

Neue Grundlegung
der
Psychologie und Logik

von
Gustav Teichmüller.

~~~~~  
Herausgegeben

von  
**J. Ohse,**  
Privatdocent an der Universität Dorpat



**Breslau.**  
Verlag von Wilhelm Koebner.  
**1889.**

### III. Das Ich.

#### Erstes Capitel.

#### Kritik der früheren Auffassungen.

Menschheits-  
philosophie. Ich habe oft ausgesprochen, dass die verschiedenen Weltansichten, die man in geschichtlicher Stufenfolge aus einander entwickeln will, gewissermassen in allen Jahrhunderten, wie die Kurzsichtigkeit, die Weitsichtigkeit, die Farbenblindheit und das normale Auge, immer schon gleichzeitig nebeneinander vorkommen, indem die geschichtliche Entwicklung nur den wissenschaftlichen Ausdruck, d. h. die technische Vollendung der theoretischen Arbeit betrifft, nicht aber die grossen und die der allgemeinen Menschenvernunft zugänglichen groben Grundlinien der Systeme. So halte ich auch dafür, dass die wahre Erkenntniss des Ichs oder der Persönlichkeit als des Prototyps des Substanzbegriffes sich in allen Zeiten und bei allen Völkern findet, obgleich natürlich das Volk immer in naiver Kindlichkeit das Ich mit der Erscheinung seines Leibes zusammenfasst und also gleichsam nur eine Bruttoaufnahme gewinnt.

Im Christenthum aber vollendete sich die natürliche und wahre Menschheitsphilosophie, indem die Seele ihre Hülle von sich stiess, um sich in ihrem eigenen unsterblichen Wesen zu erkennen, welches von den Schicksalen des Leibes und selbst von der Kreuzigung unberührt bleibt.

Diese natürliche Anerkennung der Persönlichkeit ist aber keine wissenschaftliche Erkenntniss und verhindert daher nicht, dass sich nun eine lange Debatte durch die Geschichte der Menschheit hinzieht, in welcher immer von Neuem über das Wesen des Ichs gestritten wird. Gleichwohl ist es wichtig, nicht wie so viele eifrige Sektirer zu vergessen, dass die durch alle Jahrhunderte reichende Zustimmung der Menschheit immer zu der wünschenswerthesten Ausstattung eines philosophischen Systems gehört; denn die Ur-

theile des ungelehrten Menschen über Sonne und Mond, über Wind, Ebbe und Fluth u. dergl. haben zwar wenig Bedeutung, weil die Lösung solcher naturwissenschaftlicher Fragen von specieller Technik abhängt und für die Erfüllung des Lebenszwecks nicht massgebend sein kann, die Erkenntniss aber, welche der Mensch von sich selbst hat, entscheidet über seine ganze Stellung zur Welt und zu Gott. Es ist mir desshalb nicht glaublich, dass dem Menschen die Krippe so hoch gehängt sein sollte, dass er von selbst die ihm unentbehrliche Erkenntniss nicht erreichen könnte. Wenn eine Thiergattung entstünde, für welche nicht die zugehörige Nahrung gleichzeitig entsprossen wäre, so würden wir uns ebenso wundern, wie über einen Menschen ohne Herz und Lungen; in derselben Weise müsste es aber auch als monströs gelten, wenn ein Mensch ohne das Bewusstsein seiner Persönlichkeit bliebe. Die wissenschaftliche Erkenntniss der Persönlichkeit jedoch gehört der geschichtlichen Entwicklung an, und es hindert gar nichts, dass nicht immer von Zeit zu Zeit manche Klüglinge die These aufstellen, es gäbe gar kein Ich oder keine Persönlichkeit; gebrauchen wir doch auch ruhig die Verdauungssäfte unseres Magens, obgleich die Chemiker und Physiologen im Lauf der Zeit immer andere Theorien über die Magendrösen und den ganzen Verdauungsprocess zum Besten geben.

Wenn wir nun von dieser richtigen, obwohl naiven Erkenntniss der Persönlichkeit absehen, so ist klar, dass eine speciellere Forschung nach dem Wesen des Ichs verschiedene Wege einschlagen wird, da die Forschung, mit Analyse beginnend, bald dieses, bald jenes Element auffinden und einseitig herausheben kann. Unsere nächste Aufgabe ist daher, die möglichen Ansichten vollständig zu deduciren, d. h. eine strenge Division zu liefern.

Nun ist nothwendig, dass die Analyse ihren Gegenstand entweder projectivisch oder kritisch behandle, und demgemäss muss es zwei Hauptgruppen von Ansichten geben.

Die projectivische Seelenlehre wird ihren Gegenstand, der nach der naiven Auffassung die ganze leiblich erscheinende Persönlichkeit ist, entweder monistisch oder dualistisch behandeln. Demgemäss muss es vier Arten von Definitionen der Seele geben, zwei dualistische: 1) die materialistische, 2) die spiritualistische, und zwei monistische: 1) die pythagoreische Harmonie, 2) die Platonisch-Aristotelische hylozoistische Entelechie.

Die kritische Auffassung aber, welche vom Bewusstsein ausgeht, kann sich in drei Arten spalten, jenachdem entweder die Functionen der Seele selbst ihrem Inhalte nach allein beachtet werden, oder die Einheit der Function in's Auge fällt, und zwar bei dieser letzteren Stellung entweder so, dass diese Einheit an dem Inhalte selbst als Form verstanden, oder wie in meiner Metaphysik durch Trennung von Erkenntniss und Bewusstsein als ein unmittelbar Gegebenes erkannt wird.

Im Ganzen werden also sieben verschiedene Auffassungen zu unterscheiden sein, die sich aber nicht alle durch den Namen eines bestimmten Philosophen bezeichnen lassen, weil wegen ihrer Vermischung oft mehrere Auffassungen von demselben Lehrer zugleich vorgetragen werden. Unsere Division kümmert sich deshalb nicht um die historischen Vertreter, sondern scheidet die reinen Formen aus, nach deren Auffindung dann die historischen Annahmen leicht bestimmt werden können.

## 1. Projectivische Auffassung des Ichs.

Der Dualismus, welcher Seele und Leib unterscheidet und doch beide als zwei gegenständlich vorhandene Wesen ansieht, ist archaisch und darum zugleich immer volksmässig, so dass er bei der mittelmässigen Begabung jeder Zeit Anklang findet. Wir brauchen uns natürlich bei dieser Annahme nicht aufzuhalten, und ich will nur erwähnen, dass man der Reihe nach alle vier Elemente durchprobirt hat, um der Seele eine würdige Erscheinung zu geben, indem man bald als Flüssiges das Blut, bald die lebenbedingende Luft der Athmungsorgane, bald das Feuer als die vom Herzen ausgehende Wärme oder als einen vom Himmel aufgefangenen Aetherstrahl für die Quintessenz der Seele in Anspruch nahm, oder endlich auch ein festes Element, wie die atomistischen Seelenkugeln Demokrits oder wie in modernerer Auffassung Quecksilber und Phosphor als Träger der Seele den übrigen Elementen des Körpers gegenüberstellte.

Vornehmer aber als diese Formen des Dualismus ist der sogenannte Spiritualismus, der alle vier Elemente auch in ihren feinsten und ausgesuchtesten Qualitäten noch zu materiell fand, um den geistigen Gegenstand zu bilden, und daher eine eigene unräumliche Substanz

1) Materialistische Seelenlehre.

2) Spiritualismus.

erzeugte, die mit dem Leibe zusammengejocht wurde. Obgleich dieser Spiritualismus von einem Gefühl für das Richtige ausging, so konnte er doch wegen der projectivischen Auffassung der Dinge zu nichts Haltbarem gelangen. Die archaische Form der Lehre, die in Platon's Phaidon vorliegt, ist dunkel und verworren, weil Platon selbst immer die hylozoistische Vereinigung von Leibes- und Seelenleben voraussetzt; die mittelalterlich scholastische Form ist ganz theologisch und giebt sich, da der Glaube vorausgesetzt wird, keine Mühe, die Erkenntniswege genau zu verfolgen; die moderne Cartesianische Form aber leidet an allen Gebrechen des Dualismus, da die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe unthunlich wird. Lotze hat zwar bei seiner Neigung, Paradoxien zu vertheidigen, immer stark betont, dass zur Wechselwirkung gar keine substantiale Aehnlichkeit erforderlich und dass also aus einem solchen Grunde der Dualismus nicht zu bestreiten wäre; allein es ist sehr auffallend, wie stark bei Lotze immer die Gewöhnung an die naturwissenschaftlichen Gedankengänge blieb, in denen er ursprünglich aufwuchs, und ich will desshalb, weil sein Einwand sich sichtlich auch gegen meine Kritik des Dualismus (in meiner Schrift über die Unsterblichkeit) kehrt, bemerken, erstens, dass Lotzes Behauptung von Wechselwirkung zwischen ganz Heterogenem nur aus der naturwissenschaftlichen Sphäre genommen und also eine *petitio principii* ist, da die Gültigkeit dieses Principis für die Sphäre geistiger, d. h. wirklich heterogener Wesen erst zu erweisen wäre, und zweitens, dass, wenn Lotzes Behauptung richtig wäre, dann schon eine über den dualistischen Gegensatz hinausgehende monistische Gesetzgebung vorausgesetzt würde, wobei, wie durch eine Ironie des Schicksals, der Dualismus durch den Monismus gedeckt würde. Also fallen Lotzes Einwendungen, und der Spiritualismus bleibt ohne Hülfsmittel, die Gemeinschaft von Seele und Leib zu erweisen.

Zu dem Spiritualismus gehört auch die Leibnitzische Monodologie. Da ich davon schon oben (S. 5 ff.) gesprochen habe, so weise ich hier nur darauf hin, dass Boutroux in eleganter Demonstration gezeigt hat, wie Leibnitz nicht bloss durch die Schwierigkeiten der Abendmahlslehre und durch die mikroskopischen Entdeckungen von Leeuwenhoeck, sondern namentlich durch die mit den metaphysischen parallel laufenden mathematischen Tendenzen dazu getrieben wurde, das Unendlich-Kleine für die Differenzialrechnung und die Monade für die Metaphysik zum Princip

zu nehmen. \*) Diese überzeugenden und in angenehmer Sprache dargelegten Rasonnements von Boutroux zeigen daher auch wieder, dass Leibnitz, als er seine Monadologie ausdachte, sich ganz auf projectivischem Standpunkte befand.

Von der monistischen Auffassung aber muss es zwei Formen geben, die beide von der ursprünglichen Anerkennung der materiellen Natur ausgehen; denn die Annahme des objectiven und naiven Idealismus, die sich z. B. auch bei Origenes findet, als wenn die sündlosen Geister ursprünglich allein existirt hätten und nur durch Abfall allmählich in Materie verdichtet worden wären, kann zu dem materialistischen Dualismus gerechnet werden, da es ja einerlei ist, ob man den Geist für eine besondere Art von Materie hält oder ihn auch unter gewissen Bedingungen in die schlechteren Formen der Materie verschwinden lässt; denn es macht für die Eintheilung keinen Unterschied, ob die Materien selbst artenweis auseinander gehalten, oder wie nach Aggregatzuständen in einander übergeführt werden, sofern dabei doch die dualistisch aufgefassten Eigenschaften entstehen oder verschwinden.

3) Die Harmonie.

Dagegen ist der Monismus, wie sich dies für die projectivische Auffassung ziemt, ursprünglich von dem sinnenfälligen Objecte, das man für Körper hielt, ausgegangen. Um nun die geistigen Erlebnisse an dem äusseren Objecte unterzubringen, musste man entweder dieselben als eine bloss Form oder Harmonie betrachten, oder sie als ein eigenes wesenhaftes Product ansetzen.

Die erste Annahme zeigt sich bei den Pythagoreern, welche bei den Zahlen plötzlich gewisse Verhältnisse, wie die Potenzen und Theilbarkeiten, hervorspringen sahen und auch bei den Saiten je nach ihren geometrischen Bedingungen die Töne und deren Accorde bedingt fanden. Desshalb hielten sie die Gesundheit, die Tugend und die Seele selbst für eine bloss Harmonie, für eine richtige Proportion der materiellen Beschaffenheiten des Leibes.

Da aber die bloss formalen Verhältnisse natürlich wegen der projectivischen Auffassung nicht klar gedacht werden konnten und die Seele, wie ihre Tugenden und Laster, wichtiger war, als die materiellen Factoren, so ist es natürlich, dass diese unklare Auffassung von selbst in die zweite Annahme überging, die sich bei Platon und Aristoteles, d. h. in

4) Die Entlechie.

\*) Émile Boutroux, Leibnitz, Nouveaux Essais, Paris 1886, p. 57.

dem idealistischen Hylozoismus, findet, wonach das Geistige das eigentliche Wesen der Materie bildet, welches durch harmonische Bewegungen wie aus seinem Versteck herausgetrieben wird. Der antike Name für diese Auffassung ist Energie oder Entelechie, der moderne aber Function. Wie das Gehen die Function der Beine sei, so solle das Seelenleben die Entelechie des Gehirns oder des Herzens oder des ganzen Leibes bilden. Sonach stehen Leib und Seele nicht mehr in dualistischem Gegensatz, sondern das Eine ist dasselbe wie das Andre, nur durch Potenzialität und Actualität unterschieden.

Die beiden  
Attribute.

Wenn man nun genauer beobachtet, so zeigt sich, dass die Materie selbst niemals rein an und für sich vorhanden sein kann, sondern immer irgend eine Form (Idee) oder Function tragen muss. Mithin konnte man nun auch bloss verschiedene Stufen der Realisirung oder Actualisirung der Materie unterscheiden und die niedrigeren als Potenz für die höheren Akte ansehen. Daraus ergibt sich die Ansicht, dass Materie und Akt zusammengehörig, wie Leib und Seele, immer Eins ist und dass man bei allem Wirklichen eine materielle und eine geistige Seite nachweisen kann. Die Elemente haben die unterste Seele (Elementargeister), der organische Leib in Pflanze, Thier und Mensch stellt höhere Doppeleinheiten vor. Es ist dabei auf den ersten Blick klar, dass der griechische Hylozoismus, von Thales mit seinem beseelten Wasser und von Herakleitos mit seinem vernünftigen Feuer an bis zu Platons Weltseele und Aristoteles Entelechie und dem activen und passiven Elemente der Natur bei den Stoikern und den beiden Attributen der Substanz bei Spinoza, immer dieselbe Auffassungsweise innegehalten hat. Auch der Actus purus, die reine Vernunft des Aristoteles macht davon keine Ausnahme; denn in ihr kommt bloss die Materie nach dem Durchgang durch alle ihre Stufen von Actualisirung zu dem letzten Akt, in welchem also die reine körperlose Materie als Substrat gegeben ist. Ich habe desshalb die Lehre von der Transfiguration oder Transsubstantiation auf diese Aristotelische Auffassung zurückgeführt, weil auch hier immer die Einheit der Substanz in ihren beiden Attributen gewahrt bleibt, da die Materie trotz ihrer Reinheit doch immer das Sein, wie der Geist trotz seiner Abstraction doch die Form der Natur beisteuert.

Gegen diese monistischen Auffassungen, die sich auch in den

rohen Formulirungen der Empiriker mit ihrem „Kraft und Stoff“ und in der sinnigen, aber doch unbedeutenden Ausdrucksweise bei Fechner und Anderen wiederholen, ist nun in der That gar nichts einzuwenden, so lange man auf projectivischem Standpunkte steht und daher genöthigt ist, den Inhalt seiner Vorstellungen als objective Dinge draussen gelten zu lassen. Sobald aber das kritische Bewusstsein anfängt, so verschwindet auch dieser ganze Gespenster-spuk, der deshalb gar nicht im Einzelnen widerlegt zu werden braucht.

## 2. Kritische Auffassung des Ichs.

Sobald man also umgekehrt vom Bewusstsein ausgeht und die angebliche äussere Welt als blossen Inhalt unserer Vorstellungen, als blosses ideelles Sein wieder in das Denken zurücknimmt, so kann natürlich auch das Ich oder die Persönlichkeit nicht mehr in einem Objecte und dessen objectiv gedachten Eigenschaften gesucht werden, sondern man muss die merkwürdige Einheit aller Vorstellungen in dem Ich nur auf die Function des Erkennens selbst zurückführen. Dadurch kam man von selbst auf die allgemeinsten Begriffe, unter denen alles Gedachte zur Einheit zusammengefasst wird, und nannte diese den Geist oder die Vernunft, so dass nun unser wahres Selbst, wie schon bei Platon und Aristoteles, die auch diesen kritischen Standpunkt vermischt mit dem projectivischen einnahmen, zur reinen Vernunft wurde. Hegel folgte ihren Spuren, und der Idealismus (der objective, der kritische und der absolute) kann überhaupt keine anderen Wege gehen.

5) Die  
Functionen.

Man thut gut, sich die Nothwendigkeit dieses Gedankenganges ganz klar zu machen; denn das Ich verlangt die Einheit aller Gedanken zu sein, alles Gedachte wird aber durch das Allgemeine zur Einheit zusammengefasst, und mithin ist die Vernunft, als Vermögen, oder der Geist, als Aktus dieser allgemeinen Gedanken, das Ich. Es ist dabei ganz einerlei, ob man das Denken als ein subjectives auffasse, oder den Gedanken ein objectives Sein, das entweder auch reales Denken oder von einer Idee durchdrungen sei, entsprechen lasse; denn immer wird schliesslich die Einheit in den allgemeinsten, Alles umfassenden Gedanken liegen, mögen dieselben bloss das abstracte und indifferente Sein, oder den Zweck und das Gute, oder den concreten absoluten Geist bedeuten. Diese Differenzen der Auffassung sind zwar für die Scheidung der Systeme

untereinander recht wichtig, für die von uns geforderte Eintheilung aber ist es gleichgültig, wie die Vernunft als Ich formulirt werde, weil wir doch überall sofort denselben Schluss machen müssen, dass nämlich das Ich bloss in das Erkenntnißvermögen gesetzt werde; denn der ganze Inhalt des persönlichen Lebens und dies Leben selbst, d. h. Object und Subject, werden bei dieser idealistischen Auffassung bloss als Erkenntniß genommen.

Es lag darum nahe, dass der eine oder der andere Schopenhauer. Denker einmal den Einfall haben musste, die Erkenntniß nicht so hoch zu schätzen, sondern auch die übrigen Functionen hervorzuziehen und ihnen zur Abwechslung den Thron einzuräumen. Eine solche Wendung kann man bei mehreren Philosophen finden; am lautesten aber hat Schopenhauer mit seiner Stimme den Markt erfüllt, als er den Willen als das Wesen der Welt und der Persönlichkeit proclamirte. Er hat natürlich ebensoviel Recht mit seinem Paradoxon, wie Fichte und Hegel mit dem ihrigen; denn der Wille lässt sich auf das blosses Denken nicht zurückführen, sondern es finden sich offenbar sogar viele Gedanken, die dem Willen zu Diensten zu stehen scheinen. Allein gleichwohl hat diese Willensherrschaft auch ebensowohl Unrecht, weil das Denken ebensowenig aus dem Wollen abgeleitet werden kann; und es scheinen auch Gedanken in vielen Fällen sichtlich den Willen zu bestimmen. Man sieht daraus klar, dass Denken und Wollen nur in Coordination zu einander stehen und als blosses Functionen nach einem Functionirenden verlangen, das sich in ihnen ausdrückt.

Da nun weder die Erkenntniß-, noch die Willens- Goethe. function mit dem Ich zusammenfallen kann, so ist es natürlich, dass zwar seltener, aber doch in verhüllter Form recht oft auch die dritte Function der Seele, ich meine die Bewegung oder Handlung, zum Wesen der Dinge und des Ichs gemacht wurde. Ich erinnere z. B. an Goethes Faust, der das Evangelium des Johannes übersetzen will und endlich glücklich herausbekommt, dass der Ursprung aller Dinge in der That liege, wesshalb er auch am Ende seiner Laufbahn durch freie Thätigkeit glücklich geworden zu sein behauptet. Diese Annahme ist nun gar nicht schlechter als die anderen beiden; denn warum sollte die That nicht gleiche Ehre mit dem Wollen und Denken geniessen, da sie doch nichts Abgeleitetes ist und auf keine Weise als eine blosses Modification des Wollens oder Erkennens betrachtet und

aus einer fremden Wurzel gezogen werden kann. Die Function der Handlung steht vielmehr bloss in Coordination mit den beiden anderen Vermögen; jede Persönlichkeit wäre aber verstümmelt, der man nicht ausser Wille und Gedanke auch noch Bewegung als Aussteuer geben wollte.

Diese drei Ich-Hypothesen setzen wir desshalb in gleiche Linie und können keine der anderen vorziehen, weil sie alle das Ich nicht finden, sondern nur je nach der Richtung der Aufmerksamkeit bald diese, bald jene Function des Ichs als einzige in's Auge fassen, wie ungeübte Fremde, die bei einer Hoffeierlichkeit entweder einen General oder den Nuntius oder einen Hofmarschall für den König halten.

Es bleiben nun noch zwei mögliche Annahmen übrig. Da nämlich der Inhalt des Bewusstseins <sup>6) Die formale Einheit der Apperception.</sup> beständig wechselt und sich doch zeigt, dass alles und jedes, was einmal zum Bewusstsein kommt, auch als zum Ich gehörig betrachtet wird, so konnte man leicht auf den Einfall gerathen, unter dem Ich bloss die inhaltlose Einheit oder Form des Bewusstseins zu verstehen, d. h. gleichsam den Omnibus, in den alle möglichen Passagiere einsteigen, um eine Strecke Wegs gefahren zu werden. Solange sie im Omnibus sind, gehören sie zum Ich; steigen sie aber aus und sinken unter die Schwelle des Bewusstseins, so bleiben sie, wer weiss wo; denn der Omnibus weiss nichts davon, und Lotze meint desshalb, sie wären sofort in's Nichts übergegangen, da nur die aktuellen Passagiere zahlen und von Belang sind.

Diese Theorie, wenn der Einfall einen so vornehmen Titel verdient, hat Kant aufgebracht und „die transscendentale Einheit der Apperception“ genannt. Fichte sah wohl die Nichtigkeit der Sache; denn er machte aus dem Ich, welches im Ich dem Ich ein Nichtich entgegensetzt, sehr schnell das absolute Wissen und lenkte also in den sachlichen Weg des Platonischen Idealismus ein, durch welchen das Ich mit der Vernunft oder dem absoluten theoretischen Geist identisch wurde. Allein Herbart erkannte wieder den Fehler dieser Idealisten, weil die Vorstellungen im Ich zum Bewusstsein geeinigt werden, auch ehe sie unter eine allgemeine Vernunftidee fallen und auch wenn sie überhaupt nicht von der Erkenntnissfunction aufgefasst werden. Da er aber den ganzen Inhalt der Seele für Vorstellungen ansprach und also nur die Erkenntnissfunction kannte (in welche die Gefühle und

Strebungen eingeschmuggelt wurden), so musste die Einheit des Bewusstseins oder das Ich natürlich zu einer Sinnlosigkeit werden, da das Ich keinen Sinn hat, d. h. keinen Vorstellungsinhalt oder keine Erkenntniss ausdrückt. Sein Ich als leerer Platz, an den man abwechselnd diesen oder jenen Spiegel hinhängt, ist deshalb seiner Psychologie angemessen, und man kann ihm nur zustimmen, dass sich nichts Leereres und Sinnloseres denken lasse, als sein Ich. Herbart hat darum das Verdienst, die Kantische transscendentale Einheit der Apperception, die er gleichwohl selbst annahm, ad absurdum geführt, d. h. zu einem lächerlichen Nichts gemacht zu haben.

So bleibt mein Weg übrig. Ich gehe auf die einfache und allgemeine Menschheitsphilosophie zurück, welche in der Persönlichkeit ein wirkliches Wesen anerkennt und das Ich, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in gleichen Rang setzt mit allem, was als Substanz existirt und sich im Wechselverkehr der Dinge durch Thun und Leiden bemerklich macht. Nur lasse ich natürlich die naive Bruttoauffassung fallen und rechne daher den im Stoffwechsel wandelbaren Leib nicht mit zum Ich.

Zugleich muss ich auch die ganze projectivische Auffassungsweise des Ichs verwerfen und dem kritischen Geiste Kants zustimmen. Seine Kritik ist aber in den Windeln stecken geblieben, und man muss daher von vorn anfangen; denn die arme Vernunft bei Kant hat als Erkenntnissfunction bloss mit solchen Gegenständen zu thun, die auch Erkenntnisse sind, und sucht ihre Formen auf eine Materie zu drücken, die zwar im unmittelbaren Bewusstsein gegeben sein soll, aber leider nur aus Empfindungen, d. h. nach Kant's Meinung aus den untersten Erkenntniselementen besteht. Kant versäumte die Frage zu stellen, ob das unmittelbare Bewusstsein denn nicht mehr, als bloss Empfindungen darbiete. Er war so abhängig von der Tradition, dass er bloss den mundus sensibilis und intelligibilis kannte, und so wenig originell, dass er sich damit begnügte, ebenso wie die früheren Philosophen, die Welt in bloss Vorstellungen aufzulösen, von denen die einen sinnlicher, die anderen geistiger Art wären.

Es ist darum an Schopenhauer, der sonst als Philosoph wenig Werth hat, eine gewisse Originalität anzuerkennen, weil er auf den freilich durch die Absurdität von Kant's praktischer Vernunft fast aufgezwungenen neuen Einfall kam, der Wille sei von

der Vorstellung wurzelhaft verschieden, und es liesse sich daher die Welt nicht bloss als Vorstellung, sondern auch als Wille betrachten. Allein Schopenhauer war zu gering als Denker und liess seinen Willen daher gleich wieder die Rolle von Spinoza's Ausdehnung und Fichte's strebendem Nichtich spielen, da er nicht zur Besinnung darüber kam, dass Wille, wie Vorstellung, blossen Functionen sind, und dass uns das Ich noch immer fehle, welches wollen und vorstellen könne. Die grosse Anerkennung, welche Schopenhauer gefunden hat, ist aber wohl hauptsächlich darin zu suchen, dass er wenigstens den Schleier etwas gelüftet hat und einen Blick in die von der Vorstellung emancipirte übrige Welt erlaubte.

Um die Kritik der Vernunft aber von Neuem anzufangen, dazu gehörte grössere Arbeit als der Romantiker liebte. Zuerst muss eingesehen werden, dass Wille und Gefühl zwei Namen für ein und dasselbe sind; zweitens müssen die Empfindungen dem theoretischen oder Vorstellungs-Gebiete weggenommen und als bewusst gewordene Bewegungen erkannt werden. Drittens muss man Erkenntniss, Gefühl (Willen) und Bewegung als blossen Functionen erkennen, die untereinander in Coordination stehen. Viertens muss das Bewusstsein von der Erkenntnissfunction unterschieden werden. Fünftens endlich muss man zu dem Hauptpunkte kommen und diese Functionen als einem Ich zugehörig auffassen, ohne welches sie haltungslos und sinnlos wären, wie *dissecta membra*, die keinem einheitlichen ganzen Wesen als Glieder dienen. Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnistheorie gewonnen wird, kann man Personalismus nennen, weil das Ich als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewusst wird und die drei Functionen als die ihrigen gebraucht und behauptet. Der Ausdruck Personalismus wurde aber früher in einem ganz andern Sinne gebraucht, wie Goethe z. B. den Jacobi einen Personalisten nennt, weil er im Gegensatz zu ihm und Lessing, welche Spinozisten sein wollten, das göttliche Wesen zu einer nach ihrer Meinung immer beschränkten Persönlichkeit machte. Hier kommt diese theologische Frage gar nicht in Betracht, sondern es dreht sich nur um die Elemente der Erkenntnistheorie und um das seiner selbst bewusste Ich, welches im Gegensatz gegen die ganze frühere Philosophie in eine höhere und zwar in die ihm zukommende Stelle eingeführt wird.