnerungsmäßig verknüpft, mit denen es nicht verknüpft werden durfte. Dieser Irrtum geht natürlich mit falscher Datierung Hand in Hand, mag sie absolut oder nur relativ falsch sein, das heißt, mag der Irrtum sich im Gebiete spezifizierter Erinnerung bewegen oder nur ein „als A erlebt wurde, wurde gleich hinterher B erlebt“ besagen. Vergessen ist hier die richtige Relation (und Datierung). Diese Irrtumsform beherrscht den Traum und auch sehr oft das wache Erleben.

Fünftens: der Sinnmangel. Es wird bildlich richtig erinnerungshaft erfaßt, aber „was das ist“, wird nicht erfaßt. Alle Agnosien gehören hierher; vielleicht vieles hypnotische Erleben (s. o.). Man möchte sagen, daß es sich hier nicht um eigentlichen Irrtum, sondern nur um eine besondere Form des Vergessens handelt.

Sechstens: Die Sinnentstellung. Es wird ein Gedächtnisbild in einem Sinn, einer Bedeutung erfaßt, die nicht sein Sinn war. Vielleicht ist diese Form auf die vierte, die Entstellung der sachlichen Relation, zurückführbar, jedenfalls hat sie diese als Grundlage. Was dazu berechtigt, sie als besondere Irrtumsform aufzuführen, ist eben die, an der Gesamtheit des früheren Erlebens gemessen, bestehende *Sinnwidrigkeit*, in die nun das Erinnerungsbild gelangt. Traum und Wahnsinn sind die Betätigungsfelder dieser Irrtumsart, aber auch viele hypnotische Suggestionsergebnisse gehören hierher.

Die große Frage ist nun wieder (S. 140): Warum arbeitet das Gedächtnis nicht immer schlechthin vollendet, wo doch die Ergebnisse von Hypnotisierungen zeigen, daß es schlechthin vollendet arbeiten kann?

Mit der beliebten psychophysischen Erklärung durch eine „Verwischung der Hirnspuren“ darf man hier wirklich nicht meinen, alles zu decken, weil es doch eben das schlechthin vollendete Gedächtnis potentia bei jedem gibt. Alle Gedächtnismängel bedeuten eben deswegen nicht einen unwiederbringlichen Verlust, sondern eine Trübung oder Verdeckung einer noch vorhandenen vollendeten Fähigkeit.

Worin besteht diese Trübung letzthin und was bedeutet ihr Dasein für das gesamte bewußte Seelenleben? Ist ihr Dasein vielleicht gar von fördernder Bedeutung für dessen eigentliche Funktion in der Gesamtheit des psychisch-physischen Lebens, also „zweckmäßig“?

Wir untersuchen diese Fragen später noch in breiterem Zusammenhang.

L. Logische Bemerkungen.

Vom Standpunkte der Logik sind alle Begriffe, welche wir in diesem Werke eingeführt haben, notwendige Begriffe, d. h. Begriffe im Dienste der Ordnung, wie das auch alle Begriffe in der theoretischen Naturwissenschaft sind.

Geschwindigkeit, Kraft, potenzielle Energie in der Mechanik, formativer Reiz, morphogenetische Potenz in der Biologie, Assoziation, determinierende Tendenz, Nebenhandlung, Unterbewußtsein usw. in der Psychologie — alle diese Begriffe stehen auf derselben Ebene. Und wenn einige dieser Begriffe zusammengesetzter und seltsamer erscheinen als andere, so liegt der Grund hierfür

an den Gegenständen und hat mit „Subjektivität“ nichts zu tun.

Im Rahmen der empirischen Realität, oder, wenn wir lieber wollen, der „Erscheinung“ existiert also ein bestimmtes Unterbewußtsein genau so gut wie eine besondere potenzielle Energie, und wenn wir metaphysischen Boden betreten (S. 110 ff), so haben beide gleichermaßen ihr absolutes Korrelat.

Selbstverständlich müssen alle Ordnungsbegriffe klar gefaßt, klar voneinander unterschieden und vorsichtig angewendet werden. Das glauben wir getan zu haben, wobei wir leider sagen müssen, daß von anderer Seite, zumal was das „Unterbewußtsein“ angeht, nicht immer sehr sorgfältig verfahren ist.

Unterbewußtsein, um das noch einmal zu sagen, ist nicht dasselbe wie die unbewußte Seele mit ihrer ursprünglichen dynamischen Organisation. Es ist ein Bruchstück dieser Organisation mit Bezug auf besondere Inhalte. Freud's und Coué's Komplexe müssen daher unterbewußt heißen, aber das, was nach unseren früheren Darlegungen (S. 127) den Charakter und die Fähigkeiten eines Menschen bestimmt und sich „trieb“- oder „instinkthaft“ äußert, ist nicht unterbewußt, sondern ist die unbewußte Seele in ihrer Ganzheit. Ich weiß wohl, daß es im einzelnen Falle schwierig ist, zu entscheiden, ob es sich um ein unterbewußtes Ich oder um die Seele als Ganzes handelt, aber theoretisch bleibt der Unterschied bestehen. —

An früherer Stelle haben wir auf die Bedeutung der normalen neueren Psychologie für die Geschichte und Soziologie hingewiesen (S. 68 f) und gesagt, daß die Psychologie heute geradezu verlangen kann, von den sogenannten Kulturwissenschaften benutzt zu werden.

Das gleiche gilt von der jetzt von uns studierten neuen Psychologie des Abnormen. „Abnorm“ sind diese Dinge ja nur in ihren extremen Fällen, die man nicht eigentlich ihrer Abnormität wegen, sondern deshalb zu besonderem Studium heranzieht, weil sie besonders scharfe Zergliederung dessen, was in schwächerer Form auch „normal“ ist, ermöglichen. Alles, was mit dem Unterbewußten zusammenhängt, zumal scheint mir nun historisch und soziologisch von allergrößter Bedeutung zu sein. Hier wahrlich kann mehr erklärt werden als auf dem Boden einer angeblich „verstehenden“ Psychologie und Geschichtsschreibung, welche ja eben, weil die Wirkung von „Komplexen“ eine so ganz ungeheure ist, doch nicht eigentlich „versteht“. Denn es geht durchaus nicht nur um bewußte „Sinnzusammenhänge“, die man sich noch dazu, wie Theodor Lessing überzeugend gezeigt hat, meist erst post factum zurecht macht.

Para-psychologie.

Wir kommen jetzt zum letzten kritischen Punkt in der modernen Psychologie: zur Parapsychologie. Es wird sich zeigen, daß es richtig ist, sie gerade an dieser Stelle zu behandeln, denn Hypnose, Automatismus, Unterbewußtsein und anderesmehr leiten zu ihr über.

Die erste Frage ist natürlich die nach der Tatsächlichkeit. Mit anderen Worten: Gibt es diese Dinge überhaupt? Bis vor einigen Jahren gab es noch viele, und es gibt auch noch heute solche, welche einfach dekretieren, daß es parapsychologische Phänomene nicht geben „kann“. Diese Leute waren offenbar dabei, als Gott die Welt erschuf, und wissen daher, was zu tun er fähig war und was nicht. Man sollte sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß dasselbe, was heute der Parapsychologie geschieht, vor etwa 50 Jahren dem Hypnotismus begegnete: „Es ist alles Schwindel und ganz und gar unmöglich“. Der Name eines berühmten Psychologen ist sogar mit einer solchen „kritischen“ Auffassung der Hypnose verknüpft.

Wir selbst sind nun auf der Grundlage einer ziemlich ausgedehnten Literaturkenntnis und auch auf Grund einiger eigener Erfahrungen durchaus überzeugt, daß es mannigfache parapsychologische Tatsachen gibt. Beginnen wir mit ihrer Klassifizierung.

1. Klassifikation.

Unter *Telepathie* verstehen wir die unmittelbare Beeinflussung einer Seele durch eine andere, also eine Beeinflussung, welche nicht durch Vermittlung der Sinnesorgane geschieht. Die beeinflussende Seele heißt *Geber*, die beeinflusste *Empfänger*. Telepathie ist *spontan*, wenn sie ohne bewußtes Wissen und Wollen des Gebers erfolgt; im anderen Falle ist sie *beabsichtigt*. Die Passivität und bloße Rezeptivität des Empfängers ist der Hauptwesenszug der eigentlichen Telepathie, während bei der nächsten Gruppe der parapsychischen Phänomene der Empfänger aktiv ist.

Gedankenlesen heißt die Erwerbung des Wissens eines anderen Subjektes auf unmittelbarem Wege, also ohne Vermittlung durch Sprache, Gesichtsausdruck oder irgendeine andere Bewegung.

Gedankenlesen und beabsichtigte Telepathie können in Verbindung auftreten und tun dies stets in den Fällen des Experiments, indem der Geber bewußt zu geben und der Empfänger bewußt zu „lesen“, d. h. zu empfangen sucht.

Unter *Hellsehen* verstehen wir den abnormen Erkenntniserwerb von Tatsachen der empirischen Wirklichkeit, also nicht von dem Wissen eines anderen Subjekts, sondern von materiellen Zuständen oder Vorgängen. Das Hellsehen kann sich auf die Vergangenheit, die Gegenwart und vielleicht auf die Zukunft erstrecken. Im letzteren Falle heißt es *Prophetie*. Es scheint sich auch auf dem normalen Auge nicht sichtbare, also mikroskopische Strukturen, etwa botanische, erstrecken zu können.

Telekinese heißt das Bewegtwerden materieller Gegen-

stände durch eine lebende Person ohne Benutzung der Organe des Leibes. *Levitation* ist eine Abart der Telekinese.

Unter *Materialisation* endlich verstehen wir die Bildung materieller Strukturen, meist von „organischer“ Art, seitens einer lebenden Person ohne Gebrauch seiner normalen Organe.

Das ist eine kurze Klassifikation der in Rede stehenden Phänomene. Einige Einzelheiten werden sich später ergeben. Wir betonen besonders, daß diese Klassifikation nichts von einer „Theorie“ einschließt, abgesehen davon, daß das sogenannte „Normale“ ausgeschlossen wird.

2. Theoretisches.

A. Allgemeines.

Die erste Frage ist nun offenbar die: Wer führt die in Rede stehenden Phänomene aus? Der Ich-Teil der Seele oder die unbewußte Seele als Ganzes oder ein bestimmter unterbewußter Teil von ihr?

Spontane Telepathie geschieht meist, obschon nicht immer, in Zeiten hoher Lebensgefahr des Gebers, ja oft im Augenblick seines Todes, und es scheint also, daß die Seele als Ganzes und nicht ihr Ich-Teil in Besonderheit hier am Werke ist. Auf alle Fälle ist es nicht der bewußte Wille des Gebers, welcher den Empfänger beeinflusst, obschon ein starkes „Denken“ an die empfangende Person beteiligt sein mag. Spontane Telepathie entzieht sich ja der Natur der Sache nach der Kontrolle; wir können nur die Tatsache feststellen.

Experimentelle Telepathie, meist vereint mit beabsichtigtem Gedankenlesen, zeigt aber, daß der bewußte Wille wirksam sein kann; ich wünsche Jemanden zu

einer gegebenen Zeit zu beeinflussen, er aber wünscht zur selben Zeit beeinflußt zu werden; und es geschieht. Auch Hellsehen kann während des normalen bewußten Zustandes solcher Personen, die überhaupt zu ihm befähigt sind, geschehen.

Aber sowohl die beabsichtigte Telepathie wie Gedankenlesen und Hellsehen sind meist und sicherlich in den eindruckvollsten Fällen an den sogenannten *Trance*-Zustand eines sogenannten *Mediums* gebunden. Dasselbe gilt für die physischen Phänomene, also Telekinese und Materialisation, obwohl auch diese Phänomene gelegentlich im Wachzustande bewirkt werden können.

Ein Medium ist ein Mensch, welcher mit der Fähigkeit parapsychische Phänomene hervorzubringen begabt ist. *Trance* ist in den meisten Fällen ein hypnotischer Zustand mit der besonderen Fähigkeit des Automatismus in Form des Schreibens oder Sprechens; es kann aber auch ein Zustand starker unterbewußter Aktivität während des Wachens der primären Person sein. Die psychischen Phänomene des Mediumismus äußern sich meist indirekt, nämlich in dem „Sinn“ einer automatischen Schrift oder automatisch gesprochener Worte. Eben dieser Sinn berichtet uns von Dingen, welche das Medium normalerweise nicht wissen kann, und welche den Gebieten der beabsichtigten Telepathie, des Gedankenlesens, Hellsehens oder der Prophetie angehören. Die physischen von einem Medium hervorgerufenen Erscheinungen, wie z. B. Materialisation, geschehen natürlich unmittelbar.

Ein seltsames Phänomen, welches vielleicht das größte der hier vorliegenden Rätsel einschließt, ist die sogenannte *Psychometrie*, d. h. die Tatsache, daß ein materieller Gegenstand, etwa eine Uhr, welcher einer leben-

den Person gehört oder einer verstorbenen gehört hat, dem Medium Kenntnisse über diese Person offenbart.

Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß auf jeden Fall der unbewußte oder unterbewußte Teil der Seele in der Parapsychologie eine größere Rolle spielt, als der Ich-Teil.

Die Seele eines Mediums hat also das Vermögen, in abnormer Weise Kenntnisse zu erwerben oder Handlungen zu vollbringen.

B. Physische Phänomene.

Was nun die Telekinese, Levitation und Materialisation angeht, so sind diese Dinge ohne Zweifel Handlungen. Materialisationen insbesondere sind keineswegs Schöpfungen aus dem Nichts. Denn Materie ist überall, und man braucht ja nur anzunehmen, daß sie geordnet wird, ebenso wie ein Maler oder Baumeister Materie ordnet. Die Hände werden freilich für dieses Ordnen nicht gebraucht.

Was gebraucht wird, wissen wir nicht. Aber auch bei der normalen Formbildung wissen wir ja nicht, wie eigentlich die Entelechie wirkt. Die paraphysischen Phänomene stellen in der Tat nur einen erweiterten Vitalismus, gleichsam einen Übervitalismus dar. Materie, welche noch nicht unter dem Einfluß des vitalen Agens gewesen ist, kommt unter diesen Einfluß, ganz wie bei der Assimilation.

Das gilt wenigstens für alle diejenigen paraphysischen Phänomene, welche in materieller Kontinuität mit dem Körper des Mediums geschehen. Und das ist bei den meisten Materialisationen, Levitationen usw. der Fall.

Bei den meisten, jedoch vielleicht nicht bei allen. Falls keine materielle Kontinuität mit dem Leibe des

Mediums da ist, so ergeben sich natürlich große Schwierigkeiten. Und es scheint in der Tat, als ob gelegentlich „Erscheinungen“ menschlicher Formen in großer Entfernung vom Medium stattfinden, ebenso wie andererseits fraglich ist, ob alle Levitationen und Telekinesen durch abnorme „Organe“, vom Medium gleichsam auswachsend, bewirkt werden, wie in Crawford's Fall.

Von bloß subjektiven „Erscheinungen“ reden wir hier natürlich nicht. Das sind Halluzinationen, welche freilich gelegentlich von telepathischem Charakter sein mögen. Aber wenn dieselbe Erscheinung von vielen Personen gesehen worden ist, auch von ganz gleichgültigen, so liegt die Sache ganz anders. Hier sind sehr sorgfältige und kritische Untersuchungen erwünscht.

C. Psychische Phänomene.

Bei Telepathie und Gedankenlesen besteht eine unmittelbare dynamische Beziehung zwischen Seele und Seele ohne materielle Zwischenglieder.

Das scheint zu beweisen, daß alles Seelische im letzten Grunde Eines ist, ein Schluß, zu dem auch die kritische Metaphysik auf verschiedenen Wegen führt, wie denn z. B. die Tatsache des moralischen Bewußtseins ohne diese Annahme unverständlich ist.

Als wir von der Bewußtseinsspaltung, vom Neben- und Unterbewußtsein redeten, haben wir gesehen, daß viele Iche einer Seele angehören können, wobei das eine von den Erlebnissen des anderen weiß, als ob dieses andere ein Fremder sei.

Das führt uns vielleicht zum Verständnis der jetzt behandelten Dinge. Dürfen wir vielleicht sagen, daß die individuellen Seelen Teile einer Überseele seien, welche in sie zerspalten ist, und daß unter gewissen Um-

ständen unbekannter Art die eine individuelle Seele, eben auf der Grundlage der Einen Überseele, von den Erlebnissen anderer individueller Seelen weiß, ebenso wie bei der Spaltung das eine Ich die Erlebnisse des anderen kennt? Ein Unterschied freilich besteht: Bei der Spaltung handelt es sich um einen Leib, bei den parapsychologischen Dingen um mehrere.

Wir haben schon gesagt, daß parapsychologisch die unbewußte Seele als Ganzes oder ein unterbewußter Teil von ihr bedeutsamer ist als der Ich-Teil der Seele. Diese Auffassung wird durch eine bis jetzt noch nicht erwähnte Tatsache sehr gestützt: Beim Gedankenlesen „liest“ der Empfänger nicht nur, was die andere Person bewußt besitzt, sondern auch Dinge, die sie schon lange vergessen hat.

Telepathie ruht also wohl auf einer ursprünglichen Beziehung zwischen ganzer Seele und ganzer Seele auf der Grundlage einer Überseele, und nicht auf einer Beziehung zwischen Ich und Ich.

Die Theorie der Telepathie und des Gedankenlesens erfordert also keine besondere Hypothese *ad hoc*, sondern nur die hypothetische Erweiterung gewisser Annahmen, welche psychologisch und metaphysisch schon vorliegen. Denn, noch einmal sei es gesagt: Es gibt das wechselseitige Sichkennen unter Spaltpersonen, und die allgemeine Metaphysik braucht den Begriff der einen Überseele aus mannigfachen Gründen, welche mit der Parapsychologie nichts zu tun haben.

D. Psychophysische Phänomene.

Das Hellsehen bereitet einem Verständnis die größten Schwierigkeiten.

Wissen in der Form Subjekt-Objekt ist, wie wir wissen,

(S. 111), eine Urbeziehung im Reiche des Absoluten. Soweit der menschliche Geist in Frage kommt, besteht es in angeborener Form nur mit Bezug auf das Allgemeine: Nur das allgemeine kategoriale Schema der Objektivität ist hier „angeboren“. Es scheint nun, als ob sich beim Hellsehen die Beziehung Wissen auf mehr als bloße Allgemeinheiten, wenigstens in latenter Weise, bezöge, als ob wenigstens virtuell die Seele in der Tat ein „Spiegel des Universums“ im Sinne von Leibniz ist, wobei freilich nur wenige Personen, und diese nur unter sehr selten verwirklichten Umständen, die Leistungen jenes Spiegels bewußt erleben.

Können wir diese Theorie annehmen?

Ein großes Bedenken liegt hier darin, daß unter dem Gesichtspunkte der Spiegelhypothese die Wirklichkeit sehr absurd erscheint, denn es gibt den Irrtum, und dieser ist nicht ein bruchstückhaftes Wissen, sondern ein angebliches Wissen, wo keines da ist. Irrtum würde also eine sehr seltsame Sache sein, wenn im letzten Grunde die Seele allwissend wäre. Oder ist etwa die Vollseele allwissend, das Wissen ihrer Ich-Seite aber durch die Materie des Leibes gestört? Warum sind überhaupt Leib und Seele verbunden? Man sieht, wie wir hier mit einem Male vor den größten metaphysischen, ja theologischen Problemen stehen.

Machen wir eine andere Annahme, nämlich die, daß es sich beim Hellsehen um eine echte „Empfindung“, freilich nicht von normaler Art, handelt. Dann möchten „gewisse Strahlen“ am Werke sein, ein Gedanke, der ja heute sehr beliebt ist. Diese Annahme von unbekannten Strahlen, welche unbekannte Organe erregen, ist hier nicht absurd, und die Schwierigkeit besteht nur darin, zu erklären, warum so wenige Personen für

diese Strahlen empfänglich sind, und auch sie nur unter seltenen Umständen. Sollten die Medien auf dem Wege zu einem höheren phylogenetischen Zustand sein? Doch genug von Dingen phantastischer Art.

Wir wollen hier ein paar Worte über die Gründe sagen, welche es unseres Erachtens unmöglich machen auf dem Gebiete der Telepathie und des Gedankenlesens mit Strahlen zu arbeiten. Ich kann hier kurz sein, weil Tischner alles Wesentliche schon gesagt hat.

Es handele sich um einen telepathischen Vorgang von der Form einer Gesichtshalluzination, wahrgenommen von dem Empfänger B und ausgesendet von dem Geber A. Der Empfänger sieht seinen Freund in Gefahr, aber der Geber, obwohl er an seinen Freund denken mag, „sieht“ doch sicherlich nicht seinen eigenen Leib. Die Strahlentheorie würde nun anzunehmen haben, daß ein gewisser Hirnzustand im Hirn des Gebers entsteht, und daß von diesem ausgehende Strahlen das Gehirn des Empfängers in einer korrespondierenden Weise erregen, etwa wie eine Stimmgabel eine andere auf sie abgestimmte erregt. Aber gerade das ist unmöglich, denn das, was bewußt oder unterbewußt erlebt wird, ist ja beim Geber und beim Empfänger etwas Verschiedenes. Beim Gedankenlesen andererseits kann ja der Empfänger bewußt erleben, was der Geber vergessen hat; auch hier ist es also nichts mit der korrespondierenden „Stimmung“ zweier Gehirne.

E. Prophetie.

Prophetie ist das größte Rätsel der Parapsychologie. Ich selbst habe lange gezögert, sie anzuerkennen, bin aber durch die neuere Literatur einerseits, durch zwei sehr seltsame Fälle, welche mir von kritischen Gelehrten erzählt wurden, andererseits überzeugt worden.

Wir könnten hier zu der Lehre vom Weltenspiegel zurückkommen. Die Zukunft würde dann in gewisser Weise auch Gegenwart sein, und zwar unmittelbar, nicht im Sinne mathematischer Berechnung; Zeit würde eine Beschränkung auf dem Felde der Erfahrung sein und nichts anderes.

Es ist aber zwecklos, mehr über eine Sache zu sagen, welche wir mit unserer irdischen Geistesorganisation gar nicht verstehen können. Wir verlassen also dieses Problem und verlassen gleichzeitig die Parapsychologie mit Ausnahme der spiritistischen Hypothese, auf die wir allerdings noch zurückkommen werden.

Die meisten Lehrbücher oder Abhandlungen über Psychologie kümmern sich um die Parapsychologie nicht, ja lassen sogar die Phänomene der abnormen normalen Psychologie, wenn dieser paradoxe Ausdruck erlaubt ist, also z. B. den Hypnotismus, beiseite. Ich meine aber, daß in jeder Wissenschaft das Problematische für den Fortschritt der Erkenntnis bedeutsamer ist als das, was mit größerer oder geringerer Sicherheit feststeht. Aus diesem Grunde ist das jetzt abgeschlossene „gewöhnliche“ Kapitel diesem Werke eingefügt worden.

Das Freiheitsproblem.

1. Definitionen.

Spinoza nennt „frei“ ein Etwas (*res*), das lediglich aus der Notwendigkeit seines Wesens heraus (*ex sola suae naturae necessitate*) existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird (*et a se sola ad agendum determinatur*). Bei Kant ist „frei“ eine Handlung, für welche lediglich der „intelligible Charakter“ den „beharrlichen Grund“ abgibt, sodaß, wenn dieser ein anderer wäre, auch die Handlung unter sonst gleichen Umständen eine andere sein würde.

Beider Denker Freiheit ist, wie man sieht, nicht Indeterminiertheit, sondern Eigendeterminiertheit, Determiniertheit lediglich durch das eigene Wesen, wobei freilich wohl als zugestanden gelten muß, daß die Qualität der Handlung jeweils auch durch die Qualität des Reizes oder Anstoßes mitbestimmt wird. Denn ich muß offenbar wissen, in welchem Rahmen sich meine Handlung überhaupt bewegen soll, ob es gilt einem Bedürftigen zu helfen oder ein Kind vor dem Ertrinken zu bewahren oder was sonst.

Wir nennen die Spinozistisch- Kantische sogenannte Freiheit *Wesensgemäßheit* und haben mit ihr weiter nichts zu tun. Sie ist ja gar keine Freiheit im strengen Sinne. Das gleiche gilt von den „Freiheits“-Begriffen fast aller Philosophen; von Ausnahmen werden wir zu reden haben.

Das Problem der echten psychologischen Freiheit, der sogenannten „Willensfreiheit“, wollen wir untersuchen.

Echte Freiheit, d. h. Nicht-Determiniertheit eines Geschehnisses, kann nun als in verschiedenen Graden bestehend gedacht werden. Wir untersuchen die sich so ergebenden Freiheitsarten zunächst im Sinne einer bloßen Erwägung von Möglichkeiten, d. h. ohne Rücksicht darauf, ob es eine von ihnen tatsächlich gibt.

Die erste Freiheitsart wäre die radikale Freiheit. Da ist das von einem Etwas, welches wir im folgenden kurz das *Subjekt* nennen wollen, ausgehende Geschehnis nicht nur als Geschehnis überhaupt, d. h. in seinem Dasein, sondern auch in seinem Sosein durch Nichts bestimmt, weder durch das *Wesen* des Subjekts, noch durch seine Vorgeschichte, falls es eine solche gab, noch durch die Qualität äußerer Reize.

Diese Art der Freiheit ist wohl nie gelehrt worden, selbst nicht von Theologen, welche Gott bei der Wertschöpfung frei sein lassen, ja nicht einmal von den Scotisten.

Die zweite Freiheitsart nennen wir partielle Soseinsfreiheit. Das freie Subjekt hat hier ein gewisses allgemeines *Wesen* und ist an dieses gebunden, kann aber in seinem Rahmen radikal frei besonderes Sosein bestimmen.

Hierher scheint uns Bergsons *élan vital* zu gehören. Dieser *élan* nämlich ist bei seiner *évolution*, welche immerhin *créatrice* bleibt, etwa an den Insektentypus, den Säugetiertypus gebunden und kann nur in deren Rahmen frei Neues setzen. Wenn man zeitlich rückwärts blickt, ist so zwar im Laufe der Zeit schließlich alles eine Kette freier Akte, und der erste freie Entschluß war wohl der zu „Tier“ oder „Pflanze“. Aber es ist doch jeder spätere

Akt durch die Ergebnisse der früheren gebunden. *Wesen*, freilich aus einer Kette freier Akte hervorgegangen, ist als allgemeiner Rahmen für künftige Akte determinierend. Aus einem Bienenei geht kein Sperling hervor.

Die dritte und letzte Freiheitsart heiße Daseins- oder Zulassungsfreiheit. Alle Soseinsmglichkeiten der Aktionen eines Subjekts stammen hier aus dessen *Wesen*. Aber der Umsatz der Möglichkeit in die Wirklichkeit, der Akt der Zulassung ist echt frei: So Schelling im Alter und, ihm folgend, E. v. Hartmann. Aber so auch auf theologischem Gebiete Leibniz; denn Gottes Wesen zwingt ihn, die beste der möglichen Welten eben als die „beste“ zu erkennen und, wenn er überhaupt „Welt“ will, auch zu wollen. Ob er überhaupt „Welt“ will oder nicht, das allein ist frei. Fast alle theologischen Metaphysiker denken ähnlich.

Soviel zur kurzen Einführung; manche der hier berührten Dinge werden in besonderer Form wieder zur Sprache kommen.

2. Mögliche Gebiete der Freiheit.

Wir fragen zunächst: Wo in der empirischen Wirklichkeit, wo daher auch in ihren metaphysischen Korrelaten kann vielleicht von Freiheit die Rede sein?

Wer hier die Worte „daher auch“ beanstandet, hat nicht beachtet, daß Absolutes seinem ordnungshaften Grundbau nach in die „Erscheinung“ bergehen muß, und daß es ein Unding ist zu sagen, was im Absoluten frei ist, „erscheine“ als determiniert. Solche Art von „Vereinigung“ des Freiheits- und des Bewutheitsbegriffs wäre in der Tat unsinnig, wobei wir nicht unterlassen, zu sagen, daß Kants berühmte „Vereinigung“

ja gar nicht echte Freiheit mit (erscheinender) Determiniertheit vereinigen, sondern Wesensgemäßheit, also Eigendeterminiertheit, als eine besondere Art der Determiniertheit nachweisen will, was natürlich gelingt.

Kehren wir zu unserer Frage zurück, so sagen wir zunächst: Freiheit kann nur sein, wo *Subjekte* sind — ein Wort, das wir schon ohne Erläuterung verwendet haben. Subjekt ist der Ausgangspunkt ganzmachender Kausalität, das Wort „Punkt“ natürlich nicht räumlich verstanden. Subjekte sind daher nie „anschaulich“ gegebene, sondern stets aus dem Verhalten des von ihnen individualisierend gelenkten Anschaulichen, d. h. Materiellen, erschlossen.

Empirisch gibt es Subjekte mit Sicherheit als „Zentren“ der organischen Individuen, und zwar nicht nur im Hinblick auf ihre sogenannten „bewußten“ Aktionen, sondern auch im Hinblick auf alles, was an ihnen „unbewußt“ geschieht, also das Physiologische und Morphogenetische.

Hypothetisch kann von einem Subjekt-Zentrum des Universums oder doch wenigstens seines organischen Bestandteils geredet werden. Das erste wäre *Gott*, das zweite die Eine organische überpersonale *Entelechie*.

Das Freiheitsproblem sondert sich also jedenfalls in zwei Sonderfragen: in die personale und die überpersonale. Auf alle Fälle tut es das für den ersten Augenblick, mag auch am Schlusse vielleicht das gesamte Problem im überpersonalen aufgehen.

Wir nennen das überpersonale Problem, wie es üblich ist, das kosmologische (oder theologische), auch wenn wir es nur auf das organische Universum beziehen.

Das personale Problem wollen wir nach seiner historisch bedeutungsvollsten Abart als Problem der Willens-

freiheit oder als psychologisches Problem bezeichnen, uns wohl bewußt bleibend, daß dieses Wort nur einen Teil des „personalen“ Problems deckt. Jedenfalls deckt es den Teil von ihm, dem unsere Untersuchung in diesem Werke allein gilt.

Ich habe schon an anderen Orten¹⁾ gezeigt, daß sowohl das kosmologische Freiheitsproblem als auch das psychologische unlösbar ist, ja, daß das kosmologische sich sogar als unlösbar erweisen läßt, wenn man sich darauf beschränkt, das, was zur Untersuchung steht, jeweils für sich genommen zu betrachten, also entweder, kosmologisch, den phylogenetischen Prozeß zu studieren, oder, psychologisch, den „Willen“ als Erlebnis und seine empirische Verknüpfung mit der „Tat“.

3. Zusammenfassung älterer Ergebnisse.

Ich fasse in kurzen Zügen die Ergebnisse meiner früheren Untersuchungen mit kleinen Änderungen zusammen, soweit das psychologische Problem in Rede steht.

Das psychologische Freiheitsproblem gliedert sich offenbar in zwei Fragen, welche man populär in die Worte zu fassen pflegt: erstens, „kann ich tun oder unterlassen, was ich *will*, also was mein Willensinhalt seinem Sosein nach ausdrückt?“ und zweitens, „kann ich wollen oder nicht wollen, was ich *will*?“

Beide Ausdrücke sind wenig geschickt. In strenger Sprache handelt es sich hier um dieses:

Erstens: Determiniert mein Willensinhalt, so wie er erlebnismäßig in seinem Sosein existiert, das Dasein der Tat unweigerlich oder nicht? Muß etwa zum eigent-

¹⁾ Das Problem der Freiheit, 2. Aufl. 1920; Wirklichkeitslehre, 2. Aufl. 1922, S. 103ff.; Metaphysik, 1924, S. 40–69.

lich dem Sosein nach Erlebten noch etwas hinzukommen, auf daß der Umsatz in die Tat erfolge? Es würde sich also um *Zulassungsfreiheit* handeln; denn daß das Sosein des Willens das Sosein der Tat, falls sie geschieht, bestimmt hat, wird nicht bezweifelt.

Zweitens: Ist das Auftreten des Willenserlebnisses als eines Erlebnisses determiniert oder nicht? Hier könnte es sich um Soseins- und um bloße Zulassungsfreiheit handeln.

Wir behandeln nun zunächst beide Fragen zusammen und beginnen damit, das Willenserlebnis als solches darauf zu prüfen, ob es uns eine Antwort geben möchte. An zweiter Stelle werden wir die dynamische Psychologie, so wie wir sie in diesem Werke kennen gelernt haben, in unserer Sache befragen, —

Was also ist das *Willens*-erlebnis „phänomenologisch“?

Analysieren wir es als unmittelbares Erlebnis, als unmittelbar bewußt gehalten „Gegenstand“, so finden wir, wie eingehend an den angegebenen Stellen¹⁾ gezeigt und auch in diesem Werke kurz dargelegt wurde (S. 28ff), daß es, wie alles Gehabte, statischen aber nicht dynamischen Wesens ist. Es ist eine besondere Mischung von sogenanntem Gefühl und sogenanntem Gedanken; ein recht kompliziertes Ding. Aber etwas Besonderes, eine besondere Spezies von Erlebtheit ist es nur durch die Mischung seiner Elemente, und nicht etwa tritt ein besonderes Element „bewußt frei“ in es ein. Zwischen Willenserlebnis und erlebter Tat ist im Sinne bewußten Erlebens — nichts. Das wußte schon Hume. Kennzeichen des Willens waren bekanntlich der Ton des *erledigten* Wissens darum, daß die Tat

¹⁾ Vorige Anmerkung.

empirisch möglich ist („ich kann“; besser: mein Leib „kann“) und ein Ton der *Ordnungsendgültigkeit* („ich billige“).

Wir finden, wie man bemerkt, an dem Willenserlebnis als solchem also nichts, was man für die Entscheidung der Freiheitsfragen verwerten könnte. Weder über die Frage, ob es die Handlung daseinsmäßig bestimmt, noch über die, ob es selbst determiniert ist.

Seltsam freilich erscheint die Stärke des Gefühlstones beim ausgesprochen sittlichen Willen und, nach geschehener Tat, das Gefühl der Befriedigung oder auch Reue. Aber wenn wir die handelnden Subjekte in einen überpersönlichen Zusammenhang stellen, d. h. in ihrem ganzen Erleben aus einem Überpersönlichen gespeist werden lassen, dann könnte — ich sage nicht: „muß“ — das alles auch nur ein Anzeichen sein für die Rolle, welche dem einzelnen Subjekte im Rahmen eines überpersönlichen Ganzen in Determiniertheit zugewiesen ist. Eine eigentliche Entscheidung zwischen Freiheit und Unfreiheit ist hier also nicht möglich; immerhin werden wir auf diese Seite des Willenserlebnisses noch einmal zurückkommen.

Die Psychologie, als Lehre von den Gesetzen der Abfolge des Erlebens, welche, wie wir wissen, um überhaupt mit dem Begriff der Kausalität arbeiten zu können, *unbewußt*-psychische Faktoren vom Typus der Ganzheitskausalität einführen muß, pflegt als empirische Wissenschaft um das Freiheitsproblem recht unbekümmert zu sein. Sie sagt uns eigentlich gar nichts, wenn wir sie mit Rücksicht auf die Freiheitsprobleme befragen. Sie postuliert nämlich einfach für jedes neu auftretende Erlebnis und für die Umsetzung vom Willenserlebnis in Leibestat irgendwelche innerliche

unbewußte dynamische determinierende Agenzien. Ja, sie kann sogar gelegentlich triumphierend deren Dasein im Besonderen aufzeigen; sie sagt uns, daß doch aller Verkehr unter Menschen auf dem Rechnen mit ihrer Determiniertheit beruht, und sie spielt schließlich als ihr letztes Blatt die Terminsuggestion aus: Was in der Hypnose befohlen wird, wird posthypnotisch ausgeführt. Der Ausführer glaubt „frei“, aus „Laune“ zu handeln. Und man weiß so ganz genau das Gegenteil!

Auch hier also keine Entscheidung. An einer Stelle, bei Betrachtung des starken moralischen Gefühls, kommt vielleicht ein wenig auf das Konto von Freiheit, an anderer, bei Betrachtung der „Menschenkenntnis“ und der Terminsuggestion, kommt sicherlich mehr auf das Gegenkonto. So verlohnt es sich denn garnicht, weiter in Einzelheiten zu gehen und etwa zu fragen, welche Spezies von Freiheit denn hier in Betracht kommen könnte. Es müßte ja beim bloßen „könnte“ bleiben.

Auf dem Boden der Phänomenologie und der eigentlichen Psychologie ist also eine Entscheidung in unseren Fragen nicht zu gewinnen.

4. Bewußtheit und Freiheit.

A. Ein biologischer Grundsatz und seine Anwendung auf das Bewußtsein.

Wenn wir uns nun anschicken, den Versuch zu wagen, ob vielleicht auf anderen als sozusagen unmittelbaren Wegen ein Entscheid in der Freiheitsfrage möchte zu treffen sein, so stellen wir an die Spitze der neuen Betrachtung ein wohlbewährtes Prinzip aus dem Bereiche der Biologie, welches wir das *Prinzip der durchgängi-*

gen Bedeutung der Einzeleinrichtung¹⁾ für das Ganze nennen wollen.

Wir nehmen dabei das Wort „Biologie“ im weitesten Sinne. Biologie handelt von allem, was Leben ist oder irgendwie mit Leben im Zusammenhang steht.

Zu dem, was „mit Leben in Zusammenhang steht“, gehört nun unzweifelhaft die Tatsache, daß von Subjekten bewußt erlebt wird, und zwar in Sonderheit von Menschengenossen, ganz gleichgültig, wie man diese Tatsache streng logisch fassen will, also kurz die Tatsache des Bewußtseins, die Tatsache, daß Bewußtsein da ist.

Diese Tatsache muß nach unserem Prinzip, wenn anders es ein berechtigtes Prinzip ist, eine „Bedeutung“ für das Ganze des Lebendigen und damit des empirischen Universums haben; das heißt: wenn wir sie uns wegdenken, müßte das Universum in seinem Wesen und allem, was davon abhängt, gestört werden. Und eben die Tatsache „Bewußtsein“, als sehr allgemein vorkommende Tatsache, wollen wir nun auf der Grundlage unseres Prinzips von der „Bedeutung“ für die Behandlung des Freiheitsproblems nutzbar machen.

Wir fragen zunächst, worin denn die Bedeutung der Tatsache „Bewußtsein“ bestehe, nach welchen Seiten sie sich kundgebe, und zwar halten wir uns dabei absichtlich auf naiv-empirischen Boden, es jedem überlassend, sich die in Frage kommenden Sachverhalte in eine strenge Ordnungs- und Wirklichkeitslehre einzuordnen.

Daß wir dabei das menschliche Bewußtsein zum be-

¹⁾ Ich sage der *Einzeleinrichtung*, aber nicht „des Einzelnen“; denn alles letzte Einzelne braucht nicht von Bedeutung für das Ganze zu sein, z. B. die weiße Farbe der Sehnen, die gelbbraune Farbe der Gallenfarbstoffe usw.

sonderen Gegenstand der Untersuchung machen, hat Gründe, die keiner näheren Aufzählung bedürfen. —

Das Bewußtsein nimmt Daten, welche die Sinnesorgane ihm vermitteln, in sich auf und wird dadurch einerseits über die Zuständlichkeit der Außenwelt, andererseits über die Zuständlichkeit des seinem Subjekte zugehörigen Leibes unterrichtet. Wir nennen das seine Aufnahmefähigkeit.

Es ist imstande diese Eindrücke aufzubewahren. Diese Fähigkeit heißt Gedächtnis oder Reproduktionsvermögen.

Es verarbeitet alles jemals Aufgenommene kraft seiner eingeborenen logischen Schematik, zieht Schlüsse und blickt kraft gewisser auf dieser Schematik basierten Prinzipien, z. B. des Satzes „Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen“, in die Zukunft. Wir nennen das Verstand.

Aus dem Gedächtnis, der Verarbeitung und eingeborenen Triebrichtungen, welche sich in „Gefühlen“ äußern, entspringen ihm besondere Akte des Wollens, welche es in die Tat umsetzt. Das ist sein Wille.

Alles zusammengekommen sichert also das Bewußtsein eines psycho-physischen Subjektes ihm seine Erhaltung im Rahmen des empirischen Universums und befähigt es zu Leistungen in ihm.

Es scheint also ein bestimmender Faktor im Strome des Werdens des Universums zu sein. Man pflegt zu sagen, das psychophysische Subjekt besitze Bewußtsein, damit es sich erhalte und Leistungen vollführe. Wozu der Schmerz? „Um zu“ warnen. Wozu der Furcht- und Angsttrieb? „Um zu“ schützen. Wozu der Verstand? „Um“ alles je Erfahrene auszunutzen und den Willen recht „sachgemäß“ zu bestimmen.

Das Bewußtsein ist also ein dem Subjekte anhaften-

des „zweckmäßiges“ Etwas, ganz ebenso wie etwa gewisse Formen oder Farben seines Leibes „zweckmäßig“ sind, d. h. geeignet, die Erhaltung der gesamten psychophysischen Person im Strome des Universums zu gewährleisten.

Soweit ist alles, auf naiver Basis, klar.

Aber nun kommt die phänomenologische Besinnung und zeigt, daß Ich als Bewußtes gar nichts „tue“, sondern daß ich nur *bewußt habe*. Ja, daß ich gar keine Vorstellung irgendwelcher Art davon habe, wie das zu machen sei: etwas *tun*. Weder weiß ich, wie ich das machen soll, was man „nachdenken“ nennt, noch wie es geschehen kann, daß meine Zunge, meine Hand sich bewegen. Ich will es — und es geschieht. Das ist alles.

Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat sagt uns mit Recht Geulincx. Also Ich tue nicht — *quia nescio quomodo fiat*. Wer „tut“ denn?

Geulincx sagt: Gott. Wir als Psychologen sagen: die unbewußte Grundlage meiner als eines Subjekts, das heißt meine *Seele*.

Damit aber wird alles bewußte Haben oder Erleben zum Epiphänomen, mag man noch so sehr den biologischen Mechanismus und den psycho-mechanischen Parallelismus ablehnen. Bewußtsein „sitzt auf“, zwar nicht der Mechanik des Hirns, wohl aber der unbewußten Dynamik der Seele oder, wenn man lieber will, Entelechie. Gewisse Zuständlichkeiten, nicht Vorgänge, gewisse Ergebnisse dieser Dynamik gibt die Seele-Entelechie sich selbst kund in Form bewußter Ichheit.

Unsere naive Aufzählung der Leistungen des Bewußtseins war also nicht ganz korrekt: das Bewußtsein als

solches bewahrt nicht auf und verarbeitet nicht. Die *Seele* tut beides und stellt sich selbst in Ich-Erlebensform gelegentlich Ergebnisse dieser Tätigkeiten vor.

Wozu also die ganze Sache, wozu jenes Seltsame, das wir das „bewußte Erleben“ nennen, wenn alles Geschehen, alles den Lauf des Universums eigentlich Beeinflussende, alles Effektive im Unbewußten geschieht? Wird da das Bewußtsein nicht zu einem überflüssigen Weltenluxus, wenn nicht gar zu einer überflüssigen grausamen Weltenqual?

Kann man sich hier beruhigen mit dem einfachen „Es ist einmal so“ oder „Die Welt ist nur einmal da (Mach) und ist wie sie ist“? Gewiß, es gibt im Biologischen Überflüssiges, Gleichgültiges, z. B. die weiße Farbe der Sehnen, die bunten Farben vieler Tiefseetiere, welche nie „gesehen“ werden. Aber können wir die Tatsache, *daß erlebt wird*, hierher zählen? Hier handelt es sich doch sicherlich um eine ganz spezifische *Einzeleinrichtung*, und für solche stellten wir das *Prinzip der durchgängigen Bedeutung für das Ganze* auf (S. 203 f).

Wir wollen nun zeigen, daß, wenn wir uns nicht entschließen, die Tatsache, *daß erlebt wird*, für weltgleichgültig zu erklären, diese Tatsache nur auf dem Boden einer bestimmten Form der Freiheitslehre als wesentlich für die Weltdynamik und damit für die Welt überhaupt erwiesen werden kann. Mit anderen Worten: das metaphysische Korrelat dessen, was *Ich* genannt wird, müßte in irgendeiner Form echt *frei* sein, und zwar nicht nur im Sinne einer magischen Seelenwanderungslehre, indem es sich etwa die neue Existenzform, wie (vielleicht?—es ist nicht ganz klar) Schopenhauers Wille, in Freiheitschafft, sondern als Inaugurator jedes einzelnen der Ereignisse, welche „Handlung“ heißen in Rahmen der Erscheinung.

Es ist hierbei, was vielleicht anzumerken nicht überflüssig ist, ganz gleichgültig, ob man die Seelen als echte Monaden oder als Teile Einer Überseele faßt. Bindung der Seelen (und Iche) in einer Überseele berührt unser Problem nämlich gar nicht. Könnten wir uns für Freiheit entscheiden, so wären eben, falls wir solche Bindung annehmen, alle Iche sich selbst wissende freie Seiten eines Überpersönlichen. Dieses Überpersönliche Seelenhafte hätte so viele freie Anteile, wie es Iche gibt. Das Problem wäre zwar in's Kosmologische verschoben, bliebe aber für die Behandlung psychologisch.

B. Dinge welche für das Freiheitsproblem nicht in Frage kommen.

Mit allem Gesagten ist nun zugleich eine wichtige Einschränkung des hypothetischen Freiheitsbezirktes gegeben, welche es zunächst etwas breiter auszuführen gilt:

Nicht ist frei das bewußte Auffassen, das Wahrnehmen, wie wohl ohne Erläuterung einsichtlich ist.

Nicht aber ist auch frei das sogenannte „Denken“ der populären Redeweise. Also, in strenger Sprache, weder ist frei das bewußte Haben von unanschaulichen Gegenständen als solches, noch die unbewußte Verarbeitungstätigkeit der Seele, noch das sogenannte Urteilen, d. h. bewußte Besitzen von Sachverhalten mit dem Tone „in Ordnung“ oder „vielleicht in Ordnung“ oder „nicht in Ordnung“, noch endlich das Auftreten des Willenserlebnisses als eines Erlebnisses.

Die psychische Arbeit, die zu allen Erlebnissen, also auch zum Auftreten der Willenserlebnisse führt, geschieht determiniert auf Grund der intensiven strukturellen Mannigfaltigkeit der Seele; das bloße Haben und das Haben mit Wahrheitstönungen, das „Urteilen“, ge-

schieht ebenfalls determiniert, indem die geübten Sachverhalte als solche die Töne, welche wir auf Seite 16 f aufgezählt haben, an sich tragen. Spinoza hat das schon ganz klar gesehen; Neuere haben es mit ihren Lehren von der „Stellungnahme“ verwirrt. (Etwas ganz anderes als Etwas als „wahr“ oder „falsch“ bewußt haben, um einmal die üblichen Ausdrücke zu verwenden, ist natürlich das „die Wahrheit sagen“ oder das „Lügen“.)

So bleibt denn also als möglicherweise frei nur der Umsatz von Wille in Tat, also die Handlung übrig.

Die Freiheitsfrage bezieht sich also, kann sich also nur beziehen auf Handlungen in ihrer Beziehung zum vorangegangenen Willenserlebnis, sodaß wir also die Frage nach Freiheit hier nicht mehr bezüglich des Auftretens des Willenserlebnisses, sondern nur noch bezüglich des Umsatzes dieses Erlebnisses in Handlung zu stellen brauchen. Nicht das populäre „kann ich wollen, was ich will“, sondern nur das „kann ich frei tun oder unterlassen, was ich willenshaft erlebe“ steht von unseren beiden auf Seite 200 geformten Fragen also noch zur Untersuchung.

Von „Handlungen“ gibt es, in üblicher Einteilung, innere und äußere. Die äußeren beziehen sich auf Bewegungen meines Leibes; die inneren können sich, wie wir wissen (S. 32 f), auf das sogenannte „Sich besinnen“ („nachdenken“) oder auf das Aufmerksamsein richten. Beides kann ich ja „wollen“. Das heißt: ich kann wollen, daß mir etwas einfällt, eine Lösung, etwas Vergessenes; wobei freilich der Erfolg des Wollens lange nicht so scharf gewährleistet ist wie beim Wollen, das sich auf Leibesbewegungen richtet. Und ich kann wollen, daß ich aufmerksam sei, daß ich mich „konzentriere“; der Erfolg dieses Wollens ist besser gesichert,

als der des Nachdenken-wollens, obschon auch nicht ganz fest garantiert. Insofern das Sich-konzentrieren-wollen in Rede steht, tritt das Wollen natürlich auch in das Wahrnehmen ein; nehme ich doch besser wahr im Zustande der Aufmerksamkeit. Aber das Wahrnehmen schlicht als solches, als Empfangen, bleibt darum doch, wie wir gesagt haben, dem Wollen und damit dem Freiheitsproblem entrückt.

C. Die Möglichkeit von Zulassungsfreiheit.

Zugegeben nun also einmal hypothetisch, daß bei der Verwirklichung von Handlungen Freiheit ins Spiel treten möchte — was wir ja noch ganz und gar nicht entschieden haben —, um welche Spezies von Freiheit könnte es sich dann handeln: um radikale oder um partielle Soseins- oder um bloße Zulassungs-freiheit?

Die Frage ist schon dadurch zugunsten der dritten Freiheitsform entschieden, daß, wie wir gezeigt haben, die Frage „kann ich wollen, was ich will?“, bei der allein es sich um Soseinsfreiheit handeln könnte, gar nicht mehr zur Erörterung steht.

Doch wir wollen das etwas breiter ausführen:

Wir haben gesagt, daß das sogenannte Denken in jedem Sinne, also sowohl, phänomenologisch, als bloßes Haben, als auch, psychologisch, als Tun der Seele, mit der Freiheitsfrage nichts zu tun hat: die Seele und, insofern er seelisch ist, der Mensch, ist ein logisches Automaton. Das „Es denkt“ Lichtenbergs ist restlos richtig; von „Spontaneität“ ist hier ja gar keine Rede. Ganz besonders ist die Lehre gewisser Neukantianer abzulehnen, daß das bewußte Haben der kategorialen Begriffe, dem wir ein unbewußtes Spiel kategorialer Funktionen in der Seele korrespondieren lassen mögen,

deshalb „frei“ sei, weil durch es erst der Begriff der Notwendigkeit entstehe. So zu argumentieren, ist Wortspielerei. Die Freiheitsfrage nämlich bezieht sich auf bloßes Haben überhaupt nicht, sondern nur auf Werden, und das Verarbeitungsspiel der Seele frei und nicht logisch-automatisch sein zu lassen liegt nicht der geringste Grund vor. Wenigstens würde der Sachverhalt des seelenhaften Verarbeitens rein als solcher sicherlich nicht die Freiheitsfrage zeitigen.

Das alles aber besagt, daß radikale Freiheit, ja auch partielle Soseinsfreiheit nicht in Frage steht, jedenfalls, um das Bewußtsein weltwesentlich erscheinen zu lassen, nicht in Frage zu stehen braucht. Alle bewußten Inhalte, seien sie schlichte Gegenstände oder zusammengesetzte Sachverhalte, kommen vor *Ich* in festem determinierten Ablauf aus der Seele heraus.

Es bleibt also nur die Freiheit in bezug auf das Dasein, die *Zulassungsfreiheit*, zu erörtern.

Das allein könnte *frei* sein, daß *Ich* zu gewissen meiner bewußt gehaltenen Inhalte, zu denen vom Willenstypus nämlich, gleichsam *ja* sage und sie damit seelisch (innerlich) oder leiblich (äußerlich) dynamisch-effektiv mache, wobei uns freilich der Ausdruck des „Ja“-Sagens zunächst bloß ein Wort sein soll. Denn wir werden später die wichtige Frage zu prüfen haben, ob nicht etwa vielmehr — ein *Nein*-Sagen das eigentlich Wesentliche sei. Die Freiheit würde dann also mit Rücksicht auf das Jasagen zu Willensinhalten bestehen.

In meinem Seminar ist einmal, ich weiß leider nicht mehr von wem, der erwägenswerte Gedanke geäußert worden, es werde durch den Akzent des *Ja* erst der Willensinhalt zum echten *Willensinhalt*; vorher sei er Wunsch oder vielleicht Halb-Wille. Und der *Willensinhalt* echter

Art zöge dann zwangsmäßig die Tat nach sich. Dem kann man wohl zustimmen. Dann wäre also die Umgestaltung von Wunsch-, oder besser Halbwillens-, zu echten Willensinhalten frei.

D. Die Bedeutung des nicht willensmäßigen Bewußtseins.

Wenn nun also nur Willensinhalte für das Freiheitsproblem zur Erörterung stehen, indem Freiheit nur darin bestehen könnte, daß eben sie den Ja-Akzent empfangen oder nicht, beziehungsweise echte Willensinhalte werden und nicht Halbwillensinhalte bleiben, so fragt man wohl, weshalb dann noch so vieles Andere als nur Willensinhalte als solche bewußt ist. Denn daß es den Sachverhalt *Ich erlebe bewußt Etwas* gibt, soll ja doch durch die Freiheitslehre verständlich gemacht werden. Dann aber, so scheint es auf den ersten Blick, dürfte es doch wohl keine bewußten Inhalte geben, für die als solche Freiheit gar nicht in Frage kommt. Es gibt aber, wie wir gesehen haben, solche Inhalte. Wäre das wohl irgendwie verständlich zu machen oder wirft es unsere gesamte Lehre zu Boden?

Denn das wäre allerdings bedenklich, wenn man Freiheit einführt, um das Bewußte nicht überflüssig erscheinen zu lassen, und wenn dann doch vieles Bewußte überflüssig bleibt.

Mir scheint nun, daß unter gewissen Voraussetzungen die Möglichkeit einer Freiheitslehre hier trotz allem zu retten ist, nämlich wenn wir erwägen, daß doch die Willenshandlung die freien Subjekte eben mit dem Universum in jeweils ganz bestimmter Weise verketteten würde¹⁾, und daß daher das Subjekt, soweit es frei ist,

¹⁾ Absichtlich gebrauchen wir den Konjunktiv, da hier ja über Wirklichkeit von Freiheit noch nichts ausgesagt wird.

ständig über seine jeweilige bestimmte Lage im Universum unterrichtet werden müßte: der freie Akt wäre ja stets ein besonderer, und der Aufklärung über die jeweilige Besonderheit des Möglichen würde eben die bewußte *Wahrnehmung* dienen. Aber ebenso dienen würden ihr die bewußten Gedächtnisbilder und alle bewußt, auf Grund des Arbeitens der Seele, erfaßten unanschaulichen *Bedeutungen* und *Gefühle*, zumal von der beziehlichen Art. Ich „will“ ja doch auf der Grundlage von „Erwägung“, d. h. auf der Grundlage einer Erfassung alles Vergangenen und des besonderen Gegenwärtigen und der für die Zukunft bestehenden Geschehensmöglichkeiten, wobei die „Gültigkeit“ der Naturgesetze für die Zukunft stillschweigende Voraussetzung ist. Deshalb eben ist mir so vieles bewußt gegeben und nicht nur der Willensinhalt allein.

So ist denn also die Tatsache, daß mir bewußt mehr gegeben ist als nur der Willensinhalt, auf dem Boden des Satzes, daß Bewußtsein nicht überflüssig sein soll, kein Einwand gegen die Möglichkeit meiner Freiheit in Bezug auf die Realisierung eben dieses Willensinhalts.

E. Abschluß.

Eben hier begegnen wir nun freilich gleich einer gewissen Schwierigkeit der Freiheitslehre: Wenn die Entscheidung über Zulassung auf dem Ergebnis von Wahrnehmung und sogenannter „Erwägung“ ruht, ist sie dann nicht gerade determiniert, nämlich durch dieses Ergebnis, welches doch seinerseits in fester Determination auf Affektion, Struktur und Dynamik der Seele und ihre individuell mehr oder minder große Leistungsfähigkeit zurückgeht? Ist nicht sowohl die

„Intelligenz“ des Individuums wie auch seine die Willensziele mit bestimmende Triebhaftigkeit „angeboren“? Ist nicht die Seele logisches sowohl wie triebhaftes Automaton?

Gewiß ist sie es auch nach der logischen Seite; und wir haben uns ja auch noch gar nicht für Freiheit entschieden. Aber vergessen wir nicht, daß die Freiheitslehre das Bewußtsein ja doch seines Zufalls-, seines „Weltluxus“-Charakters entkleiden soll, und daß wir, mit eben diesem Ziele, nichts anderes als die Möglichkeit von Freiheit des Zulassens hier erörtern. Und diese könnte, wenn überhaupt, nur an dem Punkte, wo dem Erwägungsergebnis der „Akzent“ gegeben wird, vorhanden sein. Um Bewußtheit als Wesentlichkeit zu retten, wollen wir also bis auf weiteres, gleichsam durch einen Gewaltakt, wenn man so will, die Möglichkeit von Freiheit an diesem Punkte annehmen. Würden wir uns von vornherein für besiegt erklären durch den Gedanken, daß die Zulassung aus der logischen Automatie der Seele mit folge, so hieße das eben, die Luxus-Natur des Bewußtseins von vornherein zugeben, und alles, was wir bis hierher gesagt haben, wäre eigentlich überflüssig gewesen. Gewiß, es ist möglich, daß die Automatik der Seele auch die Zulassung bestimmt; aber die Lehre vom Epiphänomenalismus alles Bewußten erscheint uns als gar zu unbefriedigend, als daß wir uns ihr bei der ersten Gelegenheit schon gefangen geben könnten.

5. Weitere Entscheidungsversuche.

A. Suggestion und Autosuggestion.

Nun gibt es freilich, und damit treten wir in die eigentliche Erörterung über die Wahrscheinlichkeit von Freiheit ein, ein sehr gewichtiges Argument für radi-

kalen Determinismus auch des Jasagens, und das ist die schon in rein psychologischem Rahmen erwähnte Tatsache der posthypnotischen Suggestion. Der Versuchsperson wird in der Hypnose befohlen, eine bestimmte Handlung zu bestimmter Zeit nach dem Erwachen auszuführen. Und sie führt diese Handlung aus, wenn auch, falls sie dem „Charakter“ gar zu sehr entgegen ist, wie etwa Mord oder Selbstmord, nur „symbolisch“; sie will die Handlung, sie sagt „ja“ zu ihr. Die Versuchsperson macht sich sogar Motive für ihre Handlung zurecht, glaubt auf Grund von Erwägungen zu handeln, aber trotzdem „frei“ und „aus Laune“; sie hätte ganz gut „anders gekonnt“. Wir wissen es besser: auch ihr Zulassen war fest determiniert, sogar auf einen bestimmten Zeitpunkt.

Nun wird man sagen, daß nicht alle Handlungen Terminsuggestionen sind; und man wird es mit Recht sagen. Aber seltsam bleibt es, daß bei der Terminsuggestion bewußtes echtes Wollen ganz sicherlich „Luxus-“zutat zu determinierter Seelendynamik ist, auch mit Rücksicht auf das *Zulassen*.

Freilich steht am Anfange aller Terminsuggestion das Phänomen des Hypnotisiert-werden-wollens, des „Sich-dazu-hergebens“. Das führt uns vielleicht weiter und über die vorläufig negative Entscheidung wieder hinaus. Erwägen wir das, was hier vorliegt, auf breiter Basis.

Durch Coué und Baudouin ist, wie wir schon wissen, das Phänomen der Autosuggestion in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und zum Wesentlichsten bei aller Hypnose gemacht worden. Auch Fremdsuggestion verlangt Autosuggestion, verlangt die Annahme der Fremdsuggestion als ihre notwendige Er-

gänzung, welche sie, die Fremdsuggestion, erst effektiv macht.

Was aber an den neueren Ergebnissen zur Suggestionslehre das allerwichtigste ist: *Ich* kann durch Autosuggestion „meine“ unbewußte psycho-physische Grundlage entscheidend beeinflussen, und zwar nach beiden Seiten hin, nach der psychischen und der physischen

Physisch kann ich durch Festhalten des Gedankens daß es so sein werde, Blutungen stillen oder verstärken, die Verdauung beeinflussen, ja Krankheiten, sogar Tuberkulose in vorgerücktem Stadium, zum Stillstand bringen. Psychisch kann ich, ebenfalls durch Festhalten des Gedankens „Es wird gut gehen“, Zwangsideen, Platzangst, Vortragsangst und üble Angewohnheiten aller Art beseitigen, also kurz „den Willen stärken“, um einmal populär zu sprechen.

Wir haben ja schon (S. 157) gesagt, daß mir die Autosuggestion „gute“ „Komplexe“ schafft, ebenso wie die Methode Freuds böse Komplexe beseitigt.

Das Seltsamste bei allem, auch bei Stärkung des Willens, ist nun aber, daß ich nicht „wollen“, sondern den Vorstellungsinhalt festhalten muß. „Wollen“ mit Anstrengung, ja, auch angestrengte Aufmerksamkeit erzielt gerade das Gegenteil des Wünschenswerten. Ich soll, heißt es, zuerst das Bewußtsein möglichst leer machen, dann aber mich anstrengungslos und ganz apathisch einem Inhalt hingeben auf lange Zeit, am besten, indem ich die Worte, welche ihn bezeichnen, oft tonlos vor mich hinspreche.

Das Unbewußte in seiner Dynamik wird hier also nicht durch das Wollen, sondern durch schlichtes bewußtes Haben, durch „Vorstellen“, beeinflusst.

Aber wenn ich auch nicht das Gewünschte „wollen“ darf, am Anfang des Ganzen muß doch der Wille, der Entschluß zur Autosuggestion stehen. Sie als Ganzes muß ich wollen, echt wollen, dann kommt das weitere von selbst.

Ist nun dieser Anfangswille ein freier Akt der Zulassung? Oder kommt er aus dem *Wesen* der Seele heraus, also aus ihrer Struktur und Dynamik individueller Prägung?

Von neuem stehen wir wieder vor einer großen Schwierigkeit, denn wir müssen das folgende erwägen: Alle Autosuggestionspraxis geht doch auf das „Besser“-werden, sei es in physischem oder in psychisch-ethischem Sinne. Nun hat aber schon die Stoa gelehrt, und es lehrten wohl fast alle Ethiker, mit Ausnahme, vielleicht nur scheinbarer Ausnahme, Kants, daß es zum *Wesen* des Menschen gehört, gut sein zu wollen. Also folge ich dem *Wesen*, wenn ich die Autosuggestionspraxis will, also — bin ich ein ethisches Automaton, ebenso wie ich mich schon vorher bei der Verarbeitung aller Data des Bewußtseins zum Weltbild als logisches Automaton erwies? Also ist es mit der Freiheit hinwiederum — nichts?

Die „Einsicht“, so scheint es, selbst durch Struktur und Dynamik der Seele logisch-automatisch determiniert, determiniert ihrerseits inhaltlich, mit Rücksicht auf die Besonderheit der Tat, den Willensinhalt; das Wollen selbst aber, als auf das Besser-sein allgemein gerichtet, wird durch meine Natur, meine *δυνάμεις φύσις* im Sinne der Stoa determiniert. Also ist alles, auch die willensmäßige Zulassung der ethisch bessernden Praxis der Autosuggestion im Ganzen, fest vorherbestimmt. Als logisches Automaton erkannte

ich¹⁾ den möglichen Effekt der Autosuggestion, als ethisches Automaton wollte ich ihn. —

Wenn wir aber unseren Gedanken lieber in einer der üblichen Redeweise angegliederten Form ausdrücken wollen, so käme etwa folgendes heraus:

Die Seele besteht aus Intellekt und Wille. Der Intellekt arbeitet mit dem ihm durch Wahrnehmung gelieferten Material im Rahmen seiner originären Organisation, deren Schematik, soweit sie statisch ist, d. h. zu schematischen Ordnungsbegriffen führt, dem Ich bewußt wird. Zu solchen Begriffen gehören auch jene Endgültigkeitsbegriffe, welche heute meist „Werte“ genannt werden und deren höchster *Ordnung überhaupt* ist. Im einzelnen ergeben sich im Laufe der Verarbeitung alle möglichen Partialwerte und die Mittel zu ihrer Erreichung. Diese ganze Seite der Seele heißt eben populär *Verstand* oder²⁾ Vernunft (*reason, raison, ragione, ratio, intellectus*).

Soweit die Seele Wille ist, möchte sie, und zwar in denjenigen ihrer Seiten, welche sich selbst als *Ich* weiß, zu jedem ihr vom Verstande vorgestellten Partialwert- oder Mittel-Begriff vielleicht „ja“ sagen oder nicht ja sogar können. Dann wäre sie frei. Eben auf daß sie zulassen oder ablehnen könne, werden ihr die Partialergebnisse der Tätigkeit des Verstandes „vorgestellt“. Wäre sie nicht frei, so fiel das Zulassen als dynamischer Akt fort; damit fiel im Grunde auch „der Wille“ als besondere dynamische Seite der Welt fort. Alles, soweit der handelnde Mensch in Frage kommt, wäre seelische Automatie von intensiv sehr komplizierter Art.

¹⁾ Dies ist ein kurzer Ausdruck; in Wahrheit wäre *meine Seele* Automaton beider Art. *Ich* „habe“ ja nur.

²⁾ Den Kant'schen Unterschied lehnen wir ab.

Die Praxis Coués mit der indischen Yoga-Praxis zu vergleichen, liegt nahe; ebenso nahe stehen ihr die Exercitien der Jesuiten und das — Gebet des Gläubigen. Aber Coué hat alles entmagisiert und auf wirklichen Wissensboden gestellt. Das ist eine Schädigung nur für den, dem nicht Klarheit als höchstes Gut gilt. Coués Entdeckung ist das alte „Dein Glaube hat dir geholfen“ in neuer Form; die alten Formen mögen für die große Menge der Menschen ruhig weiterbestehen. Man weiß jetzt, daß Wahrheit, daß „Rationalität“ tiefsten Sinnes in ihnen ist, viel tiefere Wahrheit als in dem angeblich „Rationalen“, dem Materialismus und seinen modernen verschämten Schattierungen.

Auch die theologischen Verkleidungen hatten schon die Schwierigkeiten gesehen, welche dem eigentlichen Kern des Problems, der Freiheitsfrage, hier anhaften. In der Lehre von der Gnade finden sie ihren Ausdruck. Und es gibt hier in der Tat die beiden möglichen Lösungen: Entweder die Gnade ist wahrhaft *irresistibilis*, dann ist die Prädestination radikal, von Freiheit ist keine Rede, und Gott ist allwissend für die Zukunft. Oder das schlichte Annehmen des Gnadenstrahles, mehr freilich nicht, kommt als „freie“ Tat hinzu; dann fällt Gottes auf die Zukunft gerichtete Allwissenheit.

In wissenschaftlich moderner Form spitzt sich alles auf die Frage zu, ob die „zweite“, die ethische *Natur* des Menschen ihn zwangsweise die reinigende Autosuggestionspraxis wählen, also nicht eigentlich „wählen“, lasse, oder ob hier nun doch zwischen dem „ja“ oder „nicht ja“ frei entschieden werde.

Der Ausdruck „zweite“ Natur sagt schon, daß der Mensch auch eine andere Natur habe, und diese ist die im Wesen der Seele wurzelnde triebhafte Neigung

zu rein individueller Wohlfahrt und rein individuellem Genuß im Unterschiede von sittlicher Freude, welche, obschon auch sie Freude und Genuß ist, doch nur durch ihr überpersönliches Verankertsein das ist, was sie ist.

Könnte nun die Freiheit des Jasagens sich vielleicht auf die Verwirklichung der einen der beiden im Widerstreit liegenden „Naturen“ beziehen? Oder ist auch hier die Präponderanz der einen Natur in der jeweiligen Seele festgelegt?

B. Ethische Nebenbemerkungen.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, die allgemeine Ethik hier wenigstens insoweit heranzuziehen, als wir uns auf ihrem Boden klar machen, was „zweite“ oder sittliche „Natur“, was, mit anderen Worten, *gut-sein* (und daher auch „besser“-werden) eigentlich heißt. Und da können wir nun, wenn wir ganz kurz sein wollen, sagen: *gut sein* heißt *altruistisch sein*. Das aber heißt: das Wohlbefinden des Anderen mit dem Endgültigkeitston erleben und, da man Willenswesen ist, erstreben.

Die berühmte Kantische Frage, wie weit Streben nach „Lust“ oder „Glückseligkeit“ mit sittlichem Handeln verbunden sei, tritt auf. Will ich im Grund doch nur meine Lust oder Glückseligkeit, wenn ich das Wohlbefinden des Anderen will? Nimmt man die Worte Lust und Glückseligkeit rein gefühlshaft, so darf wohl gesagt werden, daß dann die altruistische Handlung doch nur verkappt-egoistisch sei, wenn eben das Erlangen des Gefühls Lust oder Glückseligkeit ihr eigentliches Motiv war. Aber es gibt sicherlich Handlungen, bei denen das nicht der Fall ist, welche vielmehr rein gegenständlich auf den „Anderen“ gerichtet sind. Als

endgültig, als „in Ordnung seiend“ aber muß das erstrebte Gegenständliche doch wohl auch hier erlebt werden, und dieses Endgültigkeitserleben ist durchaus ich-eigen, wenn es auch kein „Gefühl“ ist: Ich will mein als endgültig Befundenes verwirklichen, meine Ordnungsglückseligkeit, wenn der Ausdruck erlaubt ist.

So etwa faßt, mit anderen Worten, Ruesch die angeblich altruistische Handlung in einer tief gehenden Studie auf. Sie wird dadurch, nach ihm, trotz allem egoistisch, und er entscheidet sich geradezu für den Determinismus strenger Art, weil Streben nach dieser Art von Glückseligkeit doch auch eben Streben nach Glückseligkeit überhaupt sei, welche zum Wesen der Menschen gehöre.

Die Darlegung ist bestechend. Die Menschen, alle als egoistisch gefaßt, würden insofern doch „sittlich“ von verschiedenem Werte sein, als es zum Wesen der einen, die eben darum *gute* heißen, gehört, daß sich für sie sehr starke Endgültigkeitstöne an vorgestellte fremde Gegenständlichkeiten anhängen und den Willen in Richtung auf ihre Verwirklichung bestimmen. Sittlichkeit würde sich auf dem Wege über den feinsten Egoismus verwirklichen; die Natur hätte einige, paradox gesprochen, zu Altruismusegoisten gemacht.

Aber der Satz, daß radikaler Determinismus die Tatsache des bewußten Erlebens überflüssig macht, bleibt immer noch bestehen. —

C. Der ethische Gefühlston.

Wir gehen zu anderen Argumenten für und wider die Freiheit des Zulassens über.

Daß alle ethischen Akzente bloße Anzeichen meiner fest bestimmten Rolle in einem überpersönlichen Gan-

zen sein könnten, haben wir oben (S. 202) gezeigt. Aber woher kommt ihr außerordentlich starker Gefühlston, zumal wenn sie negativer Art sind, also etwa in Form von Reue auftreten? Ist das weltunwesentlicher „Luxus“? Man sieht, es handelt sich jetzt nicht um bewußtes Erleben überhaupt, sondern um die Bedeutung oder Nichtbedeutung einer ganz bestimmten Erlebensform. Es ist eben das Bewußtsein der Eigenverantwortlichkeit da. Hat das einen Sinn angesichts radikaler Determiniertheit?

Man mag ins Metaphysische flüchten, mag sagen, daß zwar das *operari sequitur esse* gültig bleibe, daß die Handlung fest durch die Essenz der Seele bestimmt sei, daß aber diese Essenz sich bei der „Geburt“ frei gemacht habe. Dann wäre das starke sittliche Gefühl vielleicht ein Antrieb für das Subjekt dieser Essenz sich bei der nächsten Geburt zu einem anderen Charakter frei zu „entschließen“. Auch hier also würde das sittliche Gefühl als Erlebnis effektiv, und darauf allein kommt es an. Aus unmittelbarer Wirksamkeit wäre Wirksamkeit auf lange Sicht geworden. So denkt es sich wohl unser größter westlicher Ethiker, Schopenhauer; und er läßt sogar eine Tat zu, die das *operari sequitur esse* durchbricht: die Willensumkehr des Heiligen im irdischen Leben.

Man sieht, daß in irgendeiner Form die Tatsache des „Gewissens“ nach Freiheit geradezu zu verlangen scheint.

D. Das Experiment.

Und das gleiche gilt nun auf einem ganz anderen Felde: Der Begriff des Experimentes wird sinnlos im Rahmen des radikalen Determinismus, und mit

ihm der Begriff des Naturgesetzes als der unverbrüchlich gültigen Aussage für „alle“ Fälle. Denn der Experimentator wäre ja in seinem Gebahren determiniert! Die „Beliebigkeit“, der eigentliche Sinn des Experimentes, fällt. Naiv gesprochen, sagt sich ja doch der Experimentator: Ich *hätte* auch an jenem Stück Eisen, an jenem elektrischen Strom, an jenem Ei arbeiten können, und nicht gerade an „diesem“. Nein, im Sinne des Determinismus *hätte* er das nicht gekonnt!

Doch ich gehe hier nicht weiter, da ich eine breite Ausführung eben dieses Gedankens an anderem Orte schon gegeben habe. —

E. Prophetie.

Aber nun das Gegenstück: die Prophetie. Sie ist das am wenigsten gesicherte aller parapsychologischen Phänomene, aber heute zum mindesten wahrscheinlich, wenn auch selten. Wenn sie bestünde, wäre sie ein schwacher Abglanz dessen, was der Theologe Gott unter dem Namen der Allwissenheit zuschreibt. Von dieser haben wir nun schon gesagt, daß sie sich mit Freiheit nicht verträgt. Die Prophetie tut es auch nicht, und man könnte höchstens zur Rettung der Freiheit sagen, daß nicht alle Handlungen frei seien, und Prophetie sich selbstverständlicherweise nur auf die nicht-freien erstrecke.

Aber eine einzige freie Tat, das vergesse man nicht, hebt Determination für das gesamte Universum auf; denn die Effekte dieser Tat wirken auf das gesamte Universum, dessen Verhalten, insoweit es von ihnen abhängt, also nicht voraussagbar sind. Wenn es sich auch nur um die Bewegung einer Kugel über einen bestimmten Weg hin handelt: war der Ursprung dieser Bewegung Freiheit, so daß sie also auch nicht

hätte stattfinden „können“, so war sie eben nicht vorherbestimmt, war also nicht einmal von Gott voraussagbar; und das gleiche muß von allen ihren Effekten gelten. Es handelt sich hier nicht nur um Nichtvoraussagbarkeit „für uns“, wie sie etwa im Rahmen des Vitalismus besteht, weil „wir“ eben zwar materielle Konstellationen, nicht aber Entelechie „für sich genommen“ kennen können: es handelt sich um Nichtvoraussagbarkeit dem Wesen nach!

Prophetie würde also wirklich Freiheit zu nichte machen.

F. „Wer“ wäre frei?

Doch kehren wir zurück zu unserer Argumentation, daß Freiheit deshalb wenigstens als möglich zuzulassen sei, weil ohne sie das Bewußtsein im allgemeinen und der starke Gefühlston des ethischen Erlebnisses im Besonderen zu einem Weltenluxus wird.

Es begegnet uns hier eine neue ganz große Schwierigkeit:

Vom Verantwortungsgefühl wurde geredet, zumal davon, daß der starke Unlustton des Gewissensbisses ohne Freiheit unverständlich sei. Das war die Verantwortung des Täters in bezug auf sich selbst. Und wir „machen“ auch Andere für ihre Taten „verantwortlich“, und manche gründen eben hierauf die Berechtigung des Strafens. Da klingt es denn ganz schön zu sagen: „Wie könnte ich mich oder dich „verantwortlich“ machen, wenn wir nicht frei sind?“ und hierin ein Argument für Freiheit zu sehen. Aber — und eben hier tritt die neue Schwierigkeit auf, die wir meinen: wer ist eigentlich „der“, welcher verantwortlich gemacht wird. Auf dem Boden der Freiheitslehre hat er ja gar kein *Wesen*;

jedenfalls hat er es insofern nicht, als er frei ist. Sonst wäre ja seine Freiheit, auch wenn bloß von Zulassungsfreiheit die Rede ist, nichts als Wesensgemäßheit. Wenn er aber kein Wesen hat, ist er gar kein *solcher*. Was, ja wer ist er denn eigentlich, der Wesenlose, der da „verantwortlich“ gemacht wird? Wir können ihn gar nicht fassen; fortwährend entgleitet er uns. Und könnten wir ihn als *diesen solchen* fassen, so — wäre er nicht der, den wir suchten! Denn dann hätte er *Wesen*, wäre also nicht frei!

Das „Subjekt“ der freien Tat ist also, als wesenloses, indefinabel, wenigstens soweit es frei ist. Im Grunde heißt *Freiheit* der Tat nur, daß sie da ist, daß sie da ist ohne Ursache, ja ohne „Grund“ überhaupt. Denn soweit eine Ursache, ja, ein Grund da wäre, wäre es mit der Freiheit aus.

Man hüte sich also vor einer spielerischen Verwendung des Wortes „verantwortlich machen“. —

Wie sollen wir uns denn nun entscheiden? Sollen wir das „für“ höher einschätzen oder das „wider“?

6. Pro et Contra.

Fassen wir einmal kurz zusammen:

Für Zulassungsfreiheit beim Handeln sprechen:

1. Die Tatsache des sonst zu einem Weltenluxus werdenden bewußten Erlebens überhaupt.
2. Die Tatsache des sittlichen Erlebens als eines sehr starken Gefühls.
3. Das Wesen des Experiments, welches bedeutungslos wird ohne Freiheit.

Gegen Freiheit sprechen:

1. Die Lehre der Stoa, daß *das Gute wollen* zum Wesen der Menschen gehört.

2. Die Prophetie.

3. Die Phänomene der Terminsuggestion.

4. Die Unmöglichkeit, das „freie“ Subjekt zu fassen.

Man wäge nun ab. Wofür man sich entscheidet, wird wohl abhängen davon, ob man das Ethische oder das Ästhetische höher bewertet. Im Rahmen des Determinismus wird nämlich das Weltgeschehen, trotz allem Bruch mit dem Mechanismus und seinen Verwandten, ein Marionettenspiel, in welchem wir „Mitwirkende“ sind, ohne seinen Urheber und seinen Sinn zu kennen.

7. Freiheit und bewußtes Haben:

„Ja“-sagen oder „Nein“-sagen.

Wir selbst wollen uns nicht entscheiden. Dagegen wollen wir einige Dinge noch näher betrachten, welche wir als notwendige Konsequenzen in den Kauf nehmen müßten, wenn wir uns für Freiheit entscheiden würden.

Es besteht offenbar eine Schwierigkeit, die Fundamentallehre meiner Philosophie, daß Erleben ein bloßes undynamisches *Haben* sei, mit der Lehre von einer Freiheit der Zulassung zu vereinigen. Wäre dieses Zulassen nicht ein *Tun*, also kein schlichtes Haben?

Um hier, wenn es möglich ist, zu einer Klarheit zu gelangen, wollen wir uns die äußere Willenshandlung, über deren Dynamik wir wenigstens, im Gegensatz zur inneren, ein Weniges wissen, näher betrachten. Naturtheoretisch genommen wirkt bei ihr ein unraumhaftes Agens, das wir „Entelechie“ nennen, auf den Leib, und zwar durch Vermittlung des Gehirns und des Nervensystems. Psychophysisch nennen wir das Korrelat der Entelechie „Seele“. Die Entelechie erzeugt auf Grund von Reizen

und innerer Struktur in sich einen bestimmten Zustand, der sich dem Ich als Willenshandlung vorstellt. Dieser Zustand setzt gewisse nervöse Zentralteile in sogenannte Erregung, und das führt sodann zu spezifisch verteilter Nervenenerregung und spezifisch verteilter Muskelkontraktion. Es gibt hier nicht, wie bei den Formbildungsvorgängen, eine Spezifizierung des Soseins des Einzelnen im Ganzen, sondern die Frage ist nur: „soll dieser Zentralteil erregt werden oder nicht“. Man kann sich alles vorstellen unter der Annahme, daß überall im Hirn Erregung vorbereitet ist, etwa in Form chemischer Potentiale, daß aber Entelechie-Seele alle bestehenden Spannungen am Ausgleich hindert, ihren Ausgleich „suspendiert“, mit jeweiliger Ausnahme derjenigen, die ihrem Willens-Zustand entsprechen.

Das bewußte Korrelat der Suspensionsaufhebung wäre, zunächst ganz ohne Rücksicht auf Freiheit oder Nichtfreiheit, das Willenserlebnis. Wäre Ich nun *frei* mit Rücksicht auf Zulassung, so würde von mir als Bewußtem aus also ein gewisser Effekt in jene zur Leibesbewegung führende Suspensionsaufhebung hineinströmen. Ich soll ja aber nur statisch sein, nur „haben“!

Daß hier eine Schwierigkeit besteht, ist klar. Wie aber, wenn wir das, was wir bisher als möglicherweise freie Tat ansahen und *Zulassung* nannten, nicht in einem Ja-, sondern in einem Neinsagen bestehen lassen? Haben wir doch, und auch das nur gelegentlich, den Ausdruck „Jasagen“ ausdrücklich nur in vorläufiger Form verwendet (S. 211).

Ein Nein-sagen wäre dann die eigentliche „Leistung“ des *freien* bewußten Ich-Teiles der Seele und anstatt von Zulassungs-, müßte von Abweisungsfreiheit geredet werden. Es würde die Entelechie-Seele

in determinierter Weise ihren dem bewußten Willenserlebnis korrespondierenden Zustand schaffen, er käme auch zwangsmäßig ohne weiteres zur Entladung in der Leibesbewegung durch entelechiale Suspensionsaufhebung in der Leibesmaterie — wenn nicht *Ich* es verbiete. Da „täte“ *Ich* also nichts, sondern ich „hinderte“, ich ließe nicht zu. Das Jasagen also wäre nicht die Leistung; das Neinsagen wäre die Leistung — aber nicht im Sinne des Tuns!

Man vergesse bei allem nicht, daß Seele und *Ich* nicht zwei ganz verschiedene Dinge sind, sondern daß das zweite ein Teil oder eine Seite der ersten ist. Ein Teil der Seele, der *Ich*-bewußte, wäre also Neinsage-frei. Er wäre es angesichts von erwägender Einsicht, die ihm sein Erleben, sofern es nicht Willenserleben ist, vorführt. Dieses Erleben wäre die Folge seelischer logischer Automatik, aber als Hinderer der letzten Effektivierung des entelechial-material möglichen und gleichsam auf dem Sprunge stehenden Geschehens wäre der *Ich*-Teil der Seele kein Automaton, auch kein ethisches, sondern eben ein *Ens* in Freiheit.

Um Mißverständnisse zu verhüten, sei ein sehr wesentlicher Unterschied noch besonders betont: Das hindernde Neinsagen des *Ich* ist nicht dasselbe wie die suspendierende Wirkung der Seele-Entelechie auf bestehende materielle Potentiale. Die auf die Materie gerichtete Suspension und Suspensionsaufhebung seitens der Seele ist zwangsmäßig, determiniert. Das frei gedachte *Ich* aber wirkt ja gar nicht auf die Materie, sondern wirkt auf die Seele-Entelechie (es wirkt also ein Seelenteil, der freie, auf den anderen, den unfreien), indem es deren auf die Materie gerichtete Suspensionsaufhebung hemmen kann. Ein *intrapsychischer*

Akt also wäre Freiheit; und die Gesamtheit alles dessen, was in Frage steht, ist sehr verwickelt.

Übrigens ist, wie der Kenner unserer *Philosophie des Organischen*¹⁾ weiß, die Lehre von der suspendierenden Leistung der Entelechie nur eine der möglichen Geschehensformen, unter denen man sich das Wechselspiel zwischen Entelechie und Materie vergegenwärtigen kann. Eine andere mögliche Theorie ist die der „realisierten Bedingungsgleichungen“, d. h. die Annahme, es setze Entelechie nicht-materielle absolute Widerstände in die von ihr kontrollierten materiellen Systeme, damit der sich im übrigen allein überlassenen Materie gewisse Wege verbiethend. Auf dem Boden dieser Lehre müßte man annehmen, daß bei der Handlung die Entelechie unter allen anatomisch möglichen motorischen Nervenerregungen jedesmal „planmäßig“ gewisse, und zwar wie ersichtlich die meisten, stoppt, also negativ auswählt. Aber auch bei dieser Auffassung wäre diese stoppende Wirkung nicht der Effekt des *freien* Neinsagens. Das freie Neinsagen würde vielmehr der nichtfreien Seite der Entelechie (Seele) befehlen, das, was sie an möglichem Geschehen automatisch nicht stoppen würde, auch zu stoppen. Man sieht, der Komplikationsgrad der Freiheitslehre wird durch die Theorie von den „nicht-materiellen Widerständen“ nicht vermindert. —

Was die Lehre vom Nein-, anstatt vom Jasagen allgemein angeht, so könnte man wohl einiges Phänomenologische und Ethische zu ihrem Gunsten anführen: Auf sittlichem Gebiet ist die Reue über die böse Tat, also über das Nicht-Neingesagthaben, mit viel stärkerem (negativem) Gefühlston behaftet als die Befriedigung über die gute. Fast alle sittlichen Gebote, ferner, haben negativen Charakter, sind also Verbote. Das Neinsagen erscheint in beiden Fällen als eigentliche Leistung, das Jasagen als Nichtleistung. —

8. Schlußwort.

Doch nur Möglichkeiten haben wir erwogen und nichts bilden wir uns weniger ein, als daß wir nun etwa durch Aufstellung der Möglichkeit, daß ein Neinsagen als eigentlich Wesentliches in Frage kommen und Frei-

¹⁾ Zweite Aufl. 1921.

heit angesichts der nur statischen Natur des Ich leichter annehmbar machen möchte, das Dasein von Freiheit bewiesen hätten. Der schwere Einwand der stoischen Lehre vom guten *Wesen* des Menschen bleibt bestehen, auch jetzt; und ebenso die groteske Sachlage, daß „der Freie“ als wesenloser ja nicht faßbar ist.

Das einzige, was wir trotz allem sagen dürfen, ist dieses:

Freiheit des Willens im Sinne einer Zulassungs- oder vielmehr Abweisungs-Freiheit ist zwar nicht erwiesen, aber möglich, und vielleicht wahrscheinlich, weil nämlich ohne sie das Dasein vom Bewußtsein überflüssig wäre. Eine „Seite“ oder ein „Teil“ einer gewissen Entelechieform könnte also in diesem Sinne frei sein.

Damit ist nun freilich das Tor offen für die Annahme, daß auch andere Entelechieformen frei sein oder wenigstens ihre freie „Seite“ haben möchten, und der Blick könnte sich wieder zurück auf das kosmologische Problem, das für sich betrachtet ja unlösbar war, wenden, gingen solche Betrachtungen nicht über den Rahmen dieses Buches hinaus.

Unsterblichkeit.

Der Ur-Sachverhalt „Ich habe bewußt Etwas“ ist zeitlich begrenzt; er hat Anfang und Ende. So ist es wenigstens für die Erfahrung mit Rücksicht auf andere Subjekte und daher wahrscheinlich auch mit Rücksicht auf mich. Was ich hier weiß, ist das Folgende:

Die Form des bewußten Erlebens, welche meine eigene ist, zeigt sich nach einer gewissen Zeit an meinen Mitgeschöpfen nicht mehr. Das Ereignis, welches sie bei ihnen abschließt, nenne ich den Tod ihres Leibes. Das ist alles, was ich weiß, und eben weil ich so wenig weiß, ist Unsterblichkeit ein „Problem“.

Was ich nicht weiß, ist namentlich dieses, ob das Ende der Betätigung eines Ich das Ende seiner Existenz bedeutet. Das kann ich nur wissen, wenn mein Leib gestorben sein wird. Aber ich möchte wenigstens etwas schon jetzt darüber wissen; und deshalb werfe ich das Problem der Unsterblichkeit auf.

Die allgemeine Metaphysik sagt uns hier nun zwar einiges, aber was sie uns sagt, ist so allgemein, daß wir es für die psychologische Hauptfrage nicht gebrauchen können.

Sie sagt uns, daß Wissen ein Urbestandteil der Wirklichkeit ist (S. 111), daß ein Urbestandteil nicht zerstörbar ist, und daß eben deshalb Wissen ewig ist. Aber das ist uns ziemlich gleichgültig. Was wir wissen möchten, ist die Form, in welcher Wissen nicht vernichtet werden kann; ob es die Form der Ichheit ist

oder nicht, ob vereint mit einer Erhaltung der personalen Gedächtnisinhalte oder nicht, ob in zeitlicher Form oder in einer nicht zeitlichen Form, die wir gar nicht würden begreifen können. Die vitalistische Biologie kann uns nun einiges bieten, wenn auch nicht gerade viel. Nach ihr ist derjenige Faktor, welcher für die Bildung eines Organismus verantwortlich ist, nicht ein Faktor, welcher im Raume wirkt und von materiellen Punkten ausgeht, sondern ein Faktor, welcher, wenn mir ein paradoxer Ausdruck gestattet wird, in den Raum hineinwirkt. Mag er nicht auch von „außerhalb“ der Zeit kommen und beim Tode wieder in das Zeitlose hineingehen? Gewiß, das könnte so sein, aber wir wissen nicht, ob es wirklich so ist; die zeitliche Seite des Vitalismus ist eben viel problematischer als die räumliche.

Was nun die Personenfrage auf dem Boden des Unsterblichkeitsproblems angeht, so können wir hier auf wissenschaftlichem Boden noch weniger sagen, als zur Frage der Zeitlichkeit. Es gibt eine Menge von Möglichkeiten:

Das persönliche Ich mag nach dem Tode persönlich bleiben, in der Zeit oder zeitfrei; oder es mag in ein überpersönliches Ich aufgehen unter Auslöschung aller persönlichen Ichheit einschließlich des Gedächtnisses; oder es mag in jenes Über-Ich aufgehen und doch seine Persönlichkeit in unkennbarer Weise bewahren. Es mag auch eine Wiedergeburt geben; oder auch nicht. Es mag eine Umbildung in gänzlich unkennbare Formen des Seins geben; oder auch nicht. Es mag einen zweiten Tod nach dem ersten empirischen geben; oder auch nicht. Und es mag noch viele viele andere Dinge geben; oder auch nicht. Was es gibt,

können wir nicht sagen, bis wir es selbst „erfahren“, d. h. bis wir sterben. —

Eben hier muß nun ein Wort über den sogenannten Spiritismus gesagt werden. Ich schicke allem voraus, daß ich ihn für eine logisch berechtigte Theorie halte. Es ist durchaus kein Unding anzunehmen, daß die personale Seele den Tod überdauert und fähig ist unter gewissen Umständen wieder zu „erscheinen“, indem sie sich entweder in sichtbarer Form manifestiert oder wenigstens in irgendeiner Weise bestätigt. Aber ich halte diese Lehre nicht für bewiesen, und wir müssen hier*sehr vorsichtig mit dem „beweisen“ sein. So lange wir die sogenannten spiritistischen Phänomene auf Telepathie, Gedankenlesen, Hellsehen, Telekinese oder Materialisation zurückführen können, also auf Dinge, welche ihren Ursprung in der Seele lebender Personen haben, müssen wir sie so zurückführen, es sei denn, daß es sich überhaupt um Betrug handelt. Und mir scheinen keine spiritistischen Phänomene bekannt zu sein, welche sich nicht auf diese Weise auf das parapsychologisch Bekannte zurückführen lassen.

Einige Autoren behaupten, daß der Spiritismus überhaupt grundsätzlich nie bewiesen werden könne, da ja die Möglichkeit irgendwelcher parapsychologischer Erklärung nie auszuschließen sei. Man nehme z. B. das sogenannte experimentum crucis, welches verschiedene Male Mitglieder der britischen *Society for psychical Research* auszuführen versucht haben. Dieses Experiment hat bisher stets negative Resultate ergeben, aber was würde aus einem positiven Ergebnis folgen?

Da ist ein Mensch, welcher seinen Tod nahe fühlt. Er schreibt ein Gedicht nieder, ganz allein in seinem Zimmer. Das Gedicht wird eingepackt und offiziell

versiegelt. Der Mann stirbt. Einige Zeit nach seinem Tode scheint er durch den Mund seines Mediums zu sprechen. Man fragt ihn nach dem Gedicht und das Medium schreibt es auf.

Wäre das wirklich ein „Beweis“ für die Unsterblichkeit des Mannes? Keineswegs. Denn das geschriebene Gedicht existiert ja als empirischer Gegenstand, und es gibt ja das Hellsehen!

Aber auch, wenn Unsterblichkeit als bewiesen gelten könnte, würden wir nichts über ihre Form wissen, und gerade diese interessiert uns. Könnte es nicht sein, daß die Seele des Verstorbenen in ein Über-Ich eingegangen ist unter völligem Erlöschen des persönlichen Gedächtnisses, daß sie aber die Fähigkeit besitzt unter gewissen Umständen wieder das alte persönliche Ich zu werden? Oesterreich hat diese Vermutung einmal geäußert. Wir würden dann unsterblich sein, aber durchaus nicht so, wie allein Unsterblichkeit den meisten Menschen wertvoll erscheint!

Wenn ich also auch nicht zugeben kann, daß der Spiritismus eine bewiesene Lehre ist, so gestehe ich doch andererseits zu, daß es gewisse Tatsachen gibt, für welche die spiritistische Erklärung einfacher und weniger künstlich ist, als jede andere, sodaß dem Spiritismus immerhin ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit zugebilligt werden kann. Und ich habe hier keinen geringeren als William James auf meiner Seite.

„Persönlich muß ich bekennen,“ sagt James¹⁾, „daß zwar kein entscheidender Beweis für die Anwesenheit eines *Willens zur Mitteilung* geliefert wird, wenn man die Hodgson-Kontrolle für sich allein nimmt und nur

¹⁾ *Proceedings of the Society for Psychical Research* XXIII p. 117f.

die Sitzungen berücksichtigt, welchen ich beiwohnte; und doch ist die Gesamtwirkung jener dramatischen Ereignisse, wenn man alle ähnlichen Tatsachen berücksichtigt, so stark, daß ich glaube, ein *Wille zur Mitteilung* sei in irgendeiner Form vorhanden. Ich kann seine Existenz nicht beweisen, aber praktisch stehe ich für sie ein und zögere nicht, das zu bekennen.

Ich habe das Gefühl¹⁾, als ob ein äußerer Wille zur Mitteilung wahrscheinlich da war, das heißt, ich fühle zum mindesten einen Zweifel, wenn ich alles, was ich von diesen Dingen weiß, zusammen nehme, ob wirklich das Traumleben der Frau Piper, ausgestattet natürlich mit telepathischen Fähigkeiten, alle Erscheinungen erklären kann. Wenn man mich aber fragt, ob der Wille zur Mitteilung derjenige Hodgsons oder irgendeines bloßen Abbildes von ihm gewesen sei, so werde ich unsicher und warte auf weitere Erwägnisse, auf die wir allerdings vielleicht 50 oder 100 Jahre warten müssen.“

Die Dinge, um die es sich hier handelt, nennen die britischen Autoren „The Minutes“; es handelt sich um folgendes:

Das im Trancezustand befindliche Medium behauptet, von dem Geiste eines Verstorbenen besessen zu sein, und dieser Geist versucht nun, seine Identität zu beweisen. Auf automatischem Wege schreibt das Medium alle möglichen Einzelheiten über Personen und Ereignisse nieder, mit denen der Verstorbene zu Lebzeiten bekannt gewesen war. Die anwesenden Personen kennen manche dieser Dinge; andere haben sie einmal gekannt, aber lange vergessen; andere haben sie niemals gekannt, aber es gibt dann andere lebende Men-

¹⁾ l. c. p. 120f.

schen, weit entfernt vielleicht, welche sie kennen oder gekannt haben.

Man kann das natürlich mit der Annahme eines Gedankenlesens erklären, wenn man annimmt, daß das Medium lange Vergessenes „lesen“ kann, und daß es auch in den Seelen abwesender Personen nach Belieben zu „lesen“ vermag.

Aber das Seltsame ist nun, daß das Medium alle seine übernormalen Kenntnisse, welche aus den verschiedensten Quellen stammen, so anordnet, daß sie von einer und derselben Person zu kommen scheinen, nämlich von einem Verstorbenen, welchen das Medium in vielen Fällen gar nicht gekannt hat.

Die spezifische Auswahl der Einzelheiten aus verschiedenen Seelen ist das eine, die Vereinigung aller Einzelheiten zum Schema einer Persönlichkeit, nämlich der des Verstorbenen, ist das andere, was hier Erklärung fordert. Und sehr oft geschieht es sogar, daß der Verstorbene sich mit all den besonderen Eigenheiten kund gibt, welche er im Leben besaß, daß er ungewöhnliche Ausdrücke verwendet, welche nur ihm eigen waren, daß er Sprachen spricht, welche dem Medium nicht bekannt sind, z. B. Griechisch oder Lateinisch. Diesen letzten Sachverhalt nennen die britischen Autoren „The Classics“.

Ich bekenne, daß mir hier das seltsamste Phänomen aller Parapsychologie vorzuliegen scheint, ein Phänomen, welches mir verbietet, die spiritistische Hypothese vollständig in jeder Form zu verwerfen. Nicht verwerfen und annehmen bleiben jedoch noch zwei verschiedene Dinge.

Abschluß.

1. Die „Krisis“ der Psychologie.

Wir haben im Untertitel dieses Buches von der „kritischen“ Lage der Psychologie geredet. Was sind denn nun heutzutage die kritischen Punkte in dieser Wissenschaft? Das wollen wir noch einmal feststellen und bei dieser Gelegenheit zugleich die wesentlichsten Ergebnisse unserer Untersuchungen kurz zusammenfassen.

Krino heißt: ich entscheide, und Krisis heißt: Entscheiden. Was ist denn nun an der modernen Psychologie heute entschieden, oder wenigstens auf dem Punkte entschieden zu werden? Ich glaube, es ist der Weg, welchen die Psychologie in Zukunft einschlagen muß. Dieser Weg aber hängt von gewissen bestimmten Entdeckungen ab, wir dürfen daher sagen, daß diese Entdeckungen die kritischen Punkte in der modernen Psychologie und daher ihre Krisis bezeichnen.

Die Entdeckungen, von denen ich hier spreche, sind nicht ganz von derselben Art wie Entdeckungen auf dem Boden der Naturwissenschaft. In vielen Fällen wenigstens haben sie nichts mit neuen „Tatsachen“ zu tun, welche früher unbekannt waren, obwohl natürlich einige solche neue Tatsachen sehr wohl in Frage kommen.

Der erste kritische Punkt geht die Elementarlehre an. Sinn befindet sich bereits unter den Elementen der Gegenstände, welche ich bewußt besitze oder habe.

Und dieser Sinn erscheint in mannigfachen Formen: als Urbedeutungen, als Wahrheitsakzente, als Existenztöne, und vielleicht noch in anderen heute noch nicht klar erkannten Formen. Das alles ist noch nicht eigentliche Psychologie, wenigstens wenn wir die Psychologie dynamisch fassen. Es ist „Phänomenologie“ in der Sprechweise Husserls. Das Wesen (*Essentia*) gewisser Gegenstände steht in Frage. Hier handelt es sich sicherlich nicht um eine Entdeckung, die einer solchen auf dem Boden der Chemie oder Biologie zu vergleichen wäre. Denn ohne Zweifel haben auch früher viele gesehen, daß es Elemente des Sinnes geben muß. Aber sie haben es nicht, um mit Descartes zu reden, *clare et distincte*, sondern nur instinktiv geschaut. Eben daher gab es früher so viele private Psychologien, wie wir eingangs geschildert haben. Schon allein die Tatsache, daß die Assoziations-Psychologie nie aufgehört hat ein Gegenstand des Streites zu sein, zeigt deutlich, daß manche gleichsam instinktiv fühlten, es sei hier nicht alles in Ordnung, ohne freilich imstande zu sein zu sagen, was nun erforderlich war.

Der zweite kritische Punkt bezieht sich unmittelbar auf die Assoziations-Psychologie selbst und nicht nur auf die Materialien, mit denen sie arbeitet. Man bemerkte wohl, daß die Anreicherung mit Sinn und Wahrheit zu den wesentlichen Kennzeichen des Seelenlebens gehörte, und daß eben sie nie und nimmer durch Assoziation erklärbar war. Aber wie man sie erklären konnte, das wußte man nicht. Die Aufstellung — ich sage nicht die „Entdeckung“ — bestimmter einschränkender und richtender Faktoren löst das Problem. Die Assoziationstheorie ist nun wirklich tot.

Ein dritter kritischer Punkt, der in unseren Tagen

klar gestellt ward, ist auch schon früher, gleichsam implizite, gesehen worden. Es handelt sich um das Dasein des Unbewußten, als einer Sache, welche trotzdem nicht etwa physisch, sonder psychisch ist. Leibniz meinte das wohl mit seiner *Petite perception*. E. von Hartmann sah es klarer und machte es zur Grundlage seines gesamten philosophischen Systems. Aber selbst dieser große Denker war nicht imstande, alles in Ordnung zu bringen. Dazu waren neue Feststellungen nötig; Begriffe wie Unterbewußtsein, Hypnose, Spaltung, Komplexe usw. Hier dürfen wir allerdings wohl sagen, daß es sich um neue Entdeckungen und nicht nur um neue Formulierungen handelt. Das gleiche gilt von manchen Einzelheiten, wenn auch die „Tatsachen“ im allgemeinen hier schon lange bekannt waren; sie wurden eben von dem „Männern der Wissenschaft“ als Schwindel oder Aberglauben bezeichnet. Jetzt wissen wir, daß es sich nicht um Aberglauben, sondern um Tatsachen handelt. Und, was das wichtigste ist, wir wissen jetzt, daß das, was anfangs als Ausnahme, als Abnormität galt, in Wirklichkeit ganz normal ist. Ist doch sogar schon die Assoziation, oder besser, die assoziative Affinität, also der einfachste aller dynamischen Faktoren der Seele, ein unbewußtes Agens, das nur seine Ergebnisse dem bewußten Ich vorstellt.

Der vierte kritische Punkt der modernen Psychologie betrifft die Psychophysik. Hier ist das eigentliche Zentralproblem, das Leib-Seele-Problem nämlich, heute „kritisch“ geworden. Lange Zeit schien der psychomechanische Parallelismus oder gar der Epiphänomenalismus auf der ganzen Linie siegreich zu sein. Aber es schien eben nur so, und es gab immer einige Autoren von Bedeutung, welche ihn nicht annahmen, obschon

sie keine ganz klaren und überzeugenden Gründe für ihre ablehnende Haltung anführen konnten. Jetzt haben wir solche Gründe: Die Zergliederung der Handlung als eines nicht-mechanischen Naturgeschehnisses und die Zergliederung der Mannigfaltigkeit des Psychischen bieten sie uns dar. Der psychomechanische Parallelismus wird sein Haupt nicht wieder erheben.

Als letztes kritisches nennen wir die Parapsychologie. Hier haben wir wirklich neue Tatsachen, z. B. die Materialisation, wenschon auch hier vieles von dem, was in Frage kommt, nur in neuen scharfen Formulierungen sehr alter Tatsachen besteht.

Alle kritischen hier von uns erörterten Dinge haben eines gemeinsam: sie stellen die populäre Ansicht vom Seelischen und seiner Beziehung zur mechanischen Welt wieder her. Die ältere Psychologie hatte beinahe vollständig die Beziehung zum Seelenleben, so wie der natürliche Mensch es erlebt, verloren. Sie „erklärte“ etwas, was es gar nicht gab. Die moderne Psychologie erklärt das Wirkliche. Die alltägliche Ansicht vom Seelenleben wird also durch sie vertieft, aber nicht beseitigt.

Sehr lehrreich ist ein Vergleich der modernen Psychologie mit der modernen Biologie. In der Biologie ist heute der Mechanismus ebenso überwunden wie in der Psychologie die Assoziationslehre mit allen ihren Folgen überwunden ist. Man kann diese Parallele ganz im einzelnen durchführen; in der Psychologie kennen wir heute Elemente, welche nicht anschaulich, in der Biologie solche, welche nicht materiell sind. In beiden kennen wir richtende Faktoren; in beiden das Unbewußte. Und schließlich kommt alles auf eines hinaus: sowohl in der modernen Biologie wie in der modernen Psychologie

spielt heute der Begriff des *Ganzen* eine grundlegende Rolle, während die ältere Biologie und Psychologie nur mit dem Betriff der *Summe* und der *Resultante* arbeiteten. An die Stelle der Summenbegriffe Assoziation und Mechanik sind die Ganzheitsbegriffe Seele und Entelechie getreten.

Die moderne Lösung des „Leib - Seele - Problems“ schließt alles ein, was neu und bedeutsam an der Psychologie und an der Biologie ist.

2. Ungelöste Probleme.

Wenn wir sagen, daß die Psychologie einen kritischen Punkt erreicht hat und neue Wege vor sich sieht, denen sie nun folgen soll, so meinen wir damit keineswegs, daß nun alles im Gebiete des Seelenlebens heute auch nur im Allerallgemeinsten gelöst sei und daß die Psychologie der Zukunft sich bloß noch mit Einzelheiten abzugeben habe. Im Gegenteil: sehr viele Probleme der Psychologie haben noch nicht einmal den kritischen Punkt erreicht und sind immer noch der privaten und gleichsam instinktiven Ansicht der Autoren überlassen, wie früher die ganze Psychologie überhaupt.

Das Wichtigste dieser heute noch vorkritischen Probleme der Psychologie ist das psychophysische Problem. Die Abweisung des alten Parallelismus erschöpft sich nämlich fast durchaus in negativen Aussagen. Wir wissen hier, was nicht wahr ist. Was wahr ist, kennen wir aber nur sehr unbestimmt. Ganz besonders ist es aber hier die Rolle des Hirns, welche ganz und gar nicht befriedigend geklärt, sondern vielmehr sehr umstritten ist. Die strenge Lokalisation im Hirn, welche die ältere Lehre annahm, gibt es nicht — aber was tritt

an ihre Stelle? Es gibt auch nicht die spezifische Energie so, wie Johannes Müller sie lehrte, Nervenenerregung ist nicht nur ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Vorgang — aber in welchem Sinne er qualitativ ist, das wissen wir nicht. Warum „höre“ ich, wenn ein bestimmter Teil meines Hirns gereizt wird, und warum „sehe“ ich, wenn der Reiz einen anderen Teil betrifft? Was bedeutet Geisteskrankheit? Welche Rolle spielt das Hirn bei der Hypnose und bei den Spaltungserscheinungen?

Auf alle diese Fragen fehlt uns die Antwort. Und die einzige Möglichkeit, seltsam aber wahr, hier zu einer Antwort zu gelangen, würde ja ein Experiment sein, welches der Physiologe oder der Psychologe an seinem eigenen Gehirn auszuführen hätte. Denn anders können wir nie wissen, ob es sich um Defekte im Wesen des Seelischen oder nur um Defekte mit Hinsicht auf seine Ausdrucksfähigkeit handelt. Der Selbstexperimentator allein könnte uns das sagen. Und gerade er hinwiederum könnte es uns vielleicht nicht „sagen“, sondern würde vielleicht seine wichtige Erfahrung ganz und gar für sich behalten müssen! Dann würde das Experiment für die „Wissenschaft“ gleichgültig sein, denn Wissenschaft ist eine soziale Sache und braucht Mitteilung.

Die Parapsychologie befindet sich natürlich auch noch durchaus im vorkritischen Stadium. Es ist aber ein großer Vorteil für sie, daß ihr Ursprung mit einer Periode der Psychologie zusammenfällt, welche im allgemeinen den kritischen Punkt erreicht hat. Auf parapsychologischem Felde muß alles eigentlich Theoretische noch erst geleistet werden, obschon seltsamerweise kein einziges parapsychologisches Phänomen ein so ungeheures

Rätsel aufgibt, wie der schlichte Vorgang der einfachen Empfindung. Telepathie und Gedankenlesen wenigstens scheinen mir von einfacherer Art zu sein als die normale Empfindung, weil das Hirn hier keine Rolle zu spielen scheint, und das Hellsehen kann wenigstens ohne Bezugnahme auf das Hirn verstanden werden. Sollte man auch hier auf das Hirn zurückgehen müssen, so würden freilich die Dinge ähnlich liegen, wie bei der normalen Empfindung, denn das Hellsehen würde in diesem Falle eine Art von „Empfindung“ sein.

Die physischen Phänomene der Parapsychologie, also Levitation, Materialisation usw. sind, wie wir gezeigt haben, eine gewisse Fortsetzung der biologischen auf dem Boden des Vitalismus. Nur wenn es Materialisation ohne Kontinuität mit einem lebendigen Leibe gäbe, würden die Dinge anders liegen.

Die meisten parapsychologischen Phänomene bedürfen also nur einer gewissen Erweiterung bekannter Prinzipien zu ihrer Erklärung. Die einfache und schlichte Empfindung bleibt das — größte Rätsel.

Das soll nicht heißen, daß *Wissen* oder *Bewußthaben* ein „Rätsel“ sei. Denn hier ist die Frage nach dem Warum einfach sinnlos. *Bewußthaben* existiert, und damit ist es genug. Aber innerhalb der Sphäre des Wissens müssen wir nun allerdings fragen, „warum“ ich in dem einen Falle höre und in dem anderen sehe. Ein echtes Rätsel liegt aber immer nur da vor, wo wir fragen müssen und nicht antworten können. Das Besondere ist also auf unserem Gebiete rätselhafter als das Allgemeine.

Was muß denn nun das Programm für eine künftige Psychologie und Psychophysik sein? Ich meine, die Hauptsache für beide ist eine möglichst kritische und

scharf analytische Methode. Gerade das Einzelne ist bis in die letzte Tiefe zu erforschen. Billige Verallgemeinerungen sind zu vermeiden. Nach Ausnahmen muß man blicken, denn Ausnahmen sind das beste Mittel zur Vermeidung von Dogmatismus. Das Abnorme ist zu erforschen; nicht freilich deshalb, weil es abnorm ist, sondern weil es uns den Blick für das Wesen des Normalen öffnen könnte.

Viele große und eindrucksvolle Rätsel birgt also auch heute noch die Psychologie. Das größte von ihnen, wenn auch vielleicht nicht das „eindruckvollste“, erlebt aber täglich jedes menschliche Wesen, sei es ein Psychologe oder keiner, in jedem Momente seines Daseins. Der Psychologe hat dieses Rätsel nur scharf geformt, aber nicht gelöst. Ich meine das Rätsel der spezifischen Empfindung.

Register.

- Abweisungsfreiheit** 227, 230
Ach 47, 67
Agnosien 178, 182
Aktivität, bewußte 32, 115
Akt 119
Akzente des Wahrheitskreises
 16
 anderes Ich 60, 85, 91, 109
Anlagen 127
Anschauliches 23
Aphasie 106
a priori 124, 126, 127, 136
Aristoteles 26
Assoziation 37, 38, 49, 51, 57,
 98
assoziative Affinität 39, 49, 121
Assoziations-Psychologie 238
Assoziationstheorie 62, 69
Aufgabe 44, 56
Automatismus 158, 164, 165, 189
Automaton, ethisches 217
 — logisches 210, 217
Autosuggestion 150, 153, 160,
 161, 214, 215
Azam 157

Bau der Seele 170
Baudouin 157, 158, 159, 215
Becher 98, 108, 138
Bedeutung 7, 34, 40, 67, 213
Begabungen 127
Behaviorismus 10, 143
Bekanntheitsqualität 17
Benecke 108, 138
Bergson 6, 21, 22, 27, 78, 107, 138,
 197
Berkeley 130, 131
Bestimmtheit, eindeutige 80

bewußte Tätigkeit 34
Bewußtheit 203
Bewußtsein 54
Bewußtseinsspaltung 118, 105,
 156, 165, 191
Bewußtseinsstrom 36, 43, 121
Biologie 59, 61, 62, 68, 92, 203,
 204, 240
Binet 157
Brentano 20, 113, 114, 115
Bühler 67, 142, 144

Charakter 127
Coué 150, 157, 158, 159, 161,
 166, 169, 184, 215, 219
Crawford 191

damals-Akzent 4, 5, 14, 21
Definition 4
Denken 118
Descartes 56, 238
Determinismus 226
Ding 25
Dilthey 116
Dritte Dimension 81
Disposition 41
Du 116
Dugewißheit 66, 87, 90, 105, 125
Dynamik der Seele 121, 145
 — des inneren Seelenlebens 34
 — des Willens 145, 160

Ehrenfels 63
Einfühlung 86
Einschränkende und richtende
 Agenzien 43
Einstellung 119
 — latente 48

- einschränkende Faktoren 46, 47, 57
 Elementarlehre 12, 237
 Embryologie 171
 Empfänger 187
 Empfindung 36, 60, 75, 76, 77, 243, 244
 Empirismus 80
 empirisch-wirklich 18
 Endgültigkeit 16, 27, 40, 43, 66
 Engramm 97
 Entelechie 102, 190, 199, 226, 229
 Entwicklung 58, 142
 Epiphänomenalismus 93, 96, 239
 Erinnerung 137, 173, 174
 Erinnerungsbilder 49, 50, 97
 Erinnerungssirrtum 181
 Erkenntniserwerb 122
 Erkenntnistheorie 23, 24, 122
 Erlebtheiten, komplexe 19
 Erledigung 17
 Erscheinung 110, 111
 Ethik 220
 Existenzialakzente 18, 23, 67, 71
 Experiment 11, 222

 Fausse reconnaissance 174, 175, 181.
 Freiheit, echte 197
 — radikale 197
 Freiheitsproblem 196
 Freud 48, 150, 152, 157, 161, 166, 169, 184, 216
 früher 14

 Ganzheit 19, 42, 61, 62, 64, 84, 99, 107, 119, 241
 — psychische 61
 — überpersönliche 68
 Ganzheitskausalität 202
 Geber 187
 Gedächtnis 137, 173, 174, 175, 176
 — einfaches 147, 151, 162, 172
 — materiales 177
 — spezifiziertes 147, 151
 Gedächtnisses, Klarheit des 175
 — Reichtum des 175
 Gedächtnisses, Zuverlässigkeit des 175
 Gedanken 25, 40
 Gedankenlesen 141, 187, 191, 192, 243
 Gefühl, moralisches 87, 125
 Gefühle 14, 27, 64, 66, 213
 Gefühlston, ethischer 221
 Gegenstände, erlebte 20
 Gehirn 58, 108, 128, 135, 138, 141, 162, 171, 241, 242
 Geisteskrankheit 242
 gemeint 38
 Geschichte 68, 92, 184
 Gesichtsausdruck 88
 Gestalt 61, 64
 Gestaltqualität 63
 Geulincx 115, 206
 Gnade 219
 Gott 199
 Grünbaum 67, 120

 Halluzination 24, 154, 191
 — negative 154, 163, 165, 167, 168
 Handlung 81
 — primäre 164
 — sekundäre 164
 Harmonie, praestabilisierte 133
 Hartmann, E. 6, 198, 239
 Hegel 6
 Hellsehen 127, 136, 141, 187, 192
 Hirnspur 97, 140
 Höffding 17, 42
 Hume 32, 201
 Husserl 7, 9, 90, 113, 114, 115, 238
 Hypnose 150, 153, 158, 165, 179, 180, 182, 189, 239, 242
 — tiefste 140, 176

 Ich 9, 27, 67
 Ich, das andere 9
 Illusion 154
 Inaktivität des Ich 67
 Inneres seelisches Leben 36
 Instinkt 127, 145, 184
 Intellekt 144, 218

- intelligibler Charakter 196
 Intension 119
 intentionale Akte 114
 Intensität 78
 intrapsychische Reihe 107, 121
 Introspection 8
 Irresein 103, 107, 172
 Irrtum 193
Jaensch 42
James, William 6, 234
Janet 157
Jaspers 116
Jennings 143
Jesuiten 219
Jung 120

Kant 6, 16, 123, 124, 196, 198, 217, 218, 220
 Kategorien 16, 57
 Kausalität 35, 58, 59, 62
 — ganzmachende 59, 199
 — mechanische 59
Klages 120
 Klassifikation 25
 — der komplexen Erlebnisse 23
 — der Wissenschaften 17
Koffka 48, 67
Köhler 63, 143, 144
Kohnstamm 162, 170
 Komplexe 150, 161, 239
 — Coué's 157, 166, 169, 184
 — Freud's 48, 157, 166, 169, 184
 Komplexergänzung 52, 55
 Konstellation 41, 98
 Kontinuität der Inhalte 22
 Körperempfindungen 13
 Körperform 125
 kosmologisch 199
Krüger 27, 28, 63, 64, 66, 142
Külpe 6, 11, 26, 28, 46, 67

 Leib 36, 133, 138
 Leib und Seele 2, 92, 107, 239
 Leibesoberfläche 66
 leibhaftig 24
Leibniz 6, 126, 133, 134, 136, 141, 193, 198, 239
Lessing, Theodor 185

 Levitation 188, 190
Levy-Brühl 143
Lichtenberg 210
Lipps, Theodor 86, 87
 Logik 7, 9
 — moderne 77
 Lokalzeichen 13, 74, 80
Lotze 13, 74
 Lust und Unlust 14, 27

Mach 207
 Manie 66
 Mannigfaltigkeit 100
 — intensive 117
 Mannigfaltigkeitsgrad 124
Marbe 7, 67
 Materialienlehre 5, 8, 100
 Materialisation 188, 190
McDougall 125, 127
 Medium 165, 189
 meinen 54, 60, 71, 81
 mein Leib 13, 30, 60, 71, 72, 77, 102
 meine Seele 32, 51, 53, 60, 91
Meinong 9
 Melancholie 66
Messer 67
 Metaphysik 110, 123, 231
 Methode 8
 Monade 126, 133
 Modifikationen des Seelenlebens 147
 moralisches Bewußtsein 90
Müller, Johannes 79, 80, 95, 134
 — — spezifische Sinnesenergien 79

 Nachahmung 88, 89
 nachdenken 32, 33, 44, 206
 Nativismus 80
 Natur 71, 91
 Naturgegenstand 13
 Naturwissenschaft 35
 neben 13
 Nebenbewußtsein 150, 163, 164, 166, 168
 — aktuelles 164, 165
 — latentes 164
 Nicht-Determiniertheit 197

- Ordnung 56, 218
 Ordnungsbedeutungen 15
 Ordnungsbegriff 77
 Ordnungslehre 9
 Organisation der Seele 113, 117
 Österreich 234

 Parallelismus 2, 134, 239
 — psychomechanischer 92, 97, 101
 — psycho-physischer 63
 Panpsychismus 93
 Para-psychologie 2, 186, 240, 242
 Phänomenologie 61, 62, 238
 Phänomene, biologische 243
 — physische 243
 Phantasie 18, 40, 49
 — -und Erinnerungsinhalte 24
 Postulat, psychophysisches 80, 82, 95, 96, 104
 Primitive 143
 Prince, Morton 157, 167
 Produktion 50, 57, 174
 Prophetie 187, 194, 223
 Psychologie 4, 7, 9
 — neue 108
 — normale 2, 17, 60
 — verstehende 116, 185
 — Krisis der 200, 237
 psychologisches Baby 156, 180
 Psychometrie 189
 Psychophysik 71, 76, 239
 psychophysisch 241

 Qualitäten, reine 12

 Raum 13
 Raum- und Zeit-Data 13
 Räumlichkeit 80
 Rehmke 7
 Reize, individualisierte 63
 Reproduktion 48, 49 50, 107, 137, 174
 richtende Faktoren 46, 47, 67, 238
 Rickert 62
 Ruesch 221

 Scheler 51, 65, 87, 88, 90, 120
 Schelling 198
 Schema, antizipiertes 46, 52, 55 56, 57
 — von Ganzheit 66
 schemenhaft 23
 Schopenhauer 6, 207, 222
 Schwelle 79
 Scotisten 197
 Seele 27, 28, 56, 57, 60, 77, 108, 206, 226
 — ganzmachende 62, 75
 — unbewußte 184
 — Bau der 166, 170
 — Organisation der 113, 117
 Seelenich 117
 Seelenleben, inneres 74
 — Modifikationen des 147
 — der Tiere 143
 Seelenspuren 138, 140
 Seinskreiszeichen 18
 Selbstbesinnung 8
 Selz 52, 67
 Semon 97
 Sinn 7, 34, 40, 61, 62, 67, 68, 70
 Sinnesorgane 36
 Sinnhaft 7
 Solchheiten 12
 solipsistisch 60
 Soseinsfreiheit, partielle 197
 Spaltung 177, 179, 239, 242
 Spann 63
 Spengler 63
 Spinoza 94, 101, 196, 209
 Spiritismus 233
 Spranger 120
 Spuren 107
 Stärke 78
 Strauß 161
 Streckengedächtnis, spezifiziertes 177
 Struktur 61, 64
 Subjektivität 118
 Suggestion 153, 158, 160, 161, 214
 Suggestion, posthypnotische 155, 164, 165, 167, 168, 215
 Summe 42, 62, 241
 Soziologie 68, 92, 184

- Stellungnahme 209
Stoa 217
 Strafe 224
- Tätigkeit, bewußte 32, 34
 Tendenz, determinierende 47, 51,
 55, 57, 121, 160
 Telekinese 187, 190
 Telepathie 136, 141, 187, 188,
 191, 192, 243
 Terminsuggestion 203
Thorndike 143
 Tiere 144
 Tierpsychologie 10
Tischner 194
 Tod 231
 Träger 26, 27
 Trance 189
 Traum 18, 24, 150, 178, 179, 180,
 182
 Triebe 125, 157, 184
- überpersönlicher Geist 142
 unbewußt 37, 47, 59, 148, 206,
 216, 239
 Unbewußt (und Unterbewußt) 2
 Unlust 27
 — und Lust 14
 Unsterblichkeit 231
 Unterbewußtsein 69, 150, 163,
 164, 165, 166, 168, 172, 184,
 239
 Urbedeutungen 57
 Ursachverhalt 4, 55, 56, 67, 111,
 132, 231
 Urteilen 208
- Verantwortungsgefühl 224
 Vergessen 180
 vitalistisch 103, 190, 232, 243
- Volkelt*, J. 66, 87, 89, 90
 Volksseele 142
- Wacherleben 179, 180
 Wahnsinn 182
 Wahrheitskreises, Akzente des 16
 Wahrnehmung 24, 36, 60, 64,
 75, 128, 131, 132, 137, 213
Watson 143
 Webers Gesetz 78
 Wechselwirkung, psychophysi-
 sche 101, 102, 103
 Werte 218
Wertheimer 63
 Wesen 224
 Wesensgemäßheit 196, 199
 Wiedererkennen 98, 138
 Wille 27, 28, 29, 218
 — sittlicher 202
 Willenserlebnis 22, 28, 201, 227
 Willensfreiheit 200
 wirklich 110
 Wirklichkeit 126
 Wissen 111, 125, 132, 136, 243
 — angeborenes 125
 — in Form eines Wissens um
 fremdes Wissen 151, 155,
 166, 168, 170, 172, 177
Wolff 6
 Wollen 118
Wundt 63
 Wunsch 29
- Yerkes* 143
 Yoga-Praxis 219
- Zeit 14
 Zeitakzent 25
 Zeit- und Raum-Data 13
 Zulassungsfreiheit 198, 201, 210,
 211, 225, 230



- Walden, J. G. 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Printed and Published by J. G. ...



