

Das Ich und die Gefühle.

Von

Theodor Lipps.

Über das Thema des Folgenden habe ich mich schon mehrfach ausgesprochen, so in der Schrift über »Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl«, in meinem »Leitfaden der Psychologie«, auch im Beginn der ersten dieser »psychologischen Untersuchungen«. Im folgenden suche ich eine Ergänzung und Erweiterung, die, wie ich hoffe, zugleich eine Vertiefung sein wird. Zugleich wende ich mich gegen bestimmte gegnerische Anschauungen.

Das Ich.

Indem ich aber daran gehe, vom Ich und den Gefühlen zu reden, muß ich zuerst sagen, was ich meine, wenn ich von dem Ich rede. Denn allerlei wird ja in diesen oder jenen Wendungen als Ich bezeichnet. Ich nun meine mit dem Ich hier dasjenige, um dessen willen alle diese »Iche« den Namen Ich tragen. Ich meine das primäre Ich in allen diesen Ichen. Mit anderen Worten, ich meine das unmittelbar erlebte oder das Bewußtseins-Ich.

Dies ist das Ich, das in den Worten: »ich« empfinde etwas, »ich« stelle dies oder jenes vor, »ich« denke einen Gegenstand, »ich« will usw. liegt; es ist das in »meinen« Empfindungen Empfindende, in »meinen« Vorstellungen Vorstellende, in meinen Denkakten Denkende usw.; es ist dasjenige, um dessen willen ich meine Empfindungen, Vorstellungen, Denkakte, Willensakte usw. als »mein« bezeichne. Zweifellos ja tue ich dies, weil ich es bin, der sie alle vollbringt oder weil ich in den Empfindungen, Vorstellungen usw. das empfindende, vorstellende usw. Subjekt bin. Und ich bin nicht nur dies Subjekt, sondern ich »weiß«, d. h. erlebe mich unmittelbar als solches. Ich erlebe mich, so kann ich kurz sagen, in allen meinen Bewußtseinserlebnissen. Ich erlebe mich darin als den sie

Erlebenden. Eben dadurch werden sie für mich zu meinen Bewußtseins-erlebnissen. Ich kann nicht empfinden ohne mich als den Empfindenden, nicht vorstellen ohne mich als den Vorstellenden, nicht denken ohne mich als den Denkenden, unmittelbar zu »wissen«, d. h. zu erleben. Nun dies Ich ist es, von dem ich hier rede.

Dies Ich ist der eine Zentralpunkt aller meiner Bewußtseins-erlebnisse, ihr nie fehlender Mittelpunkt. Dieser Punkt ist, so sage ich, einer. In der Tat: Mag ich dies oder jenes empfinden und vorstellen und denken und wollen, immer ist es das eine und selbe Ich, das dies alles erlebt oder tut. Ich, der ich dies empfinde, bin eben derjenige, der jenes denkt oder will. Und ich, der ich jetzt dies denke oder will, bin eben derjenige, der vorhin vielleicht etwas völlig anderes dachte oder wollte. So ist es nach Aussage meines unmittelbaren Bewußtseins. So erlebe ich es unmittelbar. — Ich wiederhole: Dies Ich ist es, von dem ich hier rede.

Sagen wir aber auch gleich, wovon ich hier nicht rede, oder was ich mit dem Ich, von dem ich hier rede, nicht meine. Ich meine z. B. mit dem »Ich« nicht »meine« »Seele« oder »mein« Gehirn d. h. ich meine damit nicht das unbekannte Etwas, Seele, oder das vermeintlich bekannte Etwas, Gehirn genannt, das ich »mir« zu Grunde lege, sondern ich meine »mich«, dem ich das eine oder andere zu Grunde lege, oder meine »mich«, dessen Seele diese »Seele«, oder dessen Gehirn dies Gehirn ist.

Ich meine andererseits mit dem Ich nicht meine Stiefel, d. h. die Stiefel, die jetzt meine Füße umhüllen, oder die ich trage, sondern ich meine mich selbst, dem die Stiefel gehören und dessen Füße von ihnen umhüllt sind, kurz, mich, der die Stiefel trägt.

Daß ich dies ausdrücklich sage, hat sein gutes Recht. Denn dem Sprachgebrauch gemäß darf ich ja auch sagen: »ich« bin staubig oder bestaubt, ich staube »mich« ab usw., wenn nichts an »mir« staubig ist als meine Stiefel, und lediglich diesen Stiefeln das Abgestaubtwerden widerfährt.

Und so wenig wie meine Stiefel, so wenig meine ich auch »meinen Körper«, wenn ich von dem Ich und zunächst von »meinem« Ich oder von »mir« rede; sondern ich meine mich, dem dieser Körper gehört. Weil er mir gehört, darum offenbar bezeichne ich ihn ja als »meinen« Körper.

Und ich bezeichne ihn dann weiterhin gleichfalls als »mich«. So z. B. in der Wendung: Ich richte »mich« im Bette auf. Hier ist ja das Ich offenbar nichts als mein Körper.

Zweifellos aber nenne ich diesen Körper auch »mich«, — nicht darum, weil er ein Körper von dieser bestimmten Beschaffenheit ist, sondern eben, weil er »mein« Körper ist. In dem »mein Körper« aber stecke »ich«, dem der Körper zugehört. »Mein« heißt hier wie sonst »mir zugehörig«. Soll aber der Körper als mir zugehörig erscheinen oder für mich »mein« Körper sein, so muß ich zunächst ein Bewußtsein von »mir« haben. Von diesem Ich nun, von dem ich ein Bewußtsein haben muß, wenn ein bestimmter Körper als »mein« Körper erscheinen soll, rede ich hier.

Außer meinen Stiefeln und meinem Körper wären noch recht viele Dinge zu nennen, die man möglicherweise mit dem Worte »Ich« meinen könnte, die ich aber hier nicht damit meine, weil sie sämtlich das Ich voraussetzen, also gewiß nicht das primäre Ich sind. Gesetzt, ich wäre etwa Gutsbesitzer, dann könnte ich einem anderen die Stelle beschreiben, wo »ich« an meinen Gutsnachbar grenze. Natürlich beschreibe ich damit die Stelle, wo mein Grundbesitz an den seinen, meine Äcker und Wiesen an die seinigen stoßen. Hier ist also mein Grundbesitz oder es sind meine Äcker und Wiesen im Ausdruck mit »mir« identifiziert; wiederum natürlich nur darum, weil der Grundbesitz mein Grundbesitz ist, bzw. weil die Äcker und Wiesen meine Äcker und Wiesen sind, d. h. weil sie mir gehören oder mir zu eigen sind.

Hier sage ich statt »mein« auch »mir zu eigen«. Natürlich ändert dies an der Sache nichts. Auch statt von meinem Körper kann ich von meinem eigenen Körper reden. Und schließlich kann ich statt »mein« eigener Körper auch sagen »der« eigene Körper. Und nun meint vielleicht jemand, weil in dieser Wortverbindung das Ich nicht mehr vorkomme, so sei in ihr das Ich nicht mehr vorausgesetzt. In Wahrheit hat auch diese Ersetzung des Wortes »mein« durch das Wort »der« hieran nichts geändert. Auch »der« eigene Körper ist »mein« Körper, d. h. der mir zugehörige Körper. Auch das »eigen« setzt also das Ich voraus.

Und demgemäß darf ich sagen: ich rede im folgenden auch nicht von »dem eigenen« Körper. Ich kann dies nicht tun, da ich

von dem primären Ich, nicht von etwas, das abgeleiteterweise Ich heißen mag, reden will.

Wie ich dazu komme, meinen Körper meinen Körper zu nennen, oder was diesen bestimmten Körper »mir« zueignet, und wie schließlich dieser »mein Körper« zu »mir« wird, wie ich also dazu komme, meinen Körper abgekürzt als mich zu bezeichnen, dies ist am Ende nicht allzuschwer einzusehen. Im übrigen war davon in der vorigen »psychologischen Untersuchung« schon die Rede. Ich fühle, so sagte ich dort, in den Veränderungen meines Körpers, nicht in allen, aber in den willkürlich erzeugten, mich tätig, d. h. indem ich diese Veränderungen wahrnehme und auffasse, habe ich zugleich ein Tätigkeitsgefühl. Ich bewege etwa meinen Arm. Dabei erlebe ich etwas, was ich nicht erlebte, wenn ohne mein Zutun mein Arm »sich bewege«, oder wenn er durch irgend etwas außer mir »bewegt würde«. Dies ist eben dasjenige, was das »ich bewege« sagt. Offenbar ist es ja etwas anderes, d. h. ich erlebe etwas anderes, wenn ich sage »ich bewege meinen Arm«, als wenn ich sage, »der Arm bewegt sich« oder er »wird bewegt«. »Wird« der Arm »bewegt«, so habe ich das Bewußtsein eines Vorganges, der nur eben geschieht; ich weiß von einer in diesem Körper sich abspielenden Bewegung. Dazu aber kommt im ersteren Falle etwas völlig neues, nämlich dies, daß ich der Bewegende bin, daß die Bewegung von mir ausgeht, daß ich sie hervorbringe. Dies Bewußtsein nun meines Hervorbringens ist ein Bewußtsein meiner Tätigkeit.

Diese Tätigkeit erschließe ich nicht etwa, sondern ich erlebe sie unmittelbar. Ich erlebe in der wahrgenommenen Bewegung mich als tätig.

Dies heißt nicht, daß ich mich erlebe als räumlich da befindlich, wo die Bewegung stattfindet. Sondern es ist damit gesagt, daß ich die Bewegung wahrnehme und auffasse, und indem ich sie wahrnehme und auffasse, ich mich tätig fühle oder als tätig erlebe. D. h. die Wahrnehmung und Erfassung der Bewegung einerseits, und jenes Erlebnis, das darin besteht, daß ich mich als tätig erlebe, andererseits, machen in eigenartiger Weise ein einziges ungeteiltes Erlebnis aus. Ich nehme nicht die Bewegung wahr und fasse sie auf und erlebe daneben mich als tätig, sondern es sind in einer

nicht näher beschreibbaren Weise dies Wahrnehmen und Auffassen der Bewegung einerseits, und dies, daß ich mich tätig fühle, andererseits, ineinander; das letztere ist unmittelbar in und mit dem Akte der Wahrnehmung und Auffassung der körperlichen Bewegung da und wird von mir erlebt, es »liegt« in diesem Sinne »darin«.

Zugleich bestimmt sich dies Ineinander näher dahin, daß der sinnlich wahrgenommene körperliche Vorgang als Gegenstand der Tätigkeit erscheint. Indem ich mich tätig fühle, fühle ich ja überhaupt niemals mich nur einfach als tätig, sondern diese Tätigkeit hat jederzeit einen Gegenstand. Es liegt im Tätigkeitserlebnis immer dies, daß etwas getan wird. Und was nun in diesem Falle in der Tätigkeit, die ich erlebe, getan wird, der Gegenstand der erlebten Tätigkeit also, — denn in diesem Sinne ist das Wort »Gegenstand der Tätigkeit« hier gemeint — das ist der wahrgenommene körperliche Vorgang.

Dies beides also, daß ich die Tätigkeit in und mit dem Akte der Auffassung der körperlichen Bewegung erlebe, und daß ich die Tätigkeit erlebe als eine solche, welche die körperliche Bewegung zum Gegenstand hat, oder was dasselbe sagt, sie »hervorbringt«, liegt in dem Ausdruck, »ich bewege den Körper« oder einen Teil desselben, oder liegt in dem, was dies »ich bewege« von dem »sich bewegen« oder dem Bewegtwerden eines Teiles des Körpers für mich unmittelbar unterscheidet.

Vom scheinbaren Ort des Ich.

Oben betonte ich, daß ich die Tätigkeit oder das tätige Ich nicht als räumlich »in« dem körperlichen Vorgang stattfindend erlebe. Dennoch gewinnt für mein Bewußtsein die Tätigkeit oder das als tätig erlebte Ich in gewisser Weise einen räumlichen Ort. Und es scheint diesen Ort eben an der Stelle, wo der körperliche Vorgang sich abspielt, zu haben. Auch davon war in der vorigen »psychologischen Untersuchung« bereits die Rede. Hier ist aber das dort Gesagte zu vervollständigen.

Die körperliche Bewegung, die ich bei meinen willkürlichen Bewegungen wahrnehme, ist zunächst notwendig irgendwo in dem Gesamtkörper lokalisiert. Weil es aber so ist, und weil es sich andererseits so verhält, wie ich oben sagte, d. h. weil das Erleben

meiner Tätigkeit einerseits, und die Wahrnehmung des körperlichen Vorgangs andererseits für mein Bewußtsein nicht voneinander geschieden, sondern unmittelbar »ineinander« sind, darum geschieht es nun auch, daß mir das als tätig erlebte Ich an der örtlichen Bestimmung, welche der wahrgenommene Vorgang besitzt, teilzunehmen scheint. Die Tätigkeit und das tätige Ich »verschleichen« sich, wie ich an früherer Stelle sagte, die in Wahrheit nicht ihnen, sondern dem körperlichen Vorgang zukommende örtliche Bestimmung.

Dies geschieht nach einer allgemeinen Regel, und erscheint weniger verwunderlich, wenn wir uns erinnern, daß gleichartiges in allen möglichen anderen Fällen geschieht. Auch wenn ich bloß in meinen Gedanken mit etwas beschäftigt bin, wenn ich etwa in eine Bergbesteigungsszene, von der mir erzählt wird, in meiner Vorstellung »mich versetze«, so bin ich in gewisser Weise, wie schon das Wort »Versetztsein« sagt, für mein Bewußtsein räumlich an dem Ort, an welchem die Bergbesteigung stattfindet, etwa auf dem Gipfel des Berges. Ich bin zugleich zeitlich in den Zeitpunkt versetzt, in welchem die Bergbesteigung geschah, oder in welchen ich sie in meinen Gedanken verlege. So kann ich mich räumlich oder zeitlich überhaupt versetzt finden an jede beliebige räumliche Stelle der Welt und in jede beliebige Zeit. Ich kann in dieser doppelten Weise überall hin »versetzt« sein, weil ich mich in Wahrheit nicht als irgendwo befindlich erlebe. Daß ich irgendwohin versetzt bin, daß ich selbst für mich oder mein Bewußtsein bald diesen bald jenen Ort habe, dies heißt eben jedesmal nichts, als daß der Gegenstand, womit ich beschäftigt bin, oder worauf meine Tätigkeit sich bezieht, räumlich oder zeitlich irgendwo ist, und daß ich unmittelbar in der Erfassung des fraglichen Gegenstandes mich dem Gegenstand gegenüber als tätig erlebe, oder umgekehrt gesagt, daß ich mich in der Erfassung eines Gegenstandes als tätig erlebe in der Weise, daß der Gegenstand zugleich als Gegenstand meiner Tätigkeit sich mir darstellt.

Gewiß ist ein Unterschied zwischen den hier erwähnten Fällen einer scheinbaren örtlichen Bestimmtheit des Ich, und dem Falle, von dem vorher die Rede war. Aber dieser Unterschied besteht nur darin, daß in jenen Fällen dasjenige, »bei« dem ich innerlich bin, die Bergbesteigungsszene etwa, oder dasjenige, »in« dem ich in meinen

Gedanken bin oder verweile, d. h. dasjenige, mit dem ich beschäftigt bin und in dessen Auffassung und Betrachtung ich mich, nämlich auffassend und betrachtend, tätig fühle, nur etwas Gedachtes, und die Tätigkeit eine Tätigkeit der bloßen Erfassung und Betrachtung, insofern nur eine gedankliche Tätigkeit, ist. Darum sage ich in jenen Fällen, ich bin »in Gedanken« in der Bergbesteigung. In dem Falle dagegen, womit wir hier zu tun haben, d. h. im Falle der scheinbaren Lokalisierung des Ich in dem Körper, ist dasjenige, »bei« dem ich innerlich bin, d. h. »worin« ich mich tätig fühle, ein jetzt empfundener oder sinnlich wahrgenommener Vorgang, dem ich zugleich, eben darum, weil er gegenwärtig wahrgenommen ist, Wirklichkeit zuerkenne. Und meine Tätigkeit oder mein Tun ist gerichtet nicht auf die Erfassung oder Auffassung dieses körperlichen Vorganges, sondern er zielt auf die Wirklichkeit desselben. Darum scheine ich mir in diesem Falle nicht in meinen Gedanken sondern realiter an der Stelle befindlich und tätig, wo der körperliche Vorgang stattfindet.

Dabei bezieht sich das »gedanklich« und »realiter« auf den Ort. Es besagt nicht etwa, daß ich selbst im zweiten Falle »realer« wäre als im ersten. Sondern ich bin für mein Bewußtsein im einen Fall so real wie im anderen, d. h. ich erlebe mich dort ebenso wie hier tatsächlich. Aber dort ist dasjenige, »in« dem ich mich erlebe, ein Gedachtes und darum auch seine Örtlichkeit, an welcher das von mir erlebte Ich Anteil zu nehmen scheint, und für mein unmittelbares Bewußtsein tatsächlich Anteil nimmt, eine bloß gedachte; in diesem Fall dagegen, d. h. in dem Fall, der uns hier eigentlich beschäftigt, ist dasjenige, worin ich mich fühle, etwas Wirkliches und demnach auch seine Örtlichkeit eine wirkliche. In diesem Sinn bin ich in jenen Fällen »gedanklich«, in diesem Falle »realiter« an dem Ort, an dem dasjenige sich befindet, in welchem ich mich und dem gegenüber ich mich als tätig erlebe. Ich bin, kurz gesagt, realiter, d. h. ich erlebe mich, in jenen Fällen an einem gedachten, in diesem an einem wirklichen Ort.

Dazu bemerke ich noch: Daß etwas realiter an einem gedachten Ort sein kann, ist freilich ein Widerspruch, wenn dies Etwas ein Ding ist oder ein dinglich Reales. Aber es ist kein Widerspruch, sondern ein einfach tatsächliches Vorkommnis, bei dem Ich, das

kein Ding ist, noch ein dinglich Reales, sondern dessen Tatsächlichkeit, Realität, Existenz eben darin besteht, daß es erlebt wird, dessen Wirklichkeit die Bewußtseinswirklichkeit ist.

Die Tätigkeit, von der hier zunächst die Rede war, dachten wir gerichtet auf die Bewegung des Armes, oder dachten sie als erlebt in der »willkürlichen« Bewegung des Armes. Ebenso nun erlebe ich mich als tätig in der Hervorbringung oder Festhaltung von allerlei in den verschiedensten Teilen des Körpers lokalisierten Vorgängen oder Zuständen. So kommt es, daß ich auch räumlich mich in allen möglichen Punkten des Körpers zu erleben meine. Es erscheint so schließlich der Körper überhaupt auf Grund von Erlebnissen der soeben bezeichneten Art als die unmittelbare Sphäre meiner Tätigkeit; oder wie ich auch sagen kann, er erscheint als meine unmittelbare Machtsphäre. Ich fühle mich als Herrn in diesem Körper und ich erscheine mir vermöge jener Anteilnahme des Ich an der Örtlichkeit der meiner Tätigkeit oder mir unterworfenen körperlichen Vorgänge in gewissem Sinne auch räumlich als überall in ihm wohnend.

Damit ist zunächst der Körper »mein« Körper geworden. Sofern ich aber der Bewegende, d. h. der Tätige bin, wenn mein Körper sich bewegt, kann ich, nun auch den Körper schlechtweg Ich nennen. Ich ersetze damit im Ausdruck meine Machtsphäre durch dasjenige, dessen Machtsphäre sie ist. So kommt es, daß ich sage, »ich« bin hier, »ich« ändere meinen Ort usw., wenn mein Körper hier ist und seinen Ort ändert.

Das Tätigkeitsgefühl, das ich in gewissen körperlichen Veränderungen habe und das den besonderen Sinn des Ausdruckes: »Ich bewege« den Körper, im Gegensatz zu dem Ausdruck: der Körper »bewegt sich« oder »wird bewegt«, ausmacht, kann darum, weil ihm die psychophysische Tatsache der zentralen Innervation der motorischen Fasern zugrunde liegt, oder weil jene Bewußtseinstatsache dieser psychophysischen Tatsache parallel geht, auch als »Innervationsgefühl« bezeichnet werden. Mit Verwendung dieses Namens dürfen wir sagen: das Innervationsgefühl — nicht die Innervationsempfindung, die es nicht gibt — ist dasjenige, was für mein Bewußtsein den Körper, nämlich »meinen« Körper an mich bindet und damit zu meinem Körper macht. Dies Innervationsgefühl ist

demnach ebendamit auch dasjenige, das der Bezeichnung »meines Körpers« als »Ich«, oder der Ersetzung jenes längeren Ausdruckes durch diesen kürzeren, zugrunde liegt.

Gesetzt dieses Innervationsgefühl fehlte, dann wäre »mein« Körper ein Ding wie andere Dinge. D. h. es wäre kein Grund ihn »meinen« Körper zu nennen. Damit wäre auch den seltsamen Spekulationen derjenigen, die gelegentlich oder grundsätzlich »meinen Körper« zum primären Ich machen, der Boden entzogen.

Im übrigen sagt das Wort »Innervationsgefühl« nicht etwa, daß in ihm irgend etwas von jener psychophysischen Tatsache der Innervation gefühlt würde, sondern das Wort ist nur der Ausdruck für die Korrespondenz oder den Parallelismus zwischen dem Tätigkeitsgefühl einerseits und der Innervation andererseits. An sich ist das Gefühl der Tätigkeit, das hier in Frage steht und mit jenem Namen bezeichnet werden kann, nichts als eben ein Tätigkeitsgefühl; grundsätzlich gleichartig demjenigen Tätigkeitsgefühl, das ich auch habe, wenn ich etwa einem wissenschaftlichen Problem nachgehe, oder wenn ich eine Rede mit Aufmerksamkeit verfolge. Was diese Fälle von jenem unterscheidet, ist, wie gesagt, nur der Gegenstand der Tätigkeit oder das, was in der Tätigkeit vollbracht wird.

Daß die Tätigkeit in unserem Falle zielt auf Hervorbringung eines körperlichen Vorganges, oder psychologisch richtiger ausgedrückt, auf das Erlebnis oder die Wahrnehmung eines solchen, kann ausdrücklich dadurch anerkannt werden, daß man die Tätigkeit in diesem Falle eine »körperliche« Tätigkeit nennt. Dieser wird man dann jene anderen Tätigkeiten als geistige gegenüberstellen. Aber auch dies darf nicht in der Weise mißverstanden werden, als sei die Tätigkeit selbst in dem einen Falle körperlich im anderen geistig. Sondern die Tätigkeit ist jedesmal dasselbe Erlebnis: Ich fühle mich tätig. Und nur daß die Tätigkeit, das eine Mal auf Körperliches, das andere Mal auf Geistiges gerichtet ist, kann durch die Unterscheidung der körperlichen und geistigen Tätigkeit gemeint sein.

Der Körper, so sage ich, heißt »mein Körper« und dann weiterhin Ich, weil er die unmittelbare Machtsphäre des Ich ausmacht. Daß es in der Tat so ist, zeigt genügend deutlich der Umstand, daß wir schließlich alles als »mein« und dann weiterhin als Ich bezeichnen, was in analoger Weise zur Machtsphäre des Ich gehört, auch wenn

es nicht nur von mir, sondern auch von meinem Körper so deutlich als möglich unterschieden ist. Dafür sind uns Beispiele bereits begegnet. Auch meine Stiefel gehören — nicht, wenn sie vor der Tür stehen, wohl aber wenn ich sie an meinen Füßen habe — der Machtsphäre des Ich an. Ich bewege sie willkürlich von Ort zu Ort. Und darum und darum allein sage ich, daß ich bestaubt bin, wenn die Stiefel bestaubt sind. Und das gleiche gilt von meinem Landbesitz. Statt zu sagen, meine Äcker und Wiesen grenzen an die meines Nachbarn, sage ich, daß ich an den Nachbarn grenze, weil die Äcker und Wiesen mein Eigentum sind, d. h. meiner Machtsphäre angehören.

Das Ich und die Bewußtseinserlebnisse.

Man wird nun sagen, im vorstehenden habe ich nicht nur erklärt, was ich meine, wenn ich hier von dem »Ich« rede, sondern ich habe bereits meine Antwort gegeben auf die Frage, was dies Ich sei. In der Tat ist es so. Aber es kann auch nicht wohl anders sein. Sagen, was man mit dem Worte Ich meine, und das Ich aufzeigen und darauf hinweisen, dies ist eins und dasselbe. Ich kann das Ich nicht etwa vorläufig definieren, um es dann nachträglich genauer zu bestimmen. Das Ich läßt sich überhaupt nicht definieren. Ich kann vielleicht allerlei über das Ich aussagen, was nicht unrichtig ist. Aber jemanden außer mir zum Bewußtsein zu bringen, was ich mit dem Worte Ich meine, kann ich nur durch den Hinweis auf die Gelegenheiten, in welchen der andere »sich« erlebt. Und damit habe ich zugleich das Ich bestimmt, in der einzigen Weise wie dies geschehen kann. Es verhält sich in diesem Punkte mit der Ichvorstellung wie mit der Vorstellung einer Farbe, etwa Rot. Man fragt mich, was ich mit dem Worte Rot meine. Darauf nun kann ich nur die Antwort geben, indem ich den Frager auf ein Rotes hinweise, und ihn bitte, sich das, was er hier sieht, anzusehen. So kann ich auch auf die Frage, was ich mit dem Worte Ich meine, nur antworten, indem ich sage: Halte dasjenige fest, was du jederzeit miterlebst, wenn du empfindest, vorstellst, denkst, willst, oder wenn du dich irgendwie als tätig erlebst. Halte das in allen diesen Erlebnissen Gemeinsame, den ihnen allen gemeinsamen Einheitspunkt fest.

Dann hast du »dich«. Und du hast eben damit das einzige, was den Sinn des Wortes Ich ausmacht.

In der Tat verhält sich die Sache so: mein Ichbewußtsein ist genau dasjenige, was ich hier angegeben habe und es ist schlechterdings nichts anderes. Mag es sich bei anderen anders verhalten, daß es sich bei mir so verhält, dafür kann ich einstehen. Aber freilich der Gedanke, daß es sich bei einem anderen in diesem Punkte anders verhalte als bei mir, ist widersinnig. Der andere, d. h. das fremde Ich ist ja, soweit ich von ihm weiß, oder es ist für mich, doch nur eine objektivierte Vervielfältigung meiner selbst.

Daß ich hier sage, das »Ich« sei der in allen Bewußtseinserlebnissen erlebte Einheitspunkt derselben, und es sei schlechterdings nichts als dies, widerspricht nicht der Rede von dem bestaubten, dem im Raum hier und dort befindlichen, kurz, der Rede von dem Körper-Ich oder dem Kleider-Ich usw. Das »Ich« in allen diesen sogenannten »Ichen« ist eben »ich«, d. h. jener in allen Bewußtseinserlebnissen erlebte Einheitspunkt.

Dabei ist doch eines noch besonders zu betonen. Das Ich, wie ich es unmittelbar erlebe, ist nicht nur der Einheitspunkt meiner Bewußtseinserlebnisse, sondern es ist nichts als dies. Ich erlebe »mich« schlechterdings nur in meinen Bewußtseinserlebnissen, nicht außer oder neben denselben. Ich erlebe mich also nicht so, wie ich die rote Farbe erlebe, neben der ich noch allerlei anderes, z. B. einen Geschmack, einen Geruch usw. oder auch eine andere Farbe erleben, d. h. empfinden kann. Sondern das Erleben des Ich ist schlechterdings nur jenes Miterleben. Ein Ich suchen, das neben den Bewußtseinserlebnissen erlebt würde, und ein eigenes ihnen koordiniertes Bewußtseinserlebnis darstellte, dies wäre ebenso, als ob ich das Leuchten der Sterne suchen würde neben den Sternen. Das Leuchten der Sterne ist nicht etwa ein weiterer Stern; das Leuchten von fünfundzwanzig Sternen nicht ein sechsundzwanzigster Stern. Ebenso ist etwa das Erklängen vieler Töne nicht ein Ton neben diesen Tönen, so daß ich dies Erklängen noch einmal für sich hören könnte, nachdem ich die Töne gehört habe. Analog nun verhält es sich mit dem Ich.

Zugleich gilt das umgekehrte: Es gibt keine Bewußtseinserlebnisse, in denen ich nicht mich, als den sie Erlebenden erlebte.

Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken usw. sind Empfindungen, Vorstellungen usw. von jemand, d. h. eines Ich. Das Wort »Empfindung« besagt, daß ich oder daß ein anderer, ein anderes individuelles Ich, etwas empfindet. Streiche ich hier das Etwas, das in der Empfindung empfunden wird, so bleibt nichts als das leere Wort »Empfindung«. Es hat keinen Sinn mehr. Ebenso aber verliert das Wort seinen Sinn ohne das Ich, das empfindet und darin sich als empfindend erlebt. Und so verlieren alle Worte, mit denen wir Bewußtseinserlebnisse bezeichnen, völlig ihren Sinn, ohne das darin sich erlebende Ich. »Denken« etwa heißt: »ich« denke etwas; oder es sagt überhaupt nichts mehr.

Statt dessen kann ich auch sagen: Bewußtseinserlebnisse kommen nur in einem Bewußtsein vor. Dies »Bewußtsein« ist eben nur ein anderer Name für ein »Ich«, oder aber für den Inbegriff der Erlebnisse eines »Ich«.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei der Rede, die »meinen Körper« dem Ich gleichsetzt. Hier liege, so wurde gesagt, das Ich bereits in dem »mein«. Dagegen nun könnte man darauf hinweisen, daß ich auch wohl sage »mein Ich«. Dieses »mein Ich« könnte man in Parallele stellen mit »meinem Körper«, und meinen, dadurch das, was soeben wiederum über die Wortverbindung »mein Körper« gesagt wurde, ad absurdum zu führen. Das »mein Körper«, könnte man sagen, setze so wenig das Ich voraus als das »mein Ich«. Indessen dies »mein Ich« ist nur ein anderer Ausdruck für »ich«.

Es ist aber wohl verständlich, wie ich dazu komme statt »ich« auch »mein Ich« zu sagen. Es war schon die Rede von den von mir verschiedenen Ichen oder den fremden Ichen. Wie nun auch diese für mein Bewußtsein entstehen mögen, in jedem Falle gibt es solche für mein Bewußtsein. Und ich erkenne sie als mir gleichartig. Und indem ich nun diese Gleichartigkeit erkenne, bilde ich den Gattungsbegriff »die Iche«, und rechne zu diesen auch das Ich, das ich meine, wenn ich von »mir« rede. Ich nenne also auch mich »ein« Ich. Und um nun dies Ich von den fremden Ichen zu unterscheiden, um also »mich« im Unterschiede von den fremden Ichen zu bezeichnen und zugleich diese Gleichartigkeit oder diese Zugehörigkeit zu einer und derselben Gattung anzuerkennen, um also

anzudeuten, ich sei ein Ich unter vielen Ichen, sage ich statt »ich« »mein Ich«.

Neben diese Bemerkung stelle ich eine analoge. Ich sagte vorhin, in allen meinen Bewußtseinserlebnissen erlebe ich mich mit. Hier nun ist das Wort Ich zweimal gebraucht, einmal als Subjekt, das andere Mal als Objekt. Und nun könnte man wiederum sagen, wenn ich den Satz ausspreche, ich erlebe mich, dann sei »ich« als der »mich« Erlebende bereits vorausgesetzt.

In der Tat ist damit auf etwas Richtiges hingewiesen. Aber dies gehört eben zum Wesen des Ich. Es kommt darin zugleich ein Gegensatz zwischen mir und meinen einzelnen Bewußtseinserlebnissen zum Ausdruck. Alle Bewußtseinserlebnisse werden von dem Ich erlebt, dessen Erlebnisse sie eben sind; alle »meine« Bewußtseinserlebnisse von »mir«. Sie werden nicht von sich selbst erlebt. Auch das Ich wird erlebt, aber von sich selbst. In letzterem aber besteht die unvergleichliche Eigenart dieses seltsamen Etwas, das wir »Ich« nennen. Das Ich, das rätselhafteste, das es gibt, hat diesen einzigartigen Charakter an sich. Wir können daraus sogar eine Definition des Ich gewinnen: Das Ich ist dasjenige, das in allen seinen Bewußtseinserlebnissen sich selbst erlebt.

Ja, in diesem Sicherleben besteht das Dasein des Ich. Meine Bewußtseinserlebnisse sind da, sie existieren, sie sind unzweifelhafte Tatsachen. Ihre Existenz aber ist nicht von der Art, wie die Existenz des Schreibtisches, an dem ich jetzt sitze. Dieser hat physische Existenz. Und eine solche haben meine Bewußtseinserlebnisse nicht. Sondern sie haben ideelle Existenz, d. h. ihre Existenz besteht in ihrem Erlebtwerden. Sind sie nicht mehr erlebt, so existieren sie eben damit nicht mehr. Und umgekehrt, sie können nicht existieren, ohne erlebt zu werden.

Und existiert nun das Ich nicht außer seinen Bewußtseinserlebnissen, so hat auch dieses Ich solche ideelle Existenz. Diese ideelle Existenz des Ich ist aber wiederum eigener Art. Sie besteht eben darin, daß das Ich sich selbst erlebt. Und sie besteht in sonst nichts. Erlebe ich mich, so bin ich eben damit oder existiere; oder umgekehrt: das Ich, von dem wir hier reden, zugleich das einzige, das es gibt, existiert nicht mehr, wenn es sich nicht mehr erlebt, oder was dasselbe sagt, wenn es nicht mehr empfindet, vorstellt,

will usw., also nicht mehr in solchen Bewußtseinserlebnissen sich erleben kann.

Hier wird wiederum der Gegensatz zwischen »mir« und »meinem« Körper deutlich. »Mein« Körper, d. h. der Körper, den ich vorher als den meinigen erkannt habe, kann weiter existieren, auch wenn ich mich nicht mehr erlebe, also auch diesen Körper nicht mehr als den meinen erlebe, womit zugleich gesagt ist, daß er dann für mein Bewußtsein ganz gewiß nicht mehr »mein« Körper ist, weil ja jetzt das Wort »mein« seinen Sinn verloren hat. Ich würde darnach richtiger sagen: Dieser Körper, der jetzt mein Körper ist, kann weiter existieren, auch wenn er nicht mehr »mein«, sondern nur noch »ein« Körper ist. Er kann existieren ohne »mich«. Aber wir reden ja hier nicht von meinem Körper, sondern von dem Ich, dessen Körper er ist. Und ich kann sicherlich nicht existieren ohne mich.

Ich und das Selbstbewußtsein.

Dies Ich, sage ich, hat ideelle, nicht physische Existenz. Aber wir müssen uns hüten zu sagen, es habe »nur« ideelle Existenz. Denn diese ideelle Existenz ist die absolute und absolut gewisse.

Es gibt aber nun einige Psychologen, die dies Ich, das sie in jedem Augenblick ihres Lebens erleben, nicht sehen, und darum das sich außer sich suchen. Ein Beginnen, das sehr viel sonderbarer ist als das Beginnen dessen, der mit der Brille vor den Augen eben diese Brille auf dem Tisch oder unter demselben sucht. — Der Vergleich stimmt, soweit er stimmen soll. Es ist ja gewiß so: Auch wenn ich nach meinem Ich suche, bin ich der Suchende und erlebe mich als den Suchenden.

Die Existenz meiner, so gab ich soeben zu verstehen, sei dies, daß ich mich erlebe; und von einer anderen Existenz »meiner« zu reden, habe keinen Sinn. Demnach kann ich das soeben Gesagte auch so wenden: Es gibt einige, die nicht damit zufrieden sind, daß sie existieren, und darum sich an etwas anderes außer sich klammern, in dem sie ihre Existenz erst zu finden glauben. Das Ich, das sie selbst sind, ist ihnen zu »subjektiv« und daher verdächtig. Das Schlagwort unserer Tage lautet »objektive Methode«. Und darunter verstehen, wie es scheint, einige Psychologen auch die Methode, das Subjekt im Objekt zu finden, das denkende Ich aus dem Ge-

dachten, das empfindende Ich aus dem Empfundenen herauszuklauben, das Auge, mit dem man sieht, dort zu vermuten, wo das gesehene Objekt ist.

Vielleicht setzt man diese objektive Methode der naturwissenschaftlichen Methode gleich und versichert ausdrücklich: die Psychologie sei eine Naturwissenschaft. Nun hat es die Naturwissenschaft zweifellos nur mit den von dem Ich verschiedenen Objekten zu tun. Also meint man, gibt es auch für die Psychologie nur solche Objekte. Da doch die Psychologie tatsächlich nicht eine Wissenschaft von diesen Objekten, sondern die Wissenschaft vom Subjekt, und insofern das Gegenteil der Naturwissenschaft ist, so muß man notgedrungen in der Welt der Objekte, die vom Ich verschieden sind, das Subjekt suchen. Man begeht so einem Widersinn zuliebe einen neuen Widersinn.

Nicht direkt freilich klaubt man aus den Objekten das Subjekt heraus, d. h. man sagt nicht etwa, das gesehene Blau oder der gehörte Ton sei ich, oder sei identisch mit mir, der ich das Blau sehe oder den Ton höre. Aber man versichert, daß die Erfahrung die Ichvorstellung entstehen lasse oder wenigstens ausbilde.

Was nun die Entstehung des Ich angeht, so bezweifle ich gewiß nicht, daß ich entstanden bin. Wie ich aber aus meiner Erfahrung entstanden sein soll, das bekenne ich nicht zu verstehen. Ehe ich solche Erfahrung sammeln könnte, müßte ich doch erst da sein. Dazu wird man bemerken, es handle sich hier nicht um die Entstehung des Ich selbst, sondern um die Entstehung meiner »Ichvorstellung«. Darauf erwidere ich, die Ichvorstellung sei hier doch wohl in dem Sinne des Ichbewußtseins oder des Selbstbewußtseins gemeint. Zwischen mir und meinem Selbstbewußtsein aber kenne ich keinen Unterschied.

So ist es gewiß, wenn die Existenz des Ich jene „ideelle Existenz“ ist, wenn sein Dasein darin besteht, daß es sich erlebt. Denn hierfür ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn ich sage, das Dasein des Ich bestehe im Bewußtsein seiner selbst oder im Selbstbewußtsein, oder wenn man lieber will, es bestehe in der »Ichvorstellung«. Mein Körper allerdings und mit ihm alle Dinge und das Geschehen in der Außenwelt, jeder physische Gegenstand, ist etwas anderes als mein Bewußtsein von ihm. Das »Ding« kann existieren,

ohne daß ich ein Bewußtsein von ihm habe, und ich kann ein Bewußtsein von ihm haben ohne daß es existiert. Für letzteres ist der Pegasus ein Beispiel. Aber ein solches Ding ist nun einmal das Ich nicht. Es ist nicht ein physischer Gegenstand. Gewiß kann man ja niemandem verwehren, unter dem Ich ein solches Ding zu verstehen oder irgendwelches Ding mit dem Namen Ich zu beehren. Aber das Ich, von dem wir hier reden, das Bewußtseinsich, das in allen Bewußtseinserlebnissen miterlebte Ich, ist nichts dergleichen. So gewiß die Existenz der Bewußtseinserlebnisse, in welchen es miterlebt wird, in ihrem Erlebtwerden besteht, so gewiß bleibt es dabei und muß es dabei bleiben, daß die Existenz des Ich einzig darin besteht, daß es in seinen Erlebnissen sich erlebt. Physische Existenz ist die Existenz unabhängig vom Bewußtsein oder unabhängig von mir. Dagegen hat es nicht wohl Sinn zu sagen, das hier in Rede stehende Ich, das Bewußtseinsich, sei da, ohne von sich zu wissen, es könne andererseits von sich ein Bewußtsein haben, ohne da zu sein. Es hat keinen Sinn zu sagen, ich existiere unabhängig von meinem Bewußtsein, d. h. unabhängig von mir. Und es hat ebenso keinen Sinn zu sagen, das Bewußtsein von mir könne existieren, gleichgültig, ob ich existiere.

Nur nebenbei bemerke ich hier, daß es wohl nicht nötig ist, der kindlichen Rede derer zu begegnen, die das Ich eines Kindes drei Jahre lang empfinden, vorstellen, denken lassen, bis es endlich mit drei Jahren zum Bewußtsein von sich erwache. Diejenigen, die diese Meinung vertreten, haben bemerkt, daß das Kind erst mit drei Jahren anfängt das Wort Ich zu gebrauchen. Als ob das Verständnis dieses Wortes mit dem Selbstbewußtsein eine und dieselbe Sache wäre.

Im übrigen bleiben wir noch einen Augenblick bei dem hier in Rede stehenden entscheidenden Punkt. Derselbe ist in der Tat entscheidend nicht nur für die Psychologie, sondern für alle Erkenntnis.

Man überlege sich einen Augenblick, was das heißt, wenn ich sage »ich«, oder was das gleichbedeutende Wort individuelles Bewußtsein sagen will. Und man beachte dabei vor allem eines. In dem „ich“ liegt allemal zugleich das Geschiedensein dieses Ich von der sonstigen Welt, von der Welt der Gegenstände, die ich denke. Und es liegt darin das In-sich-Abgeschlossenensein auch gegenüber anderen Ichen. Worin nun besteht dies Geschiedensein und In-sich-

Abgeschlossensein? Doch nicht darin, daß das eine Ich hier, das andere dort im physischen Raum ist und seinen abgegrenzten Ort hat. Dann müßte wiederum das Bewußtseinsich ein Ding sein oder etwas an einem Ding. Denn nur, was ein Ding ist oder etwas an einem Ding, kann im Raume sein und demnach auch seinen abgegrenzten Ort im Raume haben.

Ich komme damit zurück auf die oben schon behauptete Ortlosigkeit des Ich. Das Ich, von dem wir reden, ist nirgends als in seinen Bewußtseinserlebnissen. Es hat also so wenig wie seine Bewußtseinserlebnisse ein Dasein im physischen Raume. Vielleicht sagt man, was existiere, müsse doch irgendwo sein. Dies nun trifft zu mit Bezug auf das sinnlich Wahrnehmbare. Aber dazu gehört das Ich nicht. Der Raum ist die Anschauungsform des sinnlich Wahrnehmbaren, aber das Ich ist nicht anschaulich. Man kann es nicht von außenher sehen oder tasten. Und niemand meint auch im Ernste, daß ich mich als irgendwo im Raume befindlich erlebe, daß ich mich an einer Raumstelle traurig, an derselben oder einer anderen Stelle lustig fühle, daß ich mich als da oder dort im Raume denkend, urteilend usw. erlebe.

Was ist dann dasjenige, was mich von den Dingen, und was mich, dies individuelle Ich, von anderen individuellen Ichen scheidet? Die einzig mögliche Antwort ist die: Ich bin von ihnen geschieden dadurch, daß ich mich von ihnen unterscheide. Daß jedes Ich ein in sich schlechthin abgeschlossenes ist, heißt nicht, daß es physisch in sich abgeschlossen oder abgegrenzt, d. h. auf einen Ort im Raume beschränkt sei, sondern daß es sich abschließe. Und dies tut es, indem es die Dinge und ebenso die anderen individuellen Iche sich gegenüberstellt, kurz, indem es sich als etwas anderes als die Dinge und die anderen Iche erlebt und damit unmittelbar weiß.

In diesem sich Unterscheiden oder sich Abschließen besteht seine Individualität oder sein Dasein als dies individuelle und in sich abgeschlossene Ich. Oder aber das ganze Reden von individuellen Ichen ist ein leeres Wort. Dies heißt aber: das Dasein des Ich überhaupt besteht im Selbstbewußtsein, im Sicherleben, da dies in sich selbst oder seinem eigentlichen Wesen nach zugleich solches Sichunterscheiden ist, ein die Gegenstände und die anderen Iche sich bewußt Gegenüberstellen. Sehen wir davon ab, dann ist das Ich so

etwas, wie ein räumlich abgegrenzter Pflasterstein oder sonst ein Ding, das man zur Not seinem lieben Nachbar an den Kopf werfen kann.

Aber es scheint jetzt einige zu geben, für welche die Existenz überhaupt mit solcher Möglichkeit gleichbedeutend ist, für welche nur Körperliches existiert, die nichts wissen von einer ideellen Wirklichkeit oder einer Bewußtseinswirklichkeit, die dann freilich auch konsequenterweise nichts wissen dürfen von ihren eigenen Gedanken, Gefühlen, Wünschen, da dies alles doch nun einmal keine Pflastersteine sind.

Ich als „Gestaltqualität“ oder „Bündel von Perzeptionen“.

Gibt es aber, wie wir meinen, die Bewußtseinswirklichkeit, und ist die Wirklichkeit des Bewußtseins-Ich solche Bewußtseinswirklichkeit, so ist die Frage nach dem Ich allerdings die Frage nach dem Ich-Bewußtsein oder dem Selbstbewußtsein. Und dann ist auch die Frage nach der Entstehung des Ichbewußtseins oder der »Ich-vorstellung« gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung des individuellen Ich. Diese Frage aber ist eine letzte metaphysische Frage, und die werden wir schwerlich jemals lösen. Wir werden kaum jemals den Einblick in den letzten Grund alles Wirklichen gewinnen, der uns erlaubt anzugeben, wie es gemacht wird, daß in ihm das individuelle Bewußtsein entsteht, daß dies aus ihm empor-taucht, wie das Wunder aller Wunder stattfinden kann, daß es so etwas, wie Sichselbsterleben oder Vonsichwissen, kurz, daß es das individuelle Bewußtsein oder Ich, gibt.

Spricht man nicht von einer Entstehung, so spricht man doch vielleicht von einer Ausbildung der »Ich-Vorstellung«. Ich gestehe, daß ich auch mit dieser Wendung schlechterdings keinen Sinn zu verbinden weiß. Das Ich ist, im Bilde gesprochen, der Mittelpunkt eines Kreises, von welchem beliebig viele Radien ausgehen können. Diese »Radien« sind die Empfindungen, Vorstellungen, Denkakte, Willensakte usw. Die Endpunkte der Radien repräsentiert dasjenige, was ich empfinde, vorstelle, denke, will. Die Radien selbst sind die Bewußtseinserlebnisse, das Empfinden, das Vorstellen, das Denken, Wollen von etwas.

Nun können von dem Mittelpunkte eines Kreises zunächst wenig Radien ausgehen, d. h. das Individuum ist arm in seinem Empfinden,

Vorstellen, Denken und Wollen. Dann mehren sich die Radien, das Individuum wird reicher in allem dem. Aber damit werden doch nur die Radien zahlreicher, oder, ohne Bild, die Bewußtseins-erlebnisse vermännigfaltigen sich. Aber jene Mehrung oder Vermännigfaltigung der Radien ist doch nicht eine Ausbildung oder eine weitere Ausgestaltung des Mittelpunktes des Kreises. Und so ist auch die Bereicherung meines Bewußtseinslebens nicht eine Ausgestaltung oder Ausbildung des Ich oder des Ichbewußtseins, sondern dies Ich bleibt dasselbe; es erlebt, empfindet, denkt usw. nur mehr oder Männigfaltigeres.

Wie kommt man dennoch zu jener Rede vom »Entstehen« der Ich-Vorstellung? Ich sehe darauf nur eine einzige Antwort. Man kommt zu jener angeblichen Entstehung des Ich, indem man es da, wo es unmittelbar erlebt wird und nicht erst zu »entstehen« braucht, d. h. in den Bewußtseins-erlebnissen, unterschlägt. Und nun manipuliert man irgendwie geistig mit den in solcher Weise ihres Sinnes beraubten Bewußtseins-erlebnissen, findet aber schließlich, daß das Ich, vor dem man seine Augen verschloß, doch da ist. Und nun meint man, man hätte es durch seine Manipulation ins Dasein gerufen.

Gehen wir auch darauf mit einigen Worten ein. Man treibt die soeben bezeichnete Kunst in relativ harmloser Weise, indem man das jetzt auch schon zum Modewort gewordene Wort »Gestaltqualität« verwendet. Das Ich, sagt man, sei die Gestaltqualität der Bewußtseins-erlebnisse, als ob ich, wenn ich einmal die Bewußtseins-erlebnisse habe, nicht das Ich schon hätte.

Im übrigen heißt Gestaltqualität: Gesamtqualität oder Qualität eines Ganzen. Welches nun sind die Bewußtseins-erlebnisse, welche die Gesamtheit oder das »Ganze« bilden, als dessen »Gesamtqualität« das Ich bezeichnet wird? Sind es beliebige, irgendwo in der Welt vorkommende, oder sind es alle Bewußtseins-erlebnisse überhaupt? Ist das »Ganze« aus beliebigen, oder ist das Ganze aus allen Bewußtseins-erlebnissen überhaupt, dasjenige, dessen »Gesamtqualität« dies oder jenes Ich sein soll? Oder, um bestimmter zu reden, bin »ich« die Gesamtqualität aller in der Welt vorkommenden Bewußtseins-erlebnisse? Natürlich nicht, sondern ich bin die Gesamtqualität oder die Gestaltqualität meiner Bewußtseins-erlebnisse. Nun, da haben wir wiederum das Ich. Das individuelle Ich ist dieser

geistreichen Wendung zufolge die Gesamtqualität oder die Gestaltqualität der Bewußtseinserlebnisse, die ein individuelles Ich erlebt.

Oder wenn wir die Sache von anderer Seite betrachten: Was für ein »Ganzes« aus Bewußtseinserlebnissen, d. h. was für eine Art von Ganzheit ist gemeint, wenn gesagt wird, die Iche seien Qualitäten eines Ganzen? Ist es ein räumliches Ganzes, oder ist das, was es zum Ganzen macht, die zeitliche Koexistenz? Natürlich nicht. Sondern was sie zum Ganzen macht, ist einzig dies, daß sie Bewußtseinserlebnisse sind eines einzigen Ich, z. B. daß alle meine Bewußtseinserlebnisse meine Bewußtseinserlebnisse sind. So ist also auch schon in dem Worte »Gestaltqualität« das Ich vorausgesetzt.

Freilich ist bei dieser Wendung eine Tatsache glücklich anerkannt. Das ist die, daß das Ich nicht etwas neben den Bewußtseinserlebnissen ist, sondern nur in ihnen existiert. Doch bleibt es dabei, daß die Reduktion des Ich auf eine »Gestaltqualität« das Ich voraussetzt, also sich im Kreise dreht.

In diesem Punkte hat die hier abgewiesene Wendung nichts voraus vor der Meinung Humes: Das Ich ist ein Bündel oder eine Kollektion von Perzeptionen. Hier frage ich: Was ist eine Perzeption? Nicht ein Ding zweifellos, das in der Luft schwebt oder auf der Straße liegt oder auf Bäumen wächst. Sondern das Wort Perzeption ist der kurze Ausdruck dafür, daß »ich« etwas perzipiere. D. h. das Wort wird sinnlos einerseits, wenn ich das Etwas wegnehme, das perzipiert wird. Und es wird ebenso sinnlos, wenn ich das Perzipieren wegnehme. Es wird aber endlich nicht minder sinnlos, wenn ich das perzipierende Ich in Gedanken weglasse. Aber dies eben tut man. Dann hat man sachlich nichts mehr. Nur das Wort »Perzeption« ist gerettet.

Und nun nimmt man dies seines Sinnes entleerte Wort für den Ausdruck einer Tatsache und setzt aus dieser Tatsache, d. h. aus diesem Nichts, beliebiges zusammen. Man macht einerseits Körper zu Komplexen von Perzeptionen, andererseits ebensowohl das Ich.

Aber auch hier können wir die Kreisdrehung, die schon im Worte Perzeption liegt, beiseite lassen. Es bleibt dann die Frage, was denn das »Bündel« oder die »Kollektion« sei. Zweifellos ist damit irgend eine Art des Zusammen bezeichnet. Was nun für ein Zu-

sammen ist hier gemeint? Sind etwa viele räumlich vereinigte Perzeptionen dieses »Bündel«? Oder sagt das »Bündel«, daß irgendwelche Perzeptionen zeitlich zusammentreffen. Wenn ich etwas perzipiere, und ein zweites Ich perzipiert etwas anderes zur selben Zeit, ist dann dies beides zusammen das »Bündel« oder die »Kollektion«, von der Hume redet? So viel ich weiß, nicht.

Ich als Komplex von Empfindungen oder »stream of thought«.

Natürlich bessert sich die Sache nicht, wenn ich, wie jetzt meist üblich, an die Stelle der »Perzeption« die »Empfindung« setze, und einerseits die Körper für einen Komplex von Empfindungen erkläre, andererseits mit dem Ich ebenso verfare. Da man in den Körpern doch zugleich etwas sieht, das unabhängig von dem individuellen Ich existiert, so ist völlig deutlich, daß hier unter den Empfindungen solche Empfindungen verstanden sind, die niemand empfindet, die in jedem Falle zu ihrer Existenz das Empfundenerwerden durch ein empfindendes Subjekt nicht nötig haben.

Gesetzt aber, wir gebrauchen das Wort sinnvoll, so wissen wir, daß in der »Empfindung« das empfindende Subjekt liegt. Erklärt man trotzdem die Körper für Komplexe von Empfindungen, so macht man also die Körper zu Ichen oder vielleicht zu einem Haufen von solchen.

Hier aber interessiert uns speziell, daß auch das Ich ein Komplex von Empfindungen sein soll. Dann stelle ich noch außerdem die Frage, was denn hier das schöne Wort »Komplex« wolle. Die einzig mögliche Antwort lautet: Ein »Komplex von Empfindungen«, das ist die Einheit von Empfindungen, die darin besteht, daß in ihnen allen ein und dasselbe Ich das Empfindende ist.

Im übrigen ist wiederum auf die Frage, was denn das Ich sei, das ich als »mich« bezeichne, nur die Antwort möglich, ich sei der Komplex meiner Empfindungen.

William James, ein Hauptvertreter der »objektiven« Betrachtungsweise, derzufolge die Psychologie das Gegenteil von dem sein soll, was sie ist, nämlich Naturwissenschaft, setzt an die Stelle der Perzeption das, was er »Thought« nennt, also den »Gedanken«. Hier frage ich: Was ist ein Gedanke? Zweifellos dies, daß ich etwas

denke. Aber nun wird diesem Gedanken die Seele ausgeblasen und ihr Sinn genommen, d. h. das Ich wird herausgenommen. Was übrig bleibt, ist wiederum der Wortklang. Aber James meint noch etwas Sachliches in der Hand zu haben. Daß er dabei das Ich nicht loswerden kann, gibt er deutlich zu verstehen, indem er nun den Gedanken denken läßt. Das was denkt, heißt sonst Ich. Ich meinerseits weiß gewiß, daß immer, wenn ich denke, ich denke. Aber warum soll man nicht auch einmal der Abwechslung zuliebe an die Stelle des Wortes Ich das Wort »thought« setzen.

Nicht der einzelne Gedanke freilich soll nach James das Ich ersetzen, sondern der Gedankenstrom, der »stream of thought«. Wodurch aber wird aus den einzelnen Gedanken dieser Strom, d. h. diese fortgehende Einheit. Wir erfahren: durch Relationen, durch Aufeinanderbeziehungen der Gedanken, und durch die »Tendenz« des Fortgehens von einem Gedanken zum anderen.

Aber jene »Relationen« sind in Wahrheit die Relationen, die ich zwischen dem Gedachten herstelle. Nicht das Gedachte selbst setzt sich zueinander in Relation, sondern ich tue dies. Gewiß gibt es objektive Relationen oder objektive Beziehungen zwischen dem Gedachten. Aber dies will besagen, daß ich das Gedachte aufeinander beziehe auf das Geheiß des Gedachten. Ich beziehe etwa das Gedachte in der Weise aufeinander, die ich damit bezeichne, daß ich das eine die Ursache, das andere die Wirkung nenne. Diese Aufeinanderbeziehung vollbringe ich nicht willkürlich, sondern das Gegebene fordert oder begründet sie. Immer aber bin doch ich derjenige, der es denkend und erkennend in Beziehung setzt. Dadurch entsteht für mich der Kausalzusammenhang des Gegebenen. Dieser ist ein Zusammenhang in mir, im denkenden Geiste. Dieser Zusammenhang ist also ein leeres Wort, ohne das Ich oder den »Geist«, worin er stattfindet.

Und so ist es mit allen Relationen. Und ebenso ist es mit allen »Tendenzen«. Ich bin darin der »Tendierende«. Nicht das Gedachte erlebe ich als tendierend, sondern ich tendiere von einem zum anderen Gegenstand, wenn ich ein »Tendieren« erlebe. Kurz, in allem dem, was James an die Stelle des Ich setzen will, ist das Ich bereits vorausgesetzt. Kein Wunder, wenn es auch vor den Augen William James' zu seinem Erstaunen plötzlich sichtbar wird.

Ich als »mein Körper«.

Die sonderbarsten Versuche aber der Reduktion des Ich und die seltsamsten Bemühungen die Entstehung des Ich aufzuzeigen, liegen vor bei denjenigen, die »meinen Körper« mit dem Ich gleichsetzen, und nun Erfahrungen, die ich an meinem Körper mache, an dem »eigenen« Körper, wie man auch wohl sagt, für die angebliche »Entstehung« des Ich oder der »Ichvorstellung« verantwortlich machen. Da wird zunächst vielleicht versichert, die besondere Konstanz und Permanenz des Körpers oder auch des »Bildes«, das wir von ihm haben, lasse die Ichvorstellung entstehen. Da die Psychologen, die diese Theorie vertreten, sich nicht im Kreise drehen wollen, so dürfen sie natürlich nicht voraussetzen, daß der Körper, an dem ich diese Konstanz und Permanenz wahrnehme, mir bereits als »mein« bekannt, oder daß ich bereits vor der Entstehung des Ichbewußtseins ein Bewußtsein davon habe, er sei »mein« Körper.

Im übrigen kann der Sinn der Entstehung des Ich aus meinen Erfahrungen über die Konstanz und Permanenz des Körpers ein doppelter sein. Die eine Möglichkeit ist die: Das Ich ist eben diese erfahrene Konstanz oder Permanenz bzw. es ist das Konstante und Permanente selbst. Die andere Möglichkeit ist die: Das Ich ist etwas von der Konstanz und Permanenz bzw. von dem Konstanten und Permanenten Verschiedenes, dessen Dasein ich nur aus dieser Konstanz und Permanenz des Körpers erschließe.

Dies letztere ist nun wohl gleich auszuschneiden. Ich kann nicht, das wissen wir seit Hume hoffentlich alle, aus einem A ein davon verschiedenes B erschließen, wenn mir nicht die Erfahrung mit dem A das B verbunden gezeigt hat. D. h. ich muß in jedem Fall, um aus dem A ein B zu erschließen, das B schon aus der Erfahrung kennen.

Dies aber würde in unserem Falle heißen: Wenn ich aus der Konstanz und Permanenz eines Körpers erschließen soll, daß es so etwas gibt wie ein »Ich«, dann muß ich schon aus der Erfahrung wissen, daß, wenn etwas Konstantes und Permanentes existiert, dann auch ein Ich existiert. Und soll ich aus der Konstanz und Permanenz meines Körpers mich erschließen, so muß ich von mir wissen. Weiß ich aber schon von mir, ehe ich den Schluß ziehe, so brauche

ich natürlich den Schluß nicht mehr zu ziehen, um davon zu wissen.

Darnach bleibt also nur die andre Möglichkeit übrig, daß die Konstanz und Permanenz bzw. daß das Konstante und Permanente selbst das Ich ist. Damit bestimmt sich dann die Meinung der Theorie näher dahin: Zeigt mir die Erfahrung an irgend einem Körper, der mein Körper sein mag, der aber für mein Bewußtsein noch nicht mein Körper ist, sondern ein beliebiger Körper, Konstanz und Permanenz, so gewinne ich nicht nur daraus das Bewußtsein von mir oder das Selbstbewußtsein, sondern es ist dann das Bewußtsein dieser Konstanz und Permanenz das Bewußtsein meiner selbst, oder der von mir in der Erfahrung als konstant und permanent erkannte Körper ist »ich«. Ich wiederhole, mag der Körper, an dem ich diese Konstanz und Permanenz finde, noch so sehr tatsächlich mein Körper sein, dann darf doch das Bewußtsein, daß er mein Körper ist, bei den Erfahrungen und dem Ergebnis derselben nicht vorausgesetzt sein. Für mein Bewußtsein kann ja der Theorie zufolge die Tatsache, daß der Körper mein Körper ist, erst existieren, wenn ich die Erfahrungen über die Konstanz und Permanenz gemacht und daraus das Ichbewußtsein und in der Folge das Bewußtsein von dem, was »mein« ist, gewonnen habe. Es ist also für mein Bewußtsein genau dasselbe, wenn ich annehme, daß ich die Erfahrungen über die Konstanz und Permanenz an irgend einem beliebigen in der Welt vorkommenden Körper mache. Das Ergebnis dieser Erfahrungen muß in jedem Falle sein, daß ich in dem konstanten und permanenten Körper oder in seiner Konstanz und Permanenz mich wiederfinde oder vielmehr mich überhaupt erst finde.

Ist nun dies in der Tat die Meinung der Theorie, so muß ich zunächst bemerken: Soviel ich sehe, ist es keineswegs so, daß lediglich dem Körper, den ich nachher, wenn ich das Ichbewußtsein gewonnen habe, als »meinen« Körper bezeichne, Konstanz und Permanenz zukommen, oder daß ihm diese Eigenschaften auch nur in besonderem Grade zukommen. Ich finde vielmehr, daß dieser Körper ein ziemlich inkonstantes und wechselndes Ding ist. Er ist z. B. bald in Ruhe, bald in Bewegung, bald hungrig, bald durstig, bald keines von beidem. Andererseits entdecke ich vielleicht eine ziemlich beträchtliche Konstanz und Permanenz an anderen Körpern, z. B. am Körper

meines Nachbarn, an dem Körper eines neben mir schlafenden Menschen usw. Oder wäre ich eingekerkert, so hätte für mich der Kerker eine geradezu erschreckende Konstanz und Permanenz. Darum würde ich doch nicht auf den Einfall kommen, diese Konstanz und Permanenz, oder das Ding, an dem ich sie finde, sei ich.

Natürlich verhält es sich nicht anders, wenn man anderweitige Erfahrungen, die ich wirklich oder angeblich an meinem Körper mache, für die Entstehung des Bewußtseins von mir selbst verantwortlich macht. Dahin gehören etwa die Erfahrungen über den sogenannten »optischen Umriß« meines Körpers. Auch hier wiederum darf der Umstand, daß der Körper mein Körper ist, bei diesen Erfahrungen und dem Ergebnis derselben natürlich nicht in Rechnung gezogen werden. Soll das Bewußtsein meiner selbst, also auch das Bewußtsein, daß dieser Körper mein Körper sei, für mich aus solchen Erfahrungen sich ergeben, so kann auch hier das Ergebnis der Erfahrungen sich nicht darauf aufbauen, daß ich den Körper als »meinen« Körper erkenne. Für mich also muß es vollkommen gleichgültig sein, ob der Körper tatsächlich mein Körper oder ob er ein beliebiger Körper ist. Mache ich bestimmte Erfahrungen über den optischen Umriß irgend eines Körpers, so muß für mich, falls die Theorie recht hat, aus diesen Erfahrungen über den optischen Umriß irgend eines Körpers das Ichbewußtsein sich ergeben. Es muß völlig gleichgültig sein, an welchem Körper ich solche Erfahrung mache. Und dabei besteht nach Obigem nur die Möglichkeit, daß der optische Umriß selbst, oder daß der Körper, an dem ich ihn erfahre, ich sei.

Frage ich aber, wie es mit den Erfahrungen über den optischen Umriß meines eigenen Körpers bestellt ist, so muß ich antworten: ziemlich schlecht. Dies liegt z. B. daran, daß ich meinen Rücken niemals gesehen habe. Dagegen habe ich leidlich gute Erfahrungen über den optischen Umriß anderer Körper, lebender und unlebendiger. Es müßten also der Theorie zufolge diese oder es müßte ihr optischer Umriß mir viel eher als ich erscheinen als der eigene Körper.

Möchte aber auch die Konstanz und Permanenz meines Körpers eine noch so große und der optische Umkreis meines Körpers mir noch so deutlich sein, in jedem Falle gäbe es dann doch Körper,

deren Konstanz und Permanenz sich derjenigen meines Körpers bald mehr bald minder nähert, und es gäbe Körper, die für mich hinsichtlich der Deutlichkeit ihres optischen Umrisses meinem Körper mehr oder minder nahe kommen. Dann müßten also diese Körper oder es müßte die an ihnen entdeckte Konstanz und Permanenz bzw. ihr optischer Umriss bald mehr bald minder ich sein.

Aber auch dies geht doch wohl nicht an. Es besteht offenbar, was den Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nichtich angeht, bloß die Möglichkeit des »ja« oder »nein«. D. h. etwas kann nicht mehr oder weniger ich sein. Darnach ist es auch, soviel ich sehe, nichts mit dieser Rückführung des Ich. Es ist überhaupt nichts mit der Rückführung des Ich auf Erfahrungen, die ich an irgend welchen Nichtichen mache.

Der seltsamste Versuch, das Ich zu bestimmen, begegnet uns bei dem Physiker Mach. Das besondere und neue seiner Bestimmung läuft, soviel ich sehe, darauf hinaus, ich, dies bestimmte individuelle Ich, das ich als mich bezeichne, sei nichts anderes als derjenige Körper, dessen Kopf und Rücken ich nicht sehe. Hier fällt zunächst auf, daß in dem Relativsatze vollkommen unverhüllter Weise das zu definierende Ich bereits vorausgesetzt ist. »Ich« sehe den Kopf und Rücken des Dinges nicht, das »ich« ist.

Lassen wir aber diese Kleinigkeit — eine Kleinigkeit für Mach — weg, so kann Machs geniale Definition nur den Sinn haben, ich sei derjenige Körper, dessen Kopf und Rücken nicht sichtbar sind, d. h. überhaupt nicht gesehen werden können.

Dies aber trifft doch wohl nicht zu. Übrigens wäre auch damit wiederum, wenn nicht ich, so doch irgendwelches Ich vorausgesetzt. Das Sehen überhaupt, also auch das Gesehenwerdenkönnen, schließt sehende Iche oder ein sehendes Ich in sich. Daß Kopf und Rücken eines Körpers nicht gesehen werden können, besagt, daß sie von »niemand« oder nicht von irgend jemand, d. h. nicht von einem Ich, gesehen werden können. Aber auch wenn wir von diesem Zirkel absehen, könnte gegen Machs Definition noch eingewendet werden, daß doch auch andere Körper als der eigene unter Umständen mir entgegentreten könnte, die mir das Sehen ihres Kopfes und Rückens unmöglich machen. Dann müßten offenbar diese anderen Körper ich sein.

Allgemeine Zusatzbemerkung.

Zu Vorstehendem mache ich schließlich noch eine allgemeine Bemerkung: Ich führte die erwähnten Versuche der Reduktion des Ich auf den Körper der Hauptsache nach ad absurdum, indem ich auf ein bestimmtes Ich und zwar auf dasjenige, das ich mich nenne, exemplifizierte. Damit wollte ich zugleich andeuten, daß die Frage, was »das Ich« sei, in dieser Allgemeinheit gar keinen Sinn habe. »Das« Ich überhaupt existiert nirgends in der Welt, und kann darum auch nicht auf irgend etwas in der Welt reduziert werden, sondern jedes Ich, das existiert, ist dieses oder jenes bestimmte einzelne Ich. Und das nächstliegende Beispiel für ein solches Ich ist jederzeit »mein Ich« oder bin ich. Dies will sagen, daß wir jederzeit, wenn wir die Frage stellen, was das Ich sei, gut tun, sie in der bestimmteren Form zu stellen, was dies oder jenes bestimmte Ich, was also beispielsweise ich sei. Tun wir dies nicht, so sind wir jederzeit in Gefahr, uns in allgemeine Redewendungen zu verlieren, die ihren Sinn einbüßen, sobald wir sie auf den konkreten Fall anwenden.

Vermeiden wir es aber in solcher Weise uns ins Leere zu verlieren, dann werden wir von vornherein alle diese Versuche, das Ich auf das Nichtich, das Subjekt auf die Objekte zurückzuführen, unterlassen. Wir sehen dann ein, daß ein solcher Versuch sehr viel weniger Sinn hat als der Versuch, Farben als einen Komplex von Tönen, oder die Zeit als ein Dutzend Räume zu begreifen. Es gibt eben Letztes, bei dem der sonst sehr löbliche Eifer des Reduzierens Halt machen muß. Es kommt mitunter vor, daß X und U nicht identisch sind.

Positiv gesagt: Es wird in alle Ewigkeit dabei bleiben, daß auf die Frage, was ich sei, nur geantwortet werden kann, ich bin ich; und auf die Frage nach seiner Entstehung: ich bin. Mit einem Worte, das Ich ist so wenig ableitbar, daß es bei allem, wovon ich reden mag, vorausgesetzt ist. Nicht nur, wenn ich von mir rede, sondern ebenso, wenn ich von irgend einem Gegenstand, und gar, wenn ich von der Außenwelt rede. Der Gegenstand ist das »mir« Gegenüberstehende und die Außenwelt ist das von »mir« unabhängig Existierende. Auch in diesen Begriffen liegt also das Ich. Und die Worte Gegenstand und Außenwelt verlieren ohne diesen Gegensatz ihren Sinn.

Ich bin mir bewußt, daß ich im Obigen nicht alle »Erfahrungen«, aus denen man die Ich-Vorstellung »abzuleiten« versuchen könnte, namhaft gemacht habe. Jede beliebige Erfahrung überhaupt könnte am Ende dafür angezogen werden. Aber ich mache mich hiermit ausdrücklich anheischig, bei jeder solchen Ableitung oder bei allem Reden davon, daß die Ichvorstellung irgendwelcher Erfahrung entstamme, den Punkt aufzuzeigen, wo die angebliche Ableitung sich mehr oder minder anmutig im Kreise dreht. Nur eine Bedingung setze ich dabei allerdings voraus, und ich bitte hier ausdrücklich, daß man um der Sache willen, die doch eine wichtige ist, diese Bitte erfüllen möge. Oben schon bat ich, man möge bei den Versuchen der Ableitung des Ich nicht vom Ich überhaupt, sondern von einem bestimmten, z. B. von »mir« reden. Was ich aber jetzt meine, ist dies: Man rede von den Erfahrungen, welche die Wunderkraft haben sollen mir zum Selbstbewußtsein zu verhelfen, nicht nur so in allgemeinen und geheimnisvollen Andeutungen, wie dies mitunter geschieht, sondern man bezeichne diese Erfahrungen genauer und gebe ihren Inhalt bestimmt an. Vielleicht ist man dann so freundlich, zugleich mit anzugeben, wieso und nach welcher bekannten Regel dasjenige, was aus diesen Erfahrungen sich ergibt, das Ich ist, und nicht irgend etwas anderes. Freilich ist es verzeihlich, wenn die Theorien, die ich hier bekämpfe, sich sämtlich in geheimnisvolle Andeutung hüllen. Sie leben eben von der Unklarheit, sie zergehen im Lichte des Tages. Aber eben deshalb möchte ich sie in dieses Licht herauslocken. Ich möchte dadurch an dieser Stelle wie in diesen »psychologischen Untersuchungen« überhaupt meinen bescheidenen Teil dazu beitragen, daß die Psychologie eine Wissenschaft werde.

Mit allem dem Gesagten leugne ich natürlich nicht, daß das Bewußtsein von mir allerdings in gewissem Sinne der Erfahrung entstammt. Ich wüßte nicht von mir, wenn ich mich nicht erlebte, so wie ich es in jedem Bewußtseinserlebnis tatsächlich tue. Und dies Erleben nun kann nicht nur Erfahrung heißen, sondern es ist die absolute, weil die unmittelbare Erfahrung.

Man versteht aber in der Regel unter »Erfahrung« zunächst dies, daß mir etwas gegeben ist, sei es sinnlich gegeben, sei es gegeben in der Erinnerung; ich meine in der Erinnerung an meine vergangenen Bewußtseinserlebnisse. Dann müssen wir sagen: Sinnlich

gegeben ist mir das Ich nicht. Es müßte sonst eine Farbe, ein Ton oder etwas dergleichen sein. Und in der Erinnerung allerdings ist mir das vergangene Ich gegeben. Aber dies kann mir nur in der Erinnerung gegeben sein, weil es einmal Gegenwartsich oder unmittelbar erlebtes Ich war.

Man pflegt aber den Begriff der Erfahrung auch wohl nach anderer Richtung zu erweitern. »Erfahrung« ist, wie man weiß, schon bei Kant ein vieldeutiger Begriff. Und so ist es kein Wunder, wenn er auch jetzt noch in verschiedenem Sinne verwendet wird.

Was nun kann man dann unter Erfahrung noch weiter verstehen? So viel ich sehe, einmal die durch das Gegebene geforderte geistige Verarbeitung, die Verknüpfungen und Verwebungen, die Formungen, das zueinander in Beziehung Setzen, die Ordnung der Gegenstände im Geiste.

Und endlich kann man unter der Erfahrung noch ein Drittes verstehen, nämlich das Erschließen auf Grund der »Erfahrung« und das Ergänzen des in der Erfahrung Gegebenen durch solches Erschließen. So wird etwa das in der physischen Erfahrung Gegebene durch den Äther und Ätherbewegungen ergänzt.

Den Gedenken nun, daß das Ich mir einfach gegeben sei, haben wir soeben abgewiesen. Reden wir aber allgemeiner: Das Ich kann nicht mir gegeben sein, da es vielmehr dasjenige ist, dem etwas gegeben ist.

Und was den dritten Begriff der Erfahrung angeht, so wurde schon gesagt, daß ich nur dasjenige erschließen kann, das ich schon habe, d. h. das ich schon irgend einmal erlebt habe oder das mir schon irgend einmal gegeben war. Freilich nicht das Erschlossene selbst oder im Ganzen braucht von mir erlebt oder mir in der Erfahrung gegeben gewesen zu sein. Die Ätherbewegungen zum Beispiel, die ich erschließe, habe ich vorher nicht gesehen. Doch sind auch sie aus dem Gegebenen entnommen. Sie sind ihren Elementen nach in der Erfahrung gegeben. Ich könnte Ätherbewegungen nicht erschließen, wenn ich nicht vorher von Bewegungen wüßte. Ich erschaffe sie geistig aus dem gegebenen Material. Sie sind, wenn man will, das Erzeugnis einer Kombination aus Erfahrungselementen. Solches Kombinieren ist jederzeit das Erschließen eines nicht in der Erfahrung Gegebenen.

Dagegen ist es ausgeschlossen, daß ich aus der Erfahrung etwas auch seinem Material oder seinen Elementen nach Neues erschließe. So kann ich nicht etwa aus meiner Tonerfahrung oder aus den in der Erfahrung gegebenen Tönen das Dasein von Farben erschließen. Sondern um von Farben zu wissen, muß ich Farbe ehemals gesehen haben. Ich muß nicht diese bestimmte Farbe, von der ich weiß, gesehen haben, aber doch Analoga von ihr, in denen alles dasjenige vorkam, was diese Farbe konstituiert.

So nun müßte ich auch alles dasjenige, was das Ich konstituiert, erlebt haben, wenn ich ein Ich aus der Erfahrung erschließen sollte. Das Ich aber wird nicht konstituiert durch irgend etwas, das nicht Ich ist, oder nicht dies Ich in sich schließt. Es ist kein Analogon von irgend etwas sonst. Sondern es ist ein mit allem sonst absolut Unvergleichbares.

So bleibt schließlich nur der zweite Begriff der »Erfahrung« übrig. D. h. es bleibt übrig, daß das Ich eine Relation sei, eine Weise, wie ich Gegebenes aufeinander beziehe oder eine Art meiner Verknüpfung, oder Formung usw. Aber in allem dem steckt immer das Ich, das die Gegenstände aufeinander bezieht, sie verknüpft, formt. Ohne dies Ich ist alle Rede von Beziehungen, Formungen und Verknüpfungen eine vollkommen leere Rede.

Noch einmal die »Gestaltqualitäten«.

Zu Vorstehendem bemerkt man vielleicht, die getroffene Disjunktion sei eine unvollständige. Es komme doch vor, daß aus dem Zusammen von vielen Bewußtseinserlebnissen ein neues von ihnen verschiedenes Erlebnis hervorgehe. Und so könne am Ende auch das Ich aus einem Zusammen von verschiedenen Bewußtseinserlebnissen hervorgehen, also diesen gegenüber ein Sekundäres oder Gewordenes sein.

Man verweist hier etwa auf die Klangempfindung, zu der viele Tonempfindungen sich vereinigen, die also aus vielen Tonempfindungen hervorgehe oder entstehe. Dies ist indes eine unrichtige Beschreibung des Sachverhaltes. Die Klangempfindung geht nicht aus Tonempfindungen hervor, sondern die Töne verschmelzen zum Klang. Und dies heißt: Ich höre statt der einzelnen Töne den Klang. Die Bedingungen freilich für viele Tonempfindungen

sind da. Diese aber ergeben nicht die einzelnen Tonempfindungen, sondern sie vereinigen sich zur Hervorbringung der Klangempfindung. Die Töne sind im Klang »enthalten«, dies heißt in Wahrheit nur: die Bedingungen für die Töne d. h. für die Tonempfindungen sind da, wenn ich den Klang höre.

Und wenn wir sagen, daß wir aus einem Klang die Töne heraus-hören können, so heißt dies demgemäß: wenn eine bestimmte Richtung der Aufmerksamkeit zu jenen Bedingungen für die einzelnen Tonempfindungen hinzutritt, so können diese Tonempfindungen, die vorher nicht da waren, entstehen.

So aber nun verhält es sich mit dem Ich nicht. Es ist nicht so, daß ich das Bewußtsein meiner selbst habe an Stelle des Bewußtseins von allerlei anderem, etwa an Stelle des Bewußtseins von Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, von Vorgängen in meinem Körper oder dergleichen, sondern ich habe das Bewußtsein, daß ich Töne, körperliche Vorgänge oder dergleichen empfinde. D. h. das Ich, das ich erlebe, steht allen diesen Gegenständen meines Bewußtseins als dasjenige, was sie empfindet, vorstellt, denkt, gegenüber. So wenig ist das Ich ein Produkt der Verschmelzung aus ihnen, oder ist es ein Bewußtseinsinhalt, der an die Stelle vieler anderweitiger Bewußtseinsinhalte träte.

Wohl können allerlei Körperempfindungen zu einer Gesamt-körperempfindung verschmelzen d. h. es kann geschehen, daß ich anstatt dies oder jenes Einzelne, das an verschiedenen Stellen des Körpers stattfindet, im Einzelnen zu empfinden, etwas Einziges empfinde, das ich, weil ich es nicht an einem bestimmten einzelnen Ort des Körpers, sondern im Ganzen des Körpers lokalisiere, als einen körperlichen Allgemeinzustand bezeichne. Aber dies ist so wenig ich, daß ich auch ihm gegenüber »mich« als denjenigen erlebe, der ihn empfindet, und der seine eigenen, von den Qualitäten des Empfundenen verschiedenen Qualitäten hat, daß ich z. B. mich als denjenigen erlebe, der angesichts des empfundenen körperlichen Allgemeinzustandes lustig oder unlustig ist.

Schließlich könnte man auch hier wiederum die »Gestaltqualitäten« einführen. Wir lernten die Rede kennen, das Ich sei die Gesamt-qualität oder die Gestaltqualität »meiner« Bewußtseinerlebnisse. Um diesen circulus vitiosus nun handelt es sich uns jetzt nicht mehr.

Sondern was ich an dieser Stelle im Auge habe, ist etwas Allgemeineres. Es ist dies, daß man vielleicht die tatsächlich existierenden Gestaltqualitäten als Beleg dafür anführen könnte, daß doch am Ende das Ich aus anderweitigen Erlebnissen entstehen könne.

Gestaltqualitäten nun sind wie angedeutet Gesamtqualitäten, oder sind Qualitäten eines Ganzen oder eines Komplexes. Sie sind, wie man wohl sagt, das Neue, das in uns oder für uns entsteht, wenn Elemente zu einem Komplex sich verbinden. Und nun könnte man sagen, wenn überhaupt aus Komplexen etwas Neues entstehen könne, so könne auch das Ich, obgleich es gewiß etwas Neues sei gegenüber den sonstigen psychischen Elementen, doch aus einem Komplex solcher anderweitiger psychischer Elemente entstehen. Man könnte sagen, das Ich verhalte sich zu irgendwelchen Bewußtseinserlebnissen z. B. zu den Empfindungen der körperlichen Vorgänge, so wie sich überhaupt die Gestaltqualität verhalte zu den Elementen des Komplexes, aus dem die Gestaltqualität sich ergebe oder dem sie anhafte.

Als Beispiel einer Gestaltqualität könnte hierbei diejenige dienen, die öfter als solches Beispiel angeführt worden ist, d. h. die Melodie. Ich höre, so sagt man, eine Anzahl von Tönen, aber indem ich sie nacheinander höre, entsteht für mein Bewußtsein etwas Neues, nämlich die Melodie. In der Tat ist diese Melodie etwas Neues. Sie ist keiner der Töne und ist auch nicht alle diese Töne zusammengekommen. Beweis dafür ist, daß alle Töne einer Melodie durch andere ersetzt sein können und doch die Melodie dieselbe bleiben kann. Dies ist etwa der Fall, wenn ich eine in tiefer Lage gehörte Melodie in eine höhere Lage übertrage.¹

Indessen was ist diese Melodie in Wahrheit? Darauf müssen wir antworten: Die Melodie ist nicht die Folge von Tönen, sondern sie kommt erst zustande, indem »ich« die Töne nacheinander erfasse und sie zusammen fasse, in »mir« vereinheitliche, sie aufeinander beziehe, d. h. verwebte. Die Melodie besteht also nur in mir. Sie ist nichts als meine, obzwar durch die Beschaffenheit der Töne bedingte Weise der Vereinheitlichung und der Aufeinanderbeziehung der Töne.

Und was von dieser Gestaltqualität gilt, gilt von allen. Eine Gestaltqualität ist jederzeit die Weise, wie ein Mannigfaltiges in mir

¹ Vgl. das in der vorvorigen dieser Untersuchungen hierüber Gesagte.

zusammen und aufeinander bezogen, wie es also in die Einheit des Ich aufgenommen und dadurch vereinheitlicht ist.

So wenig kann also das Ich dadurch erklärt werden, daß man sagt, es sei eine Gestaltqualität oder etwas ihr Analoges oder Gleichartiges, daß vielmehr in allen Gestaltqualitäten das Ich vorausgesetzt ist. Kurz es gilt von der Gestaltqualität, was oben schon von allen Beziehungen gesagt wurde.

Hiermit ist denn nun die Reihe der Möglichkeiten, wie man versuchen könnte, aus sonstigen Bewußtseinserlebnissen das Ich abzuleiten, erschöpft. Alle diese Möglichkeiten aber sind Unmöglichkeiten d. h. Arten, sich im Kreise zu drehen. Alle diese Ableitungen des Ich sind Ableitungen aus dem Ich.

Das Ich und die Ausbildung des »Selbstbewußtseins«.

Noch eines bleibt jetzt noch zu bemerken: Wir unterschieden oben die Rede von der Entstehung und die Rede von einer im Fortgang der Erfahrung sich vollziehenden Ausbildung der »Ichvorstellung«. Es kommt mir jetzt darauf an, daß von einer solchen »Ausbildung« in gewissem Sinne allerdings gesprochen werden darf. Vor allem darf davon gesprochen werden in dem schon angegebenen Sinn. Der Reichtum der Inhalte des Ich oder des Bewußtseins allerdings bildet sich in der Erfahrung aus. Ich will aber hier noch speziell auf eine Möglichkeit dieser »Ausbildung«, oder auf einen möglichen Sinn des Wortes »Ausbildung der Ichvorstellung« hinweisen.

Ich identifizierte oben das Ichbewußtsein oder die Ichvorstellung mit dem Selbstbewußtsein. Aber beide können auch voneinander geschieden werden. Und der gemeine Sprachgebrauch fordert eine solche Scheidung. Das Ichbewußtsein hat keine Grade. Dagegen kann ich ein ausgeprägteres oder minder ausgeprägtes, starkes oder minder starkes »Selbstbewußtsein«, andererseits ein reicheres und minder reiches Selbstbewußtsein haben.

Hier nun ist, wie man sogleich sieht, unter dem »Selbst« nicht das Ich verstanden, sondern die größere oder geringere Intensität, und der größere oder geringere Reichtum der unmittelbar erlebten Aktivität des Ich. Ich habe ein um so stärkeres »Selbstbewußtsein«, je mehr ich in irgend einer Sphäre von Gegenständen mich

aktiv, körperlich oder geistig etwas leistend, oder zu einer Leistung fähig, fühle. Und mein Selbstbewußtsein ist umso reicher oder weiter, in je mannigfaltigeren Sphären oder in einem je weiteren Umkreis von Gegenständen ich mich zu positiver geistiger oder körperlicher Leistung fähig weiß. Auch die Intensität meines Interesses an Gegenständen erhöht mein »Selbstbewußtsein«. Und die Weite und Mannigfaltigkeit desselben weitet es aus. Auch das Bewußtsein eines stärkeren und weiteren »Interesses« ist aber eben das Bewußtsein einer intensiveren und weiteren aktiven, obzwar zunächst geistigen Anteilnahme an Gegenständen oder des Vermögens zu solcher Aktivität.

Und wie das starke und reiche Selbstbewußtsein das Gefühl der intensiven, weiten und eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen umfassenden Aktivität oder der Möglichkeit einer solchen ist, so ist das verminderte Selbstbewußtsein das Gefühl der Schwäche oder Armut solcher Aktivität; es ist ein Gefühl meiner Leistungs- und Widerstandsunfähigkeit oder des geringen Umfanges der Gegenstände, denen gegenüber oder in deren Veränderungen ich mich aktiv fühle oder fühlen kann.

Dies Selbstbewußtsein mit seinen Graden darf nun aber nicht mit dem Ichbewußtsein, von dem wir oben redeten, verwechselt werden. Auch wenn ich das Bewußtsein des verminderten oder eingeengten »Selbst« habe, erlebe ich doch jederzeit mich als denjenigen, der in seinem Selbstbewußtsein in solcher Weise vermindert oder eingeengt ist. Auch das Bewußtsein meiner Schwäche, Passivität, Enge, kurz der verminderten Aktivität, der verminderten Fähigkeit der Leistung oder des Widerstandes meiner selbst, ist ein Bewußtsein meiner selbst oder ist ein Ichbewußtsein.

Charakter der Subjektivität der Gefühle.

Und nun zu den Gefühlen. Dabei handelt es sich um die Bestimmung des Wesens der Gefühle insbesondere in ihrem Gegensatz zu den Empfindungen. In welchem Zusammenhange für mich die Gefühlsfrage mit der Ichfrage steht, brauche ich wohl nicht mehr zu sagen.

Gefühle definiere ich als unmittelbar erlebte Ichqualitäten oder Ichzuständlichkeiten, während das Empfundene nichts dergleichen

ist. Damit sind Gefühle und Empfindungen genügend geschieden. Und zugleich ist deutlich, welche besondere Beziehung zwischen dem Ich und den Gefühlen besteht.

Hiergegen nun macht ein hervorragender Psychologe, nämlich Stumpf, die Bemerkung: Definieren könne man verschieden. Diese Bemerkung ist nicht unrichtig. An sich kann man alles definieren, wie man will. Und ich gestehe zu, daß speziell die oben von mir gegebene Definition der Gefühle willkürlich ist.

Indessen die Psychologie hat sich nun einmal entschlossen zwischen Empfindungen und Gefühlen zu unterscheiden. Und sie hat auch für die Art der Unterscheidung eine bestimmte Anweisung gegeben. Sie ist übereingekommen, daß z. B. die Lichtempfindung, die Empfindung des Blau, des Hell, ebenso die Empfindung des Süß, Sauer, die Empfindung von Warm und Kalt usw., eine Empfindung, dagegen das Gefühl der Lust und Unlust ein Gefühl heißen soll. Damit ist die Aufgabe gestellt, das Grundmerkmal aufzusuchen, welches jene Empfindungen einerseits und diese Gefühle andererseits unterscheidet, und darnach Empfindungen und Gefühle allgemein von einander abzugrenzen.

Dieses Grundmerkmal der Gefühle aber im Gegensatz zu den Empfindungen besteht in der Subjektivität der Gefühle oder dessen, was ich fühle, einerseits, und der Objektivität — nicht der Empfindungen, sondern des darin Empfundenen andererseits. Das unterscheidende Merkmal besteht, kurz gesagt, in der Tatsache, daß ich, wenn ich Lust fühle, mich als lustgestimmt, wenn ich Unlust fühle, mich als unlustgestimmt fühle, daß ich dagegen niemals, wenn ich Blau oder Süß oder Warm empfinde, mich, sondern jederzeit etwas von mir Verschiedenes, als blau oder süß oder warm empfinde.

Und dies nun drücke ich so aus, daß ich die Gefühle als unmittelbar erlebte Ich-Qualitäten oder Ich-Zuständlichkeiten bezeichne, von den Empfindungen dagegen sage, sie seien Empfindungen oder seien ein Bewußtsein von etwas, das mir unmittelbar als etwas von mir oder von dem Ich Verschiedenes und ihm Gegenüberstehendes erscheine.

Diese Unterscheidung der Gefühle oder des Gefühlten einerseits und des Empfundenen andererseits nach ihrem Subjektivitäts- und Objektivitäts-Charakter nun will Stumpf nicht zulassen. Nicht nach

ihrer Bedeutung für den Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt oder zwischen Subjekt und Welt der Gegenstände, sondern in sich selbst sollen Empfindungen und Gefühle unterschieden werden. Hier frage ich mich natürlich zunächst, was das heißen könne, Gefühle und Empfindungen sollen »in sich selbst« bestimmt werden. Hierauf weiß ich nur die Antwort, sie sollen hinsichtlich ihrer Qualität bestimmt werden. Aber hinsichtlich ihrer Qualität »bestimmen« d. h. in Worten kenntlich machen lassen sich doch weder die Gefühle noch die Empfindungen. Weder die einen noch die anderen lassen sich »beschreiben«. Weder was Farbe ist, noch was Lust ist, läßt sich in Worten mitteilen. Das einzige Mittel, beide kenntlich zu machen, ist der Hinweis auf die eigene Farbenempfindung bzw. das eigene Lustgefühl.

Freilich ergibt nun dieser Hinweis das Bewußtsein der qualitativen Verschiedenheit von Empfindung und Gefühl. Und so könnte man sagen, eben im Hinweis auf diese qualitative Verschiedenheit bestehe die geforderte Bestimmung der Gefühle einerseits und der Empfindungen andererseits. Aber welche qualitative Verschiedenheit meint man hier? Empfindungen sind untereinander doch auch qualitativ verschieden.

Vielleicht antwortet man: Aber Gefühle seien von Empfindungen nicht nur verschieden sondern sie seien damit unvergleichbar. Dann erwidere ich: Dies gilt auch von verschiedenen Empfindungsgattungen. Lust ist mit Hart und Weich, aber Hart und Weich sind ebenso mit Süß und Sauer unvergleichbar. Wie also kann man auf die qualitative Unvergleichbarkeit die Scheidung von Gefühl und Empfindung gründen wollen?

Es gibt in der Tat keine Möglichkeit, durch die Berufung auf die Qualität der Gefühle einerseits und der Empfindungen andererseits die Verweisung der Gefühle und der Empfindungen in zwei Grundklassen von Bewußtseinserlebnissen zu rechtfertigen. Gibt es also überhaupt einen charakteristischen Gegensatz beider, so muß dieser wo anders liegen. Und wo derselbe liegt, dies wurde soeben gesagt.

Trotzdem kann ich nicht umhin dem Satze Stumpfs, man dürfe Gefühle und Empfindungen nicht vom Gesichtspunkt ihrer Subjektivität bzw. Objektivität einander gegenüberstellen, durchaus zuzustimmen; dann nämlich wenn ich die Subjektivität in seinem Sinne nehme. Subjektiv, so gibt Stumpf an einer Stelle zu verstehen, will er das-

jenige nennen, was uns über den Zustand »unseres eigenen Körpers unterrichtet«. Dazu bemerke ich hier ausdrücklich, daß ich Gefühle nicht darum subjektiv nenne, weil sie uns über irgend etwas in der Welt »unterrichten«, sondern weil sie etwas sind, nämlich, ich wiederhole, unmittelbar erlebte Zuständlichkeiten des Ich, des Ich, das ich in allen Bewußtseinserlebnissen erlebe, durch dessen Erlebtsein in allen meinen Bewußtseinserlebnissen diese eben zu meinen Bewußtseinserlebnissen werden.

Und am allerwenigsten soll hier mit dem Worte »Subjektiv« gesagt sein, daß uns etwas über den Zustand des von dem Subjekt absolut verschiedenen Dinges unterrichte, das ich wegen seiner besonderen Abhängigkeitsbeziehung vom Subjekt als »meinen« Körper bezeichne. Ja ich muß sogar hinzufügen, wenn ich Gefühle subjektiv nenne, so meine ich mit der Subjektivität das genaue Gegenteil dessen, was Stumpf darunter versteht. Was uns über den Zustand unseres eigenen Körpers unterrichtet, das sind Empfindungen z. B. des Hungers, des Durstes, des Schmerzes usw., während Gefühle als unmittelbar erlebte Qualitäten des Ich uns niemals über Zustände unseres Körpers unterrichten können. Ich kann also nicht umhin, Stumpf in diesem Punkte durchaus recht zu geben. Die Subjektivität in seinem Sinne darf in die Definition oder Wesensbestimmung der Gefühle durchaus nicht hinein genommen werden. Gesetzt ich nähme sie hinein, so würde ich geradezu von vorneherein erklären, Gefühle seien ihr eigenes Gegenteil.

Aber die Subjektivität in unserem Sinne ist eben anderer Art. Und diese macht geradezu das Wesen der Gefühle aus. Und daß diese Subjektivität in die Bestimmung der Gefühle hineingenommen werde, kann darnach Stumpf gewiß nicht verbieten wollen. Wollte er dies, so würde er ja verfahren, wie derjenige verführe, der sagte: wenn du Quadrat und Kreis unterscheiden willst, so darfst du beileibe nicht die räumliche Form dieser Gebilde in die Unterscheidung mit hinein nehmen. Dieser Vergleich stimmt genau, denn so gewiß die räumliche Form das Wesen der Quadrate und Kreise ausmacht, so gewiß macht die Subjektivität und Objektivität in unserem Sinne das Wesen der Gefühle und der Empfindungen aus. Und das Wesen der Gefühle können wir natürlich bei einer Definition der Gefühle nicht weglassen.

Aber freilich, indem Stumpf die Hineinnahme der Subjektivität und Objektivität in seinem Sinne in die Unterscheidung von Empfindungen und Gefühlen verbietet, scheint er nun auch die Hineinnahme der Subjektivität und Objektivität in meinem, davon völlig verschiedenen Sinne abweisen zu wollen. Damit aber blieben, so viel ich sehe, Gefühle und Empfindungen überhaupt von einander ununterschieden.

»Sinnliche« Gefühle und Empfindungen.

Oder, so frage ich, wie können Empfindungen und Gefühle sonst unterschieden werden. Wie schon gesagt, ich sehe dafür keine Möglichkeit. Auch Stumpf unterscheidet sie demgemäß in Wahrheit nicht. Wir erfahren gar nicht einmal, welches der Gesichtspunkt ist, von dem aus er sie unterschieden wissen will, geschweige, welches für ihn das unterscheidende Merkmal ist.

Trotzdem betrachtet sie Stumpf als verschieden. Er tut dies in deutlichster Weise, indem er den Satz verflucht, daß gewisse Gefühle d. h. gewisse Erlebnisse, die man sonst Gefühle nennt, in Wahrheit Empfindungen seien. Ich frage, was will dies heißen, wenn vorher die einzige Möglichkeit, Gefühle und Empfindungen voneinander zu unterscheiden, geleugnet ist. Was meint Stumpf damit, wenn er von jenen Gefühlen sagt, sie seien Empfindungen?

Soviel ich sehe, nichts irgend Angehbares. Es ist nur eben gewissen Gefühlen der Name von Empfindungen gegeben. Und dies kann man gewiß. Aber damit hören doch die Gefühle nicht auf eben dasjenige zu sein, was sie sind. Es hören insbesondere die Gefühle, die Stumpf Empfindungen nennt, nicht auf, für uns d. h. unter Voraussetzung unserer Bestimmung der Gefühle, richtige Gefühle zu sein. Sie werden nicht durch die Namengebung, die Stumpf, ich weiß nicht warum, jenen Gefühlen gibt, zu Empfindungen, nämlich wiederum zu Empfindungen in unserem Sinne des Wortes.

Die Gefühle, die Stumpf lieber Empfindungen nennen will, sind nun aber nicht alle Gefühle. Sondern er hat speziell die von ihm so genannten »sinnlichen Gefühle« im Auge. Dabei versteht er unter sinnlichen Gefühlen nicht Gefühle von eigener Art, sondern Gefühle der Lust oder Unlust an sinnlichen Empfindungen oder genauer gesagt an den Gegenständen der sinnlichen Empfindung. Er

meint beispielsweise das Gefühl der Annehmlichkeit eines Geschmackes oder das Gefühl der Unlust an einem von mir empfundenen körperlichen Schmerz. Speziell hier zieht er es vor, statt »Gefühl der Lust oder Unlust« zu sagen: »Empfindung der Lust oder Unlust«. Aber wie gesagt, dadurch wird das Gefühl der Lust oder Unlust nicht verändert. Es bleibt dabei, daß ich auch in diesem Gefühl der Lust oder Unlust mich als lustgestimmt oder als unlustig fühle, daß ich nicht etwa das Bewußtsein habe, der empfundene Schmerz selbst, das Brennen auf der Haut oder vielleicht die Haut selbst, sei unlustgestimmt. Und es bleibt von diesem Gefühl der Unannehmlichkeit, oder der Unlust, der empfundene Schmerz selbst, in unserem Falle das Brennen der Haut, deutlich geschieden. Ich fühle nicht mich als brennend oder ein andermal als bohrend, reißend, stechend. Ich wüßte gar nicht einmal, was für einen Sinn dies haben sollte. Sondern ich empfinde das Brennen oder Bohren oder Reißen als etwas, das mir zuteil wird, als ein mir Gegebenes, eine mir gegenüberstehende Tatsache, der gegenüber ich mich unlustgestimmt fühle.

Stumpf aber zieht es, wie gesagt, vor, in diesem Falle das Gefühl der Unannehmlichkeit oder das Bewußtseinserlebnis, das darin besteht, daß ich mich dem Schmerz gegenüber unlustig oder unlustgestimmt fühle, als Empfindung zu bezeichnen. Dies ist nur konsequent, nachdem er vorher sich entschlossen hat, Gefühl und Empfindungen nicht zu unterscheiden. Und es ist aus gleichem Grunde konsequent, wenn nun Stumpf hier und in anderen Fällen die Schmerzempfindung ein Schmerzgefühl nennt. Auch damit hört doch der empfundene Schmerz nicht auf, etwas anderes als ich, etwas mir Gegenüberstehendes, kurz etwas »Empfundenes« in unserem Sinne des Wortes zu sein.

Nachdem aber Stumpf sich entschlossen hat, die sogenannten sinnlichen Gefühle d. h. die Gefühle der Lust und Unlust an sinnlichen Gegenständen — wodurch die Gefühle doch nicht selbst sinnlich werden — Empfindungen zu nennen, obgleich er vorher den Gegensatz zwischen Empfindungen und Gefühlen abgewiesen hat, mußte er nun natürlich auch in dem Sinne konsequent sein, daß er nicht ohne zwingenden sachlichen Grund diese Namengebung wieder aufgäbe. Nun gibt es Lust und Unlust nicht nur an Gegenständen der sinnlichen Empfindung oder Wahrnehmung, sondern ich kann

auch Lust und Unlust fühlen angesichts einer mir mitgeteilten Tatsache irgend welcher Art. Ich fühle z. B. Unlust angesichts der Tatsache, daß mein guter Freund von einer schweren Krankheit befallen worden ist. Diese letztere Unlust ist vielleicht heftigere Unlust als diejenige, die ich fühle angesichts eines von mir empfundenen körperlichen Schmerzes. In jedem Falle wird sie anders gefärbte Unlust sein.

Diese Unlust aber will Stumpf nicht Empfindung nennen. Warum eigentlich nicht? Es scheint, wenn man in einem Falle der Unlust den Namen einer Empfindung gibt, so tut man gut, diese Namengebung in jedem Falle beizubehalten. Ich habe zugestanden, daß die Unlust in den beiden soeben unterschiedenen Fällen verschieden stark sein mag und in jedem Falle verschieden gefärbt sein wird. Aber dies ist doch kein Grund, im zweiten Falle die Unlust nicht als Empfindung zu bezeichnen. Verschiedene Stärke oder Intensität und verschiedene Färbungen d. h. verschiedene qualitative Bestimmtheiten kommen doch auch bei allen sonstigen Empfindungsgattungen oder bei allen sonstigen Gattungen des Empfundenen vor.

Aber Stumpf scheint nun einmal zwischen den sinnlichen Gefühlen d. h. den Gefühlen, die an sinnlichen Gegenständen haften, einerseits, und den »nichtsinnlichen« Gefühlen andererseits, einen prinzipiellen Unterschied aufstellen zu wollen. Offenbar ist es seine Absicht, einen solchen anzudeuten, wenn er die nichtsinnlichen Gefühle den Gemütsbewegungen gleichsetzt, während er die sinnlichen Gefühle nicht mit diesem Namen belegt.

Indessen damit ist doch zunächst nur eine neue Namengebung gewonnen. So wie die sinnlichen Gefühle nicht dadurch aufhören, Gefühle zu sein, daß man sie sinnliche Gefühle nennt, so hören auch die nichtsinnlichen Gefühle nicht dadurch auf Gefühle zu sein, daß man sie Gemütsbewegungen nennt. Und hält es Stumpf für zweckmäßig, die sinnlichen Gefühle Empfindungen zu nennen, warum sollte nicht ein anderer es für ebenso zweckmäßig halten, die nichtsinnlichen Gefühle oder die Gemütsbewegungen gleichfalls Empfindungen zu nennen oder als etwas Empfundenes zu bezeichnen.

Gemütsbewegungen und Gefühle.

Aber wie ist es nun mit dem Rechte dieser neuen Namengebung bestellt? Daß das Gefühl der Annehmlichkeit an einem Geschmack

oder Geruch nicht ohne weiteres als eine Gemütsbewegung bezeichnet werden kann, leuchtet am Ende ein. Aber es scheint mir ebenso ungeeignet, das Gefühl der Lust oder Unlust bei Gemütsbewegungen selbst als eine Gemütsbewegung zu bezeichnen. Gemütsbewegungen, so meine ich, sollte man doch nur die Gemütsbewegungen nennen, und nicht die Gefühle, von welchen dieselben begleitet zu sein pflegen. Eine Gemütsbewegung ist doch dem Wortverstande nach zunächst eine Bewegung und zwar eine Bewegung des Gemütes d. h. eine psychische Bewegung. Und diese psychische oder seelische Bewegung kann ich im einzelnen Fall recht wohl genauer bezeichnen. So wenn ich eine Nachricht bekomme, die mich erschreckt. Hierbei besteht die Gemütsbewegung zunächst darin, daß eine Vorstellung von dem, was mir mitgeteilt wird, gewaltsam und plötzlich meine Aufmerksamkeit auf sich zieht, und gewaltsam und plötzlich andere Vorstellungen, auf die meine Aufmerksamkeit bis zu dem betreffenden Momente gerichtet war, verdrängt. Dazu tritt dann dies, daß jene Vorstellung zunächst vielleicht eine Zeitlang mich ganz in Anspruch nimmt und mein sonstiges Vorstellen lähmt; dann von einem bestimmten Zeitpunkt an d. h. wenn ich mich »gefaßt« habe, andere Vorstellungen, wiederum mit gewisser Gewaltsamkeit, mir aufdrängt. Und sie drängt mir nicht bloß Vorstellungen auf, sondern sie weckt in mir Fragen und Urteile, Strebungen und Wollungen, führt zum Zweifel, was nun zu tun sei, und durch diesen hindurch zu irgend welcher Entscheidung. Es entsteht in mir, und zwar wiederum mit einem Charakter der besonderen Aufdringlichkeit, die Frage, was denn das mir Mitgeteilte bedeute, welche Konsequenz es habe oder haben könne, was jetzt zu tun sei oder möglicherweise getan werden könne usw.

Hiermit nun ist eine Gemütsbewegung bezeichnet, die zweifellos diesen Namen verdient, eine Gemütsbewegung überdies von großer Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Momente oder Etappen, eine solche, die weite Dimensionen annehmen und sehr lebhaft sein kann, in der eines aus dem andern sich ergibt, eines dem anderen widerstreitet, vorhandener Widerstreit sich löst usw., die in jedem Falle eine bestimmte Ablaufsform an sich tragen wird.

Und indem nun eine solche Gemütsbewegung sich in mir vollzieht, »fühle« ich zugleich mich unmittelbar in bestimmter Weise

angemutet. Ich habe im ersten Momente ein Gefühl des Schrecks, dann vielleicht ein Gefühl der Unruhe, der quälenden Unsicherheit, dann vielleicht ein Gefühl der innären Sicherheit, wenn ich nämlich dessen gewiß geworden bin, was in der Sache zu tun sei; ich habe jetzt ein Gefühl der Besorgnis, dann der Hoffnung usw. Damit beschreibe ich das Gefühl oder richtiger die ineinander übergehenden Gefühle, die auf der Basis jener Gemütsbewegung in mir entstehen, oder entstehen können, nur andeutungsweise. Aber wie auch die Gefühle beschaffen sein mögen, in jedem Falle sind sie, so meine ich, etwas von der Gemütsbewegung absolut zu Unterscheidendes. Sie sind in jedem Falle bei mir etwas davon absolut Verschiedenes.

Dies heißt insbesondere: Die Tatsache, daß die Vorstellung, die in mir durch die Nachricht geweckt wird, plötzlich und gewaltsam sich aufdrängt und andere Vorstellungen verdrängt, ist nicht das Gefühl des Schrecks, oder ist nicht die Weise, wie ich im ersten Momente jener Gemütsbewegung mich fühle, sondern sie ist eben jene Tatsache. Der Gegenstand jener Vorstellung ist freilich zugleich der Gegenstand des Schreckgefühls. Aber auch dieser Gegenstand des Schreckgefühls ist nicht das Schreckgefühl selbst.

Und wie von den begleitenden Gefühlen, so muß die Gemütsbewegung natürlich auch von den körperlichen Begleitvorgängen, und den dadurch in mir ausgelösten Empfindungen unterschieden werden. Ich fahre vielleicht, wenn ich jene erschreckende Nachricht erhalte, körperlich zusammen oder werde bleich. Dann ist doch mein körperliches Zusammenfahren oder Erbleichen weder das Gefühl des Schrecks über die Nachricht, noch ist es die Vorstellungsbewegung oder jener vorhin kurz angedeutete Ablauf meines Vorstellungslebens, sondern es ist eben eine körperliche Begleiterscheinung dieser Bewegung und damit jenes Gefühls.

Gewiß ja gehören die Empfindungen dieser körperlichen Vorgänge mit jenen in das Gesamtbild dessen, was mir geschieht, wenn ich die erschreckende Nachricht empfangen. Sie gehören also zum Bilde der »Gemütsbewegung«, wenn wir darunter eben dies Ganze verstehen. Aber dem Psychologen liegt doch daran, innerhalb dieses Gesamtbildes die tatsächlich verschiedenen Momente zu unterscheiden. Und dies heißt insbesondere, es liegt ihm daran, die

drei Momente, die Gemütsbewegung, die Gefühle und die körperlichen Begleiterscheinungen, zu unterscheiden.

Und tun wir nun dies, dann sehen wir, daß das Schreckgefühl, diese Weise, wie ich mich gelegentlich der Gemütsbewegung erlebe oder fühle, nichts ist als eben dies Schreckgefühl d. h. diese nicht weiter beschreibbare Weise, wie ich in oder bei dieser Gemütsbewegung mich erlebe oder fühle. Dies Gefühl wird vermutlich ein Unlustgefühl d. h. ein unlustgefärbtes Gefühl sein. Es wird ein Unlustgefühl sein so gut wie das Gefühl der Unlust an einem körperlichen Schmerz oder einem üblen Geschmack oder Geruch oder an dem quälenden Hunger, dem brennenden Durst usw.

Und ich wiederhole nun, ich sehe nicht ein, warum diese letzteren Beispiele des Unlustgefühls Empfindungen heißen sollen, während jenem Unlustgefühl der Name einer Empfindung vorenthalten bleiben soll. Definieren kann man verschieden, meint Stumpf. Es scheint mir aber, nennt Stumpf einmal jene Gefühle Empfindungen, so hat er damit das Wort Empfindung in solcher Weise definiert, daß, mag er wollen oder nicht, auch die Gefühle, die bei Gemütsbewegungen auftreten, unter diesen Begriff fallen.

»Subjektive« Empfindungen.

Ich habe im Vorstehenden als Beispiel von Empfindungen geflissentlich solche Empfindungen ausgewählt, die im Stumpfschen Sinne des Wortes »subjektiv« sind d. h. Empfindungen, deren Gegenstände den Gesamtgegenstand mit konstituieren, den ich meinen Körper nenne; oder wie Stumpf sich ausdrückt, solche Empfindungen, die uns über den »Zustand unseres eigenen Körpers unterrichten«. Ich tat dies darum, weil hier die Unterscheidung der Empfindungen von den begleitenden Gefühlen offenbar für manche besondere Schwierigkeiten in sich schließt.

Am schwersten scheint diese Unterscheidung einigen zu fallen bei der Schmerzempfindung. Die Schwierigkeit entsteht hier daraus, daß wir, wie in anderem Zusammenhange öfter betont, das Wort »Schmerz« nun einmal in doppelter Bedeutung zu verwenden pflegen. Einmal in der Bedeutung eines Gegenstandes unserer Empfindung. So bezeichnen wir als Schmerz das Bohren, Reißen, Brennen, das wir empfinden. Das andre Mal dagegen hat das Wort die Be-

deutung eines starken Gefühles der Unlust. So spreche ich etwa von dem Schmerz, den der Verlust eines Angehörigen in mir weckt. Der Grund der doppelten Bedeutung des Wortes Schmerz ist aber offenbar der, daß, wenn ich körperliche Schmerzen empfinde, ich zugleich ein starkes Gefühl der Unlust zu haben pflege. Empfinde ich etwa einen körperlichen Schmerz, ein Bohren, Brennen, Reißen usw., so fühle ich zugleich heftige Unlust an diesem Schmerz. Weil es so ist, so haben wir uns daran gewöhnt, beides mit einem und demselben Namen zu bezeichnen.

Daraus ergibt sich dann aber die Versuchung, zu meinen, das mit demselben Namen Belegte sei identisch. Man identifiziert also, wenn man dieser Versuchung unterliegt, den empfundenen Schmerz mit dem Gefühl der Unlust, das wir zu haben pflegen, wenn wir den Schmerz empfinden.

Und tut man dies, dann ist natürlich in solchen Fällen das »Gefühl« eine »Empfindung«. Dies heißt aber nichts anderes als dies, daß man, durch den Sprachgebrauch verführt, absolut unvergleichbare Dinge miteinander verwechselt. In Wahrheit bleibt trotz alledem der gefühlte Schmerz d. h. das Gefühl der starken Unlust, ein Gefühl, und der empfundene Schmerz z. B. das Bohren, Reißen, Brennen, ein Gegenstand der Empfindung.

Da diese Verwechslung so nahe liegt, so wäre es vielleicht gut, wenn in den Diskussionen, die Empfindungen und Gefühle betreffen, das Wort »Schmerz« grundsätzlich vermieden und statt dessen einerseits der empfundene körperliche Schmerz mit spezielleren Namen, wie »Brennen«, »Reißen«, »Bohren«, »Stechen« usw., und andererseits das Gefühl der Unlust, also der Schmerz im zweiten Sinne des Wortes, grundsätzlich mit den Namen Unlust oder heftige Unlust bezeichnet würde.

Analog würde man zweckmäßigerweise verfahren mit Rücksicht auf die den Schmerzempfindungen entgegengesetzten Empfindungen, d. h. mit Rücksicht auf die Empfindungen eines körperlichen Zustandes, die normalerweise von einem Gefühl der Lust begleitet sind, und die wir darum als Empfindungen des körperlichen Wohlbefindens, als Wollustempfindungen u. dgl. zu bezeichnen pflegen. Die Sache ist nur hier darum schwieriger, weil uns in diesen Fällen die Worte fehlen. Die Empfindung des angenehmen Kitzels freilich

können wir als Kitzelempfindung bezeichnen und das begleitende Gefühl als Gefühl der Annehmlichkeit dieses Kitzels. Dagegen haben wir für das, was in den Wollustempfindungen oder den Empfindungen des allgemeinen körperlichen Wohlbehagens empfunden wird, keinen Namen, der nicht das begleitende Gefühl der Lust zugleich mit einschlösse.

Immerhin könnte man die erste dieser beiden Empfindungsgattungen als spezifisch sexuelle Empfindungen bezeichnen, die zweite mit dem allgemeinen Namen der Empfindungen des normalen körperlichen Allgemeinzustandes.

Im letzten Grunde hat aber doch, auch wenn wir bei den sprachgebräuchlichen Benennungen bleiben, für die ernstliche psychologische Analyse die Unterscheidung der Gefühle und Empfindungen keine Schwierigkeit. Der körperliche Schmerz vor allem einerseits, und das Gefühl der Unannehmlichkeit dessen, was ich empfinde, wenn ich Schmerz an irgend einer Stelle meines Körpers empfinde, andererseits, sind doch wohl unschwer voneinander zu unterscheiden. Jedermann sieht, daß die Unannehmlichkeit des Bohrens und Reißens im Zahn, oder meine Unlust an diesem Bohren und Reißen, nicht das Bohren und Reißen selbst ist. Ich nenne es ja das Gefühl der Unannehmlichkeit »des« Bohrens und Reißens, oder ich sage, ich fühle Unlust »an« diesem Bohren und Reißen.

Ebenso unterscheide ich leicht den Hunger, diese Zuständigkeit meines Körpers, die ich mitunter empfinde, nicht allzuschwer von dem Gefühl der Unannehmlichkeit dieses Hungers. Und Analoges gilt am Ende auch von den vorhin erwähnten lustvollen Körperempfindungen.

Hiermit hebt sich zugleich eine weitere Schwierigkeit. Ich sagte oben, ich empfinde nicht mich als blau oder als süß, so gewiß ich mich als lust- oder unlustgestimmt erlebe oder fühle. Diese Unterscheidung nun, könnte man meinen, halte beim Hunger nicht mehr Stich. Der Sprachgebrauch erlaubt mir in der Tat recht wohl zu sagen, ich empfinde mich als hungrig. Damit scheint der Hunger gerade so wie die Unlust als eine Ichqualität anerkannt. Und dies könnte wiederum verführen, den Hunger, ebenso wie auch andere spezifische Körperempfindungen, als Gefühle anzusehen.

Indessen hier ist schon jener Doppelsinn des Wortes »Ich«

vorausgesetzt, d. h. es ist vorausgesetzt, daß sekundärerweise auch »mein« Körper als Ich bezeichnet wird. Ist es einmal dazu gekommen, d. h. habe ich den Körper einmal als unmittelbare Machtsphäre des Ich anerkannt und demgemäß auch mit dem Namen »Ich« beehrt, dann ist es selbstverständlich, daß ich nun auch alles, was als Zuständigkeit dieses Körpers erlebt wird, als Zuständigkeit des Ich bezeichne.

Hiermit kommen wir wiederum auf den Begriff der Subjektivität. Wie man sich erinnert, wollte Stumpf als subjektiv dasjenige bezeichnen, was uns über den Zustand des eigenen Körpers unterrichtete. Dies nun tut die Empfindung des Hungers, ebenso wie die des Schmerzes, des Kitzels, der Wollust, die Empfindung des körperlichen Wohlbehagens usw. Insofern sind also alle diese Empfindungen »subjektive« Empfindungen.

Es hat aber gewiß sein gutes Recht, wenn wir sie so nennen. In der Tat stehen ja diese Empfindungen dadurch, daß sie mich über den Zustand »meines eigenen« Körpers unterrichten, zum Subjekt, d. h. zu mir, dem der eigene Körper gehört, d. h. dessen unmittelbarste Machtsphäre er ausmacht, in engerer Beziehung, als z. B. die Empfindung einer Farbe.

Der Begriff der Subjektivität aber ist eben ein sehr vieldeutiger Begriff. Und es ist eine Aufgabe der Psychologie, die unterschiedenen Arten der Subjektivität streng zu unterscheiden.

Verschiedener Sinn der »Subjektivität«.

Alle »Subjektivität« überhaupt gewinnt ihren Sinn durch die Beziehung auf das Ich, nämlich das unmittelbar erlebte oder das Bewußtseins-Ich. Dies Ich ist nicht »subjektiv«, sondern es ist das Subjekt. Und es ist eben damit das bei aller »Subjektivität« Vorausgesetzte.

Die verschiedenen Arten der Subjektivität aber sind verschiedene Arten der Beziehung zu diesem Subjekt. Damit ist schon gesagt: Diese Beziehung ist nicht überall, wo wir von Subjektivität sprechen und sprechen dürfen, derselben Art.

Die erste Art der Subjektivität nun eignet den Gefühlen. Ihre Subjektivität besteht darin, daß sie unmittelbar erlebte Qualitäten oder Zuständigkeiten des Ich sind.

Davon durchaus verschieden ist die Subjektivität meines Körpers. Welcher Art dieselbe ist, haben wir gesehen. Um das oben Gesagte zu wiederholen: der Körper erscheint mir als meine unmittelbare Machtsphäre.

Davon wiederum unterschieden ist die Subjektivität des Hungers, des Schmerzes usw. Über den Hunger habe ich keine unmittelbare Macht, d. h. ich kann nicht durch einen bloßen Akt meines Wollens meinen Körper aus einem hungrigen in einen gesättigten verwandeln, sowie ich durch einen Akt der Willkür den Körper aus einem stehenden in einen liegenden verwandeln kann. Aber der Hunger nimmt doch an jener Subjektivität meines Körpers insofern teil, als er ein Zustand eben desjenigen Körpers ist, der im übrigen meiner Macht unmittelbar unterliegt.

Hiermit zunächst ist die Subjektivität des Hungers oder des Schmerzes als eine eigenartige charakterisiert. Aber noch in anderer Weise, ja in einem doppelten anderen Sinne, sind Hunger, Schmerz usw. subjektiv. Diese neue Subjektivität besteht zunächst darin, daß den Hungerzustand dieses meines Körpers niemand empfinden kann außer mir, während das Süß eines Stückes Zucker ebensowohl ein anderer als ich zu empfinden vermag. Und dazu kommt zweitens die weitere »Subjektivität«, die darin besteht, daß ich den Hungerzustand meines Körpers jederzeit empfinde, wenn er da ist, während die Farbe oder Form eines Körpers, wie ich überzeugt bin, existieren können, ohne daß ich sie empfinde, oder wie wir richtiger sagen, ohne daß ich sie sinnlich wahrnehme.

Diese doppelte Subjektivität des Hungers und Schmerzes ist eine nicht weiter zu erklärende Tatsache. So ist überhaupt die Subjektivität der spezifischen Körperempfindungen oder wie man wohl auch sagt, der Organempfindungen, wobei ich das Wort Subjektivität in dem gleichen Sinne nehme, eine nicht weiter erklärbare Tatsache. Ich formuliere die Tatsache, indem ich sage: Es ist nun einmal so, daß gewisse Empfindungen, die wir eben deswegen Organempfindungen nennen, in einem individuellen Bewußtsein nur vorkommen und zugleich normalerweise jederzeit notwendig vorkommen, wenn ein bestimmter Zustand stattfindet in einem ganz bestimmten Dinge, nämlich demjenigen Dinge, das diesem individuellen Bewußtsein oder Ich erscheint als seine unmittelbare Machtsphäre, und das für dieses

individuelle Bewußtsein eben damit »sein Körper« ist. Diese Tatsache besteht, und sie ist wunderbar; genau so wunderbar wie die Tatsache des psychophysischen Zusammenhanges überhaupt.

Wie aber die Subjektivität meines Körpers, so muß auch diese Subjektivität der Organempfindungen aufs allerstrengste unterschieden werden von jener ersterwähnten Subjektivität, welche der Lust oder Unlust oder der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der von mir empfundenen körperlichen Zustände zukommt. Mag es noch so sehr sich so verhalten, daß ich nur den Hunger und Durst, den Schmerzzustand dieses bestimmten Körpers empfinden kann, in welchem ich mich tätig fühle und den ich darum »meinen« Körper nenne, während ich die Bläue und Säure aller möglichen Körper empfinden kann, und mag es noch so sehr so sein, daß ich diese Zustände meines Körpers immer empfinde, wenn sie da sind, während die Farbe und die Süße eines Stückes Zucker da sein können, ohne von mir empfunden zu sein, so bleibt es doch dabei, daß Hunger, Durst, körperlicher Schmerz usw. von mir empfunden werden als Elemente oder Zustände eines Dinges, das nicht ich bin, sondern das ich habe, oder über das ich Macht habe, das ich als »mir« zugehörig weiß, während ich die Lust und Unlust »an« diesen körperlichen Zuständen erlebe als Zuständlichkeiten meiner, nämlich desjenigen Ich, das den Körper hat, das über ihn Macht hat, dem der Körper gehört.

Beziehung der Gefühle auf Gegenstände.

Noch ein wichtiger Punkt bleibt uns schließlich zu betrachten übrig. Statt Gefühle der Lust oder Unlust will Stumpf, nicht allgemein, aber in bestimmten Fällen, Empfindung der Lust oder Unlust sagen. So zieht er etwa dem Ausdruck »Gefühl der Unlust an einem Schmerz« den Ausdruck »Empfindung der Unlust an dem Schmerz« vor. Solche Empfindung der Unlust an einem Schmerz ist dann eine Empfindung, die neben der Empfindung des Schmerzes hergeht oder sie begleitet, so wie etwa die Empfindung des Durstes von einer Empfindung der Trockenheit in der Kehle begleitet sein kann. Aber hier drängt sich nun ein merkwürdiger Unterschied auf. Empfinde ich, während ich Durst empfinde, zugleich Trockenheit in der Kehle, so heißt dies doch nicht, daß ich Trockenheit »des«

Durstes empfinde, oder daß ich Trockenheit »an« dem Durste, dem Durste »gegenüber«, »angesichts« des Durstes, »über« dem Durste empfinde. Es heißt nicht, daß der Durst den Gegenstand der Empfindung der Trockenheit ausmacht. Dagegen sage ich seltenerweise: Ich fühle die Unannehmlichkeit »des« Schmerzes bzw. die Unannehmlichkeit oder Annehmlichkeit »eines« Geschmacks, ich fühle Lust oder Unlust »an« einem Geruch oder Geschmack, bin lust- oder unlustgestimmt »über« einen Geschmack, »angesichts« desselben, ihm »gegenüber«. Ich nenne den Geschmack, den Geruch, den Schmerz, den ich empfinde, den Gegenstand der von mir gefühlten Lust oder Unlust.

Damit nun will ich jedesmal sagen, daß die Lust oder Unlust mit dem Geschmack, dem Schmerz usw., den ich empfinde, nicht nur gleichzeitig gefühlt ist, sondern daß diese Gefühle von mir gefühlt oder erlebt werden als in einer eigentümlichen Beziehung stehend zu dem Schmerz oder Geschmack, oder daß sie in eigentümlicher Weise darauf bezogen erscheinen. Ich bezeichne diese Bezogenheit des Gefühls auf seinen Gegenstand auch so, daß ich den Schmerz oder den Hunger unangenehm, einen Geschmack oder Geruch angenehm nenne. Oder ich nenne jene Gegenstände meiner Empfindung unlustvoll, diese lustvoll, während ich den Durst, der von einer Empfindung der Trockenheit in der Kehle begleitet ist, darum nicht selbst trocken oder etwas dergleichen nenne.

Wie man weiß, hat dieser letztere Umstand dazu verführt, die Lust oder Unlust an einem Gegenstande der Empfindung als den »Gefühlston« der Empfindung zu bezeichnen. Dagegen nun wendet sich Stumpf, und betont mit Recht, daß das Gefühl etwas von der Empfindung, an welcher sie »hafte«, durchaus verschiedenes sei, also nicht etwa eine Eigentümlichkeit an der Empfindung bzw. an dem in ihr Empfundenen, so wie die Tonhöhe eine Eigentümlichkeit an dem empfundenen Tone oder die Helligkeit eine Eigentümlichkeit an der empfundenen Farbe. Stumpf legt alles Gewicht darauf, daß die Lehre von dem Gefühlston der Empfindungen durch Kälpe endgültig widerlegt sei.

Aber mit dieser Einsicht ist es nicht getan. So zutreffend sie ist, so gewiß also gesagt werden muß, daß das Gefühl der Unlust an dem Hunger oder Schmerz nicht eine Eigentümlichkeit des

Hungers oder des Schmerzes selbst ist, sondern etwas Hinzukommendes, so gewiß ist dies Gefühl doch nicht bloß ein Hinzukommendes, sondern es besteht die Tatsache jenes »an«, »über«, »angesichts«, »gegenüber«, die Tatsache der Unannehmlichkeit »des« Hungers oder Schmerzes, die Tatsache, daß Hunger oder Schmerz Gegenstände des Gefühls der Unlust sind. Kurz, es besteht die Tatsache jener eigenartigen Bezogenheit des Gefühls auf den Gegenstand der Empfindung, woran es »haftet«.

Wie nun, so frage ich, fängt es die Unlust an, Unlust »an« dem Schmerz oder Hunger, oder wie fängt es die Unlust oder Lust an einem Geschmack an, Unlust bzw. Lust »an« diesem Gegenstand meiner Empfindung zu sein. Wie wird aus der Empfindung der Lust oder Unlust, welche eine Geschmacks- oder Schmerzempfindung »begleitet«, d. h. gleichzeitig damit da ist, das eigentümliche und unmittelbar erlebte Zugekehrtsein dieser Empfindung zu dem, was in der Empfindung des Geschmacks oder Hungers empfunden wird.

Irgend welche Beziehung zwischen Empfindungen und anderen Empfindungen existiert ja freilich für unser Bewußtsein auch sonst. Wenn ich ein Stück Zucker sehe, so empfinde ich nicht bloß Weiß und gleichzeitig Süß, sondern ich lokalisiere auch beide an dieselbe Stelle des Raumes. Und daraus ergibt sich für mein beziehendes Denken das Bewußtsein einer bestimmten räumlichen Beziehung zwischen dem empfundenen Weiß und dem empfundenen Süß. Ich bezeichne diese Beziehung als räumliche Koexistenz. Außerdem habe ich zugleich das Bewußtsein des zeitlichen Zusammentreffens oder des gleichzeitigen Daseins der beiden Gegenstände meiner Empfindung.

Aber jene unmittelbar erlebte Bezogenheit von Gefühlen auf Gegenstände meiner Empfindung oder, wie ich soeben sagte, jenes eigentümliche und unmittelbar erlebte »Zugekehrtsein« des Gefühls zum Gegenstande der Empfindung, das ich meine, wenn ich den Gegenstand der Empfindung zugleich auch als »Gegenstand des Gefühls« bezeichne, oder wenn ich das Gefühl ein Gefühl »an« dem Gegenstand der Empfindung nenne, ist doch nicht eine räumliche oder zeitliche Beziehung. Insbesondere besagt die Lust »an« einem Geschmacke nicht etwa dies, daß ich die Lust als an eben dem Punkte des Raumes befindlich erlebe, in welchen ich zugleich den Geschmack verlege. Und umgekehrt, wenn ich Weiß und Süß

empfinde und ich empfinde sie als räumlich zusammenfallend oder als zeitlich zugleich vorhanden, so heißt dies doch nicht, daß ich Weiß »an« dem Süß, »über« dasselbe, ihm »gegenüber« oder »angesichts« desselben empfinde, daß das Süß der Gegenstand meiner Weiß-Empfindung, oder daß das Weiß der Gegenstand einer Süß-Empfindung sei, in dem Sinne, in dem ich Lust fühle »an« dem Geschmack, »über« ihn, ihm »gegenüber«, »angesichts« desselben, bzw. in dem Sinne, in dem der Geschmack Gegenstand meiner Lust ist.

Die Frage nun, die ich hier stelle, beantwortet sich nur in einer Weise. Wie kommt es, so formulierte ich die Frage auch, daß die Lust an einem Geschmack, die ich fühle, oder, wie Stumpf sagt, empfinde, in der eigentümlichen Weise dem Geschmack »zugekehrt« erscheint, die ich damit zu verstehen gebe, daß ich die Lust als Lust an dem Geschmack bezeichne. Darauf nun ist zu antworten: Empfindungen wenden oder kehren sich nicht in solcher Weise einander zu. Ich könnte auch sagen, sie nehmen nicht in solcher Weise aneinander »Anteil«. Wohl aber wende ich mich den Gegenständen meiner Empfindung zu oder bin ihnen zugekehrt. Ich nehme an ihnen Anteil. Und ich erlebe mich unmittelbar als ihnen zugekehrt, oder als an ihnen Anteil nehmend. Ich erlebe mich jetzt als diesen, jetzt als jenen Gegenständen innerlich zugewendet oder zugekehrt, als darauf bezogen, damit innerlich befaßt oder beschäftigt, als sie innerlich erfassend. Populär drücke ich dies wohl so aus, daß ich sage: meine »Aufmerksamkeit« oder mein »Interesse« ist jetzt diesen, jetzt jenen Gegenständen zugewendet. Dies heißt aber nichts, als daß ich mich bald diesen bald jenen Gegenständen zugewendet finde. Die Aufmerksamkeit ist nichts anderes als das merkende Ich; sie ist nicht etwa ein von mir unterschiedenes Etwas, gar ein neuer Gegenstand meiner Empfindung. Daß aber das Ich auf Gegenstände »merkt«, dies wiederum heißt nichts, als daß ich in einer freilich nicht näher beschriebenen, darum doch in einer jedermann bekannten Weise, Gegenständen zugewendet oder zugekehrt oder darauf geistig bezogen bin.

Dies mein Zugewendetsein zu einem Gegenstande meiner Empfindung ist aber nun notwendig zugleich ein Zugewendetsein der Lust oder Unlust, die ich bei solchem Zugewendetsein zu dem Gegenstande fühle. Denn Lust und Unlust sind ja nichts anderes, als

unmittelbar erlebte Zuständlichkeiten des Ich, nämlich des in allen Bewußtseinserlebnissen unmittelbar miterlebten Bewußtseins-Ich. Wenn es sich aber so verhält, und zugleich nur unter dieser Voraussetzung, so ist das Zugekehrtsein »meiner« zu irgendwelchen Gegenständen notwendig auch ein Zugekehrtsein der Gefühle, insbesondere der Lust oder Unlust, zu den Gegenständen. Es ist mit einem Worte ein Zugekehrtsein des lustigen oder unlustigen Ich zu den Gegenständen. Es gilt der selbstverständliche Satz, daß ein Gefühl jederzeit bezogen ist auf den Gegenstand, auf den ich, dessen Zuständlichkeit das Gefühl ist, bezogen bin. Und es ist immer dasjenige Gefühl auf einen Gegenstand bezogen, das ich habe, indem ich auf den Gegenstand bezogen bin. So ist es aber und so kann es nur sein, weil das Gefühl nicht etwas außer dem auf den Gegenstand bezogenen Ich ist, sondern die Bestimmtheit dieses auf den Gegenstand bezogenen Ich. Daß ein Gefühl auf einen Gegenstand bezogen ist, daß ich Lust oder Unlust fühle an dem Gegenstande, oder mit einer neuen Wendung, daß das Gefühl dem Gegenstande gilt, dies heißt gar nichts anderes, als: Ich bin, als der gefühlsmäßig so oder so bestimmte, etwa als der lustige oder unlustige, auf den Gegenstand bezogen.

Damit nun sind wir wiederum bei unserer Definition des Gefühls. Es bleibt dabei: »Definieren kann man verschieden«, und schließlich wie man will. Es fragt sich nur, wie man richtig definiert, und was aus einer einmal angenommenen Definition logisch folgt. Die Psychologie nun hat, wie gesagt, indem sie sich entschloß, gewisse Bewußtseinserlebnisse als »Gefühle«, andere als Empfindungen zu bezeichnen, in gewisser Weise Gefühle und Empfindungen ein für allemal definiert. Nun handelt es sich darum, mit dieser Definition dadurch Ernst zu machen, daß man allgemein das entscheidende Merkmal für jene Unterscheidung bezeichnet. Daraus ergibt sich dann die »richtige« Definition des Gefühls und der Empfindung. Diese aber kann nur lauten: Gefühle sind unmittelbar erlebte Ich-Qualitäten oder Ich-Zuständlichkeiten, oder: in Gefühlen fühle ich jederzeit mich, oder werde ich jederzeit meiner selbst inne, während Empfindungen das Gegenteil sind, nämlich ein Bewußtsein von etwas, das mir unmittelbar als ein von mir Unterschiedenes und mir Entgegenstehendes sich darstellt.

Diese Definition ist die allein richtige, weil sie allein die Merkmale

ergibt, welche dasjenige, was die Psychologie nun einmal als Empfindungen, bzw. als Gefühle bezeichnet, grundsätzlich voneinander scheidet; und weil sie allein zugleich der Eigentümlichkeit der Gefühle Rechnung trägt, Gefühle der Lust oder Unlust »an« Gegenständen der Empfindung zu sein, oder auf die Gegenstände der Empfindung in jener eigentümlichen Weise bezogen zu sein.

Schließlich aber betone ich noch eines: Ich sage, Gefühle sind unmittelbar erlebte Ichzuständlichkeiten. Der umfassende Begriff, dem die Ichzuständlichkeiten sich unterordnen, ist der Begriff der Ichbestimmtheiten überhaupt. Ich darf aber nicht definieren, Gefühle sind unmittelbar erlebte Ichbestimmtheiten. Diese Definition wäre zu weit.

Ich erlebe mich als lustig und unlustig, als überrascht, erschreckt, erfreut, traurig usw. Damit sind Lust, Unlust usw. zweifellos als unmittelbar erlebte Ichbestimmtheiten charakterisiert. Aber ich erlebe ebenso unmittelbar andere Ichbestimmtheiten. Ich erlebe mich als denkend, urteilend, Tatsachen oder Forderungen von Gegenständen anerkennend. Auch hiermit sind jedesmal unmittelbar erlebte Ichbestimmtheiten bezeichnet. Indem ich urteile, bin ich eigentümlich bestimmt, nämlich als urteilend. Ich bin anders bestimmt, wenn ich bestimmt bin als des Urteiles mich enthaltend. Und es ist eine andere unmittelbar erlebte Bestimmtheit des Ich, wenn ich das eine Mal mich als positiv, das andere Mal als negativ urteilend, das eine Mal als einem Gegenstand ein Prädikat zuerkennend, das andere Mal als ihm dasselbe aberkennend erlebe.

So gewiß ich nun aber jene Zuständlichkeiten meiner, die Lust, die Unlust, den Schreck, die Freude, die Trauer, die Verzweiflung, als Gefühle bezeichnen, also von »Gefühlen« der Lust, der Unlust usw. sprechen darf, so gewiß widerspräche es dem Sprachgebrauch, wenn ich sagen wollte, ich fühle mich als urteilend oder des Urteilens mich enthaltend, als zuerkennend oder aberkennend. Und wenn ich konsequenterweise von einem Denkgefühl, einem Gefühl der Anerkennung, einem Gefühl der logischen Bejahung und Verneinung sprechen wollte.

Weil es aber so ist, so lege ich Gewicht darauf, daß Gefühle als unmittelbar erlebte Ichzuständlichkeiten definiert werden, und unterlasse es, sie als unmittelbar erlebte »Ichbestimmtheiten« überhaupt zu bezeichnen.