

WARBURG INSTITUTE

FBH 924

THEORIE EINER
NATÜRLICHEN
MAGIE

*

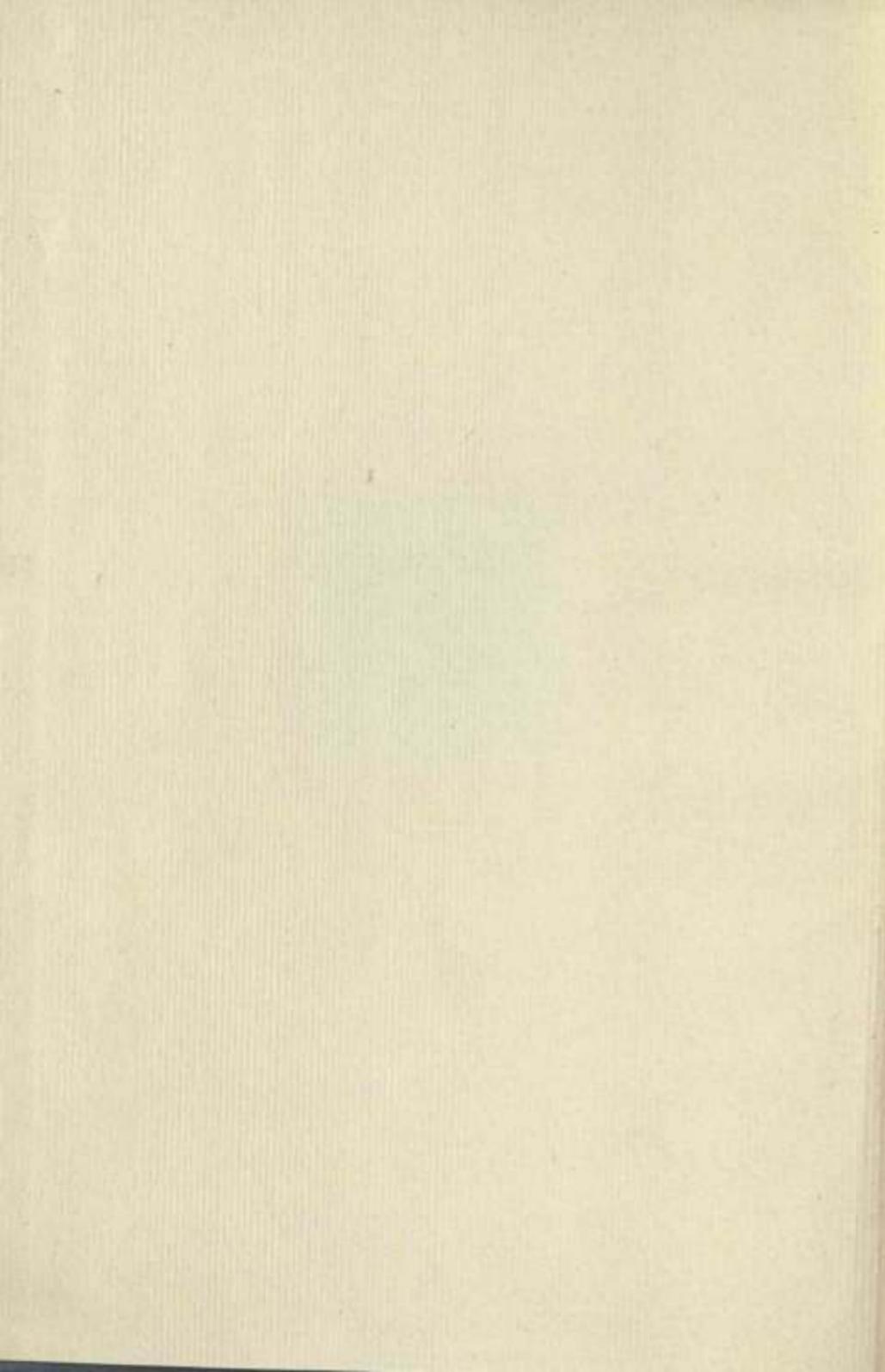
GEGRÜNDET
AUF
KANTS WELTLEHRE
VON
ERNST MARCUS



VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN



f
b
h
924



THEORIE EINER NATÜRLICHEN MAGIE

THE LIFE OF KING CHARLES THE FIRST

26/1112
THEORIE EINER
NATÜRLICHEN MAGIE

GEGRÜNDET

AUF KANTS WELTLEHRE

VON

ERNST MARCUS



VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN 1924

924

THEORIE EINER
MATHEMATISCHEN MAGIE

VERLAG

ALF. KANZLER VERLAG

Alle Rechte,
insbesondere das der Übersetzung u. der Herausgabe in fremden Sprachen vorbehalten

COPYRIGHT BY THE AUTHOR:

Ernst Marcus, Geheimer Justizrat, Essen-Ruhr, Schubertstr. 11

UNIVERSITY OF LONDON
WARBURG INSTITUTE



ALSO FOR FIRST PUBLISHED IN MARCH 1911

Dem Andenken meines lieben
Schwiegersohns und Freundes, des Malers
HERMANN VON DER DUNK

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

A N D E N L E S E R

Ich halte einige Bemerkungen über die Art, wie dieses Buch zu lesen ist, für zweckmäßig und zwar deswegen, weil ein Teil seiner Darstellungen für den weniger geübten Leser nicht ohne Anstrengung zu verstehen ist.

Es ist derjenige Teil, der die auf Kants Lehre fußende Grundlegung dieser neuen Theorie enthält und die Abschnitte 5 bis 12 umfaßt. Man lasse sich durch die Schwierigkeit nicht abschrecken, und man wird sich reichlich belohnt finden. Man lese anfangs immer nur so lange, wie man gut disponiert ist, allenfalls in frischer, nüchterner Morgenstimmung. Man beginne bei wieder eintretender Spannkraft immer wieder von vorn. Es wird sich nach und nach eine Steigerung der Konzentrationskraft — ganz nach den Regeln der natürlichen Magie — einstellen, und mit stark gesteigertem Interesse wird man wahrnehmen, daß man die Herrschaft über ein eigenartiges, neues, wunderbares Weltsystem gewinnt.

Das ist eine Betätigung, die nicht etwa bloß dem Verständnis dieser neuen Theorie dient, sondern auch das Gemüt in ungeahnter Weise erhebt, das Vertrauen zur natürlichen Magie gründet und praktisch der Selbstvervollkommnung dient.

Im März 1924.

DER VERFASSER.

INHALTS-VERZEICHNIS

1. Magie und Wille	1
2. Der natürliche Bereich der Willensmacht	4
3. Der erkennbare Wille	5
4. Das Wunder und das Problem der Wirkenskraft der Vorstellung	7
5. Eine Erklärung des Wunders	9
6. Die Aufgabe	21
7. Eine Schwierigkeit	25
8. Der Aufbau Kants in theoretischer Hinsicht	26
9. Hauptaufgabe unter dem Gesichtspunkt des Kan- tischen Aufbaus	33
10. Der pragmatische Aufbau Kants	34
11. Allgemeine Lösung der Aufgabe	45
12. Verborgene (latente) Vorstellungen	49
13. Die Hypothese der organisierenden Vorstellung	54
14. Die vier organisierenden Funktionen	59
15. I. Die intellektuelle Organisation	61
16. II. Die ethische Organisation	69
17. III. Die ästhetische Organisation	79
18. Folgerungen und Rückblick	85
19. IV. Die physische Entwicklung	88
20. Organisches und überlegtes (reflektierendes) Denken	103
21. Das organische Denken als organisierendes und reorganisierendes Denken	111
22. Besondere Erörterung einer ursprünglichen reorganisierenden Vorstellung	123
23. Überwindung schlafhindernder Zustände. Über- gang zum Wachen	129
24. Gewalt der Vorstellung im Wachen. Unter- drückung der Begriffsbildung. — Konzentration	144
25. Grade des Wachens. Nüchternheit	155
26. Theorie der Gesundheit und Krankheit	163
27. Gesundungs- (Reorganisations-) Wille	175
28. Leben und Tod	191

1. *Magie und Wille.*

Neben der Astrologie und Alchymie spielte im Ausgang des Mittelalters die Magie eine große Rolle. Während aber die beiden ersten Geheimlehren in die Wissenschaften der Astronomie und Chemie übergingen, ließen die magischen Bestrebungen keine kulturell wirksame Spur zurück. Nur hin und wieder tauchen sie, von den Vertretern der anerkannten Wissenschaften angefeindet und in den Winkel gedrängt, in der Form des Spiritismus und in sonstigen Geheimlehren auf.

Es liegt indessen nicht außer dem Bereich der Möglichkeit, daß auch hinter den Bestrebungen der Magier insgeheim ein rechtfertigender natürlicher Grund steckte. Die Idee, welche ihrem tappenden Suchen zugrunde lag, weist uns deutlich darauf hin. In dieser Idee liegt nämlich dunkel die Frage, ob nicht unsere Seele vielleicht verborgene Kräfte enthalte, die uns bis jetzt unbekannt blieben, und hieraus entsprangen die praktischen Versuche der Magier, sie ans Licht zu ziehen und zu nutzen. Man stellte sich diese noch verborgene Macht der Seele — entsprechend dem religiösen Aberglauben jener Zeiten — als eine Kraft vor, die durch übernatürliche Mittel (Geisterbeschwörung, Zaubermittel) zu wirken vermöge. Zugrunde liegt aber doch immer, wie z. B. aus jener sonderbaren Geheimlehre hervorgeht, die mit Recht oder Unrecht dem Theophrastus Paracelsus zugeschrieben wird, die Vorstellung, daß es eine bestimmte schon bekannte Seelenkraft, nämlich der Wille sei, die diese magischen Wirkungen erzeuge. Die Wurzel der magischen Versuche liegt demnach in der

Vorstellung von möglichen Kräften des Willens, die uns bisher unbekannt blieben, folglich in der Vorstellung, daß es außer den uns bekannt gewordenen, gesetzmäßigen Wirkungen des Willens noch verborgene Wirkungen geben könne.

Diese Grundidee der Magie ist aber an und für sich gar nicht ohne weiteres zu verwerfen. Denn zwar übernatürliche Kräfte des Willens können nicht zugelassen werden, weil sie niemals Gegenstände der Erfahrung werden, ja die Gesetze der Erfahrung durchbrechen und Erfahrung unmöglich machen würden, wie Kants Kritik einleuchtend beweist. Aber es könnte sehr wohl sein, daß es natürliche Kräfte des Willens gibt, die uns bisher verborgen blieben. Denn die Behauptung, unsre bisher erreichte Selbsterkenntnis, zu welcher auch die Erkenntnis unserer Seele und ihrer Kräfte gehört, sei erschöpfend, würde ebenso voreilig sein, wie die Behauptung, daß unsere Erkenntnis der äußeren Natur vollendet und vollkommen sei.

Die Magie hat uns also ganz eigentlich auf den Gedanken von der Möglichkeit einer uns noch unbekannt Macht des Willens geführt, und ihr Fehler, der sie in Gegensatz zur anerkannten Wissenschaft brachte, lag darin, daß sie von vornherein, statt an bloß unbekannte, an unerkennbare (übernatürliche) Willenswirkungen dachte. Wir dürfen daher die Bezeichnung des »Magischen«, um dieses Wort zu Ehren zu bringen, auf verborgene, vielleicht aber praktisch verwertbare, natürliche Willenswirkungen anwenden.

Eine in dieser Richtung anzustellende Untersuchung würde, woran man bisher nicht gedacht hat, sich zunächst mit der Frage zu befassen haben, welche Beschaffenheit denn die uns schon bekannten natürlichen Willenskräfte haben, und auf welchem natürlichen

Grunde diese zweifellos wunderbaren Wirkungen beruhen mögen.

Vielleicht würden aus solcher Untersuchung sich Schlüsse auf verborgene Willenskräfte ziehen lassen, deren Benutzung das Leben glücklicher gestalten könnte. Die Voraussetzung solcher natürlichen Kräfte des Willens ist keineswegs neu, aber man hat sie bis jetzt nicht wissenschaftlich begründet. Selbst der streng auf dem Boden der Gesetzmäßigkeit aller uns erkennbaren Erscheinungen stehende Kant nimmt solche Kräfte an in der kleinen Schrift:

Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Wir brauchen hier für das Wort »Vorsatz« nur das gleichbedeutende Wort »Wille« einzusetzen, und wir haben die Voraussetzung einer geheimnisvollen, von der Wissenschaft noch nicht begründeten Herrschaft des Willens über die Materie des Leibes vor uns. Welche Kräfte der Charakterbildung auch bisher schon dem Willen beigelegt wurden, läßt sich namentlich aus pädagogischen Schriften ersehen.

Kurz, der Gedanke von Willenswirkungen, die bisher keine wissenschaftliche Basis haben, liegt überall in der Luft. Wir brauchen deswegen nicht etwa auf okkultistische Behauptungen zurückzugreifen, von denen es nicht feststeht, ob sie Entdeckungen oder bloße Erfindungen sind.

Bis jetzt hat die Wissenschaft, dem Zuge der großen Pfadfinder (Copernicus, Kepler, Galilei, Newton) folgend, den Blick nach außen und in die Ferne gerichtet. Eine Perspektive nach innen, in unser Seelenleben von gewaltiger Tiefe, haben wir zwar auch schon, aber sie ist noch so gut wie unbekannt. Denn Kants Lehre ist noch unverstanden, ja sie wird seit fast 140 Jahren von Ge-

lehrten und Philosophen, denen die hier notwendige und seltene Veranlagung fehlt, durch kopfbrechende Sophismen entstellt und verschüttet.

Vielleicht läßt sich die wahre, richtig verstandene Lehre Kants verwenden, um auf unserm Gebiete Licht zu schaffen. Von ihr ausgehend, wollen wir in die Untersuchung eintreten.

2. Der natürliche Bereich der Willensmacht.

Der allgemein bekannte natürliche Bereich des Willens ist unser Leib. Nur mittelbar, durch Vermittlung dieses Naturkörpers, wirken wir auf fremde Gegenstände. Die Grenzen des Leibes scheinen also auch die Schranken des unmittelbaren Willensbereiches darzustellen.

Unter den Willensäußerungen fallen vornehmlich diejenigen in die Augen, die die physischen Bewegungen des Leibes hervorrufen, und diese werden wir in erster Linie zu betrachten haben. Es findet sich aber, daß gewisse Organe, die zur Materie des Leibes gehören (Zentralorgane), auch an Trieben, Begehungen, Gefühlen, Empfindungen, ja Erkenntnissen beteiligt sind; es würde sich also weiter fragen, ob der Wille nicht die Kraft habe, auch in dieser Hinsicht die Materie des Leibes zu beeinflussen.

Wenn es wahr ist, was Kant und weit vor ihm die Stoiker behaupteten, man könne durch den Willen der krankhaften, schmerzhaften Gefühle Meister werden, so ist es gar nicht denkbar, daß dies ohne Beeinflussung der Materie des Leibes möglich ist. Denn diese ist die Trägerin, ja oft die Ursache der Gefühle. Der Wille würde also, um jene Wirkungen hervorzubringen, in den Zentralorganen gleichsam eine materielle Scheidewand zwischen den schädlichen Vorstellungen und der Seele errichten

müssen, die durch sie erschüttert werden würde. Sollte es nicht wirklich möglich sein, daß Natur oder die Vorsehung uns physische, noch unbekannte Kräfte verliehen hätte, die unsre Seele, jene erhabene innerste Einheit des Lebens (von den Philosophen als das »Ich« oder das »Subjekt der Vorstellungen« bezeichnet) vor der Unreinlichkeit des Schmerzes, der Hoffnungslosigkeit des niederdrückenden, das Gemüt in Schwankungen versetzenden Zweifels schützen könnten?

Wir werden also den Einfluß des Willens auf die Materie des Leibes zu untersuchen und, wenn möglich, auf natürlichem Wege zu erklären haben, und gehen dabei von den offen zutage liegenden physischen Willenswirkungen aus.

3. *Der erkennbare Wille.*

Es gibt Einwirkungen des Willens auf die Materie des Leibes, die uns so selbstverständlich und natürlich erscheinen, daß wir sie kaum beachten und gar nichts wunderbares darin finden, nämlich die allgewöhnlichsten Bewegungen unseres Leibes, die Bewegungen unsrer Glieder.

Denken wir nun aber über diese uns gewohnten, zutage liegenden Willenswirkungen nach, so stehen wir vor einem Wunder, dessen man sich bis jetzt noch nicht in seiner Eigenart bewußt geworden ist. Worin besteht denn jene Macht der Seele, die wir als Wille bezeichnen? — Sinnlich wahrnehmbar ist der Wille selbst nicht, er ist Gegenstand lediglich unsres Denkens, d. h. wir sind uns seiner bewußt als einer Kraft des erkennenden Wesens (des »Ich«). Sinnlich dagegen erkennen wir ihn nur an seinen Wirkungen, an den Äußerungen dieser Kraft, an den Handlungen. Aber wir haben hier eine Kraft vor

uns, die sich von allen Kräften der Natur ganz und gar unterscheidet.

Eine Willensäußerung ist nur möglich durch Vermittlung der Erkenntnis. Nur dann können wir sagen, daß eine Handlung gewollt ist, wenn wir ihre Wirkung *voraussahen*, sie also im voraus erkannten. Nehmen wir den denkbar einfachsten Fall der Wirkung des Willens auf die Materie des Leibes. Wenn ich meinem Willen gemäß den Arm ausstrecke, so habe ich diese Bewegung, bevor sie erfolgte, vorausgesehen. Würde mein Arm (vielleicht infolge eines Krampfes) diese Bewegung vollziehen, so würde keine Handlung, keine Willensäußerung vorliegen.

Eine Vorstellung, die der Handlung vorausläuft, ist es, die hier als mitwirkende Ursache der Bewegung auftritt. Eine *Vorstellung* tritt also hier als *Ursache* auf. Die Tat, das Ausstrecken des Armes in gerader Linie, gehorcht hier einer Vorstellung, einer vorauslaufenden Phantasie-Vorstellung, während alle sonstigen natürlichen Wirkungen ohne Vermittlung einer Vorstellung stattfinden (z. B. die Explosion des Pulvers durch den Funken, das Wachsen der Pflanze aus dem Samen).

Man kann daher den Willen geradezu als die Kausalität, d. h. als die physisch wirkende Kraft der *Vorstellung* bezeichnen. Denn das, was noch hinzukommen muß, damit die Vorstellung nicht eine bloße unwirksame Phantasie, eine bloß vorgestellte Möglichkeit der Bewegung oder ein bloßer nicht verwirklichter Wunsch bleibt, tritt gleichfalls nur als eine Vorstellung auf, die der Bewegung vorausgeht, nämlich gleichsam als ein von der Seele (dem Subjekt der Vorstellung, dem Ich) an den Leib gerichteter stillschweigender Befehl: »Du sollst dich jetzt gemäß meiner Vorstellung bewegen!«

Daß dabei der Bewegung ein Begehren zugrunde liegt, ändert nichts an der Sache. Denn auch die Begierde oder

der Trieb mußte erst den Charakter einer Vorstellung (als eines Gefühls) angenommen haben, um mitzuwirken, z. B. die Begierde der Erwärmung, die mich veranlaßt, ein Feuer anzuzünden. Immer muß der Akt der Handlung durch das »Ich«, durch das erkennende Subjekt, durch das Zentrum des Erkenntnisorganismus hindurchlaufen. Ohne seinen stillschweigenden Befehl an die Materie des Leibes (seinen Entschluß), ohne den Willensakt, der demnach selbst nichts ist als eine physisch wirksame *Vorstellung*, kommt es nicht zur Handlung.

Daher kann man den Willen kurz charakterisieren:

als die Kraft des »Ich« (oder der Seele), sich selbst mittelst der Kausalität seiner Vorstellung zur Ursache physischer Wirkungen zu machen,

die, wie wir sahen, in unserm Falle als eine Bewegung der Materie des Leibes auftrat. Damit haben wir die Kraft des Willens auf eine Kraft der Vorstellung zurückgeführt.

Und nun beachte man wohl: Wir haben eine Macht der Vorstellung über die Materie des Leibes vor uns. Vielleicht reicht diese Macht weiter, als wir bis jetzt annehmen.

4. *Das Wunder und das Problem der Wirkenskraft der Vorstellung.*

Wir stehen jetzt vor einem noch ganz unbeachteten Wunder. Wir müssen hier wieder einmal lernen, das, was uns als alltäglich und selbstverständlich erscheint, als wunderbar zu erkennen.

Was für eine Vorstellung war es denn nun, die meinen Arm veranlaßte, sich in gerader Richtung zu strecken? Worin besteht diese der Tat vorauslaufende, diese prognostische Vorstellung?

Sie enthält nichts als die Vorstellung von meinem

Arm und seiner Beweglichkeit einerseits und von dem der Bewegung vorausgehenden Bilde des in *gerader Linie* ausgestreckten Armes, d. h. von der mathematischen Art der gewollten Bewegung und seiner künftigen Lage. Wir haben also hier den natürlichen, unvermerkten Gebrauch einer selbsttätig konstruierten mathematischen Vorstellung vor uns, wie sie wissenschaftlich von Euklid als gerade Linie zum Bewußtsein gebracht wird.

Wie nun aber verhält sich die Materie unsres Leibes gegenüber dieser Vorstellung? Eigentlich müßte auch er sich doch begnügen, nur eine Bewegung in gerader Linie hervorzubringen. Aber er tut ganz etwas anderes. Er nimmt ganz komplizierte Bewegungen vor. Er zieht, durch das Zentralorgan (das Gehirn) wirkend, die Muskeln des Armes zusammen. Von einer geradlinigen Bewegung, wie sie ihm der Wille vorschrieb, ist gar nicht die Rede, und doch kontrahiert er die Muskeln genau so, daß die der Vorstellung entsprechende Bewegung eintritt. Der Wille und die Vorstellung haben mit dieser Kontraktion der Muskeln nicht das mindeste zu tun. Wir haben keine Ahnung von diesem komplizierten Akte, der im Innern des Leibes vor sich gehen mußte, damit unsere Vorstellung von einer geradlinigen Bewegung des Armes verwirklicht wurde. Eine Vorstellung von einer Zusammenziehung von Muskeln haben wir nicht.

Man kann das gleiche Wunder der mangelnden Übereinstimmung, der völligen Disharmonie zwischen der Vorstellung und ihrer Wirkung, der Bewegung der Glieder, an zahllosen Beispielen bestätigt finden. Wie z. B. kommt die Bewegung des Auges zustande? Der Befehl des Willens an den Leib hat nichts zum Inhalt als die Vorstellung: »Ich will den Himmel sehen, d. h. in gerader Richtung nach oben sehen« (ohne den Kopf zu bewegen). Und was erfolgt? —

Das Auge rollt, wie eine Kugel sich in seiner Axe drehend, in seiner Höhle. Wir haben, statt der Vorstellung: »Sehen in gerader Richtung nach oben«, eine Art Kreisbewegung. Aber auch diese ist nicht die unmittelbar vom Leib gewirkte Bewegung. Vielmehr beruht auch sie auf einer komplizierten Bewegung von Muskeln, hinter denen noch obendrein eine noch unbekannte Veränderung in den Nervenbahnen steckt. Diese komplizierten Vorgänge haben mit der ganz einfachen imperativen Vorstellung, mit diesem Willen, nach oben zu sehen, nicht die mindeste Ähnlichkeit, und doch tritt diese als Endwirkung entsprechend der Vorstellung ein.

Eine ganz einfache mathematisch darstellbare Vorstellung (die Voraussicht oder Prognose der Blickrichtung) ist es, die höchst komplizierte und wunderbare organische Bewegungen hervorbringt. Die Materie des Leibes ist dieser Vorstellung und damit dem Willen unterworfen.

5. Eine Erklärung des Wunders.

Wer löst uns nun dieses Rätsel der organischen Natur? ¹

Das »Ich« schreibt dem Leib mittelst seiner Vorstellung eine ganz einfache Bewegung vor, z. B. das Aufrechtergehen in gerader Linie (eine mathematische Vorstellung). Diese dirigierende Vorstellung enthält nichts als die der senkrechten Lage des Körpers zum Erdboden und die seiner Fortbewegung in möglichst gerader Linie. Der

1) Die hier folgende ganz neue Theorie muß zwar gelesen werden, doch ist es für den weniger unterrichteten Leser nicht erforderlich, sie bis auf den Grund zu durchdenken. Denn sie ist keineswegs eine unbedingt notwendige Voraussetzung der hier ausschließlich vertretenen Theorie der natürlichen Magie.

Leib führt diesen Befehl des »Ich« ganz richtig aus, bedient sich aber dazu des Mittels ganz komplizierter Muskelkontraktionen, zu denen auch die Bewegungen gehören, durch die wir uns im Gleichgewicht halten, und diese Muskelkontraktionen sind ihm durch unsere Vorstellung keineswegs vorgeschrieben; sie sind der dirigierenden Vorstellung ganz ungleichartig. Die Physiologen wollen dies merkwürdige Problem durch die Annahme eines sog. Unterbewußtseins erklären.

Wir sollen danach durch verborgene Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt werden, die also gleichsam unter der Schwelle der erkennbaren Vorstellungen liegen, das Verhältnis jener so komplizierten Veränderungen und Bewegungen zahlreicher Nerven und Muskeln zu den ganz einfachen von uns gewollten geradlinigen Bewegungen unserer Glieder beurteilen können und auf Grund dieses im Verborgenen stattfindenden Urteils die Nervenbahnen und die Muskeln so beeinflussen, daß unsere Absicht erreicht wird.

Das wäre aber eine Leistung der Seele, die nicht nur nicht auf Erfahrung gegründet werden kann, sondern allen unsern Erfahrungen widerspricht, und deren Wirklichkeit auch a priori nicht vorstellbar ist.

Da müßten wir ja schon in der Kindheit in einem verborgenen Unterbewußtsein eine Empfindung von Tausenden der feinst differenzierten Unterschiede haben, wir müßten die feinsten Verzweigungen der Nervenbahnen, die einzelnen Teile, ja Zellen der Zentralorgane, von deren Dasein wir in Wahrheit nicht das mindeste empfinden, unterscheiden und sodann die ebenso kompliziert verzweigten motorischen Nerven diesen Wahrnehmungen gemäß beeinflussen. Diese Erklärung verlegt die Lösung des Problems offensichtlich — und ohne jede Begründung durch Erfahrung oder durch apriorische

Notwendigkeit — in ein unerkennbares Gebiet. Sie leitet das Bekannte vom Unerkennbaren ab, verfährt also genau umgekehrt, wie die Wissenschaft verfahren soll. Sie ist ein Verlegenheitsbehelf, durch den man eine Lücke unsres Wissens in Ermangelung eines besseren Mittels vorläufig auszufüllen suchte¹.

Diese Erklärung können wir nicht zulassen. Erfahrung muß hier, wie überall, unsere Führerin sein, der wir mit der peinlichsten Sorge, ja mit Ehrfurcht folgen müssen, und Erfahrung lehrt uns nichts als die unumstößliche Tatsache, daß die Veränderungen und Bewegungen unseres Leibes unmittelbar einer vorauslaufenden Vorstellung folgen, die mit einem angeblichen Unterbewußtsein nicht das mindeste zu tun hat.

Allerdings bedürfen wir ja einer gewissen Übung, um die Glieder in eine Bewegung zu versetzen, wie wir sie uns im voraus vorstellen. Man denke z. B. an die anfangs unbeholfenen Greif- und Tastbewegungen, an die Gehversuche des Kindes. Aber die gleiche ursprüngliche Ungelenkigkeit gewahren wir z. B. beim Anfänger im Klavierspielen, ja sogar bei der Begriffsbildung (sog. Einprägung der Eindrücke, Gedächtnisübung), also bei der Bildung komplizierterer Vorstellungen. Wir brauchen deswegen nicht jenes verzweifelte Mittel eines der Erfahrung gänzlich und für immer entzogenen Unterbewußtseins anzunehmen. Es genügt vielmehr zur Erklärung dieser Erscheinung die durch die Erfahrung selbst bestätigte Tatsache, daß die Organe des Leibes ursprünglich noch un gelenk sind, daß also hier eine die Beweglichkeit entwickelnde Übung erforderlich ist, der sogar selbst wiederum eine Absicht (Zweckvorstellung)

1) Es verdient Beachtung, daß man zur Erklärung der sog. exzentrischen Empfindung ähnlich verfuhr. Vgl. mein »Problem der exzent. Empfindung«, II. Aufl.,¹Berl. 1918.

vorausläuft (z. B. beim Klavierspieler). Schon im frühesten Alter folgt das Auge des Kindes der vorauslaufenden Absicht einer veränderten Blickrichtung. Es hört ein Lied, und sofort rollt das Auge in der Richtung der Töne. Und das soll auf einer unbewußten Erkenntnis mikroskopisch kaum erkennbarer Nervenbahnen beruhen, von deren Dasein uns keine innere Erfahrung je Kunde gab?

Indem wir nun aber diese Theorie eines der Erfahrung (der Erkenntnis unserer Seelenkräfte) zuwiderlaufenden und a priori nicht zu rechtfertigenden Unterbewußtseins verwerfen, stehen wir vor dem Problem:

Wie sonst sollen wir es erklären, daß die Organe des Leibes unsern so einfachen Vorstellungen durch ganz andersartige Bewegungen Folge leisten? — Gibt es denn hier überhaupt ein anderes Erklärungsmittel? — Es scheint, daß wir hier vor der Unmöglichkeit einer natürlichen Erklärung dieses Wunders stehen.

Es scheint unmöglich, und dennoch gibt es eine Erklärung, an die noch Niemand gedacht hat. Die bloße Tatsache, daß es hier eine zweite Möglichkeit der Erklärung überhaupt gibt, muß schon für sich überraschend wirken. Den Weg aber zu dieser Erklärung zeigt uns derselbe große Wahrheitssucher, aus dessen Entdeckungen wir unsere ganze Theorie folgern werden, nämlich Kant.

Er hat sich zwar nicht gerade mit dem uns jetzt vorliegenden Problem beschäftigt, aber er hat uns doch die Grundlage zu seiner Lösung gegeben. Diese Grundlage, die uns das nachgelassene, nur teilweise veröffentlichte Manuskript Kants (das sog. *opus postumum*) an die Hand gibt, ist

der Urstoff

oder Weltäther.

Dieser Weltäther ist zwar auch nicht unmittelbar durch Erfahrung erkennbar, aber seine Existenz ist, im Gegensatz zu jenem vom Physiologen hypostasierten Unterbewußtsein, a priori als notwendig einzusehen, und zwar mit derselben Sicherheit, wie der Satz, daß ohne Ursache keine Veränderung und keine Bewegung eintreten kann, d. h. er steht so fest wie das Kausalgesetz — ein Gesetz, ohne welches sogar kein Physiologe auf ein Unterbewußtsein verfallen sein würde.

Sobald wir nämlich, wie auch die Naturwissenschaft a priori anerkennt, einsehen, daß alle Räume unserer endlosen Welt unter ebendemselben Naturgesetz stehen¹, so folgt, daß im ganzen endlosen Raume eine einige, überall sich gleichförmig und einheitlich verhaltende, lückenlos zusammenhängende, verborgene Materie ausgebreitet sein muß, die die Ursache ist, welche bewirkt, daß in den entlegensten Teilen unsrer Welt, in den entferntesten Fixsternsystemen für alle Weltkörper dieselben Naturgesetze auftreten. Dieser Urstoff allein verbürgt die Raum-Einheit der Materie. Wir haben in ihm eine einheitliche, den ganzen ungeheuren Raum erfüllende, wogende und brodelnde Masse und damit eine physische Ursache, die die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens, des gleichmäßigen und wechselseitigen Verhaltens der Planeten und Sonnen in allen Räumen bewirkt. Ohne eine solche materielle physische Ursache, ohne diese materielle Raumeinheit würde das überall geltende Naturgesetz unerklärbar in der Luft schweben. Es würde (wie in der sog. Relativitätstheorie) eine auf dem Papier stehende, physisch unbegründbare scholastische Hypothese sein. Vor einer modernen Scholastik aber,

1) Diese Tatsache ist sogar, so unglaublich es scheint, beweisbar und von Kant bewiesen. Einen gemeinverständlichen Beweis findet man in meinem Werke: »Kants Weltgebäudes«.

wie sie den Theologen des Mittelalters eigen war, mögen uns die Götter bewahren. Sie ist leider schon auf dem Wege¹. Nur Kants Lehre vermag uns vor ihr zu retten.

Nun hat ja auch die Naturwissenschaft schon einen alle Räume erfüllenden Weltäther angenommen, aber Kants Äther als Urstoff unterscheidet sich davon ganz gewaltig. Kants Begründung der Existenz des Äthers beruht, wie wir sahen, auf der gleichmäßigen Geltung des Naturgesetzes in allen, auch den entlegensten Räumen unsrer Welt.

Dagegen die Naturwissenschaft setzte diesen Stoff nur voraus, um sich gewisse einzelne Erscheinungen, wie z. B. die Fortpflanzung des Lichtes durch die scheinbar leeren Welträume zu erklären, eine Erklärung, die als bloße Hypothese jederzeit streitig gemacht werden kann und neuerdings wirklich streitig gemacht ist.

Aber auch der Begriff, den sich die Naturwissenschaft von diesem ihrem Äther machte, ist demgemäß ausgefallen. Diese Art Äther trat in Widerspruch mit Erfahrungstatsachen und Naturgesetzen. Man dachte sich den Äther zwar — ebenso wie Kant — als einen feinen, alle Räume, daher auch alle Körper durchdringenden Stoff, aber man dachte sich ihn auch nur als einen die entlegenen Weltkörper *verbindenden* Stoff, einen Stoff, der die Lücken im Raume ausfüllte, kurz als einen Lückenbüßer. Im übrigen dachte man sich ihn als einen verborgenen Stoff, der der Materie der erkennbaren Körper durchaus gleichartig sei, und daraus müssen allerdings unglaubliche Widersprüche (z. B. mit der

1) Ein ganz grobes Beispiel scholastischer Sophistik bietet z. B. Spenglers »Untergang des Abendlandes«, das uns mit »faustischen« Wallungen beglückt, während sein Vorläufer Nietzsche sich noch mit »dionysischen« begnügt. Wo man uns mit solchen hohlen papierernen Phrasen regaliert, da heißt es auf der Hut sein.

Bewegungslehre) entspringen. Dieser naturwissenschaftliche Äther ist physikalisch unhaltbar.

Daran aber dachte kein Naturforscher, daß es eine ganz andre Möglichkeit geben könne, sich den Weltäther vorzustellen. Auf diese Möglichkeit mußte uns erst der Tiefblick des großen Kant hinweisen. Es ist ein Glück, daß sein *opus postumum* uns erhalten blieb. Denn sonst wären vielleicht noch tausend Jahre vergangen, ehe ein großer Bahnbrecher auf diese Möglichkeit verfiel.

Um nun den gewaltigen Unterschied (der übrigens auch bis jetzt Niemandem aufgefallen ist) kurz zu bezeichnen, sage ich:

Die Naturwissenschaft gibt dem Äther nur eine allen Weltkörpern koordinierte dynamische Bedeutung, sie macht ihn, wie bereits bemerkt, bloß zu einem Bindestoff, der dynamisch, d. h. in Ansehung seiner Kraftwirkungen, lediglich mit anderen Körpern zusammenwirkt, ein bloßer kausaler Koeffizient, eine bloß mitwirkende Ursache ist.

Kant dagegen, der ebendeswegen auch seinem Äther den kraftvollen Namen des Urstoffs beilegte, macht ihn zu einer der ganzen erkennbaren Körperwelt dynamisch *übergeordneten* Ursache, derart, daß sogar der Bau, die Struktur der Körper durch den Äther verursacht wird, und daß der Bau der Körper, wie auch alle ihre Bewegungen auf den Vibrationen, Pulsationen, Zitterungen, Wellen dieses Urstoffs beruhen. Ja noch mehr: Nach Kant sind die Körper, ihre Bewegungen, ihre Veränderungen nur Modi, nur die uns wahrnehmbaren Erscheinungen des Brodelns der Äthermasse. Und dies ist eine Art von Äther, die mit keiner Erfahrungstatsache in Widerspruch treten kann, wohl aber a priori als notwendig einzusehen ist. Ich will diesen Urstoff, soweit

es für unsere Absicht erforderlich ist, kurz charakterisieren:

Dieser Stoff muß selbstverständlich als überaus fein und unwahrnehmbar gedacht werden. Er durchdringt, den Weltenraum kontinuierlich erfüllend, alle Körper, folglich auch den Organismus unseres Leibes.

Er bleibt fest an seinem Ort liegen, ist also eine ungeheure, festliegende Masse, die unsichtbare Grundfeste der wahrnehmbaren Natur. Trotzdem ist er in einer unaufhörlichen, ewigen Bewegung. Aber diese Bewegung ist eine gleichsam innerliche. Sie besteht in den mannigfaltigsten Vibrationen (Zitterungen, Zuckungen, Wirbeln), die sich wie die Wellen im Wasser fortpflanzen, ohne daß der Stoff selbst seine Stelle verläßt.

Dieser Urstoff ist es, der die Erscheinung unsres Welt-systems und seiner ungeheuren Weltkörper durch seine überall gleichzeitig stattfindenden Wellenbewegungen hervorbringt. Er ist es somit z. B., der durch seine Wellen die Erscheinung der Umdrehung der Planeten um sich selbst und um die Fixsterne verursacht. Ja, die uns wahrnehmbaren Körper selbst sind nichts als die in unserer Wahrnehmung auftretenden, für uns unterscheidbaren Wirkungen oder Erscheinungen (Kant: »Modi«) seiner Zitterungen und Wellen. Dieser Urstoff ist es also, der z. B. durch seine Wirbel in den Weltkörpern — die, um im Bilde zu sprechen, für ihn federleicht sind — die sogenannte Schwere, d. h. das Streben der Körper, zur Erde zu fallen, d. h. das Streben, sich zusammenzudrängen, hervorrief. Ja, die Weltkörper selbst sind nichts, als Ätherwellen.

Dieser Urstoff — und jetzt kommen wir zu unserm Thema — ist es aber auch — überall spricht hier Kant mit seiner gewohnten Sicherheit und mit jener Nüchternheit, mit der er die gewaltigsten Umwälzungen verkün-

det — dieser Urstoff ist es auch, dessen Zitterungen in unserm Leibe die Empfindungen und Wahrnehmungsgebilde, ja die ständigen Lebensgefühle hervorrufen. Er ist also der unmittelbare Erreger und Träger aller unserer Vorstellungen, und die Wahrnehmungen der Körperwelt beruhen somit auf solchen Modifikationen des in unserem Leibe vibrierenden organischen Äthers, die durch eindringende Ätherwellen von außen, durch transorganische Ätherwellen entstehen.

Unser Leib ist die bloße Erscheinung des organisierten Äthers vor unsren äußeren Sinnen. Unsere Wahrnehmungen entstehen dadurch, daß die Wellen des organisierten Äthers mit transorganischen Ätherwellen zusammenstoßen. Dagegen der leere, der durchsichtige Raum, den unser Auge wahrnimmt, ist ein Feld, in welchem die organisierten mit den transorganischen Vibrationen des Äthers übereinstimmen, daher nehmen wir hier, da der organisierte Äther selbst unwahrnehmbar ist, nichts (d. h. einen leeren Raum) wahr¹.

Hieraus folgt: Der organisierte Äther — und nicht die Nerven und Muskeln, die nur als seine Erscheinung in der äußeren Wahrnehmung auftreten — ist es auch, der unmittelbar unsrer Vorstellung (dem Willen) unterworfen ist und ihr Folge leistet.

Selbst die Fixierung unserer Begriffe (die Einprägung der Eindrücke) erfolgt durch die Einwirkung auf jene organische Äthermasse, die sich als die Erscheinung des Gehirns darstellt, und ebenso die Phantasievorstellungen. Auch die Voraussicht also, die unsern Handlungen vorausgeht, und die den Charakter des Willensaktes ausmacht (z. B. die mathematische Vorstellung einer geradlinigen Bewegung, d. h. die phantasmatische Erzeugung

1) Man vgl. mit dieser Lehre mein »*Problem der Ezentr. Empfindung*«, II. Aufl., Berlin 1918.

einer geraden Linie) bringen wir durch den unmittelbaren Einfluß unseres Denkens auf den Äther hervor.

Und nun kommen wir zur Lösung unsres Problems. Ich kann aber hier nichts tun, als diese Lösung in einer groben Skizze an einem Beispiel deutlich zu machen, um dadurch die Sache plausibel und den Weg deutlich zu machen, den die künftige Forschung zu nehmen haben würde, wenn sie, wie üblich, vielleicht erst in kommenden Jahrhunderten ihren Untersuchungen diese Richtung gibt.

Das Problem lautete: Wie kommt es, daß der Leib auf unseren Willen, in gerader Linie zu gehen, mit einer ganz komplizierten Veränderung in den Nervenbahnen und mit einer Kontraktion von Muskeln antwortet, die jene Bewegung wirklich herbeiführen?

Die Antwort lautet jetzt: Der Wille wirkt unmittelbar nicht auf den Leib, sondern auf den organisierten Äther ein; der Äther aber führt, unserer Vorstellung genau entsprechend, wirklich eine geradlinige Bewegung aus, indem er gewisse Vibrationen und Wirbel wellenartig in gerader Linie fortpflanzt. Da es sich aber um eine Fortpflanzung von Vibrationen und Wirbeln handelt, so wird diese, von außen mit unsern Sinnesorganen wahrgenommen, sich in einer solchen Kontraktion der Muskeln darstellen, die eine geradlinige Bewegung des Leibes bewirkt. Dieses Bild genügt, um unsere Ätherthese (die, mit Kant zu reden, keineswegs eine bloße Hypothese, sondern als apodiktisch gewiß einsehbar ist) in dieser besonderen Anwendung zu rechtfertigen.

Man erkennt nun deutlich den Unterschied der bisherigen Theorie von der unsrigen. Jene verlegt den Grund in das Bewußtsein (Unterbewußtsein), die unsrige dagegen in die Organisation der Materie.

Diese Voraussetzung eines ätherischen Ur-Organismus macht uns nun auch eine Tatsache erklärlich, die uns,

ohne daß wir uns des Grundes deutlich bewußt wurden, insgeheim Verwunderung (das Zeichen eines dunklen Problems) abnötigte, nämlich die Tatsache der überaus komplizierten Zusammensetzung des Leibes aus ganz ungleichartigen Bestandteilen und aus ungleichartigen (heterogenen) Bewegungen.

Es ist uns nämlich ganz unmöglich, in dieser Zusammensetzung der verschiedensten Organe und organischen (flüssigen und festen) Bestandteile einen Zusammenhang zu entdecken, der das einheitliche Zusammenwirken aller dieser Stücke (gerichtet auf den Zweck der gegenseitigen Erhaltung und der Erhaltung des Ganzen, d. h. das teleologische Zusammenwirken) begreiflich machen würde.

Sobald wir nun aber unsere Äthertheorie zugrunde legen, ergibt sich sofort die Hypothese, daß der Äther jene gesuchte materielle Einheit, jene einfache Zusammensetzung, jene Gleichartigkeit der Teile und der inneren Bewegungen wirklich enthalten wird, nach der wir mittelst der äußeren, in diskontinuierlichen Stücken auftretenden Sinneswahrnehmung vergebens suchen.

Würden wir also etwa das der Erscheinung des Leibes zugrundeliegende ätherische Raumgebilde unmittelbar wahrnehmen können, so würde sich uns das Zusammenwirken so vieler komplizierter organischer Bestandteile in dieser Ur-Erscheinung als kontinuierliche, überall gleichartige Einheit (z. B. unter dem Bilde einer einheitlichen in sich selbst zurücklaufenden Wellenbewegung) darstellen.

In Wahrheit aber nehmen wir statt dieser Ur-Erscheinung immer nur eine Erscheinung dieser Ur-Erscheinung, nämlich die diskontinuierliche Erscheinung derselben vor den diese Einheit zersetzenden äußeren Sinnen, vor dem Gesichts- und Tastsinn wahr, so daß nun heterogene

Stücke, wie Knochen, Fleisch, Muskeln, Haut, Nerven, Zellen, Blut und die verschiedensten gleichfalls ganz ungleichartigen Organe vor uns auftreten.

Wir müssen also annehmen, daß die Ur-Erscheinung, die der unterscheidenden Wahrnehmung nicht mehr zugänglich ist, uns den so komplizierten Organismus als etwas ganz einfaches darstellen würde, wenn es etwa künftig gelänge, sich von ihm hypothetisch ein Bild zu machen.

Daß dem so überaus komplizierten Bau der Bestandteile und Organe unseres Leibes eine uns verborgene materielle Einheit zugrunde liegen muß, die es allein erklärlich macht, daß alle diese Stücke sich zu der gemeinsamen einheitlichen Wirkung der Erhaltung, Entwicklung und Betätigung des Organismus vereinigen, ist ja ganz zweifellos. Hier, in der Physiologie, ist daher die Hypothese eines unwahrnehmbaren ätherischen Urstoffs unerläßlich.

Diese Äthertheorie ist übrigens für unsere weiterhin auftretende Lehre von der Willensmacht, wie sich zeigen wird, auch praktisch nicht ganz ohne Bedeutung.

Übrigens will ich gern zugeben, daß diese ursprünglich von Kant herrührende und von mir angewandte Theorie an Verwegenheit kaum ihresgleichen hat. Denn unsere Erde wird dadurch z. B. zur Erscheinung eines sich fortpflanzenden Ätherwirbels. Aber das ist kein zulässiger Einwand. Erfahrung hat oft genug gezeigt, daß das Maß der Verwegenheit nicht über die Richtigkeit einer Theorie entscheidet. Es sind oft nur eingewurzelte Denkgewohnheiten der Zeitgenossen, die der baldigen Anerkennung neuer Theorien einen hartnäckigen Widerstand entgegensetzen. Nur aus diesem Grunde betone ich wiederholt, daß von unsrer Äthertheorie die Gültigkeit der folgenden Lehre nicht abhängt.

6. Die Aufgabe.

Wir kehren zu unserer Aufgabe zurück. Ganz abgesehen von der Art, wie der Leib den Befehl des Willens vollziehen mag — worüber wir im vorigen Abschnitt eine Hypothese aufstellten — es ist schon Wunder genug, daß überhaupt der Leib, daß also Materie der Vorstellung gehorsam ist.

Daß dies wirklich der Fall ist, daß also bloße Vorstellungen materielle Wirkungen haben, lehrt uns — wie wir zeigten — täglich und stündlich die gemeinste Erfahrung, und es verdient bei dieser Gelegenheit Erwähnung, daß die in den letzten Jahrzehnten entdeckten Suggestivwirkungen gar nichts anderes als besondere Fälle, als Bestätigungen unseres allgemeinen Satzes von der physischen Wirksamkeit der Vorstellungen sind. Es ist merkwürdig, daß man bis jetzt nicht darauf verfallen ist, die Suggestivwirkungen fremder oder eigener Vorstellungen (Autosuggestionen) als bloße Fälle von Wirkungen der Vorstellung überhaupt zu erklären, daß man die Suggestion als ein ganz neues, fremdartiges Wunder ansah und ganz außer Acht ließ, daß die gemeinste Erfahrung in jedem Willensakte uns ein Wunder gleicher Art längst offenbart hatte, daß wir insofern also die Suggestionen in die Klasse schon bekannter gesetzmäßiger Vorgänge einreihen können. Daß nämlich unser Leib, also Materie überhaupt durch das Gewebe unserer mannigfaltig verzweigten Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, ist höchst wunderbar; daß aber das Gewebe dieser Vorstellungen suggestiv — durch Einführung entgegengesetzter Vorstellungen — veränderlich ist, erscheint weit weniger wunderbar, und man wird zuerst das Grundproblem von der uns längst vertrauten physischen Wirksamkeit der Vorstellung lösen müssen,

ehe man das Sonderproblem von der physischen Wirksamkeit suggerierter Vorstellungen zu erklären vermag.

Wir wollen nun unsere erste, unsere Haupt-Frage stellen. Das große Problem lautet:

Welche verborgene Kraft hat unsern Leib so organisiert, daß er unserer Vorstellung (unserm Befehl, unserm Willen) Folge leistet, so daß er unsern vorauslaufenden Begriffen gemäß sich in Bewegung setzt?

Liegt diese organisierende Kraft innerhalb unseres Horizonts oder im Jenseits der Erkenntnis? Soviel ist sicher, daß wir nicht aufhören dürfen, alle Ursachen, die in der Natur wirksam werden, folglich auch jene den Leib organisierende Kraft, *innerhalb* unseres Horizonts zu suchen solange, bis sich einsehen läßt, daß wir auf Grundkräfte stoßen, die nicht weiter ableitbar und erklärbar sind, daß dagegen ein Suchen außerhalb der uns gesetzten Erkenntnisgrenzen (z. B. wenn wir die Ursache in ein höheres, übernatürliches, unerkennbares Wesen oder in unerkennbare angebliche Kräfte der Materie setzen wollten) gänzlich aussichtslos und nichts ist, als das Eingeständnis unsrer Unwissenheit.

Nun haben wir es hier mit Kräften zu tun, die sich gesetzmäßig in der Natur äußern, nämlich mit den Willens-Kräften. Daher müssen wir von vornherein vermuten, daß die verborgene Ursache, die diese Kräfte wirksam macht, gleichfalls in der Natur oder wenigstens in unsrem Horizont (dem Horizont der Gesetze) liegt, demnach auf eine natürliche Ursache zurückführbar ist.

Diese Ursache braucht ja nicht gerade selbst zur eigentlichen, zur materiellen, zur mechanischen Natur zu gehören, könnte also auch allenfalls metaphysisch und übersinnlich sein und dennoch, weil sie zur Natur in Beziehung steht, in unsrem Horizont liegen.

Vielleicht läßt sich eine metaphysische Kraft ent-

decken, die unsern Leib ursprünglich so organisierte, daß er das Werkzeug eines Willens werden konnte, vielleicht lassen sich daraus praktisch wichtige Schlüsse ziehen. Selbst wenn es sich nur um eine Hypothese handelt, die uns Vertrauen zu unserer Kraft gibt, wäre es der Mühe wert, eine Lösung unserer Aufgabe zu versuchen.

Daß die verborgene, unseren Leib organisierende Kraft eine metaphysische, übersinnliche Kraft, nicht eine bloße materielle Grundkraft ist, das ist, wie auch Kant in seinem *opus postumum* stark betont, ganz außer Zweifel.

Denn unser Leib ist ein Organismus, d. h. seine Teile sind zusammengesetzt nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit (dem teleologischen Prinzip). Seine Teile dienen dem Zwecke des Ganzen, sowie dem Zwecke gegenseitiger Ernährung und Erhaltung, und umgekehrt dient das Ganze wiederum dem Zwecke der Erhaltung und Erneuerung der Teile.

Dieses teleologische Prinzip (das von Kant in der Kritik der Urteilskraft behandelt wird) setzt allein uns in den Stand, im Organismus eine Einheit zu entdecken, gehört ausschließlich dem Verstande an, ist daher der Materie selbst nicht eigentümlich. Sie bewegt und verändert sich erkennbar nur nach *mechanischen* Gesetzen ohne jede Zweckbeziehung also unmittelbar infolge einer materiellen Bewegung oder Veränderung, d. h. nach mechanischen Kausalgesetzen der Natur.

Nun sind zwar diese mechanischen Gesetze im Organismus keineswegs aufgehoben, sie treiben auch hier als ewige Gesetze ihr Spiel, sie lassen keine Ausnahme zu. Mechanische Gesetze der Physik und Chemie lassen sich auch im Organismus entdecken, und ihre Aufsuchung gehört der Wissenschaft des materiellen Mechanismus, der eigentlichen Naturwissenschaft an.

Aber das Eigentümliche des Verhaltens dieser Gesetze liegt in unsrem Falle eben darin: Die mannigfaltigsten mechanischen Gesetze haben sich hier in solcher Art zusammengefunden, sind hier gleichsam so zusammengeflossen, daß daraus ein dem Zweckprinzip entsprechendes materielles Gebilde, d. h. ein Organismus wurde, und eben diese eigenartige Vereinigung der Stoffe und damit ihrer *mechanischen* Gesetze kann nicht mehr *selbst* auf ein bloß *mechanisches* Gesetz zurückgeführt werden. Hier stehen wir daher vor einer metaphysischen Kraft, durch welche mechanische Gesetze planmäßig auf eigentümliche Weise vereinigt wurden. Daher wird, wie Kant lehrt, uns niemals ein Newton erstehen, der die Entstehung eines Grashalms auf mechanische Gesetze zurückführte.

Dem Organismus liegt also eine Kraft zugrunde, welche immateriell sein muß, weil sie die Gesetze der Materie selbst in Ansehung ihres Zusammenhangs beherrscht, indem sie sie zu organischem Wirken zusammenfließen läßt. Trotzdem ist wunderbarer Weise auch diese — obwohl metaphysische — Kraft eine solche, die sich gesetzmäßig (in der Entstehung, Erhaltung und Fortpflanzung) äußert, die also in Ansehung ihrer Wirkungen in die gesetzmäßige Natur hineinragt.

Wir fragten oben: Welche Kraft organisierte ursprünglich unsern Leib so, daß er unserm Willen in gewisser Weise Folge leistet? Wir sehen jetzt deutlich, daß wir es mit einer metaphysischen, immateriellen, daher übersinnlichen Kraft zu tun haben.

Wir fragten aber — wohlgemerkt — nicht etwa, welche metaphysischen Kräfte allen möglichen Organismen (Pflanzen, Tieren) zugrundeliegen mögen. Das würde über unsre Erkenntnisgrenzen hinausgehen. Denn wir kennen das Innenleben fremder Organismen nicht,

daher sich phantasierende Forscher davon nur durch unsichere Analogieschlüsse eine stets zweifelhaft bleibende Meinung bildeten.

Wir beschränken unsre Frage somit auf den Organismus des vernunftbegabten Menschen, dessen Seelenkräfte wir unmittelbar erkennen, und dem jener teleologische, jenes Zweckprinzip und damit das organische Prinzip selbst sogar innerlich angehört, so daß er bewußt nach Zwecken handelt.

7. Eine Schwierigkeit.

Wenn wir unsre demgemäß präzierte Aufgabe: »Welche verborgene übersinnliche Kraft hat unsern Leib so organisiert, daß er unsern Vorstellungen Folge leistet?« zu lösen versuchen, so haben wir zunächst noch eine Schwierigkeit zu überwinden.

Wir sahen: Das, was unsern Leib in Bewegung setzt, ist der gebietende Wille, der nur als *Vorstellung* existiert. Der Leib dagegen tritt auf als *Materie*. Hier zeigt sich die Schwierigkeit in der Frage: Wie ist es zu erklären, daß die Materie, eine Masse im Raume, einer bloßen Vorstellung Folge leistet, daß hier eine Vorstellung auf die Materie wirkt, während doch nach dem physikalischen Naturgesetze Materie nur durch den Stoß oder Zug oder durch Veränderung ihresgleichen (d. h. eines andern Materialstücks) in Bewegung gesetzt wird?

Diese Frage stimmt ganz überein mit dem schon lange aufgeworfenen Problem: Wie kann die immaterielle Seele auf die Materie wirken, da doch Körper nicht durch geistige, sondern nur durch körperliche Wesen in Bewegung gesetzt werden können? Kurz: Wir stehen vor dem alten Problem der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Dieses Problem ist merkwürdigerweise nur zu

lösen, d. h. es ist die gesetzmäßige natürliche Einwirkung der Materie auf unser »Ich« (durch Empfindung) und umgekehrt die Einwirkung des »Ich« (mittelst des Willens) auf die Materie nur erklärbar auf Grund der Weltlehre Kants.

Das, was das System Kants nämlich zur Beseitigung unsrer Schwierigkeit leistet, ist, daß es die Gleichartigkeit der Körperwelt mit unsern Vorstellungen aufdeckt. Es macht, um es vorläufig ganz kurz zu sagen, die Materie mit Einschluß unsres eigenen Leibes gleichfalls zu Vorstellungen, so daß, wenn unser »Ich« mittelst seiner Vorstellung auf die Körperwelt, also zunächst auf den Leib wirkt, die eine Vorstellung auf die andere wirkt. Damit ist jener scheinbar unüberbrückbare Gegensatz von Vorstellung und Materie aufgehoben. Er gehört zum »transzendentalen Schein«, der uns vorspiegelt, die Körper seien Dinge an sich.

Wir wollen nun Kants Lehre, soweit es für unser Problem erforderlich ist, in den Grundzügen kurz darlegen, ohne die schwer übersehbaren Gründe anzugeben, die ihre Wahrheit unwiderleglich beweisen.

8. Der Aufbau Kants in theoretischer Hinsicht.

I. Im Mittelpunkt des Kantischen Weltenbaus steht eine Einheit, deren Dasein gar keinem Zweifel unterliegt, da sie in jeder Erkenntnis, jeder Empfindung, jeder Wahrnehmung, jedem Denk- und Willensakt, folglich als notwendiges Korrelat der ganzen Natur und Welt als stets ebendieselbe Einheit auftritt.

Diese Einheit ist unser »Ich«, das »identische Subjekt« unserer Vorstellungen. Es gibt für uns keine Natur, keine Welt, keinen Gegenstand einer Idee, dem nicht

unser »Ich« gegenüberstände. In diesem Sinn also kann man sagen: Alles Erkennbare ist meine Vorstellung.

Aber Kant sagt viel mehr als dies. Er sagt: Alles uns Erkennbare *existiert nur* als meine Vorstellung und hat abgesehen davon überhaupt keine Existenz. Dasjenige aber, was zweifellos unabhängig von unseren Vorstellungen existiert, — wir nennen es das »Ding an sich« — ist unerkennbar.

Daß die Natur, folglich die Materie nur als unsre Vorstellung oder, was dasselbe, nur als Gegenstand unserer Vorstellung vor uns *auftritt*, ist ganz selbstverständlich; die Behauptung dagegen, daß sie *nur* als unsre Vorstellung und unabhängig davon *gar nicht existiert*, wirkt überraschend und erregt Erstaunen und Bedenken. Erst durch diese Behauptung löst sich die ganze Körperwelt in eine Vorstellung auf, geht sie darin auf.

II. Wie kommt Kant zu dieser Behauptung? — Er beruft sich auf gewisse Vorstellungen des »Ich«, die dem »Ich« ganz unabhängig von der Erfahrung zur Verfügung stehen und bezeichnet sie als apriorische Vorstellungen. Diese Vorstellungen offenbaren sich uns dadurch, daß sie als *notwendige* Vorstellungen als sog. ewige Wahrheiten, auftreten, so daß wir gar nicht imstande sind, uns das Gegenteil als möglich zu denken, z. B. die Vorstellung, daß jede Veränderung eine Ursache in einer unmittelbar vorhergehenden Veränderung haben muß. (Kausalgesetz.) Er zeigt, daß ein ganzes System solcher apriorischer Vorstellungen in uns steckt, die er insgesamt zu ermitteln weiß, und das Dasein dieser Vorstellungen läßt sich, wie er richtig behauptet, auf natürlichem Wege nur auf eine einzige Art erklären.

III. Nämlich so, daß diese apriorischen Vorstellungen schon ursprünglich, bevor eine Erkenntnis eintritt, dem »Ich« angehören, daß sie seinen Erkenntnisorganismus

— den Organismus der ursprünglich vorhandenen reinen Vernunft — bilden, daß sie die Werkzeuge, die Organe und Betätigungen (Funktionen) sind, mittelst deren wir Erkenntnisse erwerben, unter denen die erste und unumgänglichste die gewöhnliche Erfahrung, d. h. die Erkenntnis der Naturdinge ist. Denn bevor wir uns in der Natur und zwar zunächst in unserer Umgebung orientiert, d. h. die roheste Erfahrung erworben haben, kann von weiterer Erkenntnis nicht die Rede sein. Selbst die Erkenntnis unseres eigenen Leibes gehört zu jenen elementaren Erfahrungserkenntnissen, die schon das Kind sich anzueignen weiß.

Diese Erklärung der apriorischen Vorstellungen ist vollkommen einleuchtend und bewahrheitet sich dadurch, daß alles Erkennbare mit ihr übereinstimmt, und daß, wenn wir das Gegenteil annehmen, wir in ebenso grobe wie lächerliche Widersprüche verfallen, die aber von ihren Besitzern (den sog. Empirikern, die zu den unzähligen Gegnern Kants gehören) nicht bemerkt oder für Kleinigkeiten gehalten werden, über die sie vornehm hinweggehen.

Diese Lehre wird von Kant bis in die kleinsten Einzelheiten präzise und mit vollkommener Sicherheit durchgeführt. Er zeigt uns genau, auf welche Weise die apriorischen Vorstellungen an der Bildung unserer Erkenntnisse und namentlich der gewöhnlichsten Erfahrung beteiligt sind. Doch läßt sich natürlich dieser Gegenstand, der die ganze Kritik der Vernunft ausfüllt, hier nicht weiter auseinandersetzen¹.

Genug! Wir wissen jetzt, daß dem »Ich« eine reine Vernunft, d. h. ein ursprünglicher, sich in Vorstellungen

1) Ich verweise auf die gemeinverständliche Darlegung in meiner Arbeit: *Kants Weltgebäude*, II. Aufl., München 1920.

äußernder Erkenntnisorganismus zur Verfügung steht, der bis in die geringsten Einzelheiten nachweisbar ist, und nun haben wir schon etwas ganz anderes, etwas greifbareres vor uns als in dem alten, von Kant aus der Wissenssphäre zurückgeschobenen Begriff von einer *Seele*. Denn der Seele hat man niemals einen erkennbaren Organismus beilegen können, man hat lediglich angenommen, daß sie unerklärliche Erkenntniskräfte habe, wußte aber nicht, worin diese bestanden, namentlich nicht, daß sie in ursprünglich selbsterzeugten Vorstellungen bestanden. Eine Seele ist ja im Bereiche unserer Erkenntnis auch nirgends zu entdecken. Dagegen unser »Ich« (aus welchem man auf das Dasein einer Seele schloß) liegt samt seinem von Kant entdeckten Vernunftorganismus im Lichte unsrer Erkenntnis. Hier haben wir also das denkbar sicherste Wissen.

IV. Nun gibt es unter unsern apriorischen Vorstellungen zwei, die sich besonders dadurch auszeichnen, daß sie zu ganz erstaunlichen Schlüssen führen. Diese Vorstellungen heißen: *Zeit und Raum*. Beide gehören ursprünglich nicht dem Denken an, sie gehören zur Sinnlichkeit. Denn alles sinnlich Wahrnehmbare (Empfundene und Gefühlte) tritt in der Zeit und im Raume auf (d. h. es hat Dauer und Ausdehnung).

Diese Vorstellungen: Zeit und Raum, gehören gleichfalls zu den oben bezeichneten, als notwendig gedachten Vorstellungen. Denn wir sind unfähig, zu denken, daß sie auf irgendeine Weise beseitigt, vernichtet, aufgehoben werden können. Während ich mir nämlich die ganze Körperwelt allenfalls durch eine höhere Gewalt vernichtet denken kann, ist der Platz, den sie einnimmt, d. h. eben die Zeit und der Raum — eine endlose Leere — gar nicht als vernichtbar vorzustellen. Zeit und Raum gehören demnach zu den notwendigen, den apriorischen

Vorstellungen. Folglich müssen auch sie dem Erkenntnisorganismus des Ich ursprünglich angehören, sie müssen notwendige Formen unseres sinnlichen Organismus, daher Formen der Empfindung, der Wahrnehmung, der Anschauung sein. Man kann sich dieses Verhältnis leicht an einem Gleichnis deutlich machen, wie ich es bereits in meinem »Weltgebäude Kants« brachte. Denken wir uns, daß der Leuchtkäfer das Licht, das er ausstrahlt, wahrnimmt, daß er aber nicht weiß, daß er selbst es hervorbringt, so wird er glauben, daß in der Nacht die ganze Welt von diesem Lichte erleuchtet sei, da er es ja überall hin mit sich führt. Genau so ist es mit unsern Anschauungsformen der Zeit und des Raumes. Sie sind uns stets gegenwärtig, und deshalb glauben wir, weil wir sie mit uns herumführen, daher sie immer wieder vorfinden, daß sie gänzlich unabhängig von uns existieren. Sie sind gleichsam organische Beleuchtungsmittel, die uns den Erwerb der Erkenntnis intraorganischer Erscheinungen ermöglichen.

Sie sind ebenso bloße uns angehörige Vorstellungen, wie z. B. die Gefühle der Trauer und der Freude, die unabhängig von uns nicht existieren.

Indem nun unsere gleichfalls intraorganischen sinnlichen Vorstellungen in diese Anschauungsformen hineinfallen, erhalten sie die Eigenschaften der Dauer und der Ausdehnung, ohne die wir die Natur als Körperwelt nicht erkennen würden.

Existieren demnach Zeit und Raum nur als Vorstellungszustände, die dem Organismus des »Ich« angehören, so existiert auch die von uns wahrgenommene Dauer und Ausdehnung der Körperwelt und ihrer Veränderungen nur, sofern sie in unseren sinnlichen Organismus hineinkam, und hat abgesehen davon keine Existenz.

Denn, wenn man von unsern Empfindungen die Dauer und von den Körpern die Ausdehnung hinwegnimmt, bleibt von ihnen schlechterdings gar nichts übrig. Sie sind nur Erscheinungen, die als unsere Vorstellungen in unserm Organismus, in den Organen der Zeit und des Raumes auftreten. Nimmt man daher das erkennende Wesen (das »Ich«) weg, das sie wahrnahm, so bleibt von ihnen nichts übrig als die unbekannte Ursache, die sie in unserem Erkenntnisorganismus durch Einwirkung auf denselben hervorrief.

Nur diese unbekannte Ursache ist ein an sich, d. h. unabhängig vom »Ich« existierendes Ding, sie ist das übersinnliche, außerzeitliche und außerräumliche Ding an sich.

Hieraus folgt: Die ganze Körperwelt, also die Materie existiert nur als unsre Vorstellung. Und nun sind wir an dem Punkt angelangt, von dem wir ausgingen. Die Frage lautete:

Wie ist es möglich, daß im Willensakt das »Ich«, das erkennende Wesen, mittelst seiner Vorstellung auf die Materie einwirkt? — Die Antwort lautet:

Die Materie ist nicht ein dem »Ich« gegenüberstehendes Ding an sich, sondern ist selbst nur Vorstellung, und wenn der Wille mittelst der Vorstellung auf sie (nämlich auf den Leib) wirkt, so wirkt die eine Vorstellung auf die andere.

Beide, der Wille (als eine Wirkenskraft des »Ich«) und die Körperwelt gehören als Vorstellungen ebendenselben Organismus (dem Erkenntnisorganismus des »Ich«) an, sie sind als *intraorganische* Wesenheiten gleichartig. Wären sie gänzlich ungleichartig, wäre also die Materie ein Ding an sich, existierte sie transorganisch, so wäre die Einwirkung des Willens auf die Materie — und umgekehrt — ein übernatürliches Wunder und ganz un-

begreiflich. Durch unsere Erklärung bringen wir also dieses Verhältnis unter das Naturgesetz.

Übrigens muß man, wenn man die Körperwelt als Vorstellung bezeichnet, sich wohl hüten, sie jenen Vorstellungen gleichzusetzen, die den Charakter willkürlicher Gedanken oder Phantasien, oder gar von Traum- oder Wahngebilden haben. Die Körperwelt besteht vielmehr aus Vorstellungen, die unter ihren eigenen Gesetzen (den Naturgesetzen) stehen, und ebendeswegen begreifen wir sie als Dinge (beileibe nicht als »Dinge an sich«) und denken sie im Gegensatz zu jenen Phantasiegebilden mit Recht als wirklich. Gerade sie, als Gegenstände der Erfahrung, bilden die Grundlage aller Wirklichkeit¹.

Für die Lehre, die wir im folgenden vertreten, brauchen wir uns nichts zu merken, als das Ergebnis der vorstehenden Darstellung: die ganze Materie der Natur und damit die Natur selbst ist nichts als eine gesetzmäßig geregelte Vorstellung in unserm apriorischen Organismus, im Organismus der Vernunft; sie ist intraorganisch, und ebendeswegen vermögen unsre demselben Organismus angehörigen, also gleichfalls intraorganischen Vorstellungen unter dem Namen des Willens auf sie zu wirken. Ebendeswegen aber wirkt auch die Materie der Natur, als Vorstellung gesetzmäßig auf das »Ich«, auf das Zentrum des Organismus. Sie löst Gefühle in uns aus, oder besser: ihre Veränderungen werden von gesetzmäßigen Gefühlen und Empfindungen zeitlich begleitet, so daß die Gefühle und Empfindungen als Wirkungen der Körperwelt aufgefaßt werden können.

1) Die Klarstellung dieses eigentümlichen Verhältnisses fordert eine sehr weitläufige und schwierige Ausführung, die sich in meiner »*De-
duktion der Kategorien*« findet.

9. Hauptaufgabe unter dem Gesichtspunkt des Kantischen Aufbaus.

Wir sahen: Um uns die Wirkung des Willens auf den Leib auf natürlichem Wege zu erklären, um diese Erklärung nicht auf Wunder oder göttliche Einwirkung gründen zu müssen, mußten wir Kants Weltlehre zugrunde legen, durch die alle Materie, daher auch unser Leib und der ihm zugrundeliegende raumerfüllende Äther zum intraorganischen Vorstellungsgebilde wird.

Nunmehr kehren wir zu unserer Aufgabe zurück. Wo, so fragten wir, ist die Kraft zu suchen, die unseren Leib so organisierte, daß er — wenn auch nur in gewissen Grenzen — unsern willkürlich erzeugten Vorstellungen Folge leistet? Daß diese organisierende Kraft nicht der Materie angehören kann, zeigten wir schon zuvor. Wir sehen es jetzt, nachdem wir dartaten, daß die Materie selbst nur Sinnes-Erscheinung, nur unsre Vorstellung ist, noch deutlicher.

Wir haben es also mit einer übermateriellen, mit einer übersinnlichen organisierenden Kraft zu tun.

Müssen wir diese Kraft in das Gebiet des Unerkennbaren verweisen, oder dürfen wir sie im Horizont unserer Erkenntnis suchen? Sie ist, so lautet die erste Antwort, eine Kraft, die in der Natur gesetzmäßige Wirkungen hervorbringt — denn sie organisiert den der Natur angehörigen Leib — ragt also in die Natur hinein —; folglich ist es denkbar, daß sie im Bereiche unsrer Erkenntnis liegt.

Nun gibt es wirklich eine, aber auch nur eine einzige uns erkennbare *übersinnliche* Kraft, und diese Kraft ist unser eigener Intellekt und zwar der von Kant entdeckte apriorische Organismus der Vernunft. Er steht, wie wir sahen, über der ganzen Natur, über Zeit und Raum. Denn

diese beiden Formen der Natur sind nichts, als seine Erkenntnisorgane, in denen die ganze Natur als bloße Sinnes-Erscheinung auftritt. Er ist übersinnlich (metaphysisch).

Dieser Organismus, das Wesen, dem er angehört (das »Ich«) müßte somit jene verborgene Ursache sein, die vermöge der physischen Wirksamkeit der ursprünglichen organischen Vorstellungen unserm Körper im Mutterleibe seine Organisation verleihen würde.

Aber wir sind noch nicht soweit, um diese Behauptung aufstellen zu können. Mit Recht nämlich könnte ein Gegner einwenden: Die Sinnes-Erscheinung der Natur beruht, wie Kant uns zeigte, auf der Wirkung eines Ding an sich. Ebenso aber könnte auch der Organismus der Vernunft, eine bloße Erscheinung, eine allerdings übersinnliche Erscheinung sein, die die bloße Wirkung eines dahinter verborgenen unerkennbaren Ding an sich wäre. In diesem Falle aber würde jene Kraft, die dem Leib seine Organisation verleiht, nicht von unserm »Ich«, von unsrer Willenskraft, sondern von jenem Ding an sich ausgehen und ganz außerhalb unsres Horizonts liegen. Es fragt sich also zunächst, ob das Wesen, welchem der Organismus der Vernunft angehört, und das wir als unser »Ich« denken, ebenso wie die Natur die bloße Wirkung eines Ding an sich, oder ob es selbst ein Ding an sich, ein absolut unabhängiges, ein mit selbsttätiger Wirkenskraft ausgestattetes Wesen sei.

Diese Frage, die auf den ersten Blick unbeantwortbar scheint, wird der folgende Abschnitt beantworten.

10. *Der pragmatische Aufbau Kants.*

Die Antwort Kants lautet:

Der Mensch als Vernunftwesen — also das »Ich«, das Subjekt der reinen Vernunft hat im Gegensatz zur Natur,

die eine bloße Erscheinung ist, wirklich den Charakter eines Ding an sich, eines überzeitlich und überräumlich existierenden Wesens, es führt als Vernunftwesen (da es kein Ding, sondern Person ist) den Namen des *Noumenon*¹.

Wir geben eine Skizze der höchst wunderbaren Kantischen Begründung dieser Feststellung:

I. Wir lernten den theoretischen Organismus der reinen Vernunft, ihren Erkenntnisorganismus einschließlich des »Ich« als eine Wesenheit kennen, von der wir bisher weder sagen konnten, daß sie eine Erscheinung, noch daß sie ein Ding an sich sei. Wir lernten ihn nur als eine notwendige Bedingung des Auftretens von Erscheinungen oder Vorstellungen und als Bedingung der Erkenntnis kennen, wissen aber noch keineswegs, daß dieser Organismus und das Zentrum desselben, das »Ich«, unbedingte Existenz hat, d. h. zu den Dingen an sich gehört. Es wäre also sehr wohl möglich, daß er ebenso, wie die Erscheinungen, die bloße, stetig wieder auftretende Wirkung eines uns unerkennbaren Ding an sich wäre, ohne daß er deswegen den Charakter einer bloßen Erscheinung hätte. Denn Erscheinung ist eben nur, was in diesen Organismus hineinfällt.

II. Nunmehr zeigt uns aber Kant, daß in ebendiesem Organismus nicht nur ursprüngliche Erkenntnis bildende Vorstellungen, d. h. also nicht bloß Erkenntnis-Kräfte, sondern daß in ihm auch

ein ursprünglicher Wille

und damit eine Urkraft existiert, die physische Wirkungen hervorzubringen vermag.

1) Diese Bezeichnung ist sehr notwendig. Denn zwar würden uns die Ausdrücke »Seele« oder »Geist« zur Verfügung stehen. Aber mit diesen überkommenen Begriffen verbinden sich sehr viele teils irrige, teils abergläubische, teils verworrene Nebenvorstellungen. Namentlich geben sie keinen scharfen Gegensatz zu den Raum- und Zeiterscheinungen. Sie sind durch sinnliche Vorstellungen verunreinigt.

III. Dieser ursprüngliche Wille ist nicht etwa der gewöhnliche uns bekannte natürliche Wille. Das müssen wir zunächst zur Einsicht bringen:

Bisher hatten wir den Willen nur als eine Vorstellungskraft betrachtet, die auf den Leib zu wirken vermag, aber wir hatten noch nicht auf die Ursachen geachtet, die den Willen selbst in Tätigkeit bringen. Auch der Wille muß, um zur Tat zu werden, durch Ursachen bestimmt werden.

Solche Ursachen sind nun, wie bekannt, in erster Linie die sog. Triebe, Begierden, Neigungen. Auch sie sind ja Ursachen, die erst, wenn sie erkannt sind, d. h. die erst als Vorstellungen wirksam werden, und man nennt diese Ursachen, eben weil sie den Charakter von Vorstellungen angenommen haben müssen, zum Unterschied von mechanischen Naturursachen »*Motives*« (Kant: »Beweggründe«).

Wenn ich z. B., weil ich meine Begierde zur Wärme erkenne, ein Feuer anzünde, so ist die Begierde zur Wärme das Motiv meines Willens. Ohne dieses Motiv wäre mein Wille nicht zur Tat geworden. Dies sind nun die natürlichen durch Sinnlichkeit erkennbaren Motive, aber keineswegs ursprüngliche Vernunftmotive, die als solche a priori bekannt sein müßten, und es zeigt sich, daß unser Wille von ihnen (den natürlichen Trieben) abhängig ist. Sofern er aber von ihnen abhängig ist, heißt er der *Naturwille*. Existierte in uns nur dieser Wille, so würden alle unsere Willensbetätigungen von der Natur abhängig sein, jede Kraftäußerung der Vernunft würde also letzten Endes eine Naturwirkung sein, und es würde eine unabhängige Urkraft der Vernunft, ein reiner ursprünglicher Vernunftwille nicht existieren. Die Vernunft würde dynamisch von der Natur ganz und gar abhängig sein.

IV. Soll es eine Urkraft der Vernunft geben, so müßte dies ein Wille sein, der von jenen natürlichen Motiven unabhängig ist. Dieser Wille müßte ein reiner a priori erkennbarer Vernunftwille sein, der von nichts in der Welt als von der Vernunft selbst abhängig wäre.

Ein solcher Wille würde natürlich nur denkbar sein, wenn die Vernunft ein ihr eigentümliches, ja ein von ihr selbst erzeugtes Motiv, gleichsam eine übersinnliche apriorische Begierde hätte, die zu den natürlichen Begierden (den Lusttrieben) im Gegensatz stände. Gemäß einem solchen von ihr selbst a priori erzeugten Motiv müßte dann die Vernunft ihren Willen im Gegensatz zu den natürlichen Motiven und unabhängig von ihnen zur Wirkung bringen können.

Eine solche apriorische Begierde, ein apriorisches, vernunftentsprossenes Motiv hat nun Kant entdeckt, und zwar ist dieses Motiv identisch mit dem in der Geschichte der Menschheit längst bekannten — aber bisher noch mit vielen Irrtümern versetzten — Sittengesetz. Bei Kant heißt es der »kategorische Imperative«, d. h. das unbedingte Gebot oder der unbedingte Wille der Vernunft. Kant hat damit zugleich den bis dahin völlig verborgenen, geheimnisvollen Grund der Idee der Sittlichkeit ans Licht gezogen.

V. Um nun zu erkennen, daß es sich in diesem Motiv nicht um einen bloßen Trieb, um einen fremden Einfluß auf den Willen, sondern um eine ureigene Forderung, um einen Ur-Willen der Vernunft handelt, daß hier die Vernunft nicht getrieben, sondern treibend, nicht determiniert, sondern determinierend ist, müssen wir kurz dieses Motiv erörtern¹.

1) Selbstverständlich läßt sich hier die Begründung Kants auch nicht annähernd ausführlich geben. Ich behandle den Gegenstand im zweiten Teile des »Fundaments«, im »Kategorischen Imperative« und kurz

Der Charakter des Vernunftmotives läßt sich mit einem einzigen Wort bezeichnen. Er heißt:

das Gesetz.

Aus dem theoretischen Aufbau Kants ergibt sich schon, daß der Begriff des Gesetzes ein reines apriorisches (logisches) Erzeugnis der Vernunft ist. Dort tritt es auf als das Mittel, um die Erkenntnis der Natur, d. h. auch die roheste Erfahrung zu erwerben. Das Gesetz ist dort gleichsam das feinmaschige Gewebe eines logischen Netzes, in das wir die Erscheinungen einfangen, um sie dadurch allererst als Naturdinge zu erkennen. Daß also der Gesetzesbegriff ein ursprünglich der Vernunft entsprossener Begriff ist, unterliegt keinem Zweifel. Das Gesetz regelt das Verhalten der Erscheinungen zu einander, ist aber selbst nicht wahrnehmbar, sondern nur ein Gegenstand des Denkens, also ein übersinnlicher Gegenstand.

VI. Nun soll aber, wie gesagt, das Gesetz nicht nur der Erkenntnis der Natur dienen, sondern es soll nach Kant zugleich das Motiv des Vernunftwillens sein. Der von der Vernunft erzeugte Gesetzesbegriff (also eine Vorstellung) soll die Ursache sein, durch welche die Vernunft ihrem Willen die Richtung gibt, d. h. den Menschen anweist, den rechten Weg zu gehen. Weist uns wirklich das bloße Motiv des Gesetzes an, den Weg der Sittlichkeit zu gehen? — Die Antwort lautet: Kant hat bewiesen, daß sich vom Begriff des Gesetzes die Grundzüge der Sittlichkeit mit derselben Sicherheit ableiten lassen,

in »Kants Weltgebäude« und zwar überall unter anderer Beleuchtung. Man lasse sich ja nicht durch die sophistischen, untereinander sich widersprechenden Einwendungen der Kant-Gelehrten, namentlich der sogenannten Fachmänner täuschen. Auch auf diesem Gebiete waren sie ihrer Aufgabe, das Verständnis Kants zu erreichen, nicht gewachsen.

wie die Größenberechnung von einer mathematischen Formel¹.

VII. Auf welche Weise verwendet nun die Vernunft das Motiv des Gesetzes?

Betrachten wir irgendein Naturgesetz (z. B. das Gesetz: Sauerstoff und Wasserstoff verbinden sich zu Wasser), so zeigt sich, daß es das Verhalten von Naturdingen zu einander regelt, daher kann man insofern die Naturdinge als dem Gesetz unterworfen, als Untertanen des Gesetzes bezeichnen.

Die Vernunft müßte also, um das Gesetz zum Motiv ihres Verhaltens zu machen, sich selbst und alle vernünftigen Wesen zu Untertanen des Gesetzes machen, sie müßte demnach fordern, daß die Allheit² der vernünftigen Wesen und damit ihr Wille unter einem von allen Naturgesetzen unabhängigen Sondergesetz stehen soll, daß also hier das Gesetz das Verhalten aller vernünftigen Wesen regeln soll. Die Natur steht (passiv) unter

1) Es ist beschämend für unsere Kultur, daß die Fachgelehrten der Philosophie diese so überaus wichtige Ableitung der Sittengesetze infolge ungründlicher Untersuchung nicht zu verstehen vermochten. Ich weise diese Ableitbarkeit in meinem »*Kategorischen Imperativ*« gemeinverständlich an so zahlreichen Beispielen nach, daß an der Wahrheit der Behauptung Kants nicht zu zweifeln ist. Von äußerster Wichtigkeit ist die Sache für die Kultur der Menschheit und den Frieden auf Erden. Denn durch diese Lehre werden zahlreiche verderbliche Irrtümer und sittliche Zweifel, die die ganze Sittlichkeit diskreditieren, daher die ethische Triebfeder lähmen, beseitigt. Es wird eine unumstößliche Grundlage für den Moralunterricht der Jugend geschaffen. Man sucht heute eifrig nach einem festen Fundament der Sittlichkeit. Aber den Literaten ist es kein Ernst damit. Sonst würden sie sich gründlich mit Kants Lehre beschäftigen. Jeder gibt seine wertlosen Meinungen kund, nirgends herrscht das Suchen nach Gewißheit, d. h. nach Wahrheit.

2) Denn die Allheit folgt aus der Allgemeinheit des Gesetzes, ohne welche das Gesetz kein Gesetz, sondern höchstens eine Art Wahrscheinlichkeitsregel sein würde.

dem Gesetz, die Vernunft stellt sich (aktiv) unter ein Sonder-Gesetz. Dies ist ihr Begehren, ihr Willensmotiv.

Es ist höchst wunderbar¹ und auf den ersten Blick kaum glaubhaft, daß die Vernunft durch Anwendung² des leeren Gesetzesbegriffes auf unsere erkennbaren natürlichen Begierden und Handlungen die Sittengesetze soll erzeugen können. Ich kann dies hier nicht an Beispielen darlegen, will aber doch wenigstens kurz angeben, welche im Gesetzesbegriff verborgenen logischen Kräfte das Gesetz zu dieser Aufgabe tauglich machen. Der Grund seiner Wirksamkeit beruht auf zwei Momenten:

1. Der Begriff eines Gesetzes überhaupt enthält (wie der des Naturgesetzes) das Moment der ausnahmslosen und widerspruchslosen Gültigkeit. Daraus entspringt z. B. das Sitten- und Rechtsprinzip der Unparteilichkeit des Gesetzes, daher auch der Gleichberechtigung des Ego (Ich) und Alter (anderer vernünftiger Wesen), weswegen es z. B. ein sittlicher Irrtum sein würde, wenn der eine sein Glück dem andern opferte. Denn das Gesetz fordert nicht das Opfer, sondern nur die Hilfsbereitschaft, soweit sie in unseren Kräften steht. (Die gegenteilige Meinung gehört zu den zahlreichen, sehr verbreiteten und verderblichen Irrtümern.)

2. Wir haben hier nicht nur das Gesetz überhaupt, sondern ein *Sondergesetz* für *vernünftige* Wesen vor uns. Daher enthält das Gesetz das Moment nicht bloß eines

1) Mancher Leser wird sich wundern, daß er von dieser großen und überaus wichtigen Entdeckung Kants überhaupt noch nichts gehört hat. Aber das liegt an den Fachgelehrten, die Kant nicht verstehen.

2) Wohlgemerkt durch *Anwendung* auf die Handlungen, nicht aber, wie verständnislose Sophisten meinen, durch logische *Ableitung* vom Gesetzesbegriffe. Denn ableiten kann man vom leeren Gesetzesbegriff keine Handlung, daher auch kein Verbot einer Handlung, wohl aber kann man erkennbare Handlungen gesetzlich regeln, d. h. unter ein Gesetz bringen.

mechanischen Naturgesetzes, sondern eines *Willensgesetzes*. Denn das vernünftige Wesen ist im Gegensatz zum Naturding willensbegabt, d. h. es verfolgt mit Voraussicht und Überlegung *Zwecke*. Wird also das vernünftige Wesen unter ein Gesetz gestellt, so entsteht ein Gesetz, das die Zwecke aller vernünftigen Wesen unparteilich, daher einstimmend regelt, daher auch den Widerstreit der Zwecke durch Einschränkung der individuellen Zweckverfolgung aufhebt, wie dies z. B. namentlich im Rechtsgesetz und der Idee des Völkerfriedens besonders hervortritt.

Wer sich darüber unterrichten will, daß diese beiden Momente genügen, um die Sittengesetze zu erkennen und sittliche Wahrheit vom sittlichen Irrtum zu unterscheiden, den verweise ich, da Kants Darstellung teils zu abstrakt, teils ungeschickt in der Erläuterung durch Beispiele ist, auf meinen *»Kategorischen Imperativ«*, in welchem das Beweisverfahren durch das ganze System der Sittengesetze grundzöglich durchgeführt ist. Aus dem Gesetzesmotiv erklären sich nun auch — beiläufig bemerkt — alle vor Kant unbegreiflichen Vorgänge des sittlichen Bewußtseins, wie die Vorstellung des Gewissens (der sittlichen Urteilskraft), der Verantwortung, der Zurechnung, der sittlichen Freiheit¹, der Unter-

1) Denjenigen unverantwortlichen Literaten, welche die sittliche Freiheit (d. h. das Vermögen, sittlich zu handeln, und damit die Verantwortlichkeit) bestreiten, diene zur Lehre, daß das Bewußtsein der Freiheit des Noumenon nicht etwa bloß eine *theoretische* Vorstellung, sondern ein Motiv (zum ethischen Motivationsprozeß gehörig) ist. Ohne das Vertrauen, daß ich sittlich handeln *kann*, (und eben dies ist das Bewußtsein der sittlichen Freiheit) komme ich auch nicht einmal dazu, es zu versuchen. Das Bestreiten der sittlichen Freiheit bedeutet eine suggestive Lähmung der ethischen Motivation. Die ethische Freiheit ist nicht bloß eine theoretische Vorstellung, über die man nach Belieben unverantwortliche Meinungen kundgeben kann, sondern wie Begierde, Neigung, Lust ein Motiv.

scheidung von gut und böse. Es ist ganz selbstverständlich, daß das Vernunftwesen sich dem Naturwesen (dem Menschen als bloßer Erscheinung) überlegen weiß, daher die Gewißheit hat, daß es das Sittengesetz, das es vollzogen wissen *will*, auch vollziehen *kann* (Kant: du kannst, denn du sollst). Diejenigen, die das bestreiten, haben sicherlich noch nicht den ernsthaften Versuch gemacht, sittlich zu handeln. Sie können nicht, was sie sollen, weil sie keine Lust haben, den unangenehmen Versuch zu machen. Eine freie Handlung ist nicht, wie die Oberflächlichkeit des Materialismus behauptet, eine indeterminierte, sondern eine durch das Gesetz der Vernunft determinierte Handlung. Durch dieses Gesetz entsteht nun auch ein Widerstreit zu den natürlichen Begierden des vernünftigen Wesens. Denn die Wirksamkeit derselben wird durch das Gesetz, durch den kategorischen Imperativ zwar nicht aufgehoben, wohl aber eingeschränkt, d. h. in die Schranken der Sittlichkeit gebannt.

VIII. Aus diesem Motiv der Vernunft läßt sich nun schließen — und dies ist der eigentliche, uns hier allein interessierende Gegenstand unserer Erörterung —, daß das Vernunftwesen und damit unser »Ich« ein Ding an sich, ein Noumenon ist, das als unbedingte Kraft einer übersinnlichen Welt angehört, das im Gegensatz zu den Erscheinungen ein unbedingtes Dasein hat.

Unter Nr. IV und V sahen wir, daß der Gesetzesbegriff das von der Vernunft selbst a priori erzeugte Motiv ihres reinen Willens ist, das Motiv, das ihren Willen zur Tat leiten soll.

Sofern sie daher ihren Willen diesem Motiv unterwirft, handelt sie absolut unabhängig von allem fremden Einfluß. Sie unterwirft vielmehr alle fremden Einflüsse, nämlich die Einflüsse der natürlichen Triebe und Be-

gehrungen, diesem ihrem Motiv, dem Vernunftgesetz. Ein Wesen aber, das unabhängig von allem Einfluß zu handeln vermag, hat die Eigenschaft der Freiheit, d. h. eine unabhängige Initiative der Tat, eine absolute Selbsttätigkeit (Spontaneität), die seinen reinen Charakter ausmacht.

Dieselbe Vernunft also, die Kant uns zuvor nur als Erkenntnis-Organismus darstellte, erweist sich jetzt als eine Urkraft, die den Willen und die Macht hat, nicht nur Erkenntnisse zu erwerben, sondern Naturwirkungen hervorzubringen, und zwar Wirkungen, die nur ihr eigentümlich sind, nämlich sittliche Handlungen, deren Endzweck auf eine Umwandlung der Naturordnung in eine sittliche Weltordnung gerichtet ist.

Dieselbe Vernunft, die bisher nur *theoretische* (d. h. Erkenntnis-)Wirkungen erzeugte, tritt jetzt auf als Erzeugerin von *dynamischen* Wirkungen. Sie tritt auf als Ursache *an sich*, d. h. als eine Ursache, die nicht selbst wieder die bloße Wirkung anderer Ursachen ist. Sie tritt auf als eine eigenartige Grundkraft, die als solche, wie alle Grundkräfte, nicht mehr weiter erklärbar und begreiflich ist.

Derselbe Begriff, den sie als Werkzeug zur Erkenntnis der Natur verwendet, und mit welchem sie eine beschränkte Herrschaft über die Natur erlangt, nämlich der Gesetzesbegriff, tritt zugleich als freies Motiv ihrer Handlungen auf.

IX. Wie kommen wir nun dazu, aus einer solchen erkennbaren ursprünglichen Kraft zu schließen, daß wir ein Ding an sich, ein Noumenon vor uns haben? — Indem wir diese Frage beantworten, tritt der gewaltige Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich deutlich hervor:

Erscheinungen erkennen wir nur von *außen*. Die

Kräfte, die hinter ihnen stecken mögen, denken wir selbst in sie hinein, ohne sie als solche wahrzunehmen, z. B. wenn wir aus den Bewegungen von Erscheinungen auf das Dasein einer Stoß- oder Anziehungskraft schließen.

Dinge an sich dagegen, falls sie überhaupt erkennbar sein sollen, würden wir nur von *innen* unmittelbar als Kräfte erkennen. Dagegen ihre Erscheinung, d. h. ihr Äußeres muß uns unerkennbar bleiben, da sie übersinnliche Gegenstände sein würden.

Nun haben wir aber gezeigt, daß wir in der sittlichen Wirkung der Vernunft wirklich unmittelbar eine ihr ausschließlich angehörige Grundkraft erkennen, die demnach eine Grundkraft der Vernunftseinheit, d. h. des »Ich« ist. Damit haben wir in unserem Selbst *innerlich* ein Ding an sich erkannt, obwohl es *äußerlich* unerkennbar bleibt. Denn unser »Ich« ist nur als Krafteinheit (Willenseinheit) erkennbar.

Hier liegt an Stelle der *theoretischen* Erkenntnis eine ebenso sichere *dynamische*¹ Erkenntnis vor.

Erscheinungen erkennen wir also nicht innerlich, das einzige uns erkennbare Ding an sich, das Ich als Vernunftwesen, erkennen wir nicht äußerlich. Im ersten Fall fehlt die Erkenntnis des Innern, im andern die des Äußern. Ein Ding an sich ist nur als Kraft, eine Erscheinung unmittelbar nur als Größe erkennbar. In Ansehung der

1) Kant bezeichnet sie als *praktische* Erkenntnis. Denn eine Dynamik (Kraftäußerung), die mit Erkenntnis der Wirkung verbunden ist, d. h. hinter der ein Wille steht, ist Praxis (Tat). Aber der von mir gewählte Ausdruck der dynamischen Erkenntnis läßt deutlicher die unbedingte Gewißheit dieser Erkenntnis (im Gegensatz zur theoretischen) hervortreten. Die praktische Erkenntnis wird nur deshalb von Kant als subjektiv bezeichnet, weil sie eine Erkenntnis des Subjekts (des Ich) und nicht der Objekte enthält. (Die Kantgelehrten haben diese dynamische Gewißheit nicht erkannt, und meinen, es handle sich hier um eine bloße Glaubenssache).

Wahrheit, der Gewißheit beider Erkenntnisse ist kein Unterschied.

X. Was wir feststellen wollten, ist festgestellt. Innerhalb des Horizonts unserer Erkenntnis liegt wirklich ein dynamisch, d. h. als Kraft erkennbares Ding an sich, das Noumenon, das Vernunftwesen, das mit jener Einheit identisch ist, die wir als unser »Ich« kennen.

Dieses Noumenon (das an die Stelle der bisher nur dunkel gedachten sog. Seele tritt) ist es, dem die apriorischen Erkenntniswerkzeuge des Verstandes, die apriorischen Vorstellungen der Zeit und des Raumes angehören. In den apriorischen Organismus dieses Wesens fallen jene Erscheinungen hinein, aus deren Verbindung die Vorstellung der Natur entsteht.

Weiter haben wir für unsere besondern Absichten hier nichts festzustellen. Wir haben ein erkennbares Noumenon aufgedeckt, und es ist identisch mit unsrem Ich. Wir haben festgestellt, daß innerhalb unsres Horizonts ein übersinnliches Wesen, eine metaphysische Kraft liegt.

11. Allgemeine Lösung der Aufgabe.

Wir fanden soeben: Unser »Ich« ist ein Noumenon, ein übersinnliches, überzeitliches, in Ansehung seiner Existenz von der ganzen Natur unabhängiges Wesen.

Dagegen die Natur und damit auch unser Leib hat nur Existenz als eine Erscheinung in dem apriorischen Erkenntnisorganismus dieses Wesens. Der Leib aber ist zugleich dem Willen dieses Wesens unterworfen, ist das Werkzeug seiner physischen Wirkungen.

Nun kehren wir zu unserer Frage zurück. Sie lautete: Wie läßt es sich auf natürlichem Wege erklären, daß der Leib so organisiert ist, daß er dem Willen und damit der Vorstellung des erkennenden »Ich«, des

Noumenon, in gewissen Grenzen unterworfen ist, daß die Organe des Leibes seinem Befehle Folge leisten?

Die Schwierigkeiten, die uns im Wege lagen, sind nunmehr durch Kants Lehre beseitigt. Es gibt nur eine einzige natürliche Lösung dieses Problems. Als einzig mögliche *natürliche* Lösung muß sie mit der Wahrheit zusammenfallen. Sie lautet:

Das »Ich« als Noumenon, als ursprünglich existierendes, unabhängiges, freies Vernunftwesen, ist jenes von uns gesuchte metaphysische (d. h. übersinnliche, Zeit- und-Raum-überlegene) Wesen, das auf einem geeigneten materiellen Boden, nämlich im Mutterleib den Leib organisierte.

Es ist das Wesen, welches durch die Kraft seiner ihm ursprünglich (a priori) angehörigen Vorstellungen bewirkte, daß eine Materie (die, wie wir sahen, ja selbst nur eine Vorstellung in seinem Organismus ist, eine nur intraorganische Existenz hat) so zusammenschloß, sich so zusammenfügte, daß sie den Vorstellungen, d. h. seinem Willen unterworfen wurde. Und die so unter dem dynamischen Druck ursprünglicher Vorstellungen kristallisierte Materie ist der Organismus unsres Leibes.

Diese unsere These ist ebenso natürlich, wie leicht einzusehen.

Wenn wir nämlich nicht übernatürliche, unerkennbare Kräfte annehmen wollen, die, in die Natur hineinragend, unsern Leib organisierten, so müssen wir annehmen, daß der Leib, der den *Vorstellungen* des »Ich« (dem Willen) gehorcht, auch durch ursprüngliche *Vorstellungen* des »Ich« organisiert wurde, daß er durch sie die organische Struktur erhielt.

Daß die Materie unseres Leibes unsern Vorstellungen unterworfen wurde, ist nur dann auf natürlichem Wege erklärbar, wenn diese ursprünglich schon existierenden

Vorstellungen ihn so organisierten, daß er ihnen Folge leistete.

Daß eine Materie den Vorstellungen eines Noumenon (des »Ich«) Folge leistet, ist nur dann begreiflich, wenn sie durch den Einfluß ebendieses Noumenon so gebaut wurde, daß sie sich den Vorstellungen (dem Willen) desselben anpaßte.

Und dies ist auch der einzige Fall, wo wir die Struktur eines materiellen Organismus auf eine erkennbare — weil in unsrem Horizonte liegende — metaphysische Grundkraft zurückführen können. Welche Bewandnis es mit andern Organismen (Pflanzen und Tieren) hat, das wissen wir nicht.

Damit man sich keine falsche, der Anfechtung unterliegende Vorstellung von den sicheren Grundlagen meiner These mache, will ich sie stärker beleuchten:

Ganz haltlos würde es sein, wenn ich meine These bloß auf den Satz gründete: Eine Materie, die (wie die des Leibes) der Macht der Vorstellung eines Wesens unterliegt, muß auch durch Vorstellungen (dieses Wesens oder eines überirdischen Wesens) organisiert sein.

Eine solche Schlußfolgerung würde z. B. auch den Organismus der Tiere treffen, von deren Vorstellungen wir unmittelbar gar keine Kenntnis haben. Mit Recht würde man dagegen einwenden:

1. Wo sind jene organisierenden Vorstellungen, die doch, um organisierend wirken zu können, schon existieren mußten, bevor der Organismus zustande kam? — Beweise ihre Existenz!

2. Wo ist das Wesen, das ursprünglich im Besitze dieser Vorstellungen war? — Man beweise seine Existenz!

Diese beiden hier mit Recht verlangten Beweise aber haben wir geführt. Wir haben nachgewiesen:

1. daß ein Noumenon existiert, das eine vom Organismus des Leibes unabhängige Existenz hat.

2. daß dieses Noumenon wirklich im Besitze ursprünglicher (apriorischer) vom Organismus des Leibes unabhängiger Vorstellungen (z. B. Zeit und Raum) ist, ohne welche sogar eine Natur vor uns nicht auftreten würde.

3. daß es diese ursprünglichen, z. B. mathematischen Vorstellungen sind, denen der Leib erfahrungsmäßig Folge leistet — ein Nachweis, der weiterhin noch deutlicher geführt werden wird.

Erst aus diesen für sich nachgewiesenen Grundlagen folgerten wir, daß jene ursprünglichen Vorstellungen, denen der Leib erfahrungsmäßig unterworfen ist, auch die Ursache sein mußten, daß er im Mutterleibe so organisiert wurde, daß er sich ihrer Kausalität nachträglich anpaßte.

Und diese Folgerung enthält die einzig mögliche, daher unausweichliche natürliche (gesetzmäßige) Erklärung der Anpassung des Leibes-Organismus an jene noumenalen Vorstellungskräfte, die in der Erfahrung als Willensakte auftreten.

Jede andre Erklärung läuft notwendig auf die Hypothese eines deus ex machina, einer dritten übernatürlichen Kraft, die den Leib mit dem Willen des Noumenon in Übereinstimmung brachte, auf eine prästabilierte Harmonie (einen ganz verzweifelten und berüchtigten philosophischen oder vielmehr sophistischen Lückenbüßer) hinaus.

Die folgenden Ausführungen werden die Überzeugungskraft unsrer Gründe noch verstärken.

Wir werden indessen annehmen dürfen und müssen, daß außer den uns bekannt gewordenen, von Kant aufgedeckten Vorstellungen noch weitere verborgene Vorstellungskomplexe dem Noumenon innewohnen, die,

mit jenen verbunden, die Materie des Leibes so zusammenschießen machten, daß sie dem Willen des Noumenon unterworfen wurde.

Die Gesamtheit dieser Vorstellungen des Noumenon bezeichne ich nunmehr als die *organisierenden* Vorstellungen.

Bevor wir nun unsere Behauptung weitläufiger begründen, ist hier noch ein Bedenken zu beheben, das sich in zwei Fragen zerlegen läßt:

1. Wir setzten voraus, daß im apriorischen Organismus außer den von Kant aufgedeckten ursprünglichen Vorstellungen (den Anschauungsformen, reinen Begriffen und Ideen), welche Bedingungen der Naturerkenntnis sind, überdies noch ein Vorstellungskomplex vorhanden ist, der, mit jenem a priori erkennbaren Komplex zur Einheit verbunden, schon im Mutterleib auf die Materie so wirkte, daß sie zum Organismus des diesen Vorstellungen gehorsamen Leibes zusammenschloß. Wie — so lautet die erste Frage — kommen wir dazu, verborgene Vorstellungen vorauszusetzen, da wir sie doch gar nicht erkennen?

2. Wie, so lautet die zweite Frage, läßt es sich erklären, daß sie uns verborgen sind, sie, die doch uns selbst angehören sollen?

12. *Verborgene (latente) Vorstellungen.*

Erste Frage: Wie kommen wir dazu, das Dasein von Vorstellungen anzunehmen, die uns verborgen sind?

Die Antwort lautet: Es gibt verborgene Vorstellungen, die wir nicht unmittelbar mit ihrem Auftreten erkennen, deren Dasein aber nachträglich feststellbar ist. Wir wollen Beispiele geben:

Der gemeine, d. h. der ununterrichtete Verstand leitet den unkultivierten Menschen (ja, das reifere Kind), den

Faden zu spannen, wenn er messen will. Er bemerkt gar nicht, daß dieser Tätigkeit insgeheim eine mathematische Vorstellung zugrunde liegt, nämlich die Vorstellung, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten und daher das notwendige Werkzeug des Messens ist. Dieses Axiom des Messens hat erst Euklid aus dem Gemenge unserer mannigfaltigen Vorstellungen losgelöst und isoliert ans Licht gezogen. Bis dahin war es eine uns unbekannte Vorstellung, von der wir aber doch, ohne es zu bemerken, Gebrauch machten.

Ebenso verhält es sich mit der Vorstellung von der Erhaltung der Substanz. Auch der gemeine Verstand zweifelt z. B. nicht daran, daß ein Gegenstand, der verbrennt, keineswegs zu nichts wird, sondern sich lediglich in einen andern verwandelt und ebendieser Vorstellung des gemeinen Verstandes liegt insgeheim der Satz von der Erhaltung der Substanz unbemerkt zugrunde, den erst Kant an das Licht des Bewußtseins gezogen hat. Die Beispiele latenter Vorstellungen, die wir gebrauchen, ohne sie zu kennen, lassen sich ins zahllose vermehren. Ich will noch ein ganz einfaches Beispiel anführen: Wenn ich ein Spiegelbild — weil ich den Spiegel nicht bemerkte — für einen Körper halte, so liegt diesem Irrtum ein latenter Schluß zugrunde, dessen Obersatz lautet: »Alle optischen Gebilde verraten uns das Dasein eines an derselben Stelle liegenden Körpers.« Von einem solchen Schlußverfahren machen wir, ohne es zu bemerken, auf Schritt und Tritt Gebrauch. Erst wenn wir auf Hindernisse stoßen, d. h. hier, wenn Irrtümer als Folgen des Schlusses auftreten, erkennen wir nachträglich, daß wir nicht unmittelbar erkannten, sondern daß ein latenter Schluß stattfand. Wir haben also auch hier die mittelbare nachträgliche Erkenntnis eines bereits vergangenen latenten Denkens vor uns. Ebenso macht uns ein irriges

Kausalurteil auf die zuvor latente Vorstellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung aufmerksam, und wir erkennen diese logische Form nunmehr isoliert¹.

Aber nicht nur begriffliche, sondern auch sinnliche Vorstellungen gibt es, die uns ursprünglich unbekannt sind, obwohl wir sie zweifellos haben. Dazu gehören nicht etwa bloß die apriorischen Vorstellungen der Zeit und des Raumes, sondern auch gewisse aposteriorische, der Wahrnehmung angehörige Vorstellungen. Ein Beispiel: Unser Leib hat eine gewisse Eigenwärme (Temperatur), die ein Gegenstand unsres Gefühls ist. Von diesem Gefühl merken wir ursprünglich nichts, es ist eine latente Vorstellung. Erst wenn es verändert wird, wenn Frost oder übermäßige Hitze des ganzen Körpers oder von Körperteilen eintritt, bemerken wir, daß das frühere Wärmegefühl uns entzogen ist, und das Wahrnehmen dieses Mangels (die Vergleichung des früheren mit dem jetzigen Zustand) war eben nur deswegen möglich, weil auch der frühere Wärmezustand schon Gegenstand unseres Gefühls, d. h. eine latente Vorstellung war. Ohne dies würden wir gar nicht wissen, was uns fehlte.

Diese Vorstellung der Eigenwärme, obwohl sie *ursprünglich* mit unserm Leben verbunden ist, ist aber, wie gesagt, keineswegs etwa *a priori* bekannt. Wir lernen sie erst durch Erfahrung und zwar durch den Kontrast (Steigerung oder Minderung, Hitze oder Frost) kennen. Ähnlich verhält es sich mit dem Gefühl der Gesundheit, das, ursprünglich mit dem normalen Leben verbunden, gänzlich verborgen bleibt, bis es durch den Kontrast

1) Ganz schief ist es, wenn man latente als unbewußte Vorstellungen bezeichnet. Sie sind nur unbekannt. Dagegen gehören sie dem Bewußtsein (den Begriffen) an, sonst würden wir uns ihrer nicht haben bedienen können. Der Ausdruck unbewußte hat einen mystischen Einschlag. Er kann zu großem philosophischen Unfug verleiten.

des Krankheitsgefühls als eine zuvor latente Vorstellung ans Licht tritt.

Dergleichen Gefühle gibt es in großer Anzahl, und wir wissen keineswegs, ob wir sie alle kennen. Dazu gehören z. B. das Gefühl der Stille, des Lichtmangels, des Fleisch- und Muskelgefühls, die man als sogenannte Gemeingefühle (Kant: Vitalgefühle) bezeichnet. Sie sind uns ursprünglich verborgen und treten erst im Kontrast zu einer Veränderung hervor. Sie bilden eine Einheit, die als bloßes Gefühl des Lebens, als die sinnliche Vorstellung von unserm leeren Dasein auftritt, daher Kant sie als Lebens- (Vital-) Gefühle bezeichnet.

Alle diese Gefühle beruhen übrigens, beiläufig bemerkt, auf organischen Schwingungen des Äthers, d. h. auf der ätherischen Grundlage unseres leiblichen Organismus, und auch ihre Veränderungen, die Empfindungen beruhen auf ätherischen Schwingungen, die von außen einströmen. Nur durch die Vermittelung dieser Normalgefühle, die uns auch den Ort der Sinnesorgane von innen erkennbar machen, vermag die Vorstellung, als Wille, physisch auf die durch sie erkennbare ätherische Materie des Leibes zu wirken (vgl. § 5) und damit dem Leib spezifische Bewegungen zu erteilen.

Wir kommen nun zur zweiten Frage. Sie lautet: Wie ist es zu erklären, daß solche Gefühle, solche Vorstellungen, die wir doch zweifellos haben, uns ursprünglich verborgen bleiben? —

Die Antwort ist ebenso einfach wie selbstverständlich. Das ganze Gemenge dieser Vorstellungen ist, wie gesagt, identisch mit dem Bewußtsein unseres Lebens selbst, unseres leeren, von Empfindungen noch nicht erfüllten Daseins. Sie sind teils Bedingungen, teils Begleitscheinungen des leeren Lebensbewußtseins, d. h. jenes normalen Zustands, der nichts Unterscheidbares ent-

hält. Sie verbinden sich zu der einzigen Vorstellung, daß wir leben. Ohne sie würden wir die Vorstellung unseres Daseins nicht haben. Vorstellungen aber, die unser Leben selbst *ausmachen*, bemerken wir nicht, weil sie nichts uns Fremdes haben. Erst ihre Veränderung (der Kontrast) macht sie als verschiedenartig bemerkbar. Diese Vitalgefühle verhalten sich zu den Empfindungen etwa so, wie der Nullpunkt des Thermometers zu den höheren oder niedrigeren Graden der Temperatur. Empfindungen (auch die der Sinnesorgane) sind lediglich Modifikationen ursprünglicher latenter Vitalgefühle, nicht aber absolute Neubildungen¹.

Und nunmehr wird es denkbar, was wir im vorigen Abschnitt voraussetzten, daß es latente Vorstellungen gibt, die uns nicht nur ursprünglich unbekannt *sind*, sondern auch unbekannt *bleiben* müssen.

Denn sobald ich — und das geschieht mit vollem Rechte — voraussetze, daß es unter unsern Vorstellungen solche gibt, von deren beharrlichem und veränderten Dasein unser Leben selbst abhängt, deren Aufhören oder deren Veränderung das Leben selbst zerstören würde, so ist es klar, daß solche Vorstellungen als notwendige Bedingungen unseres leeren Daseins uns gänzlich verborgen bleiben müssen.

Solche Vorstellungen würden aber eben zu denjenigen gehören, die ich im vorigen Abschnitt

als die organisierenden,

d. h. die Organisation des Leibes zeugenden und durch ihren stetigen Einfluß erhaltenden, seine Funktionen regelnden und im Flusse haltenden Vorstellungen bezeichnete.

Daß wir trotzdem einen Teil dieser Vorstellungen erkennen, beruht darauf, daß diese, neben der Funktion

1) Ausgeführt in meinem »Fundament«.

der Organisierung des Lebens, noch in der Rolle von Erkenntnismitteln auftreten, und nur diese letzteren ursprünglichen Vorstellungen hat uns die Lehre Kants aufgedeckt.

Hiermit haben wir nun unsere Annahme, daß es außer den uns bekannten noch verborgene Vorstellungen gibt, die im Organismus der Vernunft enthalten sind, gerechtfertigt, und eben diese Vorstellungen müssen an der ursprünglichen Organisation des Leibes beteiligt sein.

13. *Die Hypothese der organisierenden Vorstellung.*

Nunmehr wird unsere Hypothese deutlich: Wir haben als zweifellos existent einen apriorischen Organismus, einen Organismus der Vorstellungen oder der reinen Vernunft festgestellt, welcher einem übersinnlichen, überzeitlichen an sich existierenden Vernunftwesen, dem Noumenon angehört, das sowohl a priori wie in der Erfahrung als unser *Ich* auftritt, das früher grundlos unter dem Namen einer unerkennbaren Seele gedacht wurde, und welchem die Natur als eine bloße Masse von intraorganischen Erscheinungen gegenübersteht.

In diesem Organismus setzten wir — wie im vorigen Abschnitt begründet wurde — neben den erkennbaren apriorischen Vorstellungen noch einen weiteren Komplex unbekannter Vorstellungen voraus, der der Materie unseres Leibes den ihm eigentümlichen organischen Bau gab, so daß nunmehr die apriorischen Vorstellungen sich nur noch als einen Teil, als den uns erkennbaren Bestandteil der organisierenden Vorstellungen darstellen.

Zu dieser Hypothese aber sind wir um deswillen zwingend genötigt, weil der Leib dem Willen, d. h. der

physisch wirkenden Vorstellung des Noumenon (des Ich) gesetzmäßig in gewissen Schranken Folge leistet.

Wenn nämlich der Leib den Vorstellungen Folge leistet, so ist dies nur dadurch möglich, daß sein Organismus ursprünglich dem Organismus der Vorstellungen *gesetzmäßig angepaßt* ist. Diese Anpassung aber ist auf natürlichem Wege nur zu erklären, wenn der Leib durch die Vorstellungen des Noumenon ursprünglich organisiert wurde. Dies ist die einzig mögliche gesetzmäßige Erklärung dieser Harmonie zwischen den Vorstellungen des Noumenon und dem Leib, der ihnen unterworfen ist, daher ist sie die notwendige Erklärung. Denn überall, wo das vernunftentsprossene Gesetz gilt, befinden wir uns im Horizont unserer Erkenntnis, und die einzig mögliche gesetzmäßige Erklärung ist die notwendige Erklärung. Jede andre Erklärung ist entweder, wie die materialistische, angesichts der Kritik Kants, weil sie die Existenz des Noumenon aufhebt und die Natur zum Ding an sich macht, falsch; oder, wie die des unmittelbaren Eingriffs eines höheren Wesens, als übernatürlich zu verwerfen. Wir leben im Bereich der Gesetze, und nur die Zurückführung auf das Gesetz gibt uns jene Gewißheit, die das Zeichen der Wissenschaft ist.

Der ursprünglich organisierende Vorstellungskomplex, der selbst eine ursprüngliche organische Einheit (die Einheit einer Vernunftidee) haben muß, ist uns allerdings nur zum Teil bekannt; diesen erkennbaren Teil lernten wir als den apriorischen, als den Erkenntnisorganismus kennen.

Der andere Teil dagegen ist nicht nur unbekannt, sondern muß uns unbekannt *bleiben*. Denn er ist es ja, der das Leben selbst durch die Organisation der Materie des Leibes zeugt. Er muß es daher auch sein, der diese Organisation und damit das Leben durch seinen stetigen

Einfluß *erhält*. Er ist also ein ständiger Begleiter des Lebens, d. h. der leeren Vorstellung von unserm Dasein. Daher ist er vom Bewußtsein des Lebens nicht zu unterscheiden.

Aber wenigstens das Dasein dieser unbekanntem organisierenden Vorstellungen macht sich uns doch bemerklich, z. B. im Gegensatz von Gesundheit und Krankheit, normalem und nicht normalem Zustand. Wir würden gar nicht wissen, was Gesundheit ist, wir würden kein Urteil über diesen Normalzustand haben, wenn nicht die Urteilskraft die mangelnde Harmonie zwischen den gestörten Vitalgefühlen und den organisierenden Vorstellungen feststellte, wenn sie nicht die aktive Seite des Lebens (den Lebenswillen) mit der passiven, der sinnlichen Seite zu vergleichen vermöchte. Die Urteilskraft¹ stellt fest, daß der gefühlte Lebenszustand nicht dem gewollten Lebenszustand, daß daher der Organismus des Leibes nicht der Tendenz der organisierenden Vorstellungen entspricht, und nur hierauf kann die Erkenntnis anomaler Vitalzustände, d. h. der Krankheit beruhen.

Die Materie — so lautet nunmehr unsre These — paßt sich auf einem dazu geeigneten Boden (dem Mutterleibe) dem Vorstellungsorganismus eines Noumenon und damit seinem Willen an. Diesen Vorstellungen gemäß schießt die Materie, die sonst überall nur mechanischen Gesetzen unterworfen ist, zu einem Organismus zusammen, der nachträglich als ein Naturkörper, als unser Leib erkannt wird. Zahllose mechanische Gesetze, von denen wir nur einen kleinen Teil kennen, werden hier zu der eigentüm-

1) Auf einer gleichartigen Reflexion beruht nach Kants Kritik der Urteilskraft das Gefühl der ästhetischen Lust, das Gefühl des Schönen. Auch hier vergleicht die Urteilskraft den aktiven Verstand mit der passiven Sinnlichkeit.

lichen übermechanischen Einheit eines unter dem Einfluß von Vorstellungen stehenden Organismus verbunden. Dieser Organismus tritt als Erscheinung ans Licht durch die Geburt. Sein Zerfall, der das Dasein des Noumenon nicht aufhebt, tritt als Tod in die Erscheinung. Geburt, Leben und Tod sind die in der Zeit auftretenden Erscheinungen des Noumenon.

Nun wird man — und zwar scheinbar mit gutem Recht — einwenden, daß diese organisierende Betätigung des Noumenon doch keinen Intelligenzcharakter habe, wie es einem Noumenon gemäß sein müßte, daß sie sich vielmehr als eine bloß mechanische unmittelbare (nicht überlegte), daher auch nicht eigentlich vorsätzliche aktive Wirkung ursprünglicher Vorstellungen darstellt.

Indessen liegt hier doch, worauf wir weiterhin noch zurückkommen werden, keineswegs ein blinder Mechanismus vor. Die noumenale *Urteilkraft* muß hier eine verborgene Rolle spielen, indem sie die Aktivität der organisierenden Funktion mit der in ihrem Gefolge auftretenden Passivvorstellung des normalen Lebensgefühls *stetig vergleicht* und damit eine Rückwirkung auf die organisierende Funktion veranlaßt, so daß diese etwaige sich durch die Vitalgefühle kundgebende Fehler zu beseitigen strebt. In dieser verborgenen Vermittlung einer latenten vergleichenden Urteilkraft liegt der Intelligenzcharakter der organisierenden Handlung.

Auch geht ebendiese Art von organisierender Wirkung geradezu über in die Wirkung eines überlegten Willens. Denn mit der Erfahrung werden wir uns dieser organisierenden Funktionen als des Willens zur Erhaltung des Lebens bewußt und handeln demgemäß, um das größte Beispiel auszuführen, durch Beobachtung einer Diät, deren Wahl stets auf der Beurteilung der Harmonie

zwischen der organisierenden Funktion und dem Vitalgefühl beruht¹.

Wir können daher ohne einen Fehler die Einheit der organisierenden Kraft, wenn auch nicht geradezu als Willen, so doch als eine dem überlegten Willen gleichartige Kraft bezeichnen, so daß der eigentliche, der erkennbare Willensakt als eine erkennbare Modifikation, als eine besondere Betätigungsweise der ursprünglichen organisierenden Kraft aufzufassen ist, ebenso wie wir jede Empfindung als Modifikation ursprünglicher Lebensgefühle zu denken haben. So ist der erkennbare Wille, das Leben zu erhalten, offenbar eine ins Bewußtsein fallende Betätigungsweise der organisierenden Vorstellungen.

Wirft man nun aber die Frage auf, wie es denkbar sei, daß die organisierende Kraft der Vorstellung etwas so unendlich Kompliziertes wie den Organismus des Leibes erzeuge, so müssen wir wieder auf den Abschnitt 5 verweisen. Danach wirkt der Organismus der Vernunft unmittelbar nur auf eine verborgene Materie, auf den Urstoff, den Äther. Dieser ist also die unmittelbar gefühlte Urerscheinung, der Gegenstand des reinen Lebensgefühls. Der Organismus des Leibes dagegen ist nichts als eine Erscheinung dieser Ur-Erscheinung vor den äußeren Sinnen. Würden wir mit unsern spezifischen Sinnen unmittelbar den Äther selbst wahrnehmen können, so würde uns dieser ätherische Organismus wahrscheinlich viel einfacher erscheinen als der feste Körper des Leibes, und wir würden vielleicht begreifen, wie seine wellenartig sich fortpflanzenden vibrierenden Bewegungen mit den organisierenden Vorstellungen übereinstimmen.

1) Was wir bei den Tieren, weil uns der Grund verborgen ist, Instinkt nennen, das ist beim Menschen Intelligenzhandlung. Das geht klar daraus hervor, daß sie später mit Überlegung geübt wird.

Übrigens aber kann man, vom Standpunkt unsrer Theorie aus, diese Frage allenfalls vorläufig unentschieden lassen. Denn von ihrer Beantwortung hängt, wie schon bemerkt, die Wahrheit unsrer Theorie nicht ab.

14. Die vier organisierenden Funktionen.

Wenn wir dem Vorhergehenden zufolge annehmen, daß der Organismus unsres Leibes auf der Wirkenskraft von verborgenen Vorstellungen jenes Noumenon beruht, dessen Einheit in der Erfahrung als unser »Ich« auftritt, wenn wir diese These zugrunde legen, so ergibt sich, daß diese organisierenden und damit Leib und Leben zeugenden Funktionen sich in der Erfahrung in vierfacher Art würden kundgeben müssen, nämlich:

1. als zeugende Funktionen,
2. als erhaltende Funktionen,
3. als wiederherstellende (Störungen beseitigende) Funktionen,
4. als entwickelnde, die Organisation vervollkommnende Funktionen.

Daß die zeugende Funktion nach der Zeugung auch der Erhaltung der Organisation zugrunde liegen muß, ist ohne weiteres selbstverständlich, so daß die erhaltende Funktion eine bloße Fortsetzung der zeugenden sein würde. Denn dieselben Vorstellungen, die die Materie zum Organismus machen, würden die Ursachen der Erhaltung der Organisation sein. Ebenso klar ist es, daß bei einer Reorganisation (der Beseitigung von Hemmnissen, Krankheiten) die zeugende und erhaltende Funktion eine erhebliche Rolle spielen müßte.

Aber in allen diesen Fällen würden wir doch den Anteil, ja das Dasein der Beteiligung dieser Funktionen

nicht zuverlässig feststellen können. Wir wären also bis dahin auf unsre metaphysische Beweisführung beschränkt, welche lautete:

Die Vernunft mittelst ihrer Vorstellungen, d. h. mittelst des Willens, hat eine gewisse Herrschaft über die Organe des Leibes, folglich muß sie es auch sein, die den Leib ursprünglich so organisierte, daß er sich ihren Willensakten anpaßte.

Dieser Grund ist nun zwar für sich hinreichend. Aber es ist doch sehr zu wünschen, daß dieser Satz auch induktiv, d. h. durch Erfahrung bestätigt werde. Denn ohne diese würde die praktische Verwertbarkeit unsrer Lehre in Frage gestellt sein, und gerade auf diese, auf eine natürliche Magie des Willens kommt es uns an.

Wirklich finden wir aber eine Bestätigung durch Erfahrung, wenn wir zunächst die vierte Funktion, die Funktion der Vervollkommnung oder Entwicklung ins Auge fassen, und eben deswegen war unsre Einteilung der Funktionen von Wert. Denn die Entwicklungsvorgänge lassen vielleicht einen Schluß auf das Dasein und die Verwertbarkeit der übrigen Funktionen zu, und wir würden zugleich einen Rückschluss aus der Erfahrung vor uns haben, der die apriorische Ableitung unsrer Lehre bestätigte.

Wir wollen uns also zunächst mit den vervollkommenen Funktionen beschäftigen. Diese lassen sich in vier Arten zerlegen:

1. Die intellektuelle Entwicklung, die zunächst zum Erwerbe der Erfahrung führt.
2. Die moralische Entwicklung.
3. Die ästhetische (Geschmacks-)Entwicklung.
4. Die physische, die Entwicklung des Leibes.

Ist unsere Grundhypothese richtig, so gehören alle diese Funktionen schon der ursprünglich organisierenden

Funktion der reinen Vernunft, ihrem organisierenden Schöpfungsakte an. Sie würden im Grunde nichts sein als eine Fortsetzung desselben. Sie werfen daher vielleicht ein Licht auf diesen Akt und bestätigen sein Dasein. Von diesem Gesichtspunkt aus wollen wir sie nun betrachten und zugleich untersuchen, ob nicht unsere Theorie praktisch verwertbar ist.

15. I. Die intellektuelle Organisation.

Erkennbare organisierende Vorstellungen.

Um auch nur die roheste Erfahrung, die allergewöhnlichsten Erkenntnisse zu erlangen, ohne die wir unser Leben nicht erhalten, ja nicht einmal ein uns erkennbares Leben führen könnten; um unsere nächste Umgebung kennen zu lernen, wie es schon im Kindesalter geschieht, müssen wir die sinnlichen Eindrücke — um es kurz durch ein Bild auszudrücken — in die Sprache des Intellekts, des Verstandes übersetzen, d. h. wir müssen beharrliche Vorstellungen bilden, die wir zum Unterschiede von den vergänglichen sinnlichen Eindrücken als *Begriffe* bezeichnen. Ohne sie würden wir keine Erinnerung, d. h. keinen Rückblick in die Vergangenheit und ebenso wenig eine Voraussicht in die Zukunft haben, jene Voraussicht von dem gesetzmäßigen Verhalten der Dinge, ja von dem Verhalten unseres eigenen Leibes, die unsere Handlungen (Ernährung, Bekleidung usw.) leitet¹.

Die Begriffe aber, die wir demgemäß bilden müssen, bedürfen einer materiellen Fixierung, und diese erfolgt durch eine unscheinbare Veränderung des Zentral-

1) Den Beweis erbringt meine *Logik*; gemeinverständlich in der Skizze *«Kants Weltgebäude»*; ferner, streng nach Kants Methode, die noch ungedruckte *«Deduktion der Kategoriens»*.

organs oder Gehirns. Die Wissenschaft der Physiologie hat diese Tatsache, deren Notwendigkeit übrigens auf Grund der Kantischen Lehre auch a priori dargetan werden kann, längst festgestellt. Denn wenn gewisse Zentren, d. h. Teile des Gehirns zerstört werden, so schwinden bestimmte Komplexe von Begriffen und damit von Erinnerungen. Unser Wissen und Erkennen wird teilweise oder ganz aufgehoben oder in Verwirrung gebracht mit der Verletzung oder dem Hinschwinden gewisser materieller Zentren.

Die Veränderung des Gehirns nun, die der Fixierung der Begriffe dient, geht von uns selbst, vom Erkenntniswillen aus, sie erfolgt also unter dem Einfluß unserer begriffsbildenden Funktionen. Wie also die Nerven und Muskeln und damit die Bewegungen des Leibes (z. B. wenn wir geradeaus gehen) unsern Vorstellungen Folge leisten, so erweist sich das Gehirn unsern begriffsbildenden Vorstellungen gehorsam. Es verändert sich ihnen gemäß so, daß die Veränderung als materielle Unterlage der Begriffsfixierung dienen kann. Wenn wir also nach volkstümlichem Ausdruck uns eine Vorstellung einprägen, so bedeutet dies, daß wir dem Gehirn eine den Begriff fixierende Veränderung aufprägen. Das Gehirn ist das notwendige Werkzeug der Begriffsbildung, daher der Erkenntnis, also nicht, wie die Materialisten meinen, die Ursache der Begriffe, sondern nur als Werkzeug der Fixierung an ihrer Bildung beteiligt.

Die Begriffsbildung selbst dagegen, aus der die Erkenntnis der Natur, d. h. der rohesten Erfahrung entspringt, wird, wie Kants Kritik zeigt, durch ursprüngliche Vorstellungen (die sog. »Synthesis«) herbeigeführt und ist ein überaus komplizierter Vorgang¹. Der aus-

1) Verständlich dargestellt in meiner noch ungedruckten *Deduktion*.

fürlichen Erörterung dieser Lehre bedürfen wir gar nicht. Für uns war die sichere Feststellung genügend, daß die Absicht der Begriffsbildung unmittelbar eine Veränderung jenes Teils unseres Leibes zur Folge hat, den wir äußerlich als Gehirn kennen, so daß die Struktur des Gehirns ebenso wie die Nerven, Muskeln und Glieder des Leibes unsrem Willen (dem Befehl, dem Imperativ des Noumenon), also der Vorstellung unterworfen ist.

Diese Tatsache können wir nun zur Bestätigung unserer Theorie auf zweierlei Art verwerten:

1. Wir hatten die Organisation der Materie unsres Leibes als einen ursprünglichen Zeugungsakt des Noumenon (»Ich«) angesehen, und zwar hatten wir behauptet, daß diese Organisation die Wirkung latenter Vorstellungen sei, und daß im Allgemeinen uns diese Vorstellungen sogar unbekannt *bleiben* müssen.

Von diesem letzteren Satz haben wir jetzt eine durchschlagende notwendige Ausnahme vor uns, wir sind auf *erkennbare* organisierende Vorstellungen gestoßen.

Kant wies nämlich, wie schon im Abschnitt 8 dargelegt, nach, daß der Organismus der Vernunft (der Erkenntnis-Organismus) im Besitz von ursprünglich durch ihn teils gezeugten, teils ihm angehörigen (apriorischen) Vorstellungen ist (Zeit, Raum, logische Funktionen, Kategorien, Gesetz, synthetische Funktion, Ideen). Diese Vorstellungen sind uns ursprünglich (beim ersten Auftreten) zwar gleichfalls unbekannt. Aber wir lernen sie — wie die Kritik zeigt —, nachdem wir unter ihrer Mitwirkung Erfahrung erwarben, nachträglich kennen.

Eben diese Vorstellungen sind es nun auch, durch welche — wie Kant unwiderleglich beweist — die Bildung der Begriffe zu stande kommt, diese aber wiederum sind nur fixierbar, wenn ihnen gemäß — wie wir soeben nachwiesen — das Gehirn modifiziert wird.

Daher muß man es als gewiß ansehen, daß die ursprüngliche Struktur des Gehirns, also ganz eigentlich die Entstehung dieses Organes des Leibes unter dem Einfluß jener apriorischen Vorstellungen des Erkenntnisorganismus zu stande kam. Denn nur auf diese Weise läßt es sich auf natürlichem Wege erklären, daß das Gehirn gemäß der Absicht der so komplizierten Begriffs-bildenden Tätigkeit (der synthetischen Funktion) modifizierbar ist.

Anders ausgedrückt: Der Bau des Gehirns mußte sich ursprünglich (im Mutterleibe) den apriorischen, seit Kants Lehre erkennbaren Vorstellungen des Noumenon anpassen. Ohne dies wäre es nicht möglich gewesen, daß dieses Organ zur Fixierung von Begriffen verwendbar war, die gemäß jenen apriorischen Vorstellungen gebildet werden mußten.

Hier haben wir also wirklich einen Fall von ursprünglich existierenden organisierenden Vorstellungen vor uns, die uns *erkennbar* sind. Auch diese (die intellektuellen) Vorstellungen gehören ja zu den Bedingungen unsres Lebens. Denn ohne sie würden wir nicht erkennen, sondern höchstens vegetieren, d. h. nicht sein, was wir sind. Auch sie sind also Vitalbedingungen, aber sie unterscheiden sich von andern voraussetzlich existierenden Vitalbedingungen dadurch, daß sie nicht verborgen *bleiben*, sondern nachträglich in ihrer ganzen Bedeutung und Eigenart erkennbar sind. Daher bilden sie eine mächtige Unterstützung, eine Erfahrungs-Bestätigung unsrer Theorie.

Hierzu kommt nun noch ein sehr gewichtiger praktischer Gesichtspunkt. Um den Leib gemäß dem Willen bewegen zu können, bedürfen wir der Begriffe. So z. B. muß ich mir den Erinnerungsbegriff von einem Liede gebildet haben, um es singen, d. h. den Kehlkopf in Bewegung setzen zu können. Die dem Gehirn aufgeprägten,

der Fixierung der Begriffe dienenden Zeichen werden also weiterhin verwandt, um die motorischen Zentren der Leibesbewegung in Tätigkeit zu versetzen. Auch sie also mußten im Mutterleibe durch ursprüngliche organisierende Vorstellungen eine solche Struktur erhalten, daß sie der Struktur des Gehirns und damit den begriffsbildenden Funktionen sich anpaßten.

Die apriorischen Vorstellungen, die nach Kants Lehre nur der Bildung der Natur-Erkenntnis dienen, haben also nach unsrer Lehre noch eine ganz andersartige Betätigungsweise. Sie spielen bei der Organisation des Leibes eine bisher verborgene entscheidende Rolle. Sie müssen, wie wir weiterhin sehen werden, auch als Funktionen wirken, die nicht nur ursprünglich organisieren, sondern auch an der Erhaltung der von ihnen gewirkten Organisation beteiligt sind.

2. Aber in einer noch ganz andern, ebenso wichtigen Beziehung haben wir eine Bestätigung unserer neuen Lehre vor uns, die geeignet ist, das Selbstvertrauen der Seele in ungeahntem Maße zu heben.

Jene Veränderung des Gehirns, die wir selbst durch unsere Begriffsbildung hervorbringen, ist nämlich vom Standpunkte unserer Theorie nicht eine absolute organische Neubildung, sondern die bloße Fortsetzung der ursprünglichen Organisation. Sie ist eine den Organismus des Leibes weiterentwickelnde, eine vervollkommnende Organisation, welche nach der Geburt, nach der ursprünglichen Organisation durch Empfindungen, also durch neue Vorstellungen, die in den Organismus der Vernunft hineintreten, ausgelöst oder angeregt wird.

Und diese entwickelnde Organisation, die sich als *Erkenntniserwerb* äußert, kann zu einem gewaltigen Grade und Umfang gesteigert werden, wie die Wissenschaften beweisen, die uns sogar die Erkenntnis von

Gesetzen entferntester Weltkörper ermöglichen. Hier wird über den Mikrokosmos des Leibes hinaus ein gewaltiger Makrokosmos in die Vorstellungssphäre des Noumenon hineingezogen.

Was wir nun aber, wie überall, so auch hier, bei dieser Art der Vervollkommnung des Horizonts unserer Vorstellungen betonen und in den Vordergrund rücken müssen, das ist die Tatsache, daß wir es auch hier mit einer

physischen Wirkung der Vorstellungen, und zwar mit der Kausalkraft ursprünglicher Vorstellungen zu tun haben, die ein Organ des Leibes (das Gehirn) verändern.

Mit apodiktischer Gewißheit weist Kant, wie gesagt, nach, daß es ursprünglich uns innewohnende Vorstellungen sind, die uns zeigen, wie wir die Sinneseindrücke (Empfindungen) durch Vermittlung der stetig und unbemerkt nachbildenden Phantasie verbinden müssen, um auch nur die rohesten Erkenntnisse von unsrer Umgebung zu erwerben. Eben diese Verbindung oder »Synthesis« ist es aber, die die Begriffsbildung und damit die Modifikation des Gehirns herbeiführt. Diese materielle Veränderung der Struktur unseres Leibes erfolgt also durch den *physischen* Einfluß der apriorischen, ursprünglich dem Noumenon angehörigen Vorstellungen.

Die intellektuelle Organisation, die in der Erweiterung des Wissens zutage tritt, beruht also nach unsrer Lehre auf der stetig fortgesetzten Betätigung eben jener apriorischen Vorstellungen, die an der ursprünglichen Organisation des Gehirns beteiligt waren. Wir stehen also vor einer erfahrungsmäßigen Bestätigung unsrer Grundhypothese.

Hier haben wir aber auch zum ersten Male einen schwerwiegenden Fall vor uns, der uns zeigt, daß wir

eine ganz bestimmte noumenale, ursprüngliche organisierende Vorstellungskraft mit Bewußtsein und Überlegung auszuüben vermögen. Der denkbar einfachste Fall dieser Art, der schon früh und deutlich ins Bewußtsein tritt, ist das Auswendiglernen (der Wille, sich zu erinnern). Die Wirkung ist die Bildung der Begriffe und ihre Fixierung im Gehirn. Unser Wille, unser Entschluß, unser Fleiß und unsre Ausdauer sind hier imstande, die Organisation des Gehirns im gewaltigen Umfang zu vervollkommen, eine Fortsetzung der Organisation, die zu einer ausgedehnten Herrschaft über die Natur führt.

Blicken wir nunmehr nochmals auf unsre Theorie zurück: Wie sollte uns wohl die Fixierung von Begriffen im Gehirn und damit eine unseren Vorstellungen (Begriffen) angepaßte materielle Veränderung des Gehirns möglich sein, wenn nicht die Bildung des Gehirns, die Organisierung der Materie dieses Zentralorgans selbst ursprünglich auf einem zeugenden Akte der ursprünglichen Vorstellungen des »Ich«, auf einer Anpassung der Materie an das Vorstellungsgewebe des Noumenon beruhte? Das Gehirn muß sich ursprünglich den apriorischen Vorstellungen der Zeit, des Raumes, der reinen Verstandesbegriffe, der logischen Formen, den ursprünglichen Formen der Synthesis und der Phantasie angepaßt haben, diese Vorstellungen also müssen die Materie des Zentralorgans ursprünglich organisiert haben. Ohne dies würde es gar nicht denkbar sein, daß wir durch unsern Willen das Gehirn zum Träger von Begriffen machten, die wir nur mittelst jener ursprünglichen Vorstellungen erzeugen konnten.

Daß wir nun aber von jener ursprünglichen Organisation des Gehirns, obwohl sie von uns selbst ausging, nichts bemerkten, ist leicht erklärbar. Ein normales Zentralorgan ist Bedingung unsres normalen Lebens.

Eine Bedingung aber des leeren Lebens, eine notwendige Vitalbedingung, ist unmittelbar nicht erkennbar. Sie ist eins mit dem leeren Bewußtsein unsres Daseins.

Daß wir trotzdem nachträglich in diesem einzigen Falle wunderbarer Weise als organisierende Ursachen die apriorischen Vorstellungen erkennen, verdanken wir dem Umstande, daß diese Vorstellungen an der rohesten Erfahrungs-Erkenntnis mitwirken, sich in den Erfahrungsdingen als deren Formen wiederfinden, daher von dem großen Genius der Philosophie, von Kant, ans Licht gezogen werden konnten. Ohne dies würden auch diese organisierenden Vorstellungen verborgen geblieben sein.

Ursprünglich hatten wir nur den Satz aufgestellt: Der Leib steht unter der Herrschaft unserer Vorstellungen, folglich muß er durch die ursprünglich uns angehörigen Vorstellungen seine Organisation erhalten haben. Dieser Satz steht als die einzig mögliche natürliche Erklärung der Macht des Willens über den Leib fest. Er steht fest, selbst wenn wir nicht in der Lage sein sollten, das Dasein ursprünglich uns angehöriger Vorstellungen nachzuweisen.

Nun aber haben wir sogar die Existenz solcher uns ursprünglich angehöriger Vorstellungen festgestellt, ja, wir kennen sie genau als die von Kant entdeckten apriorischen Vorstellungen. Wir können sie einzeln aufzählen. Wir konnten feststellen, daß sie an der ursprünglichen Organisation der Zentralorgane des Leibes beteiligt sein mußten, daß der Bau des Gehirns und der motorischen Zentren sich ihnen anpassen mußte, widrigenfalls die Begriffsbildung und damit jede Erkenntnis unmöglich gewesen wäre.

Wir haben damit einen ganz bestimmten Komplex, ein geschlossenes System organisierender Vorstellungen kennen gelernt. Unsere Theorie ist damit auf erkennbare Tatsachen gestützt. Wie hier unsere Vorstellung

auf das Gehirn physischen Einfluß ausübt, so ist es auch die Vorstellung, die durch ihren Einfluß auf die Materie dieses Organ bildete.

16. II. Die ethische Organisation.

Es ist bekannt und selbstverständlich, daß sittliche Betätigung auf unserem ursprünglichen freien Entschluß, auf unsrer ganz unabhängigen Initiative, auf freier Tat beruhen muß. Eine durch natürliche Triebe oder Begehungen oder durch äußere Gewalt uns abgenötigte Handlung würde nicht sittlich, sondern eine Naturhandlung, ja letzten Endes ein durch Vorgänge der Vergangenheit gemäß dem Kausalgesetz verursachter Naturvorgang sein. Sie würde eine nicht durch die überzeitliche Gesetzes-Initiative der Vernunft, d. h. eine nicht durch Freiheit, sondern eine durch die Naturgesetze determinierte Handlung sein.

Nun hat es unsre Lehre mit der vervollkommnenden Organisation des Leibes zu tun, und da fragt es sich, ob auch die freitätige, die ethische Vervollkommnung, also die Steigerung der sittlichen Kraft, von deren Grundlagen der Abschnitt 10 handelte, zugleich eine Vervollkommnung des Leibes im Gefolge haben müsse. Hier zeigt sich nun zunächst, daß zur ethischen Betätigung zwei Momente gehören, nämlich:

1. Die *Erkenntnis* dessen, was sittlich ist, die Unterscheidung sittlicher Wahrheit von sittlichem Irrtum.
2. Die sittliche *Tat*, das Handeln nach den als sittlich erkannten Grundsätzen.

Ad 1: Die Erkenntnis dessen, was sittlich ist, entspringt, wie wir im Abschnitt 10 sahen, aus der Anwendung des Gesetzesbegriffs auf unsre durch Erfahrung erkennbaren Handlungen.

Es gibt Irrungen¹ dieser Erkenntnis, die aus der Unwahrhaftigkeit entspringen. Die Erkenntnis des Sittlichen, seine Unterscheidung vom Unsittlichen setzt unbedingte Wahrhaftigkeit und Unparteilichkeit voraus, die zur Lauterkeit der sittlichen Gesinnung selbst gehören. Hier ist es namentlich geboten, daß wir auf der Hut sind vor einer Verfälschung der sittlichen Wahrheit, die uns nahegelegt wird durch die Begierde, unsere unsittlichen Handlungen vor andern nicht nur, sondern auch vor uns selbst als sittlich zu rechtfertigen (heucheln-der Selbstbetrug). Unsere natürlichen Begierden beirren also oft genug unsre sittliche Urteilskraft.

Vermeiden wir diese Unlauterkeit der Gesinnung, diese Unwahrhaftigkeit, diese mangelnde Achtung vor der Majestät des höchsten uns erkennbaren Gesetzes, des Gesetzes, das die eigene Vernunft uns offenbarte, d. h. das wir als Noumena vermöge unsres innersten Charakters uns selbst gaben, vermeiden wir auch jene Zweifel und Irrtümer, die, durch schlecht unterrichtete und schlecht erzogene Literaten¹ in die Öffentlichkeit getragen, das sittliche Motiv gleichsam suggestiv lähmen, so ist die Erkenntnis dessen, was sittlich ist, auch dem Nichtunterrichteten, dem ungeübten normalen Verstande, dem gemeinen Manne (wie man sich auszudrücken pflegt) überaus leicht.

Wie leicht sittliche Urteile nicht nur zustande kommen, sondern auch logisch begründet werden, zeigt sich besonders, wenn jemand seine eigenen Rechte verteidigt, oder wenn er sophistisch ein sitten- oder rechts-

1) Solche Irrungen bringen auch den Schein hervor, als ob zu verschiedenen Zeiten verschiedene sittliche Vorstellungen geherrscht hätten.

1) Das alte Sprichwort: »Schlechte Gesellschaft verdirbt gute Sitten« hat sich hier leider zu sehr bewährt.

widriges Verhalten als sittlich zu rechtfertigen sucht. Als logischer Grund tritt stets die Anwendung des Gesetzesbegriffes hervor, die dann vom einfachsten Verstande mit bewundernswerter Leichtigkeit gehandhabt wird. Ja, das allgemeine Sittengesetz wird oft genug gegen das Rechtsgesetz angerufen, das ja wirklich nur zu oft mit sittlichem Irrtum versetzt ist.

Sittliche Urteile beruhen auf der sittlichen Urteilskraft der Vernunft. Sie kommen überaus leicht, daher unbemerkt zustande und gehören insofern zu jenen latenten Vorgängen des Bewußtseins, wie wir sie in Abschnitt 12 erörterten. Sie gehören weiterhin auch zu den in Abschnitt 21 erörterten organischen Denkakten, deren Ergebnis, wie durch Eingebung oder Gefühl¹, plötzlich hervortritt, ohne daß wir den Denkakten bemerkten. Erst Kant hat es ans Licht gebracht, daß diese sittlichen Urteile auf einer von der Urteilskraft ausgehenden verborgenen Anwendung des Gesetzesbegriffes hervorgehen, die sich in uns vollzieht, ohne daß wir es bemerken.

Nunmehr kommen wir zu *unserer* Aufgabe, die das Verhältnis der sittlichen Erkenntnis zur Materie unsres Leibes zum Gegenstand hat.

Es ist klar, daß die Erkenntnis der Sittengesetze und damit die Vervollkommnung unsrer ethischen Erkenntnis sich, wie jede Erkenntnis, durch die Bildung von Begriffen vollziehen muß (wie in Abschnitt 15 dargelegt). Diese aber kann nicht stattfinden, ohne ihre Fixierung im Gehirn, d. h. nicht stattfinden, ohne daß wir dieses

1) Eben wegen der Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit welcher sittliche Urteile ganz unbemerkt zustande kommen, hat man sie mit Gefühlen verwechselt und behauptet, Sittlichkeit beruhe auf Gefühl — eine ganz gefährliche Irreführung nicht nur des einzelnen, sondern auch der öffentlichen Meinung.

materielle Werkzeug der Erkenntnis auf eine uns unbekannte Art verändern. Wir müssen also auch in diesem Falle einen materiellen Organisationsakt vornehmen.

Die Erzeugung und Vervollkommnung der ethischen Erkenntnis bedeutet daher zugleich eine die Materie des Gehirns mittelst der Vorstellung (der ethischen Begriffe) organisierende Wirksamkeit des Noumenon. Von dieser materiellen Fixierung der Begriffe hängt der ethische Gesichtskreis des Menschen ab. Wie sollte nun wohl diese Einwirkung auf das Gehirn dem Noumenon möglich sein, wenn dieses Organ nicht unter dem Einfluß der apriorischen ethischen Idee des Noumenon seine ursprüngliche Organisation schon im Mutterleibe erhalten hätte!

An dieser Stelle ist nun eine Warnung gar sehr am Platze.

Wir erwähnten schon, daß die Versuchung nahe liegt, aus Gründen der Neigung und insbesondere der Leidenschaft ethische Grundsätze zu verfälschen, d. h. sich selbst ethisch — sei es vorsätzlich oder fahrlässig — zu belügen. Das würde keine Vervollkommnung, sondern eine Entartung bedeuten. Das Bewußtsein würde vermöge der materiellen Fixierung solcher ethischer Fälschungen nicht nur im Wachen, sondern auch im Halbwachen und im Traume zerrüttet werden, die Nervenkraft würde durch den Widerstreit solcher Fälschungen wider das wahre Gesetz in Mitleidenschaft gezogen werden. Denn die durch diesen Widerstreit bewirkte Zerstörung der Einheit der Person kann gar nicht ohne Einfluß auf die Gesundheit des Nervenlebens bleiben.

Eine mit dem klaren oder auch nur dunkeln Bewußtsein der fehlerhaften Selbstorganisation verbundene Handlung muß auf die Kraft und Gesundheit des ganzen Lebens zerrüttend zurückwirken, und eine gleiche Folge wird der ethische Zweifel haben. Denn er bedeutet eine

Lockerung und Lähmung der innersten und höchsten Triebfeder des Menschen, ohne die ihm die Möglichkeit eines festen und höchsten Werturteils und ein sicherer Weg durch das Leben unmöglich ist¹.

Dies sind Folgerungen aus unserer Theorie, die ebenso sehr das öffentliche Wohl wie das des einzelnen angehen.

2. Nunmehr, nachdem wir den Einfluß der sittlichen Erkenntnis auf die Materie des Leibes erörtert haben, kommen wir zur Betätigung der sittlichen Begriffe, zur sittlichen Tat.

Die sittliche Betätigung setzt eine Überwindung der Lusttriebe und der Schmerzgefühle, also eine Hemmung der Wirksamkeit der natürlichen Begierden, eine Eindämmung derselben gemäß den Schranken des Sittengesetzes voraus. Der stetig befolgte Grundsatz, soweit die Kraft reicht, sittlich zu leben aus Achtung vor dem Sittengesetz, d. h. zugleich aus Achtung vor dem eigenen noumenalen »Ich«, vor der eigenen Persönlichkeit, würde als der Akt der inneren, der eigentlichen Vervollkommnung zu bezeichnen sein.

Gehört nun auch dieser Vervollkommnungsakt zur Klasse jener Akte, die wir hier erörtern, zur Klasse der die Materie des Leibes organisierenden Akte? Gehört auch die ethische Betätigung zu den Vorstellungen, die die Materie des Leibes verändern?

Nicht einmal die Frage ist bisher aufgeworfen worden. Ich trage kein Bedenken, sie zu bejahen, und zwar diese

1) In neuerer Zeit macht die sog. »*Psychanalyse*« viel von sich reden. Aber es ist mir bis jetzt nicht bekannt geworden, daß die Psychanalytiker auf die Zerrüttung geachtet hätten, die dem dunkeln Bewußtsein unwahrhaftiger ethischer Grundsätze oder dem ethischen Zweifel entspringen. Ein Psychanalytiker, der nicht die wahrhafte Sittlichkeit zur Grundlage seiner Behandlung macht, ist ein ganz gefährlicher Arzt. Ein Mensch ohne Ethik ist ein Schiff ohne Ballast. Sein ganzes Verhalten ist schwankend und gefährdet die Gesellschaft.

Bejahung für selbstverständlich, für a priori notwendig zu erklären.

Ich behaupte, daß der ethische, der Gesetzeswille — folglich auch hier eine Vorstellung —, konsequent und stetig nach Maßgabe der Kraft betätigt, den Organismus des Leibes allmählich verändert, daß er namentlich die Zentren, damit das System der Nerven, insbesondere auch der motorischen Nerven modifiziert und eben dadurch den Einfluß der dem ethischen Willen zuwiderlaufenden Triebe einschränkt. Hierbei sehe ich also ganz davon ab, daß der ethische Wille ein Motiv ist, das die körperliche Vervollkommnung als ein sittliches Ideal verlangt und insofern auch indirekt diese fördert.

Ausschließlich habe ich hier die innere Vervollkommnung, die Eindämmung und Harmonisierung des Triebens vor Augen, und da zeigt uns sogar die Erfahrung, daß die Steigerung der ethischen Kraft, daß die Hegemonie des ethischen Willens die Haltung, ja die Gesichtszüge adelt.

Aber wir brauchen uns an dieser Stelle auf die Erfahrung gar nicht zu berufen, ja wir dürfen es nicht.

Wir haben hier a priori eine praktische oder dynamische Gewißheit vor uns (du kannst, denn du sollst), auf die wir so fest vertrauen müssen wie auf die zuverlässige Wahrheit des höchsten Gesetzes, das selbst die Wahrhaftigkeit zur Pflicht macht.

Denn eine Vervollkommnung in ethischer Richtung — die das Gesetz selbst fordert, folglich für *möglich erklärt* — würde im Leben gar nicht möglich sein, wenn die Durchführung des sittlichen Grundsatzes, die uns obliegende Vollziehung des Gesetzes nicht unsre Organe ebensowohl modifizierte, wie die Durchführung des Erkenntnisstrebens die Gehirnzentren unsern Vorstellungen gemäß verändert.

Uns sittlich betätigend, würden wir stets zurückfallen, stets von vorn anfangen müssen — eine Danaidenarbeit —, wenn die Überwindung der Triebe, der Begierden nicht zugleich kontinuierlich ihre Schwächung im Kampf mit dem ethischen Willen zur Folge hätte.

Läßt sich nun aber diese Überwindung der Triebe durch eine Veränderung der Materie des Leibes denken? — Die Frage ist zweifellos zu bejahen. Denn die Naturtriebe haben wenigstens ihrem Grade nach ihren Sitz in der Materie des Leibes (ihr höchster Grad heißt Leidenschaft). Sie sind, physiologisch nachweisbar, von der Materie abhängig, ja man kann sie als materielle Reizungen auffassen. Ihre ethische Überwindung (die Minderung des Grades dieser Reize) bedeutet somit eine Veränderung der Materie des Leibes. Diese also bedeutet zugleich eine Erweiterung der Herrschaft des ethischen Willens, eine ethisch vervollkommnende Organisation des Leibes.

Aber — so könnte man hier einwenden, und dieser Einwand ist mir wirklich entgegengetreten: Wenn der Leib dem ethischen Willen gemäß organisiert ist, so hören unsere weiteren Handlungen auf, ethisch zu sein, weil sie im Triebe keinen Widerstand mehr finden, weil man nun zwar dem Gesetz gemäß, d. h. legal, aber nicht mehr aus Achtung vor dem Gesetze, d. h. aus Pflicht, sondern gewohnheitsmäßig legal handeln würde.

Darauf gehört die Antwort: Es wäre außerordentlich wünschenswert, wenn die Vernunft es vermöchte, durch Organisation des Leibes ihren ethischen Willen derart durchzusetzen, daß er keinem Widerstand mehr begegnete. Das würde das Paradies bedeuten. Aber so vergnüglich ist die Sache nicht bestellt. Sittliche Vollkommenheit zu erreichen, ist uns unmöglich. Kaum sind wir mit einer ethischen Aufgabe fertig, so stellen sich

neue, ebenso schwierige Aufgaben ein. Die ethische Verfeinerung — die die Selbstvervollkommnung in jeder möglichen Hinsicht, also intellektuell, ästhetisch, physisch umfaßt — geht ins Unendliche, wie Kants Kritik der praktischen Vernunft mit unfehlbarer Gewißheit nachweist.

Auch wissen wir nicht einmal, ob der eben erwähnten, als ethisch bezeichneten Organisation des Leibes wirklich der reine ethische Wille zugrunde lag; ob nicht vielleicht insgeheim das Glücksstreben an dieser Organisation Anteil hatte. Aber diese Frage kann hier ganz dahingestellt bleiben. Jedenfalls gebietet das Gesetz, — mag nun das Glücksstreben mitwirken, oder das reine Motiv der Achtung vor dem Gesetze die alleinige Ursache unseres Verhaltens sein —, die Legalität unserer Handlungen mit aller Kraft zu befördern, d. h. uns so zu disponieren, unsern Lebenszustand, unser Milieu so zu gestalten, daß unsre Handlungen mit dem Sittengesetze übereinstimmen, daher die Organisation des Leibes in dieser Richtung nach Kräften zu fördern. Auch dieses Streben, eine legale, d. h. dem Gesetz entsprechende Disposition hervorzubringen, unsre Natur gemäß dem Gesetze zu verändern — mögen die natürlichen Glücksmotive mitwirken oder nicht —, ist eine vom Sittengesetz uns auferlegte (von Kant zu wenig betonte)¹ Pflicht.

Ein Fortschreiten aber in dieser Richtung würde für uns unmöglich sein ohne den Einfluß des Noumenon auf die Organisation des Leibes, und gerade ein solcher

1) Der Rigorismus, die Reinheit der ethischen Gesinnung muß sicherlich, wie Kant will, eindringlichst betont werden, aber er darf nicht dazu führen, den hohen sittlichen Wert legaler Handlungen zu diskreditieren, und diese Gefahr führt Kants einseitige Darstellung mit sich.

Fortschritt ist es, der uns im Kampfe gegen das anti-ethische Prinzip Mut und Vertrauen gibt, d. h. den Mut zur sittlichen »Revolution« steigert.

Pädagogisch ist es von alleräußerster Wichtigkeit, daß dem sittlich strebenden Menschen das Vertrauen gegeben wird, daß mit dem sittlichen Grundsatz und seiner stetig geübten Durchführung die Materie des Leibes verändert, seine Organisation vervollkommenet wird, so daß die Materie dem Gesetzeswillen in allmählich steigendem Maße unterworfen wird. Nur unter dieser Bedingung dürfen wir darauf rechnen, daß unser sittliches Verhalten mit der fortschreitenden Übung uns leichter wird, und daß wir somit von den leichteren zu immer schwierigeren Aufgaben gelangen können, zu Aufgaben, die wir im Anfang nicht bewältigen konnten, und vor denen wir vielleicht ursprünglich zurückschreckten.

Die erworbene Herrschaft der Sittlichkeit über die Materie muß danach zugleich soviel bedeuten wie eine Vervollkommnung der ursprünglich mangelhaften Organisation des Leibes durch apriorische Vorstellungen des Noumenon, so daß wir auch hier wieder *die physische Wirkung der Vorstellung* vor uns haben.

Hier sind wir aber außerdem auf einen Gesichtspunkt gestoßen, der einen eigenartigen Aufbau unsrer Lehre notwendig macht.

Gehen wir nämlich, wie sich's gebührt, davon aus, daß die sittliche Organisation eine Vervollkommnung des materiellen Organismus bedeutet, so erscheint zugleich der ursprüngliche Organismus, wie er vom Noumenon im Mutterleibe gebildet wurde, als der Vervollkommnung *bedürftig*, daher als mit *Mängeln* behaftet. Wir müssen uns demnach die ursprünglich im Verborgenen (im Mutterleib) sich vollziehende Organisation als fehlerhaft, als unvollständig verwirklicht denken. Daß

nun aber dem Noumenon eine ideale Organisation nicht gelingen konnte, würde auf zweierlei Gründe zurückzuführen sein, nämlich einerseits auf materielle Hemmungen, die ihm in der Struktur des Mutterbodens entgegentraten, andererseits auf den Mangel der Kraft¹, sie zu überwinden, soweit sie überwindbar waren.

Dieser Gesichtspunkt ist überaus wesentlich für unsere Theorie. Denn nunmehr ist die die sittliche Motivation lähmende materialistische und darwinistische Lehre von einer Vererbung sittlicher Eigenschaften beseitigt. Sie verwandelt sich jetzt in eine Lehre von vererbten Hemmungen (Widerständen), die das ursprünglich organisierende Noumenon auf dem Mutterboden vorfindet, und die durch vervollkommnende sittliche Kraft, wenn nicht gänzlich beseitigt, so doch durch nachträgliche Organisationsakte geschwächt werden können, ein Kampf, in welchem die sittlichen Kräfte vielleicht in einem weit höheren Grade gesteigert werden, als äußerlich in die Erscheinung tritt².

Man wird hoffentlich sowohl hier wie an anderen Stellen nicht übersehen, daß unter dem Einfluß der merkwürdigen Theorie, die ich hier vortrage, manche Dinge ein ganz anderes Gesicht bekommen, als ihnen von den Philosophen der Naturwissenschaft, der Biologie, der Physiologie und der sog. Psychologie (die letztere heute ein Durcheinander der verschiedenartigsten Stoffe) aufgesetzt wurde.

1) Hieran kann man die Lehre knüpfen, daß durch sittliche Betätigung die organisierende Kraft des Noumenon in einem künftigen Leben verstärkt wird.

2) Wenn wir den Abkömmling sittlich belasteter Vorfahren ein ehrenhaftes Leben führen sehen, so haben wir wahrlich ganz etwas anderes zu tun, als ihm wegen seiner Abstammung die Achtung zu versagen, wie es leider vielfach üblich ist.

17. III. Die ästhetische Organisation.

Das ästhetische Vermögen oder das Geschmacksurteil, das Lustgefühl, das die Vorstellung des *Schönen* begleitet, beruht, wie Kants Kritik der Urteilskraft zweifellos nachweist, im tiefsten Grunde auf einem Spiel der Erkenntniskräfte, auf der Harmonie zwischen Verstand und Sinnlichkeit, zwischen aktivem und passivem Erkenntnisvermögen, vermittelt durch die Phantasie, welche beide Seiten enthält. Das Gefühl der Lust am Schönen beruht auf einem verborgenen Urteil, welches diese Harmonie feststellt. Erst im Gefolge dieses latenten Urteils tritt die ästhetische Lust oder Freude auf.

Dieses Spiel gehört also, als reines Spiel der Erkenntniskräfte, ganz und gar dem Noumenon¹ und nicht der Natur an. Es ist daher ein *freies* Spiel, eine ursprüngliche Initiative des Noumenon. Diese Eigenschaft der Freiheit gibt ihm Verwandtschaft mit der gleichfalls auf Freiheit, auf dynamischer Selbständigkeit und Originalität beruhenden Sittlichkeit. Daher macht die Ausbildung des Geschmacks, die Freude an der Kultur des Schönen, wenn auch noch nicht »sittlich«, so doch »gesitteter« (Kant) und beweist Empfänglichkeit für das Gesetz der Moral. Sie beweist die Freude an freier und origineller Betätigung, die Freude an reiner noumenaler Betätigung.

Auch der Geschmack, das Gefühl für wahre reine Schönheit bedarf der Ausbildung, d. h. der Vervollkommnung. Denn das Urteil über das Schöne wird vielfach abgelenkt durch die Reize sinnlicher Lust, der Rührung, der Abneigung, des Liebesreizes, die (Kant) »mit einem Interesse an der Existenz des Gegenstandes« verbunden

1) Es kann daher zur Bestätigung der Erkenntnis dienen, daß unser innerstes Wesen ein Noumenon, d. h. ein Ding an sich, eine dynamisch unabhängige, originale Wesenheit ist.

sind. Denn das ästhetische Interesse ist nicht das an der *Existenz* des Gegenstandes (an einem Lustgefühl, das der wirkliche Gegenstand in uns hervorruft oder uns gewähren kann), sondern lediglich das an dem Verhältnis der bloßen Anschauung, d. h. der damit verbundenen Bewegung der Phantasie zu den ursprünglichen noumenalen, ihrem innersten Wesen nach verborgenen tätigen Erkenntniskräften.

Dieses Verhältnis läßt sich im Gegensatz zur Erkenntnis von Dingen oder von mathematischen Erkenntnissen nicht auf *bestimmte* Begriffe bringen. Durch abgegrenzte mitteilbare Begriffe läßt sich also eine ästhetische Kultur nicht erzielen. Nur die fortwährende Übung des Geschmacksurteils, die Überwindung des Einflusses von natürlichen Motiven (Reizen) führt die Reife der ästhetischen Urteilskraft in höherem Grade herbei, wenn auch die ideale Vollkommenheit nicht erreicht wird.

Auch diese Vervollkommnung — und hier haben wir unser Thema vor uns — muß demnach durch eine ursprünglich aus dem Noumenon hervorgehende Organisation erfolgen, gemäß einer verborgenen noumenalen Idee, durch welche der Einfluß der auf den Naturtrieben beruhenden Lust (der Reiz) abgesperrt wird, und auch dies ist nur möglich durch Einwirkung der ästhetischen Organisationskraft auf die materiellen Zentren, gleichsam durch Bildung einer Isolierschicht zwischen den materiellen Zentren, die den Sitz der Naturtriebe bilden, und dem noumenalen idealen Lebensgefühl, das aus der freien Betätigung des Noumenon entspringt.

Auch in dieser Einschränkung, in der Verminderung des Einflusses der natürlichen Reize zeigt sich eine Verwandtschaft mit der ethischen Betätigung. Die Ausbildung des reinen ästhetischen Vermögens verringert den Einfluß sinnlicher Lustreize.

Was aber gerade diese ästhetischen Organisationsakte für uns besonders beachtenswert macht, das ist das Geheimnis, von welchem sie umgeben sind. Die geheimen Kräfte nämlich, die Gesetze, welche hier das freie Spiel des Noumenon leiten, bleiben ganz und gar im Dunkel; wir haben — wie gesagt — keinen bestimmten Begriff von ihnen. Hier wird die reflektierende Urteilskraft allerdings des Verhältnisses der aktiven (begreifenden) zur passiven (sinnlichen) Erkenntniskraft, d. h. der Harmonie zwischen den Gesetzen des freitätigen Verstandes und der Sinnlichkeit inne, aber eine deutliche Vorstellung hat sie doch nur von der Anschauung, nicht von den Ideen, den noumenalen Kräften, die mit ihr übereinstimmen. Sie urteilt gemäß diesen Grundkräften, ohne doch angeben zu können, wie sie beschaffen sind. Das Urteil wird durch ein nicht mehr erkennbares Motiv bestimmt.

Und gerade diese Feststellung hat für unsere Theorie ein besonderes Interesse. Sie weist auf den Anfang unserer Untersuchung hin. Dort fragten wir, ob es nicht vielleicht Kräfte der Seele gebe, die uns verborgen bleiben, von denen wir aber vielleicht trotzdem Gebrauch machen könnten.

Hier haben wir nun wirklich eine solche verborgene Kraft des Noumenon — die unerkennbare ästhetische Idee — vor uns, auf deren Dasein wir mit Sicherheit aus der Betätigung der ästhetischen Urteilskraft schließen können, während ihre Beschaffenheit uns gänzlich verborgen bleibt.

Von dieser verborgenen, in der Erfahrung auftretenden Kraft aber machen wir wirklich Gebrauch, ohne sie selbst zu erkennen.

Ist es nun nicht ein notwendiger Schluß, daß noch andere bisher nicht geahnte, vielleicht auch niemals deut-

lich erkennbare Kräfte im Noumenon, in unserm geistigen Organismus liegen, die wir vielleicht zur Betätigung bringen und so aus ihrem Schlummer erwecken können, die wir also praktisch zur Betätigung bringen können, wenn wir sie auch nicht erkennen?

Verstärkt wird dieser unser Schluß, wenn wir, über das Gebiet der *reinen* Schönheit (deren hervortretendster Fall die Schönheit der Natur ist) hinaus, einen Blick werfen auf die schöne *Kunst*, die Kunst des *Genies*, und auf unsere Empfänglichkeit für diese Kunst.

Zu den Werken der Kunst ist nicht nur Schönheit, sondern auch Geist erfordert, der das ganze Leben in Wallungen versetzt und zwar in harmonische, daher erhebende Schwingungen. Es ist eine Welt, in die uns das Werk des Genius versetzt, es mutet uns an wie eine uns ganz neue Welt, es reißt uns aus den Schranken unsrer bisherigen Weltanschauung, den Horizont erweiternd, mit ungeheurer Gewalt hinaus. Ein uns fremdes, bewegtes Leben tritt vor uns auf¹. Dies ist das Kennzeichen, durch das man klassische, d. h. wahre Kunst von bloß unterhaltender, stoffreicher, aufregender, spannender, empfindelnder, unsrer gewohnten Weltanschauung sich schmeichelnd anpassender Kunst unterscheiden kann².

1) Diese Wirkung des Kunstwerks versagt oft, weil wir es zu früh in der Jugend kennen lernen, es fehlerhaft auffassen oder es als etwas Selbstverständliches hinnehmen und aus Mangel an Erfahrung des Gefühls, des Staunens, der Verwunderung über das Neue, Ungeahnte entbehren, wofür als schwächerer Ersatz eine Art von Bewunderung tritt. Ich erinnere an drei Meister, die durch die Ausblicke, die sie geben, Staunen im allerhöchsten Grade erregen: Homer, Shakespeare, Mozart.

2) Wodurch unterscheidet sich der sogenannte Romantiker vom Klassiker? — Antwort: durch Einseitigkeit. Auch der Klassiker verwendet episodisch romantische Motive und Helden; denn sie gehören zum Leben. (Er schaltet auch nicht, wie der sog. Naturalist,

Das eigentümliche nun an vollendeten Werken der schönen Kunst ist, daß der Künstler selbst nicht weiß, wie er sie zustande brachte. Einen Begriff nach Art der eigentlichen Erkenntnis kann er sich von diesem Schöpfungsakte nicht machen. Das geht so weit, daß er selbst glaubt, die Idee — die wir mit Kant als die ästhetische Idee bezeichnen — sei ihm durch eine geheimnisvolle Eingebung (Inspiration) gekommen. Noch mehr: Auch der Gegenstand dieser Kunst, das wahre Kunstwerk, läßt sich nicht durch Begriffe erschöpfen. Die Darstellung der Idee in der Sinnlichkeit bietet unserer Erkenntnis immer neue Angriffspunkte. Der Gegenstand ist unendlich vielseitig wie die Natur selbst. Er ist gleichsam irrational. Haben wir uns von einem Teile einen Begriff gebildet, so findet sich bald, daß er nicht vollständig deckt, daß er die Vollständigkeit des Inhalts niemals erreicht, daß der Genius das »Unnennbare« im Bilde darstellte (Kant). Wir mögen noch so viele Stücke des Kunstwerks auf Begriffe bringen, es liegen zwischen den Zeilen immer wieder neue Gegenstände, die der Erkenntniskraft Beschäftigung geben. Kein Begriff erreicht die anschauliche Darstellung der »ästhetischen Idee«¹.

die Seele des Lebens, die ethische Triebfeder aus.) Der Romantiker dagegen geht in einer einzigen Art von Gemütsbewegung auf, er nimmt sie nicht freitätig (als Schilderung des Zustandes eines einzelnen Individuums) in das Kunstwerk auf, sondern ist selbst ihr unterworfen, ist ihr Sklave. Er kann aus dem beschränkten, dumpfen Horizont einseitigen Gemütslebens nicht hinaus. Es ist dieselbe Musik, die in allen seinen Werken wiederkehrt. Man vergleiche Mozart und Wagner. Wagner begnügt sich, möglichst grell zu malen. Er steigert sich künstlich. Wo die Qualität fehlt, muß der Grad (d. h. der Lärm) vorhalten. (Ebenso geht es seinem Gegner, Nietzsche.)

1) Hier trifft Goethes Bild zu:

Es ist mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Webermeisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,

Auch hier haben wir es demnach mit verborgenen noumenalen Kräften (latenten Vorstellungen) zu tun, die der Genius selbst nicht kennt, und von denen er trotzdem Gebrauch zu machen weiß.

Auch hier also haben wir wieder Vorstellungen vor uns, die unbekannt bleiben und trotzdem dem Gebrauche zugänglich sind. Unsere Voraussetzung, daß es noch andere unerkennbare Seelenkräfte gebe, deren künftiger Gebrauch vielleicht unsre Macht erweitern und unsre Vollkommenheit und unser Glück erhöhen könne, ist auch hier auf einen Schluß aus der Erfahrung gegründet.

Außer diesem Schluß verlangt unsere Theorie die Folgerung, daß auch die geniale Veranlagung auf dem ursprünglichen Organisationsakte des Noumenon, folglich auf einer allgemeinen, ursprünglichen, noumenalen Tendenz beruhe, ohne welche ja auch eine entsprechende Empfänglichkeit der Menschen für Werke der Kunst unmöglich wäre.

Voraussetzung, daß aus dem ursprünglichen Organisationsakte ein schöpferisches Genie (nicht bloß ein für Kunstwerke empfängliches Gemüt) hervorging, war ja allerdings, daß auf dem Mutterboden dem noumenalen Zeugungsakte kein oder doch nur ein überwindbarer Widerstand entgegentrat, und nur insofern läßt sich sagen, daß die Genialität auf sog. Vererbung, demnach auf Zufall beruhe.

Sofern nun auch die geniale Veranlagung der Ausbildung bedarf, haben wir in dieser ausbildenden Tätigkeit lediglich eine Fortsetzung der ursprünglichen Or-

Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Er hat die Werkstätte des Genius geschildert.

ganisation, also eine entwickelnde Organisation vor uns, die in der Ausübung zutage tritt.

Auch diese Organisation muß die Organe des Leibes (die Zentren) verändern, so daß sie der Realisierung ästhetischer Ideen gefügiger werden. Wir haben also auch hier die Kausalität von Vorstellungen, ihre Einwirkung auf die Materie des Leibes und damit den Akt eines verborgenen, noumenalen Willens vor uns.

18. Folgerungen und Rückblick.

Alle drei Arten der Entwicklung, die intellektuelle, die ethische und die ästhetische haben das eigentümliche, daß wir den Fortschritt erst bemerken, wenn er einen gewissen Grad erreicht hat. Bis dahin gibt es — wie bei der Entwicklung des Kindes — fortwährend Rückfälle.

Ganz im Verborgenen bleiben auch die Veränderungen die bei diesen Entwicklungen in den Zentren unsres Leibes stattfinden. So wenig, wie wir bemerken, daß wir beim Sehen die Muskeln der Augen, beim Atmen die des Brustkorbs in Bewegung setzen; daß wir, um ein Lied zu erlernen, akustische Begriffe, die die Erinnerung möglich machen, bilden, d. h. zugleich das Gehirn modifizieren mußten; so wenig bemerken wir die materiellen Veränderungen der Zentralorgane des Leibes, die mit jenen Entwicklungen Hand in Hand gehen; und doch ist es zweifellos, daß solche Veränderungen der Organe des Leibes stattfinden mußten, damit eine nicht nur vorübergehende, sondern dauernde (fixierte) Vervollkommnung des Vermögens des Noumenon stattfand. Die Entwicklung dieses Vermögens ist notwendig durch eine Vervollkommnung der Organisation des Leibes bedingt. Wie will man nun diese sich als möglich erklären,

wenn man sie als eine absolute Neubildung, statt, wie unsre Theorie lehrt, als eine kontinuierliche Fortsetzung der ursprünglich organisierenden Vorstellungen ansieht?

Alle diese Veränderungen der Leibesorgane beruhen auf der Wirkenskraft der Vorstellungen des Noumenon. Wir würden diese Kausalkraft der Vorstellungen als Wille bezeichnen können. Aber wir verstehen unter dem Willen in der bisherigen Bedeutung des Wortes nur eine solche Kausalkraft des »Ich«, die sich in einzelnen scharf abgegrenzten, erkennbaren Akten, in Zweckhandlungen nach vorauslaufenden, deutlich erkennbaren Begriffen, d. h. mit Überlegung vollzieht, wenn wir uns also bewußt sind, daß ein bestimmter Begriff (z. B. der einer Bewegung des Leibes) in die Wirklichkeit überführt werden, daß er verwirklicht werden soll. Nur in diesem Falle redeten wir bisher von Absicht, Vorsatz, Wille.

Dagegen liegt in unserm Falle (der allmählichen organischen Entwicklung) nicht eine unterbrochene (diskontinuierliche) Reihe von einzelnen Willensakten, sondern ein kontinuierliches Wirken des Noumenon und seiner Vorstellung, seiner Idee vor, das ursprünglich für uns im Dunkel liegt und späterhin uns als ein kontinuierliches, nach und nach verwirklichtes Streben erscheint, das sich daher vom Willen nur durch die Allgemeinheit der Idee, durch die organische Kontinuität und dadurch unterscheidet, daß es, im Gegensatz zum abgegrenzten Willensakt, nicht erkennen läßt, daß ihm ein bestimmbarer, konkreter Begriff zugrunde liegt.

Indessen treten auf dem Gebiete des Intellekts sowohl wie auf dem ethischen Gebiete und auf dem des Naturwillens doch deutlich Begriffe hervor, die verwirklicht werden sollen, also einen Willen erkennbar machen; doch sind sie ganz allgemein, nämlich: intellektuell: das Erkenntnisstreben; auf ethischem Gebiete: das Streben

nach sittlicher Vervollkommnung. Nur auf ästhetischem Gebiete bleibt, wie wir sahen, der Begriff von dem, was Schönheit und schöne Kunst bedeutet, im Dunkel, so daß wir im Streben nach Schönheit mit einer dunkeln Idee zu tun haben; aber wir wissen doch wenigstens, daß auch hier unserm Streben ein Ideal, also eine allgemeine Richtung gebende Vorstellung zugrunde liegt.

Was aber diesen Strebungen mit den eigentlichen Willensakten gemeinsam ist, das ist der wesentliche Charakter beider, nämlich die Kausalität, die physische Wirkenskraft der Vorstellung. Der Unterschied liegt nur in der größeren oder geringeren Deutlichkeit der der Betätigung vorauslaufenden, Richtung gebenden Vorstellung, in der Allgemeinheit oder Besonderheit, in der organischen Kontinuität und Diskontinuität, in der lange währenden, allmählichen oder der schnell eintretenden Wirkung.

Das organisierende Streben des Noumenon hat also genau denselben Charakter wie der Wille, es ist ein organisch sich betätigender — ursprünglich als solcher nicht zutage tretender — Wille, gleichsam ein latenter Wille, daher wir auch jene organisierenden Vorstellungen unbedenklich als Willen, als Imperativ, als Befehl des Noumenon an den Leib bezeichnen können.

Und nun werfen wir nochmals einen Rückblick auf unsere Grundhypothese.

Ist es zu glauben, daß, wenn nicht die ursprüngliche Organisation des Leibes im Mutterleib unter der Einwirkung ursprünglicher Vorstellungen des Noumenon vor sich ginge, wenn der Leib sich nicht ursprünglichen Vorstellungen anpaßte, dem Noumenon irgendeine auf Vorstellungen (Ideen, Idealen) beruhende, entwickelnde Organisation, wie wir sie in den drei vorhergehenden Abschnitten kennen lernten, möglich gewesen wäre? —

Muß nicht ein organischer gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen der entwickelnden und einer ursprünglichen Organisation notwendig vorausgesetzt werden, so daß die erstere keine absolute Neubildung (*generatio aequivoca*), sondern eine bloße Modifikation der letzteren ist? —

Dürfen wir die dem naturgesetzlichen Zusammenhang widerstreitende Möglichkeit zulassen, daß irgendeine andere geheimnisvolle Ursache, gleichsam ein *Deus ex machina* — sei es unter dem Namen eines Gottes oder der Natur — die Organisation des Leibes so herbeiführte, daß dieser den Vorstellungen eines erst mit der Geburt entstehenden »Ich« Folge leistete, so daß der ursprünglichen und der entwickelnden Organisation ganz verschiedene Ursachen zugrunde lagen?

Es sind nachweisbar Vorstellungen, die die Materie des Leibes bewegen und verändern. Will man die organische Kontinuität, Einheit und Gleichartigkeit nicht zerreißen, d. h. will man den Zusammenhang auf natürlichem Wege erklären, so muß man unausweichlich annehmen, daß es ursprünglich auch Vorstellungen waren, die die Materie des Leibes in die Form eines Organismus hineinzwang, d. h. den Organismus des Leibes hervorbrachten, daß der Organismus des Leibes eine Wirkung des Organismus ursprünglicher Vorstellungen, d. h. des Organismus der Vernunft ist.

19. IV. Die physische Entwicklung.

Nunmehr kommen wir zu jenen Entwicklungsvorgängen, die für unsere Erfahrung offen zutage liegen, und damit auch auf jene Vorgänge zurück, die uns eigentlich erst auf die physische Wirkung der Vorstellungen

und damit auf den Charakter unsres Willens aufmerksam machten.

Die erste Erfahrung, die wir vom Willen machten — eine ganz rohe Erfahrung, die auch dem Wilden und reiferen Kinde geläufig ist —, ist die Wirkung unsrer Bewegungsbegriffe auf die Glieder des Leibes. Von ihnen gingen wir daher ursprünglich auch aus. Jede Bewegung des Leibes, z. B. das Aufrechtgehen in gerader oder krummer Linie, die Bewegung des Auges, ja das Gehenlernen des Kindes, erfolgt unter dem kausalen Einfluß eines der Bewegung vorauslaufenden Richtung gebenden Begriffes — eines Begriffes und nicht etwa bloß einer sinnlichen Vorstellung, wie wir bereits im Abschnitt 15 darlegten. — Es läuft also der Bewegung eine Voraussicht, eine Prognose, ein Begriff von der Handlung voraus, und durch diese Prognose wird die Bewegung verursacht, d. h. der vorauslaufende Bewegungsbegriff wird verwirklicht (realisiert). In Ansehung der physischen Herrschaft über unsern Leib findet nun gleichfalls eine allgemeine entwickelnde Organisation statt, die uns (und auch dem Kinde und dem Wilden) so gewohnt ist und als so selbstverständlich erscheint, daß wir bis jetzt ganz vergaßen, uns gebührend darüber zu verwundern. Ich sage »verwundern«; denn an *Be*wunderung — z. B. auf dem Gebiete des Sports und des Virtuositums — fehlt es hier keineswegs. Aber an der Verwunderung darüber, wie der Mensch so etwas zustande bringen, so seine Herrschaft über den Leib mit Absicht und Überlegung (also willkürlich) erweitern konnte, fehlt es gänzlich.

Die Erfahrung zeigt uns sehr bald — und ein jeder bemerkt es —, daß durch Übung sowohl die Muskel- und Nervenkraft wie Ausdauer und Geschicklichkeit in erstaunlichem Maße verstärkt und verfeinert wird. Bei-

spiele dafür aus dem Virtuositentum in Wissenschaft, Kunst und Handwerk gibt es alltäglich in großer Zahl¹.

Aber es ist keineswegs überflüssig, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß allen diesen Ausbildungen des Leibes und seiner Organe unvermerkt mehr oder weniger bestimmte Ideen der Vervollkommnung, also der Entwicklung zugrunde liegen, daß wir es also auch hier mit einer auf der physischen Wirkung der *Vorstellung* beruhenden, entwickelnden Organisation des Leibes zu tun haben, einem leitenden Ideal, das mehr oder minder eine Veränderung des ganzen Organismus im Gefolge hat, daß somit hinter diesen physischen Wirkungen die metaphysische Kausalität des Noumenon steckt.

Ganz auffallend tritt diese Tatsache auch in den rhythmischen Übungen hervor, die neuerdings in Aufnahme kamen. Hier liegt der Ausbildung offenbar ein ästhetisches Ideal von der Anmut der Bewegungen zugrunde, so daß hier die ursprüngliche ästhetische Idee praktisch der vervollkommnenden Organisation des Leibes dient. Auch hier also treffen wir eine ursprüngliche entwickelnde Vorstellung an, die ein Werk zu vollenden sucht, das dem Noumenon im Mutterleib nur unvollkommen gelang.

Gewisse Tatsachen aber fallen in dieses Gebiet hinein, denen wir besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Es zeigt sich nämlich, daß jene ursprünglichen Vorstellungen (die apriorischen Vorstellungen), von denen im vorigen Abschnitt die Rede war, und die wir durch

1) Auch in der Wissenschaft kann man Bahnbrecher und Virtuosen unterscheiden. Die ersteren müssen in der Regel viel länger auf Anerkennung warten. Sie revolutionieren. Aber auch die letzteren darf man bewundern. Leider findet sich aber auch vielfach eine Bewunderung von Scheinvirtuosen, Virtuosen der Dialektik (Scheinlogik), wie sie namentlich auf philosophischem Gebiete oft mit großem Lärm auftreten. Das ist ein großes kulturelles Übel.

Kant kennen lernten, auch praktisch eine ganz hervorragende Rolle spielen. Ich gehe von einem bestimmten Beispiel aus.

Der Muskelsport (z. B. beim Turnen und Rudern) entwickelt nicht etwa nur die Struktur der Muskeln, sondern verstärkt auch die Kraftreservoirs (gleichsam Akkumulatoren der Energie) im motorischen Nervensystem, er erweitert ihre Kapazität (woran meines Wissens die Physiologen noch nicht gedacht haben). Denn ohne die Aufspeicherung von Energie in den Zentren wäre keine kontinuierliche, sondern nur eine stoßweise, stets unterbrochene Kraftentladung möglich. Auch die Ausdauer würde ohnedies nicht vergrößert werden.

Diese entwickelnden Veränderungen der Zentren können gar nicht durch bloße passive Bewegungen der Glieder und der Muskeln (wie sie in der Heilgymnastik stattfinden) erreicht werden. Hier ist vielmehr die Vorstellung einer *gewollten Verstärkung* der Kräfte die mindestens mitwirkende notwendige Ursache der physischen Vervollkommnung.

Diese Vorstellung aber von einer *Kraftsteigerung* gehört als

Vorstellung der Intensität oder des Grades ausschließlich dem apriorischen Organismus, also den ursprünglichen, vom Noumenon erzeugten Vorstellungen an, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft präzise nachweist. Während sie aber von Kant nur als zur Erkenntnis der Natur (zur Erfahrung) erforderlich bewertet wird, sehen wir sie jetzt als eine unentbehrliche mitwirkende Ursache der Tat, als eine Bedingung des Gebrauchs unseres Leibes auftreten.

So erfolgt, um nur das größte Beispiel anzuführen, die Beschleunigung unsrer Bewegung (also z. B. der Übergang des Gehens in Laufen) lediglich durch die Vor-

stellung des höheren Grades, d. h. der Beschleunigung der Bewegung. Gewollte (vorausgehende) Verstärkungen oder Abschwächungen der Kraftäußerung würden ohne diese Vorstellung unmöglich sein.

Wir haben also hier eine erkennbare ursprüngliche Vorstellung des Noumenon vor uns, ohne die uns eine Herrschaft über den Leib unmöglich wäre, und eben diese Vorstellung wirkt stetig mit, wenn wir in Sport und Arbeit unsere Kraftleistungen durch Übung zu verstärken streben. Sie ist also eine Bedingung der kraftsteigernden Entwicklung des Organismus, wirkt daher gleichfalls als eine vervollkommnende Fortsetzung der ursprünglichen Organisation.

Hier sehen wir also, wie eine Vorstellung, die ursprünglich der Vernunft angehört, daher bei der Organisation des Leibes im Mutterleib mitgewirkt haben muß, bei der entwickelnden Organisation deutlich zutage tritt und sogar mit Überlegung gebraucht wird, wenn wir uns dessen auch, bevor wir darauf aufmerksam gemacht wurden, nicht bewußt sind.

Ganz auffallend tritt ihre Mitwirkung, außer in der Beschleunigung und Verlangsamung unsrer alltäglichen Bewegungen, in den Vorstellungen der Musik hervor.

Man erinnere sich nur, wie der Tonkünstler die Verstärkung und Abschwächung des Tones (*piano* und *forte*), die Beschleunigung und Verlangsamung in der Tonfolge im vorauslaufenden Begriffe, also mit physisch wirksamer Vorstellung beherrscht. Hier haben wir einen methodischen Gebrauch des Begriffes der Intensität oder des Grades, der geregelten Energie vor uns. Er gebraucht diese Vorstellungen, ohne es zu bemerken, glaubt daher, es handle sich bloß um eine *gefühlsmäßige* Beherrschung. Aber hier liegt kein Gefühl, sondern ein überaus elastisches, leicht sich vollziehendes, daher

verborgenes *Urteil* vor, das wir weiterhin als organisches Urteil kennen lernen werden. Der Künstler beurteilt hier seine Gefühle, d. h. er bewirkt ihre Zusammensetzung (Synthesis) gemäß seinem überaus schnell und fein differenziert sich vollziehenden Urteil, welchem selbst wiederum die Einheit der ästhetischen Idee zugrunde liegt. Er urteilt, wo er bloß zu fühlen glaubt; er ist tätig, wo er bloß zu leiden glaubt. Im Grunde seines Herzens sieht er dies auch ein, sonst würde er sich nicht als Meister, sondern als Naturmechanismus ansehen. Man hüte sich vor den Leuten, die mit Begeisterung verkünden, daß sie nicht mit der »kalten Vernunft«, sondern mit ihren Gefühlen arbeiten. Die Vernunft ist nicht kalt, sondern das innerste Herz des Menschen. Sie haben guten Grund, ihre Gefühle zu verherrlichen, denn sie haben die Ausbildung ihrer Vernunft vernachlässigt. Auch wo es sich um neue Richtungen handelt, hat überall die vernünftige Urteilskraft die Initiative, sie tritt hier als revolutionisierende Vernunft auf. Wer das Gegenteil behauptet, hat die eigene Vernunft und ihre Wunderkraft noch nicht erkannt. Er möge bei Kant in die Schule gehen und sich »im Denken orientieren«. Kein noch so fein differenziertes Gefühl erreicht die differenzierende Kraft der Vernunft und damit der ihrem Geheiß folgenden Phantasie¹. Tätig sind wir und nicht bloße passive Marionetten des Geschickes. Passiv *werden* wir aber, wenn wir das Vertrauen auf die Initiative der Tat verlieren. Da gleichen wir den Seelen der Liebenden, die in Dantes Hölle vom Sturm umhergewirbelt werden. Ohne

1) Diejenigen, welche die Vernunft verunglimpfen, kennen sie nicht. Sie verwechseln den stumpfen, unter der Macht der Vorurteile und der Gewohnheit verknöcherten Intellekt der Mittelmäßigen, also den beschränkten Intellekt mit dem freien Intellekt oder der Vernunft. Sie verherrlichen daher das Gefühl und geraten von der Scylla in die Charybdis

das Vertrauen, daß wir die Kraft haben, fehlt der Wille zur Tat.

Wir werden auf die Funktion der Intensität im § 22 zurückkommen. Aber es gibt außer dieser noch andere erkennbare, ursprüngliche (apriorische) Vorstellungen, die den Bewegungen unsrer Glieder insgeheim zugrunde liegen. Zu ihnen gehören in erster Linie

die mathematischen Vorstellungen.

Sie sind, wie Kant nachweist, vom Noumenon a priori mittelst der Phantasie in seiner Anschauungsform des Raumes selbsttätig konstruiert. (Sie sind differenzierte spezifische Vorstellungen der extensiven Größe.)

So würde kein Ausstrecken der Hand, kein Werfen in gerader Richtung, kein Zielen, kein Gehen in bestimmter voraus gedachter Richtung möglich sein, wenn nicht gewisse mathematische Vorstellungen (z. B. von geraden Linien, von in Winkeln sich schneidenden, von regelmäßig gekrümmten Linien, von parabelförmigen Linien beim Werfen) der Handlung vorausliefen und den Bewegungen des Leibes die Richtung gäben.

Dieser mathematischen Vorstellungen werden wir uns, weil sie innigst mit der ausübenden Tätigkeit verbunden sind, ursprünglich nicht gesondert bewußt.

Erst in der mathematischen Wissenschaft gelang es, sie nach und nach isoliert, d. h. losgelöst vom organischen Gebrauche (in abstracto) zum Bewußtsein zu bringen und sie in außerordentlichem Maße zum Zwecke der Erkenntnis des Mechanismus der Natur zu erweitern und zu verfeinern. Ihr eigentlicher Ursprung und Sitz liegt aber im Gebrauch, liegt im Organismus der Tat, und eben deswegen, weil wir sie organisch schon gebraucht haben, vermögen wir die Grundlagen der Mathematik (Postulate oder Axiome) alsbald einzusehen, selbstverständlich nur, sofern die Fähigkeit der mathematischen

Abstraktion vorhanden ist, die bekanntlich sogar manchem großen Geiste nur spärlich zugemessen ist. Das, was gerade oft dem Genius der Kunst die Mathematik verleidet, ist wohl eben der Umstand, daß er ahnt, daß sie ein aus ihrem Heimatboden, dem Organismus herausgerissener Mechanismus ist, der niemals die irrationale Feinheit erlangt, die die unmittelbare organische, im Gebrauch geübte mathematische Vorstellung auszeichnet¹.

Man betrachte z. B. den Billardspieler. Selbstverständlich muß er die Bälle und das Billard wahrnehmen, er bringt diese Vorstellungen so wenig hervor, wie die seines Leibes². Aber wie er die Stöße führen muß, das würde er niemals lernen, ohne den Gebrauch der organischen Mathematik, d. h. ohne die vorauslaufende Beurteilung (nicht das »Gefühl«) des Verhältnisses der Stoßbewegung zur Bewegung der Bälle, welche mathematischen Charakter hat. Daher versucht er, ohne sich dessen bewußt zu sein, beim Erlernen dieser Kunst zuerst die verschiedensten selbsttätig mittelst der Phantasie mathematisch konstruierten Bewegungen, bis er unter mehreren dieser Experimente seiner Urteilskraft das richtige trifft.

Ich glaube, daß es mit diesen Beispielen genug ist. Beiläufig bemerke ich nur noch, daß auch Entdeckungen genialer Mathematiker, die völlig neu sind, vielfach nicht auf Akten einer bloßen überlegten, logisch-mathematischen Schlußfolge, sondern auf einer Isolierung

1) Man muß dabei berücksichtigen — was nicht zu unserem, wohl aber zu Kants Thema gehört —, daß die organische Mathematik auch in der Wahrnehmung (Theorie) eine unentbehrliche Rolle spielt. Ohne sie würden wir keine Größenproportion (daher nicht die Gestalt der Körper) in den Begriff aufnehmen und fixieren können. (Ausgeführt in meiner »Deduktion«.)

2) Leider ist es nötig, dies angesichts gewisser philosophischer (sog. idealer) Begriffsklaubereien auszusprechen.

(abstrakten Formulierung) von mathematischen Konstruktionen entstehen, die ursprünglich in der organisch-mathematischen Tätigkeit seiner Phantasie auftreten, daher sie denn auch öfter als sog. Inspirationen erscheinen. Man denke z. B. an die mit Unrecht¹ so genannten nicht-euklidischen Geometrien.

Wir wiederholen nunmehr und betonen: Die Kategorien der Intensität oder des Grades und die der extensiven (mathematischen) Größe entspringen zweifellos a priori und ursprünglich aus dem Noumenon, wie Kant apodiktisch nachwies.

Und eben diese Vorstellungen finden wir nun als entwickelnd organisierende Vorstellungen vor. Damit kommen wir auf unsre Grundhypothese zurück. Es ist eine ganz offensichtlich in der Natur der Sache liegende notwendige Annahme, daß dieselben ursprünglich dem Noumenon angehörigen Vorstellungen, die hier als verborgene Ursachen einer entwickelnden, den Leib verändernden Organisation auftreten, insgeheim auch zu den Ursachen der ursprünglichen Organisation im Mutterleib gehörten, daß sie es waren, die die noch leblose Materie zu einem Organismus so zusammenzwangen, daß er als Leib ihrer Herrschaft und damit dem Willen des Noumenon unterworfen war.

Schon im § 15 konnten wir ganz bestimmte ursprüngliche Vorstellungen feststellen, die mitwirken mußten, damit die Organisation der Zentralorgane möglich war. Hier sehen wir, daß ebendieselben apriorischen Vor-

1) Mit Unrecht: denn sie stehen nicht im Gegensatz zur euklidischen Geometrie, auf die sie sich vielmehr (was noch zu wenig erkannt ist) unvermerkt stützen, sondern sie haben einen andern Gegenstand als diese. Sie beurteilen andersartige Raumgebilde, nach einer andern Methode, sind daher Erweiterungen der euklidischen Geometrie, welche fälschlich als euklidische bezeichnet wird, während sie »Elementargeometrie« heißen sollte.

stellungen auch an der Praxis und an der entwickelnden Organisation beteiligt sind. Wir haben also auch hier eine Bestätigung unsrer Behauptung von der Existenz ursprünglich organisierender Vorstellungen. Denn wir haben auch hier ganz bestimmte erkennbare Vorstellungen dieser Art und ihre organisierende Wirkung mit Sicherheit feststellen können.

Unsre Hypothese vom Dasein ursprünglich organisierender Vorstellungen ist also damit wiederum für ganz bestimmte Fälle bestätigt und zwar durch eine der Erfahrung (Naturerkenntnis) gleichwertige apriorische Erkenntnis, durch eine jener Tatsachen, die wir als Fakta der Vernunft, im Gegensatz zu den Fakta der Natur, bezeichnen können.

Ganz überraschend aber stimmt mit unsrer Feststellung ferner eine längst bekannte und höchst auffallende Erfahrungstatsache überein.

Betrachten wir nämlich unsern Leib, indem wir ihn mit Werken der Ingenieurkunst vergleichen, so zeigt sich, daß, um nur eins von vielen Beispielen anzuführen, die Knochen, die die Last des Körpers zu tragen haben, nach Regeln erbaut sind, die die Werke des größten Genies der Mechanik beschämen. Die sehr naheliegende Ursache dieser Organisation der Knochen haben wir jetzt in mathematischen, ursprünglich dem Noumenon angehörigen Ideen, in der organischen Mathematik festgestellt.

Eben diese Ideen sind es, die — losgelöst aus dem organischen Gefüge und mit vieler Mühe in abstracto formuliert und erkannt — den Ingenieur allererst in den Stand setzten, seine künstlichen Maschinen und Werkzeuge zu erfinden. Kurz, die Wissenschaft der Mechanik ist dadurch entstanden, daß ursprünglich organisierende, physisch wirkende Begriffe, die bis dahin verborgen

in uns lagen, ans Licht gezogen und in der Mathematik gesondert und systematisch (abstrakt) dargestellt wurden.

Es ist also im Lichte unsrer Theorie ein geradezu sich gewaltsam aufdrängender Schluß, daß unsre so fein differenzierten wissenschaftlichen Theorien der Mathematik, der Mechanik und Dynamik ursprünglich ihren Sitz in organischen Ideen haben, die, weil sie mit dem organischen Gebrauch aufs engste verbunden blieben, isoliert nicht erkennbar waren, daher völlig verborgen blieben, und daß eben sie es waren, unter deren Einfluß die Materie im Mutterleibe sich zum Organismus des Leibes kristallisierte.

Wie es aber gedacht werden muß, daß diese Ideen einen so komplizierten Bau wie den unsres Leibes zustande bringen konnten, ergibt unser fünfter Abschnitt. Die Ideen treffen darnach unmittelbar den Äther oder Urstoff, und der Leib ist nur die höchst komplizierte Art, wie wir die Schwingungen dieses Urstoffs wahrnehmen, wie sie in die Erscheinung treten. Hier liegt also eine als verhältnismäßig leicht vorstellbare Einwirkung auf eine kontinuierlich bewegte materielle Masse vor.

Dagegen war es schwierig, eben diese organisch wirkenden mathematischen Ideen in der Erfahrung nutzbar zu machen. Denn die Erfahrung, vermittelt durch Wahrnehmung, zeigt uns die Körper der Natur als diskontinuierliche, begrenzte Gegenstände. Sie unterliegen nicht, wie der dem Leib zugrunde liegende Äther, der unmittelbaren Einwirkung unsrer Vorstellungen. Hier mußten daher jene Ideen auf besondere diskontinuierliche, mathematisch-dynamische Begriffe gebracht werden, um nutzbar zu werden, und diese Begriffe machen das System der Mathematik und Mechanik aus.

Aber auch die vorgenannten Vorstellungen sind nicht

die einzigen uns erkennbaren organisierenden Vorstellungen. Zu ihnen gehören auch die übrigen von Kant als ursprüngliche reine Begriffe oder Kategorien¹ bezeichneten Vorstellungen. Es genügt hier, von ihnen zwei hervorzuheben, nämlich die der *Ursache und Wirkung* und der *Möglichkeit* (oder Unwirklichkeit) und *Wirklichkeit*.

Ohne die Mitwirkung dieser ursprünglichen Begriffe würde uns keine Handlung möglich sein; alle unsere Bewegungen würden ohne sie eine Art von bloß passiven vegetativen Reflexbewegungen sein, wie sie auch bei Pflanzen beobachtet werden.

Die physischen Wirkungen des Noumenon beruhen nämlich, wie wir sahen, darauf, daß es seine Vorstellungen zu *Ursachen* von physischen Wirkungen, von Bewegungen und Veränderungen des Leibes macht. Dazu aber würde es nicht imstande sein, wenn es nicht den *Begriff von »Ursache und Wirkung«* (die Kategorie der Kausalität) ursprünglich und a priori in seiner Gewalt gehabt hätte, wenn es nicht die Vorstellung: »Ich will wirken«, d. h.: »Ich will meine Vorstellung zur Ursache der Bewegung des Leibes machen« zur Verfügung hätte. Diesen Begriff konnte es nicht durch Erfahrung erlernen, er mußte ihm ursprünglich innewohnen.

Betrachten wir nun eine Bewegung, z. B. die des absichtlichen Aufrechtgehens in gerader Linie, so mußte

1) Die Darstellung derselben findet man in meiner *»Logik«* und in *»Kants Weltgebäude«*, ausführlich in der *»Deduktion der Kategorien«*. Daß Kant auf den organisch-pragmatischen Gebrauch der Kategorien nicht hinwies, hat seinen leicht erklärlichen Grund darin, daß er mit seiner Lebensaufgabe nicht fertig geworden ist. Die Versuche seines *Opus Postumum* scheinen diese Richtung zu verfolgen. Unsere Ausführungen laufen auf die von ihm beabsichtigte Darstellung einer vollständigen *»Physiologie der reinen Vernunft«* hinaus. Sie enthalten metaphysische Anfangsgründe der empirischen Philosophie.



das Noumenon — sofern eine absichtliche Bewegung, d. h. eine Handlung zustande kommen sollte — zunächst einen Begriff (eine Voraussicht oder Prognose) von dieser Bewegung haben. In diesem Begriff mußte es sich eine zur Zeit noch *unwirkliche*¹, aber *mögliche*¹ Bewegung vorstellen und sodann denken: »Diese noch unwirkliche Bewegung soll in die »Wirklichkeit«¹ überführt, sie soll verwirklicht (realisiert) werden!« Diese Vorstellung von der Verwirklichung enthält außer der Kategorie der Wirklichkeit die Kategorie der Kausalität (wirklich *machen*).

Diese Kategorien sind also ursprüngliche Vorstellungen des Noumenon, die ebenso wie die des Grades und der mathematischen Größe erkennbar sind. Wir haben also wieder einen erkennbaren Teil ursprünglicher noumenaler Vorstellungen vor uns.

Aber noch ein anderes Geheimnis, das Kant in einer zum vollen Verständnis nicht zureichenden Art ans Licht zog, wird nach dem Gesagten jetzt völlig erhellt.

Wir sahen nämlich deutlich, daß der eben dargestellte Gebrauch dieser Kategorien (der Kausalität, der Unwirklichkeit und der Wirklichkeit) die Vorstellung des Zweckes hervorbringt. Denn einen *Begriff*, d. h. eine noch unwirkliche Vorstellung *verwirklichen*, bedeutet so viel, wie einen *Zweck* (eine bestimmte Absicht, einen Willen) verwirklichen.

Die Zweckvorstellung gehört daher ausschließlich dem erkennenden Wesen, dem Subjekt der Erkenntnis (dem »Ich«) an. Aus diesem Grunde wird sie von Kant als *subjektiv* im Gegensatz zur objektiven Vorstellung

1) Hier haben wir die Kategorien der Unwirklichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit, als ursprüngliche Begriffe des Noumenon, ohne die eine absichtliche Tätigkeit, also ein Willensakt gänzlich unmöglich sein würde.

der Natur bezeichnet. Trotzdem müssen wir sie auf gewisse Gebilde der Natur anwenden, deren eigenartiges Gefüge wir ohnedies überhaupt nicht begreifen würden. Diese Gebilde sind die Organismen (Pflanzen und Tiere); d. h. der Zweckbegriff setzt uns in den Stand, diese Gebilde als Organismen aufzufassen.

Aber seinen eigentlichen Sitz, sein wirkliches Dasein hat der Zweckbegriff im Organismus des Noumenon. Hier dient er nicht bloß dazu, um ein Gebilde als Organismus zu begreifen, sondern hier gehört er, wie wir sahen, zu den wirklichen Kraftquellen jenes metaphysischen Organismus, den wir als Vernunft kennen. Er ist die Bedingung der Tat. Daher ist die Vernunft ein Organismus nicht nur vermöge unsrer subjektiven Deutung, sondern sie ist ursprünglich ein wahrer, ein wirklicher Organismus. Denn sie ist der Quell von Zwecken. Alle andern Gebilde, die wir als Organismen auffassen und, um sie zu begreifen, auffassen müssen, sind nur Analogien dieses geistigen Organismus, der allererst den auf ihn selbst anwendbaren Zweckbegriff hervorbrachte.

Dem Noumenon ist demnach ursprünglich und a priori eigen die Organisation der Zweckverfolgung, die man auch als die Organisation der Tat im Gegensatz zum blinden Mechanismus der Natur bezeichnen kann. Hierdurch tritt aber auch das Noumenon in Gegensatz zum sogenannten Fatum oder Geschick. Sein Geschick wird nicht etwa ausschließlich durch den Naturverlauf bestimmt (wie es der sog. Fatalismus will), sondern hier wirkt sein Intellekt, seine Erkenntniskraft als eine dem Naturverlauf koordinierte Ursache mit, so daß ohne diese Mitwirkung das Naturgeschehen anders verlaufen würde¹.

1) Die sog. Schicksalstragödien beruhen auf einer abergläubischen Verkennung dieser kausalen (dynamischen) Koordination des Noumenon und der mechanischen Naturkräfte.

Diese Tatsache macht es zugleich begreiflich, daß wir uns ethisch frei und verantwortlich wissen. Denn ethisch verwirklichen wir — wie wir sahen — einen ursprünglich von der Vernunft, also von der Erkenntniskraft erzeugten Begriff (das Gesetz) als Motiv unsres Willens. Während daher bis dahin die Erkenntnis am Naturverlauf nur mitwirkte, erstrebt sie in der Errichtung einer sittlichen Weltordnung die Souveränität über den Naturverlauf.

Zu unsrem Thema zurückkehrend, wiederhole ich: Ich zeigte, daß es wirklich nachweisbare ursprüngliche, selbsttätig erzeugte Vorstellungen des Noumenon gibt, die erfahrungsmäßig bewegende, verändernde, entwickelnde Wirkungen auf unsern Leib ausüben. Und diesen Vorstellungen müssen wir also auch einen Anteil an der ursprünglichen Organisation des Leibes zuschreiben.

Die organisierenden Ideen, die wir in unsrer Hypothese voraussetzten, sind jetzt nicht mehr insgesamt verborgen, sondern es ließ sich deutlich ein Teil dieser Vorstellungen erkennen.

Wir dürfen daher auf dieser Grundlage vermuten, daß weitere Vorstellungen, die uns verborgen bleiben und vielleicht bleiben werden, existieren, die, mit jenen erkennbaren Vorstellungen in einer Idee vereinigt, die Organisation des Leibes im Mutterleib hervorbrachten. Wir können sie als latente organisierende Vorstellungen des Noumenon bezeichnen, die, weil sie mit dem Leben selbst, als dessen Bedingungen, untrennbar verbunden sind, vielleicht niemals isoliert erkannt werden.

Aus dieser ihrer Unerkennbarkeit würde aber keineswegs folgen, daß wir sie praktisch nicht zur Förderung des Lebens und des Glückes würden gebrauchen können. Lernten wir doch bereits wirkliche Fälle des Gebrauchs verborgener Vorstellungen (der ästhetischen Ideen), die uns gleichfalls unbekannt bleiben, im Abschnitt 17 kennen.

•

20. Organisches und überlegtes (reflektierendes) Denken.

Wir sahen, daß jenes Denken, welchem wir eine die Materie im Mutterleibe ursprünglich organisierende Wirkung zuschrieben, unbemerkt vor sich geht. Es unterscheidet sich dadurch völlig von jenen Denkakten, deren wir uns deutlich bewußt werden, und die mit einer geringeren oder größeren Anstrengung verbunden sind. Die Unterscheidung der beiden Arten des Denkens ist sehr einfach:

Nur diejenigen Denkakte treten ans Licht, die mit Überlegung (Reflexion) verbunden sind.

Dagegen jene Denkakte, die der Verstand vermöge seiner Natur ohne Überlegung hervorbringt (wozu auch das Denken gehört, das der Überlegung selbst vorausgehen mußte) bleiben verborgen. Wir erfahren nur ihre Ergebnisse.

Diese letztere, die latente Art des Denkens will ich nun

als organisches Denken

im Gegensatz zum überlegten mit logischer Reflexion verbundenen Denken bezeichnen, und nunmehr sage ich:

Das ursprünglich organisierende Denken bemerken wir nicht, weil es den Charakter des organischen Denkens hat.

Ich will die Richtigkeit unsrer Unterscheidung und die Existenz eines organischen Denkens an einem geheimnisvollen Vorgang darlegen, der auch heute noch den Psychologen und Begriffskünstlern viel zu schaffen macht.

Dieser Vorgang ist der der sog. *Inspiration, der Eingebung*, wie sie der geniale Künstler spürt, oder das von Schopenhauer (nach dem Vorgang Goethes) so genannte

Aperçu, die plötzlich, wie durch Eingebung, auftretende wissenschaftliche Entdeckung.

Diesen Vorgang charakterisieren wir, indem wir ihn seines mystischen Charakters entkleiden, als *organisches* Denken, als ein in stetigem Flusse sich vollziehendes Denken und bringen ihn in Gegensatz zum reflektierenden, überlegten, sich diskontinuierlich (rhapsodisch) in Bruchstücken ergehenden und zutage tretenden (fortwährend durch logische Überlegung kontrollierten und unterbrochenen) Denken.

Obwohl selbstverständlich auch im organischen Denken die Logik, als Gesetz alles Denkens, enthalten ist, so bleibt sie hier doch latent, während im reflektierten, gebrochenen Denken (das man daher mit Unrecht vorzugsweise als logisch bezeichnet) die Denkgesetze in Begriffen, Schlüssen und Urteilen deutlich und sprachlich hervortreten.

Das organische Denken vollzieht sich lautlos — ohne Sprache — und unvermerkt. Wir durchlaufen hier ganze Ketten von Urteilen und Schlüssen im stetigen Flusse, ohne es zu merken. Aus diesem Grunde wissen wir nicht, wie wir plötzlich zu einem Ergebnis, zu einer neuen Hypothese, zu einer überraschenden Entdeckung gekommen sind. Denn das Denken vollzog sich so lautlos wie der organische Vorgang des leeren Lebens selbst, in welchem es verschwand. Unser neuer Gedanke überfällt, überrascht uns, erscheint wie eine Eingebung.

Im Abschnitt 12 zeigte ich an einzelnen Erfahrungsbeispielen, daß ein latentes Denken wirklich stattfindet. Ich erinnere namentlich an das Beispiel vom latenten Schluß vor dem Spiegel. Hier handelt es sich um eine ganz gleichartige Erscheinung, nur mit dem Unterschied, daß ganze Reihen von Urteilen und Schlüssen oft mit großer Schnelligkeit durchlaufen werden, so daß hier

große Gedankenmassen eine einheitlich organische Reihe bilden, die dem Denker, um im Bilde zu reden, eine Perspektive von gewaltiger Tiefe eröffnen.

Im Gegensatz zu diesem organischen Denken vollzieht sich das reflektierende, überlegte Denken mit großem inneren Lärm und erheblicher, oft krampfhafter Anstrengung. Bald hier, bald da wird beim Suchen ohne feste Ordnung ein Bruchstück beurteilt, man rät, man tappt herum. Das ist ja notwendig der Anfang. Man muß sich vieler Einzelheiten bemächtigen, um sie weiterhin unter einer Idee oder Hypothese organisch vereinigen zu können. Diese Vereinigung selbst aber kann nicht mehr durch eine mechanische Zusammensetzung der Bruchstücke, sondern nur durch organisches Denken geschehen¹, widrigenfalls nur ein erkünsteltes, dialektisches statt eines natürlichen Systems herauskommt.

Oft genug verläuft daher namentlich in der Philosophie jenes rhapsodische, tappende, mit Reflexion verbundene Denken im Sande der Sophistik, wie nahezu die ganze nachkantische philosophische Literatur zeigt. Da ist von der gewaltigen dynamisch-organischen Perspektive des Kantischen Aufbaus nichts zu bemerken. Wir stehen vor absurden, theoretisch und praktisch wertlosen Begriffsklaubereien. Die Naturwissenschaft ist vor einer totalen Entgleisung dieser Art bewahrt, weil sie durch das materielle Experiment (und nicht nur, wie in der Philosophie, durch Denkexperiment) kontrollierbar ist. Aber diese Kontrolle trifft doch auch nur

1) So beruht jene Vereinigung aller astronomischen Erscheinungen durch Kopernikus auf der latenten Disjunktion: Wenn in unsrer Peripherie eine Bewegung auftritt, so bewegt sich entweder die Peripherie oder der Zuschauer (d. h. entweder dreht sich das Firmament, oder es dreht sich die Erde um sich selbst). Die bloße Untersuchung des Himmels würde niemals auf diesen Gedanken geführt haben, der mit einem Schlage eine gewaltige Umwälzung schuf.

die Frage, ob das Experiment die Hypothese bestätigt. Dagegen werden in der Formulierung der Hypothesen auch in der Naturwissenschaft oft erhebliche Fehler gemacht. Es schleichen sich anfangs Unklarheiten und Sophismen ein, die am Experiment nicht kontrollierbar sind, wie z. B. die Hypothesen der Relativitätstheorie und auch die Äther-Hypothese deutlich zeigen. Es ist notwendig, daß sie beseitigt, daß die Hypothesen geläutert werden, widrigenfalls Kulturschäden eintreten können. Denn sie rufen öfter verhängnisvolle philosophische Irrtümer hervor¹.

Hiermit haben wir nun jenen mystisch gefärbten Theorien, die das sogenannte *Aperçu* auf Gefühl oder auf Intuition (d. h. auf Anschauung, folglich auf Sinnlichkeit) oder gar auf Eingebung zurückführen, ein Ende gemacht. Es ist insbesondere falsch, jenes organische lautlose Denken als intuitiv zu bezeichnen. Denn Intuition oder Anschauung ist mit allem (auch dem reflektierten, unterbrochenen, lauten) Denken verbunden. Die plötzlich auftretende Entdeckung oder die vereinigende Idee hat ebenso wie das aus dem unterbrochenen Denkkakt entspringende Einzelergebnis ihren Grund in der Aktivität und Initiative des Denkens, folglich nicht in der Anschauung (Intuition), sondern in der *Beurteilung* des Angeschauten.

Das Denken vollzieht sich hier, wie gesagt, kontinuierlich organisch, daher nicht durch Reflexion kontrolliert, und nur aus diesem Grunde, weil wir die Aktion des Denkens nicht gewahren, weil sie sich nicht in Worte kleidet, weil die durchlaufenen Begriffe nicht mit Worten

1) So widerstreiten gewisse Hypothesen der Rel. Th. der gesunden Urteilskraft, oder wie ich sagen würde, den Gesetzen des organischen Denkens. Hier sind die Hypothesen falsch formuliert, während die Theorie selbst trotzdem richtig sein kann.

assoziiert werden, verwechselte man das Ergebnis des Urteilens mit einem bloßen Gefühl oder einer Eingebung. Aber sein wahrer Charakter kommt alsbald zum Vorschein, wenn wir nunmehr das zutage getretene *Aperçu* logisch untersuchen. Denn da tritt sofort in erstaunlicher Weise der logische Aufbau zutage, d. h. es treten die Gründe zutage, die das organische Denken durchlaufen hat, um zu diesem Ergebnis zu gelangen.

Das was ich hier vortrug, ist übrigens nicht etwa bloß eine von mir *a priori* konstruierte, sondern eine auch durch Erfahrung in vielen Fällen an mir selbst erprobte Theorie.

Denn da ich versuchte, die zahlreichen Probleme der Kritik unabhängig von Kant zu lösen (dessen Lehre ich vor diesen Versuchen nicht verstand), kam mir die Lösung in vielen Fällen als *Aperçu*. Dabei merkte ich aber deutlich, *daß* ich dachte und worüber ich nachdachte, wenn ich auch vor dem Eintritt des *Aperçu* nicht wußte, *was* ich dachte. Ja, ich war sogar (bei guter Disposition, die beiläufig bemerkt gar sehr von der Lebensführung, d. h. der geistigen und materiellen Diät abhing) imstande, das organische (durch Reflexion nicht gestörte) Denken willkürlich herbeizurufen mit dem deutlichsten Bewußtsein, *daß* ich dachte (und zwar in einer bestimmten, durch eine Frage, d. h. ein Problem geleiteten Richtung dachte), ohne doch zu bemerken, *was* ich dachte. Da trat dann in vielen Fällen ein *Aperçu* — unter dem Schein einer Inspiration — zutage (zuweilen sogar während des Schlafes, so daß ich durch das *Aperçu* geweckt wurde).

Aber — und das ist gar sehr zu beherzigen — *viele* dieser *Aperçus* erwiesen sich unter der nachträglichen Kontrolle einer kritischen Überlegung als Irrtümer. Trotzdem förderten sie. Denn sie enthielten offensichtlich eine von mehreren Möglichkeiten der Lösung des

Problems und führten vor allem zu einer deutlicheren Erfassung des Problems selbst, das bis dahin nur dunkel vorschwebte, ja sie enthielten oft nichts als die plötzliche Erkenntnis eines neuen Problems. Sie wiesen mich also an, eine andere Möglichkeit der Lösung zu suchen, waren daher öfters wertvolle Wegweiser. Denn die Zahl der Möglichkeiten der Lösung eines Problems ist beschränkt. Daher bedeutet die Ausscheidung einer unzutreffenden Möglichkeit (eines irrigen *Aperçu*) einen erheblichen Fortschritt. Zuweilen äußerte sich auch das *Aperçu* disjunktiv, d. h. in einem Entweder-Oder.

Diese meine Berichtigung der bisherigen Theorie des *Aperçu* ist übrigens von erheblicher Wichtigkeit, weil die Verwechslung des organischen Urteils mit dem Gefühle oder, was dasselbe, mit der Anschauung oder gar einer Eingebung sowohl in der Psychologie, wie in der Philosophie und namentlich in der Ethik verhängnisvolle Verwirrung anrichtet.

Auch folgt, wie gesagt, aus meiner Theorie, daß man einem sogenannten *Aperçu* durchaus nicht ohne weiteres trauen darf. Denn auch das organische Denken kann entgleisen. Namentlich in der Philosophie ist der Gebrauch von Ideen einer scharfen Kritik zu unterziehen, widrigenfalls wir z. B. zu Schopenhauers *Aperçu* vom »Willen zum Leben«, von dessen »Verneinung«, von seinen ethischen Theorien und dgl. spekulativen Ungeheuern kommen, zu denen auch Nietzsches¹ Umkehrungen der Lehren Schopenhauers (»Bejahung des Lebens«, »Wille zur

1) Es ist mir nicht zweifelhaft, daß Nietzsche nur durch Schopenhauers Lehre vom genialen *Aperçu* zu der kritiklosen Gewißheit von der Wahrheit seiner rhapsodischen Einfälle verleitet wurde. Sie überzeugten ihn, daß er ein Genius war. Ist doch auch im wesentlichen seine Lehre nichts als eine bloße Umkehrung der Schopenhauerschen und ebenso irrig wie diese. Neuerlich finden wir bei Spengler (*Unter-*

Macht, »Leugnung der Morale«) gehören. Überhaupt gibt es bei Nietzsche nur zerrissene meist halb wahre *Aperçus*, und sie werden bewiesen nicht durch Gründe, sondern durch Schwadronieren. Was ihnen Kredit verschafft, ist der Umstand, daß unter diesen *Aperçus* vereinzelt sich auch Wahrheiten vorfinden (wie dies ja kaum anders möglich ist), und daß sie wenigstens scheinbar gewissen Gelüsten schmeichelnd entgegenkommen. Es ist zweifellos, daß sie die sittliche Urteilskraft beirren, die sittliche Triebfeder lähmen und die gesunde Vernunft in Verwirrung bringen.

Wir treffen übrigens dieses latente organische Denken nicht nur in den Fällen der sog. genialen Eingebung an, sondern es liegt hinter unsern alltäglichsten Erfahrungen verborgen.

So beruht der Erwerb der elementarsten Erfahrung selbst des Kindes (z. B. die Erkenntnis des Horizonts, der Umgebung, der Dinge), wie Kants Kritik mit Sicherheit nachweist, auf ganz komplizierten Akten des Denkens und der Phantasie (auf einer Synthesis oder Verbindung vom Sinneseindrücken gemäß den Grundsätzen des Verstandes). Von diesen Denkvorgängen bemerken wir gar nichts, weil sie ohne Überlegung zustande kommen. Das kontinuierlich stattfindende organische Denken wirkt hier ganz unbemerkt, nur der ganz allgemein vorauslaufende Erkenntnisabsicht (Wille, etwas kennen zu lernen) sowie des schnell eintretenden Ergebnisses (der erworbenen Erfahrung) werden wir uns in der Reflexion bewußt.

gang des Abendlandes) eine gleiche Art von Häufung widersprechender *Aperçus* oder besser von Einfällen, die durch bloßes Schwadronieren als Wahrheiten empfohlen werden. Indessen befriedigen solche in Paradoxen sich ergehende Bücher die Neuigkeitsgelüste und haben daher Glück bei den Zeitgenossen.

Falsch und psychologisch irreführend ist daher die Behauptung, daß sich dieses organische Denken unterhalb der sog. »Schwelle des Bewußtseins« vollziehe. Es vollzieht sich vielmehr — um in diesem verkehrten Bilde zu bleiben — nur unterhalb *der Schwelle der Reflexion*, der Überlegung (bei welcher wir uns der Mittel der Verwirklichung unsrer Erkenntnis-Absichten isoliert bewußt sind).

Die mitwirkenden Elemente des organischen Denkens, d. h. eben die logischen Mittel der Erkenntnis treten nicht isoliert (in abstracto) zutage. Aber sie liegen doch *im* Bewußtsein und nicht *unter* seiner Schwelle. Wir gebrauchen die Elemente, folglich müssen sie auch Gegenstände des Bewußtseins gewesen sein. Nur *los-gelöst* vom Gebrauch sind sie noch nicht Gegenstände des Bewußtseins. Aber sie könnten es nie werden, wenn sie nicht schon im Gebrauch zuvor Gegenstand unsres Wissens *gewesen* wären. So bedient sich das Kind schon des Kausalgesetzes in der Frage: »Warum?« Es ist somit Gegenstand seines Bewußtseins, obwohl es dies Gesetz in abstracto, losgelöst vom Gebrauch, noch nicht kennt. Der Intellekt bedarf eben nicht der Überlegung, um von seinen logischen Mitteln (welche Vorstellungen sind) Gebrauch zu machen, eben weil sie ihm so genau, so sicher, so vertraut sind, daß er sie mühelos gebraucht und damit, ohne sie zu bemerken, eine ganze Erfahrungswelt kennen lernt. Die nachträgliche, isolierte, abstrakte Erkenntnis der Denkgesetze stellt sich uns denn auch wirklich als das bloße Wiedererkennen von Vorstellungen dar, deren wir uns zuvor schon bedienen mußten und künftig bedienen werden, d. h. als a priori gewisse Vorstellungen.

Jetzt wissen wir, wie wir uns ein organisches Denken vorzustellen haben; es ist ein in stetigem Flusse — von

kontrollierender Überlegung, d. h. von Reflexion nicht unterbrochenes — Denken, das sich unter Umständen so lautlos vollzieht, daß wir gar nichts davon merken.

Und nunmehr sagen wir in unsrer eigentlichen Aufgabe fortschreitend:

Das ursprünglich organisierende Denken hat den Charakter des sich überaus leicht, ununterbrochen, schnell, lautlos, daher im Verborgenen (latent) vollziehenden organischen Denkens. Es liegt unterhalb der Schwelle der Reflexion und der logisch kontrollierenden Kritik.

Die Folgerungen aus dieser Feststellung werden sich weiterhin ergeben.

21. Das organische Denken als organisierendes und reorganisierendes Denken.

Schlaf — Traum — Gesundheit — Krankheit.

Die verborgenen ursprünglich organisierenden Vorstellungen des Noumenon, mit denen wir es zu tun haben, gehören als Vorstellungen mit physischer Wirkung, d. h. als Willensakte, zu den ursprünglichen Handlungen, gehören also zu den tätigen oder aktiven Vorstellungen.

Aktive Vorstellungen aber fallen unter den Begriff des Denkens. Wir haben es in den organisierenden Vorstellungen also mit einem organisierenden *Denken* zu tun und können jetzt sagen: Die Organisation der Materie des Leibes erfolgt unter dem Einfluß eines *ursprünglichen* Denkens. Dieses Denken muß allgemeine ursprüngliche Ideen enthalten, die sich — gewisse Ausnahmen vorbehalten — nicht auf bestimmte Begriffe bringen lassen, und die man als Vital-Ideen bezeichnen kann. Die Voraussetzung eines solchen verborgenen Denkens ist aber nicht eine bloße Hypothese, sondern

wir wiesen im vorigen Abschnitt nach, daß es wirklich ein solches verborgenes Denken gibt, und bezeichneten es im Gegensatz zum überlegten als ein stetig fließendes, lautloses, als ein *organisches* Denken. Folglich müssen wir das ursprünglich organisierende Denken als organisches Denken bezeichnen. Dieses organisierende Denken wird sich erst recht unvermerkt vollziehen, weil es ja die stetige Bedingung eines normalen Zustandes des Leibes, daher der notwendige Begleiter des leeren normalen Lebens und des reinen Lebensgefühls selbst sein muß.

Bis jetzt beriefen wir uns nur auf die Tatsachen des entwickelnden Denkens, die ja allerdings den Schluß notwendig machten, daß die entwickelnden Denkkräfte die bloße Fortsetzung gleichartiger, ursprünglich organisierender Denkkräfte sein müssen.

Nun aber kommen wir zu einer andern Reihe bestätigender Tatsachen, nämlich zu den Tatsachen der *Reorganisation*, der Wiederherstellung des Organismus, der durch gewisse Schäden in Unordnung gebracht ist, zu den Tatsachen der Wiederherstellung einer beeinträchtigten Kraft oder Gesundheit.

Ist unsre Lehre richtig, so muß an allen Reorganisationen des Leibes gleichfalls das ursprüngliche organische Denken beteiligt sein, und wir haben dann dieses Denken in der Funktion

eines reorganisierenden, Kraft und Gesundheit wiederherstellenden Denkens vor uns. Gibt es Erfahrungstatsachen, die diese Folgerung bestätigen, so haben wir eine neue mächtige Stütze für unsere Theorie gefunden, und wir können vielleicht weitere, praktisch verwertbare Ergebnisse erwarten.

Nun gibt es wirklich solche Tatsachen. Wir können ganz deutlich reorganisierende Wirkungen des Denkens

(worunter wir ja hier die Gesamtheit der bekannten und unbekanntem Vorstellungen des Noumenon verstehen) beobachten und zwar an einer Stelle, die anscheinend ganz abseits von unserem bisherigem Wege liegt. Der organische Zustand nämlich, mit dem wir uns hier zu beschäftigen haben, ist der *des Schlafes und des Traumes*.

Es scheint vielleicht auf den ersten Blick gewagt, so geradezu zu behaupten, daß jene Reorganisation, jene Wiederfüllung der erschöpften Kraftreservoirs des Leibes, die unter dem Namen des Schlafes bekannt ist, auf Funktionen des Denkens beruhe. Aber der Zweifel schwindet alsbald, wenn wir erwägen, daß wir den Schlaf sogar willkürlich — d. h. eben vermöge der physischen Wirksamkeit der Vorstellung — folglich des Denkens — ebensowohl herbeiführen können wie die willkürlichen Bewegungen des Leibes, und daß wir durch die Kraft der Vorstellung ihm auch zu widerstehen vermögen, solange bis die Kraftreservoirs des Leibes völlig erschöpft sind, d. h. bis der Leib, das Werkzeug des Noumenon, diesem den Gehorsam versagt.

Dieser Zusammenhang des Denkens mit der Herbeiführung und Hemmung des Schlafes läßt sich nur so erklären, daß im Schlafe das Denken nicht sowohl aufhört, als vielmehr eine andere Verrichtung ausübt, in eine andere Art des Wirkens allmählich übergeht; daß also der Wille zu schlafen nichts weiter bedeutet, als daß das Denken, das bis dahin zugleich dem zutage liegenden Erkenntniserwerb diene, nunmehr sich ganz und ungeteilt zu einer anderen Art von Wirksamkeit, nämlich zur reorganisierenden Wirkung anschickt.

Auch eine gewisse wohltätige, dem Schlafe verwandte dumpfe Stimmung, der Dämmerungszustand, den wir, um uns zu regenerieren, öfter willkürlich herbeiführen, läßt auf einen solchen Funktionswechsel des Denkens

schließen. Man bemerkt dabei sogar deutlich, daß sich die Vorstellungskräfte nach innen, d. h. auf die organischen Vorgänge (Atmen, Verdauung, Lösung der Muskelspannung, Beseitigung innerer Erregung) lenken. Das Recken und Gähnen sind Symptome dieses Zustands. Eine Beschäftigung mit regellosen Phantasiebildern, eine Art willkürlichen Träumens im halb-wachen Zustande gesellt sich dazu, und dieses Spiel bildet die Unterhaltung der überschüssigen Vorstellungskräfte im Dämmerungszustand oder Halbschlaf.

Es würde sich auch gar nicht erklären lassen, daß mit dem Einschlafen die erkennende Tätigkeit des Denkens aufhört, oder daß die Fortsetzung dieser Tätigkeit das Einschlafen hindern würde, wenn nicht im Schlafe das Denken in anderer Weise in Anspruch genommen wäre; wenn es nicht eine zur Erzeugung und Erhaltung des Schlafes mitwirkende Rolle spielte; wenn es nicht während des Schlafes reorganisierende Dienste verrichtete, die die erkennende Tätigkeit unmöglich macht. Denn das Denken ist eine Vorstellungskraft, und eine solche kann sich zwar in anderer Richtung betätigen, aber es läßt sich nicht annehmen, daß sie wie die mechanischen Kräfte (z. B. die Wärme gemäß dem Energiegesetz) in eine andre Kraft übergehe, da sie eben nicht zu den mechanischen Kräften gehört, sondern eine metaphysische Grundkraft ist.

Selbstverständlich müssen wir annehmen, daß außer dem uns bekannten Denken noch andere verborgene zur Klasse des Denkens gehörige Vorstellungen bei der Reorganisation mitwirken, die mit dem Denken ins-geheim in einer einzigen Vital-Idee eine Einheit bilden.

Daß dieselbe Funktion, die im Wachen dem Willen die Richtung gibt und so auf den Leib wirkt, nämlich die des Denkens, auch im Schlafe und folglich hier mit

anderer Wirkung den Leib beeinflußt, daß sie den Schlaf gleichsam beherrscht und ihm die Dauer gibt, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß wir willkürlich zu einer bestimmten Zeit — obwohl vom Schlafe nicht hinreichend gesättigt — aufzuwachen vermögen.

Daß wir aber unser Denken während des Schlafes nicht bemerken, erklärt sich ganz natürlich aus dem Umstand, daß es sich hier um ein lautloses, organisches Denken handelt, wie wir es im vorigen Abschnitt erörterten, und daß es überdies hier als Ursache der Fortdauer des Lebens selbst wirksam ist, daher mit dem Bewußtsein unsres leeren Daseins zusammenfällt.

Auch der Traum erklärt sich auf Grund unsrer Lehre sehr einfach. Das Denken funktioniert reorganisierend. Nun können bei dieser Arbeit, in die es ganz vertieft ist, ihm materielle organische Hemmungen, leichtere oder schwerere entgegentreten, die die Gestalt von Sinnesempfindungen annehmen oder als Lust- und Unlustgefühle auftreten. Hier wird nun das Denken, ohne sich in seiner reorganisierenden Rolle stören zu lassen, sich zugleich von solchen Anomalien, die das reine Lebensgefühl unterbrechen und modifizieren, ein phantasmatisches Bild machen und sich einen Begriff bilden. In der Regel wird die Begriffsbildung so schwach fixiert werden, daß alsbald eine Verwischung eintritt, so daß wir uns ihrer beim Erwachen nicht erinnern, während sie in andern Fällen als Traum in der Erinnerung bleibt.

Aber wir können nicht nur, wie wir sahen, willkürlich den Schlaf herbeiführen, sondern es findet sich sogar, daß durch die imperative Vorstellung, d. h. den Willen, eine Beeinflussung des Lebens im Schlafe möglich ist, die bis jetzt wenig beachtet, aber von großer Wichtigkeit für die ungestörte reorganisierende Wirkung des Schlafes

ist. Das ist die — wenn auch beschränkte — Beherrschung des Traumlebens.

Die vor dem Einschlafen gefaßte Vorstellung, nur leicht und angenehm träumen zu wollen und widrige Träume fern zu halten, die der Traumphantasie eine bestimmte Richtung gibt, erweist sich nämlich, wie ich nicht nur bei mir beobachten konnte, als wirksam, wenn nicht entgegengesetzte materielle Einflüsse zu stark sind. Es gibt sogar Personen, die beim Einschlafen mit Erfolg ihren Träumen einen ungefähren Inhalt vorschreiben. Ich selbst habe es auch in manchen Fällen schwerer Träume durch einen vor dem Einschlafen gefaßten Vorsatz fertig gebracht, mir während des Träumens bewußt zu werden, daß ich nur in einem Traum befangen war.

Übrigens ist die Tatsache, daß lebhaftere Träume uns nicht erwecken, daß sie uns nur wenig beunruhigen, vielleicht oft genug auf den Umstand zurückzuführen, daß wir uns dunkel bewußt sind, daß wir schlafen, und nun den Traumgebilden, ebenso wie den Phantasiegebilden im Wachen, nur spielend unser Interesse zuwenden.

Kant, in seiner *Anthropologie* (§ 37), sagt sogar, das Träumen scheine zum Schafe so notwendig zu gehören, daß Schlafen und Sterben einerlei sein würde, wenn der Traum nicht hinzukäme, und er meint, daß schwere Träume (z. B. Alpdrücken) geradezu dazu dienen, das Erwachen herbeizuführen, damit nicht die Gefahr eines organischen Stillstands (z. B. des Herzens) den Tod herbeiführe. Ohne uns nun mit dieser Frage beschäftigen zu wollen, weisen wir auf ein Problem hin, das Kant, der große Entdecker gewaltiger neuer Probleme, mit diesen Äußerungen ganz nebenbei aufwirft. Es lautet: Wie kommt es, daß wir, die wir doch den Tod fürchten,

den Schlaf, obwohl auch in diesem Zustand das Bewußtsein völlig zu schwinden scheint, willkommen heißen?

Unsere Theorie löst dieses Rätsel. Denn nach ihr haben wir, den Schlaf suchend, das Bewußtsein, daß unser Denken keineswegs aufhört, sondern nur in einer andern, nach innen gewendeten Richtung, und zwar in einer wohlthätigen Reorganisation sich betätigt, die sogar, wie die Rekonvaleszenz nach einer Krankheit, mit Lustgefühl verbunden ist. Hieraus folgt wiederum, daß, wo nicht das Träumen, so doch stetig ein organisches, unserer Natur gewohntes Denken den Schlaf, ebenso wie im Wachen die Bewegungen der Lunge, des Herzens und anderer Organe, unbemerkt begleitet.

Wir sind aber imstande, auf Grund unsrer Theorie einen noch deutlicheren Begriff vom Vorgang des Träumens und des reorganisierenden Denkens zu erlangen.

Daß das Denken organisierend und reorganisierend zu wirken vermag, kann nur dann als möglich gedacht werden, wenn das »Ich«, das Noumenon vom Gelingen oder Mißlingen dieser Funktion Kunde erhält. Denn ohnedies würde gar keine dem Willensakt analoge Betätigung vorhanden sein. Es würde nur eine mechanische, nicht aber eine Intelligenzbetätigung vorliegen, die man dem Denken, als solchem, nicht zuschreiben könnte. Zu jeder Intelligenzbetätigung gehört notwendig, daß der Erfolg, wenn auch unbemerkt oder nur dunkel, vorausgesehen sei.

Es muß daher — und dies gehört notwendig zum Ausbau unsrer Theorie — als *Rückwirkung* der durch das organisierende Denken bearbeiteten Materie des Leibes ein Gefühl, eine sinnliche Vorstellung auftreten, welche die Wirkung der organisierenden Funktion, ihr Gelingen oder teilweises Mißlingen kundgibt; sowie die Bewegung unserer Glieder uns kundgibt, daß sich die

vorausgesehene und gewollte Bewegung wirklich vollzogen hat, daß unser Wille realisiert ist.

Diese Annahme — ich wiederhole es — ist eine notwendige Konsequenz unsrer Theorie. Denn eine etwa nur mechanische Wirkung von Vorstellungskräften würde niemals — wie es wirklich der Fall — in einen den Leib beherrschenden mit Voraussicht verbundenen Willensakt übergehen können. Ein Denken, das nur mechanisch, ohne Voraussicht des Erfolges wirkte, würde gar nicht mehr den Charakter eines Denkens haben, dessen Anwendung stets mit Urteilskraft verbunden ist.

Es ist nun sehr leicht einzusehen, wie das als Folge des reorganisierenden Denkens, im Schläfe eintretende Gefühl, wie dieser Gefühlsreflex, den der unter der Organisation stehende Leib zurückwirft, beschaffen sein muß.

Er muß sich darstellen als das *Gefühl des reinen, leeren Lebens*, ein Gefühl des Behagens, der Zufriedenheit mit unserem leeren Dasein. Dieses reine Lebens- oder Vitalgefühl wird das Noumenon als Zweck seiner organisierenden Betätigung voraussehen, antizipieren und herzustellen suchen. Seine Herbeiführung wird der Zweck dieser Aktion sein, sowie in später auftretenden überlegten Willensakten andere Arten von Gefühlen (z. B. Lustgefühle) den Endzweck bilden.

Dieser Gefühlsreflex (das reine Lustgefühl des normalen kräftefüllten Lebens, die Lust des Daseins) ist es ja, der der organisierenden Funktion des Denkens entsprechen muß, weswegen er auch als Affekt der vollzogenen Organisation, als Realisierungsaffekt bezeichnet werden kann. Dieser Affekt wird demnach die organisierende Funktion schon im Mutterleib und ebenso die reorganisierende Funktion im Schläfe begleiten müssen, ein Zustand, der zum Leben im Mutterleibe in offener Analogie steht.

Nunmehr können wir uns diese Reorganisation als Intelligenzhandlung vorstellen, denn wir sehen, daß an ihr nicht nur das Denken, sondern auch die latente organische *Urteilkraft* beteiligt ist.

Das Noumenon mittelst seiner Urteilkraft wird im stetigen organischen Flusse sein organisierendes und reorganisierendes Denken mit dem vorausgesehenen und gesuchten Affekt des normalen reinen Lebens vergleichen sowie der Künstler sein Werk unvermerkt und stetig mit seiner Idee vergleicht, deren sinnlicher Widerschein das Werk ist.

Und nun erklärt sich auch die Natur der Träume. Alle Modifikationen nämlich des normalen Lebensgefühls, die etwa im Schläfe auftreten, müssen dem reorganisierenden Noumenon als Störungen oder fremdartige, seinen Organisationswillen durchkreuzende Vorgänge erscheinen, die das reine Lebensgefühl unterbrechen.

Sie müssen ebenso wie die Empfindungen, die uns Kunde von der Außenwelt geben, in den ursprünglichen Sinnesorganen des Noumenon, d. h. in Zeit- und Raumform auftreten und werden dann im Schläfe vom Intellekt, der im Schläfe mit der Reorganisation beschäftigt ist, als Eindringlinge aus der Außenwelt vorgestellt und als solche in ähnliche Bilder gebracht, wie sie der ihm zuvor bekannt gewordenen Außenwelt angehören, obwohl sie doch nur Anomalien sind, die in der dem reinen Organisationswillen sich widersetzenden Materie des Leibes, also in materiellen Unregelmäßigkeiten ihren Grund haben.

Hiermit ist die vom Intellekt während des Schlafes erzeugte Traumsynthese auf natürlichem Wege erklärt.

Zugleich folgt aber aus dieser Erklärung, daß das dem reorganisierenden Denken im Schlaf entsprechende reine, leere Lebensgefühl als ein fließendes normales Träumen,

als Lebenstraum, der Schlaf aber als ein Versinken in den Lebenstraum bezeichnet werden darf, während die besonderen erkennbaren Träume als Unterbrechungen dieses Normaltraums erscheinen. Kants Behauptung, daß während des Schlafes ein kontinuierliches Träumen stattfindet, würde also in etwas modifizierter Art bestätigt sein.

Das reorganisierende Denken mit seinem Gefühlsreflex, dem reinen Vitalgefühl, bedeutet also soviel, wie die Fortsetzung des tätigen Lebenswillens während des Schlafes; und das dunkle Bewußtsein, daß wir auch im Schlafe fortdauernd tätig sind, ist die Ursache, weswegen wir im voraus wissen, daß der Schlaf, d. h. die Aufhebung des erkennenden Bewußtseins und des überlegten Wollens kein Sterben und keine Ohnmacht ist.

Hiermit sind wir nun auf den bereits angedeuteten und erwähnten Ausbau unsrer ganzen Theorie gekommen und zwar von einem neuen Gesichtspunkt aus, so daß unsere Theorie nicht nur die Reorganisation, sondern auch die ursprüngliche Organisation trifft. Wir wiederholen: Damit das Noumenon schon im Mutterleibe den Leib organisieren, späterhin die Organisation erhalten und eine Reorganisation wirken könne, muß es von dem Leibe, dem Gegenstand seiner Bearbeitung, von der Beschaffenheit, die er haben soll, irgend eine bestimmte sinnliche Vorstellung, eine Art Wahrnehmung oder Anschauung erlangen, die ihm verrät, wie weit seine organisierende Absicht gelungen ist. Die bearbeitete Materie des Leibes muß also rückwirkend das Noumenon sinnlich affizieren, und eben dieser Affekt ist das reine Vitalgefühl.

Das Noumenon muß also seine Organisationsakte so einrichten, daß das Vitalgefühl mit dem Organisationsakte harmonisiert, daß das organische Denken mit der Sinnlichkeit übereinstimmt.

Und eben die Feststellung dieser Harmonie erfolgt unvermerkt durch die ständig tätige organische Urteilskraft. Diese Leistung aber der organisierenden Vorstellung durch die kontrollierende Urteilskraft macht den Intelligenzcharakter, den Willenscharakter der organisierenden Vorstellung (im Gegensatz zu einem bloß mechanischen, blinden Wirken von Vorstellungen) aus.

Und nun läßt sich auch einsehen, daß der im Wachen auftretende überlegte Wille (die Zweckhandlung) nicht etwa eine absolute Neubildung, sondern eine bloß veränderte (modifizierte) Art ist, in der der ursprüngliche Organisationswille auftritt, ebenso wie unsere Gefühle und Empfindungen nicht absolute Neubildungen, sondern nur spezifische Modifikationen des ursprünglichen reinen Vitalgefühls sind.

Damit ist das reine Leben mit seinen gesamten Äußerungen in einen natürlichen gesetzmäßigen Zusammenhang gebracht, und das konnte nur auf Grund unserer Theorie geschehen, die damit eine unangreifbare Bestätigung erlangt.

Nunmehr aber haben wir auch eine Erklärung für das Gefühl der Erkrankung im Gegensatz zu dem der Gesundheit gefunden.

Das Gefühl der Gesundheit ist nämlich offenbar identisch mit dem Gefühl der vollkommen realisierten Organisation, d. h. mit dem reinen Vitalgefühl, dem freien Lustgefühl des bloßen Daseins; das der Erkrankung ist nichts als eine eigenartige, anormale Veränderung und Unterbrechung dieses Gefühls. Es tritt in Kontrast zum normalen Vitalgefühl, und erst dadurch lernen wir nachträglich dieses als Gefühl der Gesundheit, des Wohlbefindens erkennen. Dadurch also tritt dieses bis dahin verborgene Gefühl ans Licht, ähnlich wie wir die Normal-

temperatur unseres Leibes erst durch den Kontrast mit dem Kältegefühl kennen lernen.

Und hier können wir nun auch zum ersten Male eine eigenartige *praktische* Folgerung aus unserer Lehre ziehen, wir können einer überlegten magischen Wirkung der Vorstellung gedenken, die, bis dahin im Dunkel liegend, von unsrer Theorie beleuchtet wird.

Kant, in seiner kleinen Schrift: »*Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*«, erzählt, es sei ihm gelungen, zum Schläfe zu kommen, indem er seine Aufmerksamkeit von der Empfindung eines Schmerzes gewaltsam ablenkte. Dergleichen vorsätzliche Überwindungen des Schmerzgefühls sind ja auch anderweit bekannt. Nach unsrer Theorie erklären sie sich leicht.

Voraussetzung, damit wir einen Schmerz gewahren, ist die Bildung und Fixierung eines Begriffes. Ohne diesen würde die Erinnerung fehlen, und daher der Schmerz nur dem ausdehnungslosen Moment der jeweiligen Gegenwart angehören. Dem Schmerz würde die Dauer fehlen, und als dauerlos würden wir ihn nicht wahrnehmen. Ohne Begriff, der dem Wahrgenommenen Dauer gibt, ist Wahrnehmung unmöglich. Wir werden auf diese nach Kants Entdeckungen zweifellose Wahrheit im § 24 ausführlicher zurückkommen. Die von Kant erwähnte Ablenkung der Aufmerksamkeit bedeutet aber eben nichts als die Unterlassung oder Unterdrückung der Begriffsbildung, und diese muß also wie eine lokale Narkose wirken.

Aber eine von Kant nicht betonte Wirksamkeit dieses Akts besteht nach unsrer Lehre nicht nur in der Beseitigung der Schmerzgefühls, sondern — worauf es in diesem Zusammenhang allein ankommt — in der Befreiung der reorganisierenden Funktion des Denkens, die

durch den Schmerz von ihrer Richtung abgelenkt wurde. Die Herbeiführung des Schlafes, vermittelt durch Unterdrückung des Schmerzgefühls, bedeutet nach unsrer Lehre die überlegte gewaltsame Durchführung der vollwirkenden reorganisierenden Funktion. Daher darf man auch annehmen, daß diese Beseitigung des Schmerzgefühls durch die Macht der Vorstellung zur Heilung beitragen muß.

Auch gewisse Suggestionen, durch die bekanntlich nervöse Anomalien zeitweilig oder dauernd beseitigt werden, beweisen die auf Grund unsrer Lehre behauptete reorganisierende Wirksamkeit von Vorstellungen, hier von suggerierten Vorstellungen.

Und hier haben wir denn zum ersten Male eine sehr wichtige praktische Bedeutung unsrer Theorie kennen gelernt. Wir können die ursprünglich organisierenden Vorstellungen unter Umständen und in gewissen, zweifellos durch Übung ausdehnbaren Grenzen mit Überlegung zur Reorganisation, zur Beseitigung organischer Schäden und Mängel verwenden. Das bedeutet nichts weiter, als daß aus einem organischen, sich zwar vorsätzlich, aber unter der Schwelle der Überlegung vollziehenden, daher latenten Denken ein überlegtes, planmäßiges Denken wird.

Solche Tatsachen aber erklären sich nur auf Grund unsrer Hypothese, wonach das reorganisierende Denken lediglich eine stetige Fortsetzung des ursprünglich organisierenden und den Organismus erhaltenden Denkens ist.

22. *Besondere Erörterung einer ursprünglichen reorganisierenden Vorstellung.*

Bisher haben wir nur im allgemeinen auf Grund gewisser Erfahrungstatsachen dartun können, daß das

organische Denken an der Herbeiführung des Schlafes und an der Reorganisation im Schlafe beteiligt ist. Nunmehr aber werden wir eine ganz bestimmte Denkfunktion, eine a priori bekannte Vorstellung, von der also durch Kants Lehre festgestellt ist, daß sie eine ursprüngliche Vorstellung des Noumenon ist, aufweisen, die am Schlafe beteiligt ist. Diese Vorstellung wurde bereits im Abschnitt 19 als physisch wirkende Vorstellung oberflächlich erörtert. Es ist die, wie Kant zeigt, gänzlich a priori, rein eigentätig erworbene Vorstellung des *Grades oder der Intensität*.

Durch diesen Begriff des Grades bringen wir — und das ist ihre von Kant erwähnte Mitwirkung an der Bildung der Erfahrung oder Naturerkenntnis — eine ganze unendliche Reihe von Vorstellungen und zwar von Empfindungen in eine einheitliche, meßbare Ordnung, in eine Stufenleiter der Grade (Gradualskala), indem wir sie als Vorstellungen auffassen, die sich nur in Ansehung der Stärke unterscheiden. Man denke z. B. an einen leise anhebenden, sich allmählich verstärkenden Ton. Diese Vorstellung enthält nicht etwa bloß einen einzigen Ton, sondern eine unendliche Reihe von auf einander folgenden Tönen, deren jeder sich in Ansehung der Stärke von dem vorhergehenden durch eine unendlich kleine Differenz unterscheidet, so daß in der Gradualskala zugleich das Moment des stetigen (kontinuierlichen) Durchlaufens aller möglichen Gradstärken liegt.

Es ist bei geringer Überlegung einzusehen, daß diese Gradualvorstellung nur a priori aus dem Intellekt, aus der Eigentätigkeit des verbindenden Denkens entspringen konnte, da sie eine ordnende Vorstellung ist, die nur durch Vergleichung und Unterscheidung verschiedener Empfindungen möglich ist. Aus der Empfindung selbst und der Erfahrung konnte sie gar nicht entspringen.

Denn keine Empfindung gibt uns kund, daß sie zu einer andern (zu ihresgleichen) im Verhältnis des Grades steht; vielmehr suchen wir umgekehrt vermöge der vorauslaufenden Gradualvorstellung (einem Ordnungsprinzip) diejenigen Empfindungen auf, die gleichartig sind und sich nur durch die Stärke unterscheiden, um sie in die Einheit der Gradualordnung hineinzubringen und sie dadurch in Ansehung der Stärke (intensiven Größe) zu messen. Dieses Messen findet (vermöge des organischen Gebrauchs dieser mathematischen Vorstellung) unvermerkt auch beim ununterrichteten Menschen, wenn auch nur mit annähernden Ergebnis statt, z. B. wenn er sich einen Begriff von ungefähren Temperaturunterschieden macht. In der Wissenschaft wird es durch Instrumente, z. B. das Thermometer, exakt bewerkstelligt.

Diese dem Organismus der Vernunft entsprungene Gradualvorstellung wird nun auch in unsern Handlungen, also in der Praxis verwandt und spielt dort unbemerkt eine überaus wichtige organische Rolle. Ja, wir müssen sogar behaupten, daß sie hier ganz eigentlich ihren ursprünglichen Gebrauch hat. Denn zuerst beeinflussen wir durch sie unsere Phantasie. Wir müssen uns diese Ordnung phantasmatisch vorstellen, ehe wir z. B. einen leise anhebenden, allmählich verstärkten Ton hervorbringen können. Erst diese Handlung der Phantasie setzt uns in den Stand, weiterhin auch fremdartige Vorstellungen, d. h. Empfindungen in einer gleichen Ordnung vereinigt zu denken.

Noch deutlicher tritt die physische Wirkung dieser Vorstellung hervor, wenn wir erwägen, daß wir ihr gemäß die Bewegung der Glieder unseres Leibes, z. B. im Gehen und Laufen regulieren. Denn nur durch die imperative Verwendung dieser Gradualvorstellung können

wir das Gehen in die beschleunigte Bewegung des Laufens übergehen lassen. Sie allein ermöglicht es uns also, mit Voraussicht willkürlich und zweckmäßig unsre Bewegung zu beschleunigen oder zu verlangsamen. Der Leib fügt sich also auch hier dem ursprünglichen Denken des Noumenon, sobald dessen Imperativ, der Wille, hinzutritt¹⁾. Auf unsre Tätigkeit angewandt, bedeutet die Gradualskala zugleich die Vorstellung von der Energie oder Kraft.

Diese ursprüngliche Gradualvorstellung wirkt nun auch ganz offensichtlich mit bei jener Steigerung und Abschwächung der Lebensäußerungen, die sich als Wachen und Schlafen darstellen.

Diese Zustände sind Grade der Lebendigkeit, um mit

1) Es hat bis jetzt noch niemand bemerkt, daß dieselben apriorischen (Kategorial-) Vorstellungen, die nach Kants Beweis Bedingungen des Erfahrungserwerbs sind, auch Bedingungen der organischen, intelligenten Handlung (der Praxis) sind. Noch weniger hat man bemerkt, daß die Handlung (die Praxis) gleichfalls eine (und zwar metaphysische) Bedingung der Erfahrung ist. Daß z. B. die mit Voraussicht geübte Bewegung unsres Leibes eine Bedingung der wichtigsten Erfahrung, nämlich der Erkenntnis von Körpern ist, wies ich schon 1899 im *«Fundamentis»* nach. Indessen haben die Kantgelehrten mit der Entdeckung Kantischer Widersprüche und Fehler soviel zu tun, daß sie sich um die fruchtbaren Folgerungen aus seiner Lehre nicht kümmern können. Erst wenn man solche praktische Konsequenzen mit Kants Kritik verbindet, wird man diese gründlich verstehen lernen und die Jagd nach Kantischen Fehlern aufgeben. Die Aufdeckung dieser praktischen Bedeutung der Kategorien gehört zur *«Physiologie der Vernunft»*.

Auch das Bewußtsein unsrer Freiheit gründet sich letzten Endes auf das Bewußtsein, daß wir durch ursprüngliche, eigentätig (originell, ohne Muster und Vorbild) hervorgebrachte Vorstellungen auf den Leib und demnächst auf die mechanische Natur mit Voraussicht einzuwirken vermögen, daß also hier eine Initiative der Vernunft vorliegt, welche beweist, daß die Vernunft der Natur dynamisch mindestens koordiniert ist.

diesem Ausdruck die Graduierbarkeit des Lebens zu bezeichnen. Das willkürliche Herbeirufen des Schlafes besteht in einer mit Voraussicht erfolgenden allmählichen Abschwächung von Lebensfunktionen, die wir im Wachen ausüben, und diese Abschwächung beruht eben auf der physischen Wirksamkeit der ursprünglich dem Noumenon angehörigen Gradualvorstellung. Die bloße Vorstellung der gradualen Abschwächung ist die Ursache der Verwirklichung derselben.

In dieser willkürlichen Herbeirufung des Schlafes haben wir nun eine den ganzen Organismus des Leibes und damit das Ganze des Lebens beherrschende Vorstellung vor uns. So wie wir die Schnelligkeit der Bewegung einzelner Glieder durch die bloße Vorstellung eines bestimmten Grades, folglich eines *Maßes* der Kraftäußerung herabsetzen können, ebenso können wir die ganze Lebenskraft durch die bloße *Vorstellung* eines Maßes oder Grades der Kraftäußerung herabsetzen, und eben diese durch eine Vorstellung bewirkte Herabsetzung bedeutet so viel, wie den Schlaf oder auch einen Dämmerungszustand (Halbschlaf) erzwingen. Wir haben also hier das Beispiel einer den ganzen Organismus beherrschenden ursprünglichen Vorstellung vor uns.

Es wird nur wenige Menschen geben, die nicht schon die Erfahrung gemacht hätten, daß sie auch ohne völlige Ermüdung willkürlich durch Herabsetzung der Lebensfunktionen den Schlaf herbeiführen können. Aber noch keinem wird es deutlich geworden sein, daß diese Herabsetzung auf der Wirksamkeit einer bloßen *Vorstellung* von einer gradualen Herabsetzung beruht. Auch das wird ihnen nicht entgangen sein, daß die Herbeiführung des Schlafes nicht plötzlich erfolgt, daß sie also gemäß der Gradualvorstellung auf einem allmählichen, alle Grade durchlaufenden Sinken der Funktionen beruht.

Eine überraschende Bestätigung erfährt diese Macht der bloßen Vorstellung durch die Tatsache der suggestiven Einschläferung, durch die Hypnose. Denn diese beruht ganz zweifellos auf der physischen Wirkung einer bloßen Vorstellung, die aber in diesem Falle von außen eingeführt ist, und die in der Regel in viel schnellerem Tempo Erfolg hat.

Bei der Hypnose spielt übrigens offenbar eine mitwirkende Vorstellung eine entscheidende Rolle, nämlich die Vorstellung des leidenden Teiles, daß er in geheimnisvoller (magischer) Art dem Willen einer andern Person (des Hypnotiseurs) wehrlos unterworfen sei, daher eine dauernde Gegenwehr ihm unmöglich sei. Die Vorstellung der Unmöglichkeit einer Handlung (hier der Gegenwehr) wirkt auch in andern Fällen notwendig lähmend auf den Willen, wie z. B. auch die Vorstellung, daß wir nicht sittlich frei handeln können, eine Vorstellung, die die sog. »Deterministen« mit der allen idealen Dummköpfen und Ignoranten eigenen »dionysischen« oder »faustischen« Begeisterung zu verbreiten suchen.

Man kann jene suggestive Lähmung des Eigenwillens allenfalls auch auf einen ähnlichen Vorgang zurückführen, wie er beim Gefühl des Schwindels (Blick in den Abgrund) stattfindet. Auch hier wirkt eine Vorstellung, nämlich die Furcht zu fallen, mit, und mit dieser verbunden ist die Vorstellung der Unmöglichkeit, den Körper im Gleichgewicht zu halten, so daß eine Irritation der das Gleichgewicht regelnden Vorstellungen, die zu den physisch wirksamen, organisierenden Vorstellungen gehören, eintritt.

Grade die Hypnose ist ein strikter Beweis dafür, daß es wirklich eine Vorstellung ist, durch die der Schlaf willkürlich herbeigeführt wird. Sie liefert uns also einen vollwichtigen Beweis für die überall von uns behauptete

physische Wirksamkeit der Vorstellung und insbesondere für ihren Einfluß auf die Zentralorgane des Leibes, ganz besonders aber hier für die Wirkung einer ursprünglichen Vorstellung, der Gradualvorstellung.

Eben diese Vorstellung des gradualen Maßes, die den Schlaf herbeiführt, ist es nun aber auch offenbar, die, im latenten organischen Denken enthalten, den Schlaf aufrecht erhält, die daher ein Element der reorganisierenden Wirkung des Denkens im Schlafe ausmacht, und die nach vollzogener Reorganisation den Grad der Lebensbewegung so steigert, daß das Erwachen eintritt. Daß dies wirklich der Fall ist, ergibt sich aus der schon früher erörterten Tatsache, daß diese Steigerung der Lebenskräfte infolge eines vor dem Einschlafen gefaßten Vorsatzes — also einer Vorstellung — öfter schon vor der Sättigung durch den Schlaf eintritt. Zugleich beweist diese Tatsache, daß das organische Denken auch im Schlafe kontrollierend — d. h. unter Beteiligung der Urteilskraft, folglich der Intelligenz — wirkt.

23. Überwindung schlafhindernder Zustände. Übergang zum Wachen.

Wir kommen nun zu gewissen Vorgängen, die dem willkürlichen Einschlafen außerordentliche Hindernisse entgegensetzen, und die man als die Hauptfeinde des ruhigen, normalen Schlafes bezeichnen kann.

Dahin gehören Sorgen, Furcht vor künftigen schädlichen Ereignissen, vor drohenden Gefahren, Ärger¹ über vergangene eigene Handlungen, über uns zugefügte

1) Den Zustand der Reue lassen wir hier außer Acht, da wir es hier nicht mit der inneren Ethik, sondern nur mit der Glücksförderung zu tun haben. Der Ärger über eigene unkluge Handlungen darf nicht mit der Reue über ein unsittliches Verhalten verwechselt werden.

Beleidigungen, Haß, Rachegedanken. Dergleichen Zustände lösen einen Tätigkeitsdrang aus, der das Erkenntnisvermögen veranlaßt, auf Mittel zur Abwehr zu sinnen. Dadurch aber wird das Denken von seiner reorganisierenden Funktion, wie sie im Schlafe stattfinden muß, fortwährend abgelenkt, indem es mit der ihm im Wachen obliegenden Funktion des Erkennens in anstrengendster, meist vergeblicher Weise beschäftigt wird.

Das Eigentümliche an diesen Vorgängen ist, daß wir es hier nicht mit krankhaften materiellen Störungen, sondern ganz offensichtlich mit Vorstellungen zu tun haben, die hier dem noumenalen, gleichfalls auf der Kraft der Vorstellungen beruhenden Willen des Einschlafens entgegenwirken. Da wir es aber hier mit schädlichen Vorstellungen zu tun haben, so dürfen wir um so eher hoffen, daß hier die souveräne Vorstellung des »Ich«, d. h. der Wille, über sie Herr zu werden vermag.

Dazu ließen sich nun zwei Arten von Mitteln denken. Das eine würde in der willkürlichen Unterdrückung der Begriffsbildung und damit jener schädlichen Vorstellungen bestehen, und davon wird später die Rede sein. Es ist das Mittel, das Kant im Auge hat, wenn es ihm gelang, das Schmerzgefühl zu unterdrücken.

Das andere Mittel, das ich jetzt vorschlagen werde, beruht auf der Erwägung, daß wir es in diesen Feinden des Schlafes mit zwei ganz verschiedenen Arten von Vorstellungen zu tun haben, die unvermerkt zusammenwirken.

Diese Zustände lassen sich nämlich zerlegen in eigentliche, dem bloßen Erkenntnisvermögen angehörige Vorstellungen (Erfahrung) und in Gemütsbewegungen, die gleichfalls den Charakter von Vorstellungen haben.

Ich wähle ein Beispiel, das die Sache ohne abstrakte Erörterung sofort deutlich macht.

Die Vorstellung von der Invasion Hannibals in Italien oder von der Napoleons in Deutschland ist eine bloße Erkenntnis-Vorstellung, die die Außenwelt betrifft. Sie wird kaum eine merkliche Gemütsbewegung hervorbringen.

Die Vorstellung von der Möglichkeit einer feindlichen Invasion in Deutschland, wie sie uns während des Weltkrieges vorschwebte, ist eine durchaus gleichartige bloße Erkenntnis-Vorstellung. Der Chinese stand ihr gleichgiltig gegenüber, aber auf das Gemüt des Deutschen wirkte sie ganz gewaltig. Sie rief schwere Sorgen hervor, die wohl geeignet waren, dem Schlaf entgegenzuwirken.

Die aufregende Wirkung liegt also nicht im Inhalt der Vorstellung, sondern in ihrer Wirkung auf das Gemüt. Wir haben es also hier mit einer zweiten Vorstellung, einer Gemütsvorstellung zu tun, die nur als Wirkung der Erkenntnisvorstellung auftreten konnte.

Diese Gemütsvorstellung aber besteht in der Vorstellung einer gegenwärtig oder künftig erwarteten Unlust (eines Unglücks), unter Umständen auch in einem gegenwärtigen oder künftig erwarteten Lustgefühl. Denn auch der Glücksrausch kann schlafhindernde Wirkungen ausüben.

Die Gemütsbewegung — eine Vorstellung von Lust oder Leid — hängt also nicht mit dem erkennenden, sondern mit einem ganz andern Vorstellungsvermögen zusammen; sie ist eine Vorstellung des Begehrungsvermögens — der Zuneigung und Abneigung, des Begehrens und Widerwillens, des Strebens nach Vorteil, des Widerstrebens gegen Nachteil. Damit haben wir, soweit unsre Aufgabe es fordert, deutlich gemacht, was wir hier unter dem Gemüt im Gegensatz zur bloßen Erkenntnis verstehen wollen.

Und nunmehr leuchtet es ein, daß die schlafhindernde

Vorstellung nicht unmittelbar aus der Erkenntnis, folglich nicht aus dem Denken selbst, sondern aus der Wirkung des Denkens und der Erkenntnis auf das Gemüt hervorgeht, daß nur die Gemütsvorstellung der Feind des Schlafes ist.

Damit eröffnet sich uns ein zweiter Weg der Beseitigung schlafhindernder Zustände durch die Macht der imperativen Vorstellung. Es taucht nämlich die Möglichkeit auf, ob es nicht gelingen könne, zwischen den Horizont der Erkenntnis und den des Gemüts einen Keil zu treiben, zwischen ihnen eine Scheidewand zu errichten, die den Reiz, welchen die Erkenntnis auf das Gemüt ausübt, aufheben würde.

Das erscheint auf den ersten Blick als ein seltsamer Einfall. Aber der Gedanke hat eine ganz natürliche Grundlage in unsrer Theorie. Wir sahen nämlich, daß an allen unsern Vorstellungen die Materie des Gehirns, als des alleinigen Sitzes der Begriffsfixierung, beteiligt ist, mit alleiniger Ausnahme jener ursprünglichen Vorstellungen oder Denkfunktionen des Noumenon, die den ursprünglichen Bau des Gehirns selbst hervorriefen.

Weder eine Vorstellung von der äußeren Natur, der Außenwelt, noch eine Vorstellung von unserer eigenen, der inneren Natur, die auf unserm Gemüt, auf der Empfänglichkeit für Lust und Leid beruht, ist möglich ohne die Bildung von Begriffen und ihre Fixierung im Gehirn, wie wir im Abschnitt 15 bereits ausführten, und worauf wir noch zurückkommen werden.

Das Gehirn ist die materielle Unterlage, ohne welche diese Erfahrungsvorstellungen unmöglich sein würden; aber andererseits ist es wiederum unsre der Erfahrung vorauslaufende (apriorische) Vorstellung, die Absicht der Begriffsbildung (der sog. Einprägung), die die Materie des Gehirns derart verändert, daß der Begriff fixiert

wird, die also in die Materie des Gehirns gleichsam ein Zeichen einprägt.

Eben dieser Umstand aber, daß jene Vorstellungen nur unter Beteiligung der Materie des Leibes (des Gehirns) zustande kommen können, sowie die Tatsache, daß das Gehirn in gewisser Weise unter der ursprünglichen Herrschaft des Noumenon steht, kann uns die Aussicht eröffnen, daß wir durch Einwirkung der Vorstellung auf das Gehirn einen Keil zwischen den Horizont der Erkenntnis und denjenigen des Gemüts treiben können, indem wir kraft unserer organisierenden Vorstellung die materielle Verbindung zwischen beiden aufheben.

Es werden nämlich nicht nur die Begriffe selbst von uns im Gehirn fixiert, sondern auch ihre Verbindung untereinander. Denn ohne diese Beziehung der Begriffe zu einander würde uns keiner von ihnen verständlich sein. Diese Verbindung, die wir selbst bei der Begriffsbildung herstellen, heißt bei Kant die ursprüngliche (apriorische) Synthesis. So würde der Begriff von »Bäumen« gar keine Bedeutung haben ohne seine Beziehung zu irgendwelchen bestimmten Bäumen (z. B. Eichen, Buchen, die durch Anschauung erkannt sind).

Diese Beziehung wird also gleichfalls ursprünglich durch unsern Erkenntniswillen erzeugt, wird daher gleichfalls im Gehirn fixiert, und hier muß sie sich als eine *materielle* Verbindung, als eine Leitung darstellen.

Das ist nicht etwa eine bloße Hypothese, sondern eine physiologisch nachgewiesene Tatsache.

Drastisch tritt sie hervor bei der sog. »Worttaubheit«. Der Kranke kann zum Sachbegriff nicht mehr den richtigen Wortbegriff finden. Er fordert z. B. statt einer Feder, von der er einen ganz richtigen Sachbegriff hat, indem er das zugehörige Wort verfehlt, ein Glas. Hier

ist das Gehirn erkrankt, und daher die materielle (zuvor fixierte) Leitung zwischen dem Zentrum der Sachbegriffe und dem der Wortbegriffe mehr oder minder zerstört. Nur die Leitung, die Verbindung ist zerstört, denn sowohl die Sach- wie die Wortbegriffe bleiben erhalten.

Hieraus folgt nun, daß auch der Reiz, den die Erkenntnis (z. B. die einer feindlichen Invasion) auf das Gemüt ausübt, nur dadurch möglich ist, daß zwischen dem materiellen Erkenntniszentrum und dem Gemütszentrum eine Leitung stattfindet. Denn nur wenn im Gehirn eine materielle Verbindung zugrunde liegt, kann eine Verbindung der Vorstellungen stattfinden.

Nun wird aber diese materielle Leitung gleichfalls durch die begriffsfixierende Vorstellung des Noumenon herbeigeführt, sie wird als logische Beziehung der Begriffe zugleich mit dem Begriffe fixiert. Ohne dies würde der Begriff keine entsprechende Bedeutung haben, z. B. der Sachbegriff nicht einem bestimmten Wortbegriff entsprechen, und wir würden nicht sprechen lernen.

Auch die materielle Leitung zwischen den im Gehirn fixierten Begriffszeichen wird demnach durch den begriffsbildenden Einfluß des Noumenon mittels einer Modifikation des Gehirns hervorgebracht. Daraus aber würde folgen, daß das Noumenon durch einen entgegengesetzten Willen die Bildung dieser Leitung würde verhindern können.

Daß eine solche Trennung und Isolierung verbundener Vorstellungen durch den Willen möglich ist, dafür gibt es Beispiele genug. Ich erinnere nur an die sog. Abstraktion, z. B. wenn ich von der Eiche und Buche, die ich wahrnahm, die allgemeinen Eigenschaften des Baumes abtrenne. Das ganze Heer unserer Allgemeinbegriffe beruht auf dieser Noumenalkraft.

Hieraus folgt: Unser Wille, daß die Verbindung zwi-

schen der Erkenntnisvorstellung — in unserm Beispiel die Möglichkeit einer feindlichen Invasion — und dem Gemüt aufgehoben werden soll, müßte dahin wirken, daß die materielle Leitung zwischen den beiden Vorstellungssphären — dem Erkenntnis- und dem Gemütszentrum — wenigstens zeitweilig aufgehoben würde, daß sich also im Gehirn eine Art von Isolierschicht bildete, die das Gemütszentrum mit einer Schutzwehr versähe, so daß der Reiz, den die Erkenntnis auf das Gemüt ausübte, und damit die Gemütsvorstellung selbst — Furcht und Sorge — beseitigt würde.

Es ist klar, daß dieses Verfahren, die Gemütsbewegung aufzuheben, weit leichter sein würde, als der Versuch, sie zu unterdrücken.

Die Folge einer solchen Isolierung des Gemüts würde eine wohlthätige Apathie sein. Es würde eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Erkenntnissphäre eintreten, ohne das eine Unterdrückung der Erkenntnisvorstellung stattfände.

Alle diese Erwägungen entsprangen notwendig aus meiner Grundhypothese in Verbindung mit der Lehre Kants. Daher verfiel ich, mich überall zugleich mit praktischen Experimenten befassend, auf den Versuch.

Da fand sich denn wirklich, daß, wenn ich kontinuierlich die Vorstellung wachrief und lebendig zu machen suchte, daß sich eine materielle Isolierschicht zwischen meiner mich beängstigenden oder auch nur stark interessierenden Vorstellungssphäre und meinem durch sie gereizten Gemüt bilden solle (eine imperative oder Willensvorstellung) der Reiz allmählich nachließ und zuletzt schwand, so daß nun die Erkenntnissphäre zwar bestehen blieb, aber, weil sie nicht mehr auf das Gemüt wirkte, vor mir dastand, als ob sie einem andern angehöre oder eine bloße Phantasie sei,

Mit dieser ihrer Wirkung auf das Gemüt hörte aber auch das störende, aus dem bloßen Lust- und Glücksstreben entspringende Interesse und damit die zerquälende, schlafhemmende Wirkung der Vorstellung auf. Die Erkenntnissphäre ging in die Traumsphäre über. Die Vorstellung von einer möglichen drohenden feindlichen Invasion wirkte nicht stärker, als die der Invasion Napoleons in Ägypten.

Aber diese magische Übung wirkte bei mir nicht nur mit zur Herbeiführung des Schlafes, sondern bewährte sich auch im Wachen und hier noch weit wirksamer.

Sie leistete mir während der sorgenvollen Kriegs- und der folgenden Friedensjahre die wertvollsten Dienste. Da gab es Zukunftsperspektiven, die ganz gewaltig schrecken konnten, und Ereignisse, die durch Trauer das Gemüt verdüstern mußten. Aber Schrecken und Trauer lagen nicht im Inhalt der *Erkenntnis*-Perspektive, sondern entstanden lediglich durch ihre Wirkung auf das *Gemüt*, und diese wurde samt ihrem Gefolge — der Lähmung der Tatkraft, der Beirung der Entschließungen — beseitigt durch die imperative Vorstellung, daß sich zwischen dem Gemüt und jener Vorstellung eine Isolierschicht bilden solle. Dieses grob materielle Bild von einer Trennung der Vorstellungssphären (und damit der materiellen Zentren) war wirksam. Diese magische Übung ist um so wichtiger, als starke Gemütsbewegungen auch eine Desorganisation des Leibes (Nervenzerrüttung, Erkrankung) zur Folge haben können, indem sie die organisierenden Vorstellungen in Verwirrung bringen.

Übrigens würden die Ärzte die Wirkung dieser imperativen Vorstellung wohl unter die Klasse der *Auto-suggestionen* versetzt haben. Aber unsere Grundhypothese gibt uns eine Erklärung für diesen Vorgang, die die bisher unerklärten Autosuggestionen selbst allererst auf

einen natürlichen Grund zurückführt. Die Wirksamkeit derselben beruht, wie bereits bemerkt, auf einer ganz gleichartigen Kausalkraft unserer Vorstellung, wie wir sie z. B. beobachten, wenn die Organe des Leibes unserer Vorstellung des Gehens und Sehens Folge leisten, oder wenn unsrer begriffsbildenden Vorstellung gemäß sich das Gehirn — die Begriffszeichen aufnehmend — verändert. Kurz, sie beruht darauf, daß wir überhaupt unsern Vorstellungen physische, d. h. den Organismus des Leibes verändernde Wirkungen erteilen können. Die sog. Autosuggestion ist nämlich eine Vorstellung, mit der wir unvermerkt den Willen verbinden, daß sie Wirkung haben solle (Vertrauen auf die Verwirklichung). Sie bedeutet somit nichts als einen besonderen Fall der uns anderweit vertrauten Kausalkraft der Vorstellung. Nur ist es eine Wirkung, die erst neuerdings festgestellt wurde und daher als geheimnisvoller Vorgang erschien.

Jene Isolierung der Vorstellungssphäre von der Gemütssphäre hat übrigens auch einen sehr bedeutungsvollen Wert für den Wahrheitsforscher, für die Kunst, ja für die Sittlichkeit und das sittliche Leben.

Sie verhindert den Einfluß des Begehrens, der Lustreize auf die Erkenntniskräfte, auf die Beurteilung künstlerischer Schönheit, auf das reine sittliche Verhalten, das durch Vorstellungen in Versuchung geführt wird; sie befördert das, was man als Unparteilichkeit, als Lauterkeit, Wahrhaftigkeit des Urteils, als willensfreie Erkenntnis (nach Schopenhauer), als interesseloses Urteil (nach Kant) bezeichnen kann. Ohne sie ist der künstlerische Genius, der wissenschaftliche Entdecker, der Lehrer der Ethik unmöglich. Sie wirkt den Zustand einer reinen Betätigung der Vernunft, die hier aufgeht in der willensfreien Anschauung des Objekts. Sie ist schon vielfach unvermerkt geübt worden, bevor wir darauf verfielen,

ihre Theorie darzustellen und damit ihre methodische Ausübung anzubahnen.

Hier habe ich nun wieder einen Fall der praktischen Verwertbarkeit unsrer Grundhypothese gegeben. Das gibt mir Veranlassung zu einer wohl zu beachtenden Vorschrift für die Ausübung.

Es kommt nämlich nach meiner Erfahrung alles darauf an, daß man bei den magischen Willensakten nicht gewaltsam, stoßweise, mit krampfhafter Anstrengung das Ziel zu erreichen sucht. Man muß leise, stetig auf den Imperativ zurückkommend, nachlassend, wenn man Widerstand bemerkt, und immer wieder von neuem nachdrängend (nicht nachstoßend) zu wirken suchen. Denn es handelt sich hier nicht, wie bei einer Muskelanstrengung, um eine gewaltsame und plötzliche Entladung von Kraft, sondern um den Einfluß eines stetigen organischen Denkens, wie es im Abschnitt 20 dargestellt wurde. Man muß die Vorstellung aufrecht erhalten und wirken lassen, vertrauend, daß die Wirkung eintreten wird. Kurz, man muß so verfahren, als ob es sich um eine Autosuggestion handelte, nur mit dem Unterschiede, daß man sich bewußt bleibt, daß man nicht der einer suggerierten Einbildung Unterliegende, sondern der mittelst der Vorstellung Herrschende ist.

Es läßt sich wohl erklären, wodurch die in dieser Weise angestellte Übung wirksam wird.

Ihre Wirkung erlangt sie dadurch, daß die Vorstellung stetig, ohne heftige und stoßweise Erschütterung, ohne vergebliche verwirrende Anstrengung wirkt. Was an plötzlicher, explosiver Kraftentladung fehlt, das wird durch die unbeirrbar Stetigkeit, also durch die Dauer und durch allmählich (gradual) steigende Verstärkung ersetzt. Denn der Gegendruck, der Widerstand ist nicht stetig. Er wächst, läßt nach und setzt zeitweise ganz aus.

Und dies ist es auch, was unsre Magie von Kants Lehre unterscheidet und sie praktisch wertvoller macht. Kant empfiehlt den festen Vorsatz, um krankhafter Gefühle Herr zu werden. Ich empfehle zwar auch den festen Vorsatz — denn der bedeutet dasselbe wie die stetige imperative Vorstellung oder den Willen —, aber ich empfehle zugleich die Art, wie der Vorsatz auszuführen ist, nämlich durch einen stetigen, bald nachlassenden, bald wieder aufnehmenden Akt des organischen Denkens, mit der Vorstellung verbunden, daß die Kraft allmählich wächst, folglich stetig unter dem Einfluß der ursprünglichen Gradualvorstellung (vgl. Abschnitt 22). Dieses Nachlassen und Wiederaufnehmen bedeutet nämlich gleichfalls nichts als den Gebrauch der Gradualvorstellung (allmähliche Abschwächung und Verstärkung), die an dieser Stelle ihre physische Wirksamkeit ebenso beweist, wie wenn wir die Glieder des Leibes in langsamere oder schnellere Bewegung setzen. Sie bewirkt hier somit eine den Umständen angepaßte Dämpfung oder Verstärkung. Die Materie weicht schließlich dem stetigen und allmählich wachsenden Drucke der imperativen Vorstellung.

Nunmehr erklärt es sich auch, warum ich diese Lehre als »natürliche Magie« bezeichne. Die Grundhypothese ist nämlich metaphysisch. Sie beruht auf einem »Jenseits der Natur«, zugleich aber trifft sie die Natur selbst als diesem Jenseits unterworfen. Sie konnte nur entstehen auf Grund der magischen Lehre Kants, der entdeckte und uns die Gewißheit gab, daß die ganze Natur nur als Sinneserscheinung, als unsere Vorstellung existiert, daß sie nur intra-organische Existenz hat; der uns somit den transzendentalen Schein gewahren lehrte, der uns die Gewißheit schuf, daß unser »Ich« im Grunde seines Wesens ein unsterbliches Noumenon, d. h. nicht

wie die Natur eine zeitliche Erscheinung, sondern ein überzeitliches Ding an sich sei.

Hat man diese Lehre gründlich erfaßt, hat man sich der tief gehenden Perspektive Kants bemächtigt, sieht man am Rande unseres Horizonts den geheimnisvollen transzendentalen Schein aufleuchten, so hat man erkannt, was man unter dem Begriffe des wahrhaft Magischen, einer magischen Wirklichkeit zu denken hat. Man gewahrt das Hineinragen übernatürlicher Kräfte in die Natur in so überwältigender Weise, wie sie die gewaltigste Erscheinung der Natur nicht zu geben vermag. Aber trotzdem ist es keine Wundermagie, sondern eine mit dem Naturgesetz harmonisierende Magie.

Die Lehre Kants ist es daher auch allein, die das Selbstvertrauen verleiht, das erforderlich ist, um von der magischen Kraft der Vorstellung erfolgreichen Gebrauch zu machen. Wer zweifelt oder gar an den sog. Materialismus glaubt, d. h. den Glauben hat, die Seele sei ein Produkt oder Zustand des Leibes, kann an die Macht des Willens nicht glauben. Fehlt aber dieser Glaube, so wird die magische Übung fortwährend durch ein Schwanken des Willens, daher des Könnens, durch Zweifel am Erfolg unterbrochen werden. Eine Überführung des magischen Willens in das organische Denken (früher: »Unterbewußtsein«) ist dann unmöglich, weil es hier auf die verborgene materialistische Suggestion (eine schädliche Illusion) stößt.

Und hier will ich nun noch einigen Fragen meiner Leser zuvorkommen:

1. Fragt man, wie es gedacht werden könne, daß ein Noumenon im Mutterleib hinzutrete, um die Materie des Leibes zu organisieren, so sage ich: Das wissen wir nicht und werden es niemals wissen. Auch die Materie hat eine uns unerkennbare Seite, sofern sie ja die Erschei-

nung oder Wirkung eines Ding an sich ist, und mit dieser uns unerkennbaren Seite der Materie muß jene Verbindung stattfinden, die zwischen Seele und Leib besteht. Zeugung und Geburt sind nur Erscheinungen vor unsern Sinnen. Beide haben eine unerkennbare Seite, und auf diese geht die obige nicht zu beantwortende Frage.

2. Fragt man mich weiter, ob denn nicht auch den Tieren, ja allen Organismen eine noumenale Kraft zugrunde liegen müsse, so antworte ich: Eine uns unerkennbare metaphysische, d. h. übernatürliche Kraft liegt ihnen zweifellos zugrunde. Denn aus den mechanischen Kräften der Materie läßt sich, wie wir bereits nachwiesen, ein Organismus niemals erklären, da dieser auf einem eigenartigen Zusammenfluß unzähliger mechanischer Gesetze beruht, dessen Ursache auf diese Gesetze selbst nicht mehr zurückführbar ist.

Daß aber diese metaphysische Kraft, die das Tier organisiert, wie beim Menschen den Charakter eines mit dem Tierleibe verbundenen individuellen Noumenon habe, daß also auch dem Tiere ein noumenales »Ich« zugrunde liege, das läßt sich nicht nur nicht erkennen, sondern muß, so weit unsre Einsicht reicht, verneint werden.

Zwischen den *Vorstellungsmechanismus* des höchststehenden Tieres und dem ethisch — also vernünftig — veranlagten *Vorstellungsorganismus* des Menschen kann trotz aller Ähnlichkeit gewisser Wirkungen eine abgrundtiefe Verschiedenheit bestehen. Das ist ohne weiteres klar. Daher sind alle unsre Schlüsse aus der Ähnlichkeit der Wirkungen der tierischen und menschlichen Erkenntniskraft willkürlich. Denn das charakteristische äußere Merkmal der Intelligenz, die Sprache, und damit die Erkennbarkeit allgemeiner Begriffe fehlt. Materialisten, Darwinisten, Biologen haben ja versucht, Begriff und Sprache als Produkte einer materiellen Entwick-

lung (materieller Sprachorgane) hinzustellen. Unsere Hypothese zeigt umgekehrt, daß unsre Organe — wie Gehirn, Kehlkopf, Hände — aus den ursprünglichen Vorstellungen des Noumenon (des »Ich«) hervorgehen, daß diese Organe sich gemäß dem Streben nach noumenaler Betätigung bildeten, daß sie sich dem ursprünglichen Streben des Noumenon anpaßten. Wir dürfen daher ruhig behaupten: Hätte das Tier Vernunft, so würden ihm auch die Sprachorgane und die Sprache nicht fehlen. Selbstverständlich verstehen wir dabei unter Sprachorganen Organe, vermittelt deren Begriffe (Worte als *Repräsentanten* von Begriffen) mitteilbar sind, nicht aber etwa der Kehlkopf eines Papageien, der bloße Töne nachahmt, die nur wir als Begriffsbezeichnungen verwenden, und die auf gleiche Begriffe, ja überhaupt auf Begriffe des Tieres nicht schließen lassen.

Was man wohl als zweifellos annehmen darf, ist, daß man auch dem höchststehenden Tiere eine Vorstellung absprechen muß, die das hervortretendste und deutlich erkennbare Zeichen der Vernunft und zwar auch der unkultivierten Vernunft ist. Dieses Symptom der Intelligenz ist sonderbarer Weise — eine *Illusion*, es ist jener Irrtum, den Kant als den transzendentalen Schein bezeichnet, vermöge dessen wir die Naturdinge als »*Dinge an sich*« ansehen. Die Vorstellung vom Ding an sich (dem Unbedingten) ist ein apriorischer Vernunftbegriff eine Idee. Daher wird das Tier, das diese Idee nicht hat, die Dinge der Außenwelt, also die Fremdkörper nur als intraorganisch, als mit seinem Organismus eine Einheit bildend ansehen, so daß es sich zu seiner Umgebung ähnlich verhalten wird, wie das Kind zum Mutterleibe. Es denkt nicht daran, daß es Dinge vor sich hat, die ihm gänzlich fremd sind, sondern sieht in den Dingen seine eigenen, organisch mit ihm verbundenen

Sinnes-Erscheinungen, die veränderlich sind, und die es zu suchen oder zu fliehen hat, während der vernünftige Mensch seinen eigenen Leib und die Fremdkörper als absolut getrennte für sich bestehende Dinge an sich ansieht.

Daraus erklären sich auch die uns so überraschenden sog. Instinkthandlungen. Denn diese beruhen auf dem Verhältnis der Außenwelt als bloßer Sinneserscheinungen zu andern sinnlichen Gefühlen des Tieres, die seinem Organismus angehören. So befestigt die Spinne ihr Netz an der Sinnes-Erscheinung von einander gegenüberliegenden Körperflächen. Diese Flächengebilde (die wir als Wände, als für sich bestehende Körper begreifen) gehören als ihre Vorstellungen ebensowohl dem Organismus der Spinne an wie der Stoff ihres Gewebes. Die Wandflächen sind wahrnehmbare Grenzen ihres Organismus. Das Tier erkennt die giftige Pflanze aus dem Verhältnis der intraorganischen Erscheinung der Pflanze zu den Erscheinungen seines Geruchssinns oder zu sonstigen, uns vielleicht unbekanntem Gefühlen. Das Tier fühlt sich von Sinneserscheinungen umgeben, als ob sie seine veränderliche Haut oder organische Hülle wären. Es hat keine Vorstellung einer Grenze zwischen ihm und der umgebenden Natur.

Der Mensch dagegen sieht, wie gesagt, in den Körpern, vermöge seiner Vernunft-Idee, nicht nur Erscheinungen seiner Sinne, sondern unabhängige Dinge, die ihm völlig fremd sind; und diese Vorstellung entspringt nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem a priori-schen Vernunftmoment vom Unbedingten, vom Ding an sich¹. Je mehr

1) Es verdient betont zu werden, daß diese Idee vom Ding an sich, die von den gelehrten Kant- und auch von den Natur-Philosophen für eine Erfindung der Philosophen gehalten wird, vielmehr eine ausnahmslos verbreitete und überall angewandte Vorstellung des naiven Menschen (auch des unkultivierten Menschen, ja des Kindes) ist, daher es überaus schwer ist, ihre partielle Illusivität zur Einsicht zu bringen.

diese Intelligenzvorstellung sich belebt, desto mehr treten an die Stelle seiner Reaktivhandlungen überlegte Zweckhandlungen. Der Intellekt übernimmt den Schutz, den der sog. Instinkt den Tieren gewährt.

Wie es sich nun auch damit verhalten mag, ganz ausgeschlossen ist es, durch Schlüsse aus der Organisation unsres eigenen Intellekts die Beschaffenheit des tierischen festzustellen, der vielleicht, ja wahrscheinlich im Vergleich zu jenem ein bloßer Vorstellungsmechanismus ist. Der tierische Intellekt weist ja ähnliche Wirkungen auf, wie der menschliche; aber ein Schluß von ähnlichen Wirkungen auf gleichartige Ursachen ist ganz und gar unzulässig, sobald es sich um Ursachen handelt, die, wie der tierische Intellekt, uns unmittelbar durchaus unbekannt sind. Selbst wenn eine Ursache uns unmittelbar bekannt ist (wie z. B. der Blitz), können wir aus einem donnerähnlichen Geräusch (der gewöhnlichen Wirkung des Blitzes) nicht auf den Blitz als Ursache schließen. Der tierische Intellekt aber ist sogar eine Ursache, die wir unmittelbar niemals kennen lernten. Unmittelbar kennen wir nur unsern eigenen Intellekt.

24. Gewalt der Vorstellung im Wachen. Unterdrückung der Begriffsbildung. — Konzentration.

Im vorigen Abschnitt sind wir bereits von der Herrschaft des Noumenon über den Schlaf zu der im Zustand des Wachens übergegangen. Wir sahen dort, daß wir den Einfluß von Vorstellungen auf das Gemüt, der sich als Furcht, Sorge, Depression jeder Art darstellt, ganz oder teilweise durch die imperative Vorstellung beseitigen können. Dergleichen Gemütszustände sind zweifellos schädlich, sie beflecken nicht nur die Seele, sondern beeinträchtigen auch die Freiheit des Denkens und damit

der zweckmäßigen Entschließung, sowie das sittliche Verhalten.

Das Eigentümliche an dieser Art der magischen Wirkung des Willens lag aber darin, daß wir die Vorstellungen stehen ließen und nur zwischen ihnen und dem Gemüt eine Scheidewand errichteten, so daß nur ihr schädlicher Einfluß auf das Gemüt gelähmt wurde. Der ganze Horizont der Erfahrung bleibt also intakt, und nur die Gemütsbewegung verschwindet, so daß wir in der Beurteilung der Erfahrungswelt nicht behindert werden.

Aber wir können schädliche Vorstellungen noch auf eine andere Art magisch bekämpfen. Bisher ließen wir, wie gesagt, die Vorstellung bestehen und beseitigten nur ihren Einfluß auf das Gemüt. Nunmehr aber wird sich finden, daß wir die Macht haben oder erwerben können, die Vorstellungen selbst, ja sogar Empfindungen, wie Schmerzen, krankhafte Gefühle jeder Art in gewissen Grenzen bis zum völligen Verschwinden zu unterdrücken, und dies war auch eigentlich der Fall, den Kant im Auge hatte.

Für diese magische Funktion haben wir sogar eine a priori als wahr einsehbare sichere Grundlage, die uns allererst das Vertrauen gibt, von ihr Gebrauch zu machen.

In meiner *»Logik«* und in *»Kants Weltgebäude«*¹ habe ich nachgewiesen, daß wir keine Empfindung, ja auch nicht einmal ein Schmerzgefühl wahrnehmen würden, wenn wir uns davon nicht einen Begriff bilden würden. Kant drückt dies kurz und drastisch durch den Satz aus: *»Anschauung ohne Begriff ist blind, Begriff ohne Anschauung ist leer.«*

Als Beispiel wählen wir das Hören einer Melodie. Der

1) Ausführlich in einer noch ungedruckten Arbeit: *»Die transzendente Deduktion der Kategorien«*

Marcus, *Theorie einer natürlichen Magie*

erste Ton ist verschwunden im Abgrund der Vergangenheit, wenn wir den zweiten wahrnehmen. Damit wir uns seiner erinnern, müssen wir einen Tonbegriff (akustischen Begriff) bilden, und nur dieser ist die Ursache, daß wir den vorhergehenden Ton nicht vergaßen, daß wir also einen ganzen Zug von Tönen, d. h. eine Melodie wahrnehmen, noch kürzer gesagt, daß wir zu hören vermögen. Dieser Ton-Begriff ist eine uns ursprünglich verborgene Vorstellung (wir merken nicht, daß wir ihn bilden), aber er verrät sein Dasein durch die angegebene Wirkung (Erinnerung) und namentlich auch dadurch, daß er uns in den Stand setzt, ein gehörtes Lied zu singen, d. h. den Kehlkopf gemäß den akustischen Begriffen in Bewegung zu setzen.

Ohne den Begriff ist weder Erinnerung des Vergangenen noch Voraussicht oder Erwartung des Künftigen möglich. Auch einen Schmerz würden wir überhaupt nicht wahrnehmen, wenn die Erinnerung fehlte, daß er schon in der unmittelbaren vorhergehenden Zeit vorhanden war. Denn das abgelaufene, dem vorigen Zeitpunkt angehörige Moment des Schmerzes empfinden wir ja im gegenwärtigen Augenblick nicht mehr selbst, sondern erinnern uns nur noch seiner vergangenen Existenz, und eben der Begriff, den wir von ihm bildeten, ist es, der jenes vergangene Moment des Schmerzes mit dem gegenwärtigen und künftigen verbindet (Kant: »Synthesis«) und identifiziert. Der Begriff ist es, der der Empfindung die Dauer in der Zeit verleiht.

Erst durch den Begriff entsteht also die Vorstellung von einer Dauer der Schmerzempfindung. Ohne ihn würde diese Empfindung nur dem jeweiligen Zeitpunkt der Gegenwart, d. h. der ausdehnungslosen Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft angehören. Sie würde daher — als dauerlos —, selbst wenn sie vorhanden wäre,

nicht wahrgenommen werden, d. h. für uns so viel wie nichts sein. Sie würde ein bloß mechanischer Reiz der Sinne sein, d. h. gar nicht den Charakter der Empfindung erlangt haben. Wir würden sie so wenig wahrgenommen haben, als wenn wir durch Narkose betäubt wären¹.

Nun beruht aber die Begriffsbildung (vulgär: die Absicht, sich etwas »einzuprägen«, um es wahrzunehmen und sich seiner zu erinnern) zweifellos auf der Willkür des erkennenden Wesens und damit des Noumenon. Hat also etwa das Noumenon die Kraft, die Begriffsbildung zu unterlassen, so würde es damit die Wahrnehmung eines Schmerzes aufheben, und hierauf beruht es offenbar, wenn es Kant gelang, eine Schmerzempfindung dadurch zu beseitigen, daß er die Aufmerksamkeit von ihr ablenkte. Denn das »Aufmerken« bedeutet eben nichts, als einen Begriff bilden, sei es nun, daß der Begriff gänzlich neu gebildet, oder daß die Funktion der Bildung eines früher erworbenen Begriffs — der bereits materiell fixiert ist — wiederholt, d. h. ein bereits vorhandener Begriff durchlaufen oder, wie man sich ausdrückt, erneut zum Bewußtsein gebracht werde. Denn sich etwas zum Bewußtsein bringen, bedeutet soviel, wie mit Vorsatz einen Begriff bilden oder durchlaufen.

Nunmehr kommen wir zu der eigentlichen für unsere Lehre erheblichen Begründung.

Eine Begriffsbildung setzt, wie wir schon im Abschnitt 15 und 23 darlegten, zugleich voraus, daß seine materielle Fixierung, demnach eine Veränderung, in den materiellen Gehirnzentren stattfindet.

Folglich enthält die Begriffsbildung einen willkür-

1) Es ist auch zweifellos, daß die allgemeine Narkose (oder gewisse Arten derselben) auf einer Lähmung der an der Begriffsbildung beteiligten materiellen Zentren und damit auf der Unterdrückung der Begriffsbildung beruht.

lichen Eingriff des Noumenon in den Organismus des Leibes und zwar eine absichtliche, auf der physischen Wirkung der imperativen Vorstellung (Wille zur Wahrnehmung und Erkenntnis) beruhende Veränderung des Gehirns. Ohne diese materielle Fixierung ist der sinnliche Begriff und damit Erinnerung nicht möglich.

Angewandt auf unser Beispiel: Wenn wir uns von den Tönen und dem Rhythmus einer Melodie nicht fortlaufend akustische Begriffe bilden und sie fixieren, so nehmen wir keine Melodie wahr, ja bei starker Ablenkung der Aufmerksamkeit, d. h. wenn wir die Begriffsbildung auf einen andern Gegenstand lenken, hören wir, obwohl die Schallwellen unser Ohr erreichen, überhaupt nichts, weil die Bildung der akustischen Begriffe aussetzt. Diese Erfahrung wird schon jeder einmal gemacht haben. Es ist also klar, daß wir im Stande sind, die Begriffsbildung zu unterlassen und dadurch den Eintritt der Wahrnehmung und der Empfindung zu verhindern.

Nun ist es allerdings richtig, daß die Möglichkeit, den stets regen noumenalen Willen der Begriffsfixierung zu unterlassen, keineswegs unbegrenzt und ohne Übung in unsrer Gewalt steht. Die Kraft wird bei starker Schmerzempfindung leicht versagen. Denn wir reagieren mit dem Erkenntniswillen, als ob es sich um eine Reflexbewegung handelte, als ob wir dazu genötigt wären, auf jeden starken sinnlichen Eindruck, da solche Reaktion durch die mächtigen Motive der Lebenserhaltung, der Vermeidung der Gefahr, der Gegenwehr gegen Leiden verursacht wird. Je stärker daher der sinnliche Affekt ist, desto schwerer ist es, die Begriffsbildung zu unterlassen, selbst wenn sie uns, wie bei Schmerzen, nachteilig ist.

Auf der andern Seite aber müssen wir das Vertrauen haben, daß es uns, da die Begriffsbildung ausschließlich auf der Initiative des Noumenon (des *Ich*) beruht,

möglich sein wird, diese Funktion willkürlich zu unterdrücken, und daß mit der stetigen grundsätzlichen Übung diese Kraft der Unterdrückung in vielleicht nicht absehbarem Maße gesteigert werden kann. Daß solche Steigerung der Kraft der Unterdrückung von Unlustgefühlen erfahrungsmäßig stattfindet, dafür gibt es Beispiele genug. Man denke z. B. an den Soldaten, der auf dem Marsche oder im Gefecht Hunger, Durst, Frost, Müdigkeit — wie man sich ganz richtig auszudrücken pflegt — vergißt.

Für uns war es nur nötig, eine theoretische Grundlage zu schaffen, die uns das Vertrauen gibt, daß wir können, wenn wir wollen, und — ethisch ausgedrückt — daß wir können, weil wir sollen, weil das Sittengesetz es vorschreibt. Es ist auch von der größten Wichtigkeit, daß wir Unlustgefühle und Schmerzen unterdrücken lernen, denn sie beirren zweifellos die reorganisierende Kraft der Vorstellungen, wie sie im Schläfe und, wie weiterhin gezeigt werden wird, bei Erkrankungen stattfindet. Daß narkotische Mittel öfter eine Besserung herbeiführen, beruht wohl darauf, daß sie Schmerzzustände beseitigen und damit die reorganisierenden Vorstellungen in Freiheit setzen.

Übrigens ist es wirklich nicht leicht, den Versuch der Unterdrückung der Begriffsbildung durchzuführen. Man versuche z. B. auch nur, die Wahrnehmung des leisen Pendelschlags der Wanduhr zum Aufhören zu bringen. Ich muß die Aufmerksamkeit von diesem Geräusch energisch ablenken, darf aber ja nicht kontrollieren, ob es mir damit gelingt, denn da richte ich ja sofort die Aufmerksamkeit wieder auf den Pendelschlag, und die Begriffsbildung und damit die Wahrnehmung tritt wieder ein.

Ein Ergebnis ist also nur dadurch zu erzielen, daß ich

zugleich die Aufmerksamkeit auf einen andern Gegenstand lenke oder allenfalls konzentriere, und dann höre ich wirklich nichts mehr vom Pendelschlag.

Die Begriffsbildung oder das Durchlaufen von bereits fixierten Begriffen und die entsprechende Beschäftigung der Phantasie findet übrigens vielfach unfreiwillig und planlos statt (sog. Assoziationen). Wir durchlaufen dann wie im Traum, vermöge eines vom Gehirn (dem Sitz der materiellen Begriffssubstrate) ausgehenden Reizes ohne Überlegung und ohne inneren Zusammenhang ganze Reihen von Begriffen, und dies ist der gerade Gegensatz zu der so wünschenswerten Herrschaft über unsere Vorstellungen.

Auf der andern Seite gibt es eine überaus kraftvolle Herrschaft über unsre Vorstellungen in dem Zustand der sog. Konzentration.

Sie ist die der Unterdrückung der Begriffsbildung entgegengesetzte Kraft. Denn »konzentriert denken« bedeutet: die Begriffsbildung auf einen einzigen Gegenstand — sei es ein natürlicher oder sittlicher Zweck —, ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches Problem oder auch nur ein Spiel — richten und auf ihn beschränken.

Es ist klar, daß wir in solchen Fällen viele Begriffsbildungen, die ohnedies reaktiv erfolgen würden, unterdrücken müssen. Denn ohne dies würden wir von der Beschäftigung mit jenem einzigen Gegenstand abgelenkt oder, wie man zu sagen pflegt, »zerstreut« werden. Hier arbeitet also jener Unterdrückungs- oder Negativ-Wille mit dem Positiv- oder Konzentrationswillen Hand in Hand, und hier findet unsre Theorie wieder eine erfahrungsmäßige Bestätigung. Es ist bekannt, daß wir bei starker Konzentration auf einen einzigen Gegenstand andere Eindrücke, ja Schmerzempfindungen nicht wahrnehmen, und eben dies hat seinen einzig möglichen

Grund im Unterbleiben der Begriffsbildung¹. So nahm ich z. B. bei starker Konzentration auf meine Arbeiten während des letzten Aufstandes das Knattern der Gewehre, ja Kanonenschüsse nicht wahr.

Auch hier aber sind wir zu einer einschränkenden Bemerkung genötigt, um deutlich zu machen, worauf es für das magische Wirken ankommt.

Der Konzentrationswille — eine der imperativen wirklichen Vorstellungen — hat nämlich in der Regel seinen Grund in einem Motiv, das, den Begierden angehörig, wie ein Trieb wirkt, und das man allgemein als ein oft bis zur Begeisterung oder bis zur Leidenschaft gehendes Interesse am Gegenstand der Konzentration bezeichnen kann.

Solange nun dies Interesse lebendig bleibt, gelingt die Konzentration oft in solchem Maße, daß der von ihr Befallene vom Zerstreuten — auf alle Kleinigkeiten Achtenden, also nicht Konzentrierten — nicht zu unterscheiden ist. Denn dieser bildet oder durchläuft in kürzester Zeit so viele unzusammenhängende Begriffe, daß er im Augenblick, gerade wie der Konzentrierte, nicht weiß, wovon die Rede ist.

Es kommt aber darauf an, durch einen stetigen, organisch verankerten Willen (d. h. grundsätzlich) die Konzentration auf den Gegenstand auch dann aufrecht zu erhalten, wenn die Intensität des Interesses nachläßt, ja bis auf den Nullpunkt sinkt, und somit gleichsam unter dem Interesse her oder darüber hinweg mittelst des abstrakten Noumenalwillens weiter zu arbeiten, d. h. die Konzentration aufrecht zu erhalten, wenn das Motiv nicht mehr wirkt. Das wird die Folge haben, daß das erlahmende Interesse wieder belebt wird, daß allmählich

1) Den Vorgang der Begriffsbildung bezeichnen die Psychologen — in Unkenntnis des Sachverhalts — als *Aufmerksamkeit*.

der zu hohe Grad des Interesses gedämpft, der zu niedrige erhöht wird; kurz, daß an die Stelle des kochenden und ebenso schnell erkaltenden ein kontinuierliches, organisch verankertes nüchternes Interesse tritt. Es ist eine überaus schädliche Autosuggestion, die sich besonders oft beim Künstler findet, daß er auf eine sog. Disposition warten müsse, um ein Werk zustandezubringen. Bei gehöriger Energie wird er imstande sein, die Disposition selbst herbeizuführen und allmählich habituell zu machen.

Nun drängt sich noch die Frage auf, ob wir uns durch Übung nicht allmählich eine größere Freiheit und Unabhängigkeit in der Begriffsbildung verschaffen oder, was dasselbe bedeutet, ob wir nicht unsere Herrschaft über die erworbenen Vorstellungen allgemein durch Entwicklung unseres Organismus erweitern können.

Das würde offenbar nur möglich sein, wenn die Beherrschung der Begriffsbildung gleichfalls von der Organisation unsres Leibes abhinge. Dies ist aber wirklich der Fall. Denn die unwillkürliche, unbeherrschte, planlose, reaktive Begriffsbildung (wilde Assoziation) hängt auf der einen Seite von Motiven des natürlichen Begehrens (auftauchenden Wünschen) ab. Diese aber wiederum sind wenigstens in Ansehung des Grades, mit dem sie uns beeinflussen, vom Organismus des Leibes (der Zentralorgane) abhängig. Ohne den Grad, den eine Schmerz- oder Lust-Empfindung hat, würde sie nur wirken wie ein Eindruck der Sinnesorgane, und wir würden sie, wie z. B. die Lichtempfindung, nur zu Zwecken der Wahrnehmung und Erkenntnis benutzen. Diese mit der Organisation des Leibes zusammenhängenden Motive des Begehrens wirken also der Herrschaft über die Begriffsbildung entgegen.

Auf der andern Seite ist aber noch ein weiterer physi-

scher Faktor vorhanden, der der Beherrschung der Begriffe entgegenwirkt, nämlich der fehlerhafte Zustand des die Begriffe fixierenden Gehirns. Denn dieses, in anomale Schwingungen gesetzt, die vom Willen nicht abhängen, setzt die materiellen Unterlagen der Begriffsbildung (die Fixierungszeichen) in Bewegung, wodurch dann planlose Assoziationen, wie im Traume, entstehen.

Was wir also in beiden Fällen durch Übung allmählich organisch verändern können, das ist die Eigenbewegung, die Erregbarkeit der Zentralorgane, die in einer solchen gleichsam lockeren Verfassung sind, daß sie, dem überlegten Willen nicht gehorchend, in eigentätige Schwingungen geraten, die unsern Willen reaktiv zu planlosen der organisierenden Idee widerstreitenden Begriffsbildungen veranlassen.

Die Erweiterung unsrer Herrschaft über die Begriffsbildung wird sich also materiell darstellen als eine Aufhebung der anomalen selbsttätigen Bewegung der Zentralorgane. Sie werden durch Übungen in der Konzentration, also durch eine organisierende Vorstellung (den Konzentrationswillen) zur Ruhe gebracht und zugleich diesem Willen unterworfen, dagegen dem Einfluß materieller mechanischer Strömungen entzogen.

Wie weit nun eine solche die Zentralorgane vervollkommnende Organisation möglich sei, und wie sie herbeizuführen ist, das wird individuell verschieden sein. Der allgemeine Grundsatz muß auch hier darauf gerichtet sein, nicht heftig, gewaltsam, plötzlich, sondern stetig, bald nachlassend, bald energisch nachdrängend, aber ohne Unterbrechung zu wirken, so daß dieser Konzentrationswille allmählich sogar in den Schlaf und in die Träume übernommen, d. h. organisch verankert wird. Diese Funktion darf also dem Grade nach bald steigen, bald sinken, aber sie soll nicht aufhören.

Und eben ein solches Verfahren ist es auch, das man in abstrakter Formulierung mit dem Ausdruck »nach Grundsätzen handeln« bezeichnet. Es ist das Kennzeichen des Charakters und der Persönlichkeit. Der Grundsatz, ein organisierendes Denken, muß in das organische Denken (bisher: »Unterbewußtsein« genannt) überführt werden. Latente Grundsätze dieser Art ruhen in jedem reiferen Menschen. Sie werden fast überall mit Gefühlen oder Instinkten verwechselt, namentlich von den zahlreichen Gelehrten, die die abstrakten Begriffe, deren sie sich in ihren Abhandlungen bedienen (darunter auch die in abstrakter Form dargestellten Grundsätze) in ihrer organischen Gestalt, d. h. in ihrer eigenen Seele nicht wiedererkennen.

Damit haben wir nun das Ideal einer möglichen, stetig erweiterbaren Herrschaft des Noumenon über seine Vorstellungssphäre dargestellt. Es ist nicht abzusehen, wie weit ein Mensch sich diesem Ideal zu nähern vermag. Daß diese Annäherung möglich ist, lehrt namentlich die Erziehung der Kinder, die geradezu auf der Voraussetzung der physischen Wirksamkeit dieses Ideals (einer ursprünglichen organisierenden Vorstellung) beruht, ohne daß die Pädagogen sich dessen deutlich bewußt geworden wären.

Denn hier finden wir eine mit der Erziehung stetig fortschreitende Fähigkeit der Aufmerksamkeit, d. h. der konzentrierten Begriffsbildung.

Gerade auf diesem Gebiet der Pädagogik werden übrigens oft schwere Fehler begangen. Denn die anfangs mangelnde Aufmerksamkeit des Kindes hat oft pathologische Gründe, und hier darf nicht zu scharf mit moralischen Vorwürfen oder gar Strafen eingegriffen werden, sondern es ist, wofern nur der gute Wille des Schülers erkennbar ist, eine milde Behandlung am Orte,

so daß eine allmähliche stetige Hebung der Konzentrationskraft (Aufmerksamkeit) herbeigeführt wird. Andernfalls tritt eine krampfhaft ergebnislose Bemühung und damit eine moralische Depression und ein für das Leben gefährlicher Verlust des Selbstvertrauens ein.

Man ersieht aus dieser Nutzenanwendung, daß unsere Theorie eines weitläufigeren Ausbaus fähig ist, namentlich auf dem Gebiete der Erziehung und vor allem der Selbsterziehung.

Auch enthält gerade die Pädagogik eine erfahrungsmäßige Bestätigung unserer Theorie. Ohne die geheime Voraussetzung der organisierenden, physisch wirksamen Kraft der Vorstellungen und deren Anwendung wäre Pädagogik unmöglich gewesen.

25. Grade des Wachens. Nüchternheit.

Zwischen Schlaf und Wachen gibt es Übergangs- und Zwischenzustände, wie dies besonders in den Dämmerungszuständen hervortritt. Das Erwachen kann daher unvollständig sein, ohne daß wir uns dessen deutlich bewußt werden, ja es kann — wenn auch in kaum merklicher Weise — unvollständig *bleiben*, so daß wir nur ein halbes Leben führen.

Die Lebendigkeit, die Beweglichkeit, die Freiheit der Tat kann fehlen, die das vollkommene Wachen auszeichnet. Auch kann ein Teil unserer Kräfte gleichsam noch schlafen, noch unter der Schwelle des Wachens liegen, während der andere Teil erweckt ist. Es kann körperliche Stumpfheit und geistige Regsamkeit oder umgekehrt aus dem Schlafe hervorgehen.

Solche Zustände kann man als unvollständiges Wachen bezeichnen.

Es kommt für unsere Betätigung und unser Glück gar sehr darauf an, daß wir dem Zustand des Wachens den gehörigen Grad erteilen, und die Erreichung dieses Zieles hängt zweifellos wieder von einer der ursprünglich organisierenden Vorstellungen des Noumenon ab. Diese Vorstellung ist eine Idee vom lebensvollen Zustande in Verbindung mit der gleichfalls ursprünglichen Gradualvorstellung, deren Wirkung hier in einer absichtlichen Steigerung der Lebendigkeit bestehen würde, die also hier belebend wirken würde.

Auf der anderen Seite können mit dem Erwachen und später auch Erregungszustände auftreten, die ich als ein Überwachsein bezeichnen würde, die sich also zu weit vom Schläfe, als dem Zustand der organischen Ruhe, entfernen. Hier wird die Gradualvorstellung abschwächend wirken können. Hier ist sie das Mittel der Beruhigung, der Selbstbeherrschung, und wird wirklich unvermerkt in dieser Richtung gebraucht, wie Jeder schon an sich erfahren haben wird. Die bloße Absicht (also die Vorstellung) der Beruhigung hat physische Wirkung.

Wie sollen wir nun das Ideal des Wachzustandes bezeichnen?

Ohne es sonderlich zu beachten, sind wir bereits im vorigen Abschnitt zu einem Begriffe gelangt, der uns auch hier eine Leitung geben kann, nämlich zum Begriffe der Nüchternheit, indem wir dort sagten, daß an die Stelle eines kochenden und ebenso schnell erkaltenden Interesses ein kontinuierliches, nüchternes Interesse an den Zwecken treten müsse, die wir verfolgen.

Dieser Begriff der Nüchternheit steht auch zu dem Zustand eines lebensvollen, kraftvollen Wachens in einem leicht einsehbaren Verhältnis. Es ist eine hellwache, kraftvoll interessierte, kraftvoll empfängliche

Nüchternheit gemeint, einer Stimmung entsprechend, wie sie etwa an einem frühen Sommermorgen auftritt, da bei ruhiger Kontemplation ein reines, frisches Gefühl für die Schönheit der Natur ungesucht sich aufdrängt, gerade als ob der erste Tag der Schöpfung angebrochen wäre.

Hellwach nenne ich diese Art der Nüchternheit, die nichts von sog. appollinischer, dionysischer oder faustischer Begeisterung¹ moderner Überredungskünstler mit sich führt, und ebendeswegen zweifellos die Mutter der größten und bleibendsten Werke der Kunst, der Wissenschaft, der Staatskunst ist. Als eine besondere Art und als einen besonderen Grad des Wachens bezeichnete ich demnach diese Art von Nüchternheit, in der alle Kräfte der Seele und des Körpers gleichmäßig geweckt, daher harmonisch lebendig sind, keine sich geräuschvoll vordrängt, keine Leidenschaft die Harmonie stört, ja nicht einmal eine Begierde oder Neigung gesondert hervortritt. Es ist der Zustand des kontemplativen Wachens, in welchem alle Kräfte in gleichem Grade geweckt sind. Man glaube ja nicht, daß das, was man Begeisterung nennt, diesem Zustand fremd sei. Begeisterung bedeutet eben nichts als einen höheren Grad der Belebung, wenn das Leben sich einem bestimmten Ziel zuwendet. Aber wir haben es hier nicht mit einer künstlich aufgepeitschten (bei subalternen Künstlern gewöhnlichen) Begeisterung, auch nicht mit einer durch Leidenschaft, Begierde, Lusttrieb aufgepeitschten Begeisterung zu tun, sondern mit einer natürlichen Begeisterung, die jedem Gegenstand ein lebendiges Interesse entgegenbringt, die empfänglich macht für die wahre Kunst, für die Wunder der

1) Es ist merkwürdig, daß unsre früher so fröhlich derben Landsleute sich von dergl. inhaltsleeren, nach Salonparfum duftenden, papierenen Phrasen der Nietzsche und Spengler blenden lassen.

Natur, für die Erhabenheit der Vernunft und ihres Gesetzes; die uns befähigt zur wirksamen bedeutenden Tat, mag diese nun, scheinbar unansehnlich, dem kleinen arbeitsamen Leben des Werktags oder der großen Welt angehören. Denn das Werk im Kleinen ist um nichts weniger wert und für das Leben nicht minder bedeutsam als das sog. große Werk. Nicht darauf kommt es an, ob die Tat vor vieler Menschen Augen geschieht und bewundert wird, sondern was sie für die Selbstvervollkommnung und die Beglückung leistet, finde sie auch unbemerkt im engsten Kreise statt.

Ruhmsucht und Ehrsucht — letzten Endes ruhend auf dem Grunde der Eitelkeit — sind, wofern sie herrschen, Motive, die das Unglück fördern. Allenfalls mag man — die noumenale Herrschaft behauptend — sich ihrer spielend bedienen, d. h. sie auf sich wirken lassen, um die Glück bringende Tat zu fördern. Man brauche sie, wie der Reiter die Sporen, aber man spiele nicht das Roß, das durch sie gespornt wird. Wir alle leben im Angesicht des Todes. Was sind Ruhm und Ehrgeiz, da doch mit dem Tode diese ganze Welt von uns abfällt, für uns restlos untergeht. Die Begünstigung dieser Leidenschaften, die Übertreibung ihrer moralischen Bedeutung war ein Fluch der alten Kultur, der heute noch nachwirkt. Sie gehören zu den Motiven, die den Krieg begünstigen, die den Mittelmäßigen treiben, sich in der Öffentlichkeit zu betätigen, sich an der Regierung zu beteiligen, durch Intriguen sich vorzudrängen, den Geistesgewaltigen, den nicht Ruhmsucht, sondern sein Werk begeistert, zurückzudrängen.

Es könnte Befremden erregen, daß ich jenen Zustand der kraftvollen Nüchternheit mit dem Zustand des Schlafes, der sich doch scheinbar als das Darniederliegen aller Kräfte darstellt, in Verbindung brachte. Aber

gerade darauf kommt es an, beim Erwachen aus dem Schlafe unsre Aufmerksamkeit auf den Grad und die Vollständigkeit unsrer Belebung zu richten und soweit wie möglich auf die Belebung hinzuwirken. Überdies steht der Schlaf mit dem Zustand des Wachens, wie wir sahen, in engster organischer Verbindung. Während im Schlaf das Denken mit einer Reorganisation beschäftigt ist, die Kraftreservoir wieder füllt, wirkt beim Erwachen ebendieselbe reorganisierende Vorstellung nunmehr in der Richtung des Gebrauchs aller Kräfte fort, die überschüssig, d. h. über die erhaltende Organisation hinaus zur Entwicklung verfügbar sind. Die Reorganisation geht in die entwickelnde Organisation über. Und eben auf die Vollkommenheit dieses Übergangs gilt es hinzuwirken.

Nunmehr stehen wir vor der Frage: Inwieweit und auf welche Weise hat das Noumenon einen Einfluß auf den Grad des Wachens und auf die harmonische Erweckung aller Kräfte? — Können wir auch hier durch die imperative Vorstellung, durch den Willen einwirken? — Können wir es allmählich mit dieser Beherrschung unsres Lebens zu einer sich mehr und mehr steigernden Fertigkeit bringen, können wir gar zuletzt solche vervollkommnenden Wirkungen in den Schlaf und Traum übernehmen, sie ins organische Denken übernehmen, sie organisch verankern?

Auch hier, das dürfen wir nicht vergessen, haben wir es mit der Materie, mit einer entwickelnden Einwirkung auf die organische Materie (den Leib) zu tun. Denn dieser ist an allen Zuständen unsres Lebens beteiligt. Nur materielle Hemmungen und Fehler des materiellen Organismus können es sein, die das an sich nach freier und harmonischer Betätigung strebende Noumenon hindern, seinen reinen, ethisch eingeschränkten Glücks-

Beglückungs- und Vervollkommnungswillen durchzusetzen.

Es handelt sich also in der Selbstbelebung um einen den Organismus des Leibes verändernden, vervollkommnenden Akt, um eine Fortsetzung der ursprünglich organisierenden Kraft der Vorstellung, durch welche ursprüngliche materielle Organisationsmängel nachträglich beseitigt werden.

Es ist selbstverständlich, daß hier auch die Diät eine erhebliche Rolle spielt. Aber sie ist doch nur eine negative Seite der Betätigung. Sie ist auf Vermeidung von Störungen gerichtet und insofern unerläßlich. Aber eine positive Wirkung kann doch nur erreicht werden durch die Macht der organisierenden Vorstellung, durch den kontinuierlichen nicht nachlassenden Willen des Noumenon, das jenes Richtung gebende Ideal der hellwachen Nüchternheit, der harmonischen maßvollen Belebung vor Augen hat und diesem Ideal nunmehr in gleicher Art die physische Wirksamkeit verleiht, wie es vermöge seiner uns täglich vertrauten Vorstellungen die Bewegungen der Glieder leitet. Die Idee selbst wird sich mit der stetigen Übung allmählich auf gleiche Art fixieren, wie es bei den Begriffen der Fall ist. Doch bedarf sie der fortwährenden Läuterung und Erneuerung, verdeutlicht sich auch bei fortschreitender Selbsterkenntnis.

Bemerkenswert ist es, daß dieses Ideal der Belebung in engster Verwandtschaft zum künstlerischen Ideal der Harmonie steht und in ethischer Einschränkung sogar ganz eigentlich ein Bild des sittlichen Ideals, der sittlichen Ordnung ist. Auch können wir es ebenso wenig wie die Idee des Genies auf einen bestimmten allgemeinen Begriff bringen — es enthält das »Unnennbare« — und doch hat jeder, der darauf aufmerksam geworden, die sichere Vorstellung von seiner Bedeutung und von einer

Richtung, die es uns führen will. Wenn wir es auch niemals ganz erreichen, wir werden uns ihm nähern.

Es ist wohl bei kaum einer unsrer bisher erörterten magischen Wirkungen so deutlich, wie in diesem Falle, daß wir es hier mit der physischen Wirkung einer ursprünglich erzeugten Vorstellung zu tun haben. Hier handelt es sich zweifellos um eine nicht der Erfahrung entlehnte, sondern um eine apriorische, der Vernunft entsprungene originelle Idee, überdies aber um eine Idee, deren Wirksamkeit nicht etwa nur bei mir, sondern bei vielen Menschen schon durch Erfahrung bestätigt wurde. Die Kraft, unser Leben vollständig und gleichmäßig zu erwecken, beruht zweifellos auf der physischen Wirkung unsrer Vorstellung. Der gemeinste Verstand, das reifere Kind macht von der Kraft belebender Vorstellungen, ohne es zu bemerken, Gebrauch, so daß unsre theoretische Erörterung hier eine Tatsache nur an das Licht des Bewußtseins zieht und gründlich erklärt, die längst durch Erfahrung bestätigt ist, auch pädagogisch schon Verwendung fand.

Trotzdem muß die hier zum erstenmal gegebene sichere theoretische Grundlegung sehr gewichtige, die Ausübung unterstützende und auslösende praktische Folgen haben, namentlich aber in der Pädagogik brauchbar sein. Denn sie gibt ein sicheres Vertrauen auf das Gelingen des magischen Wirkens. Ohne dieses Vertrauen ist keine stetige, sich ohne Schwanken vollziehende Willensbetätigung möglich. Unsere Theorie leitet an, Handlungen mit Überlegung und methodisch zu vollziehen, die zuvor nur — einem dunkeln Drange entspringend — unbemerkt, unvollständig und gelegentlich geübt wurden. Sie weist vor allem darauf hin, dem magischen Willen organische Stetigkeit zu geben, auf die alles ankommt.

Vor allem muß hier neben der Notwendigkeit der Kontinuität der Idee und der Anwendung der graduierenden Vorstellung noch ein Moment betont werden, das unerläßlich ist, wenn die Wirkung nicht ausbleiben soll. Dieses Moment ist die Originalität der erweckenden Idee. Sie darf nicht dem Beispiel des Verhaltens eines andern, sei er ein noch so hoch stehender Mensch, ein vergötterter Genius, entnommen sein. Sie darf kein nachgeahmtes Schema, keine Schablone sein, ja auch die Selbstnachahmung ist hier ausgeschlossen, eine stetige Neuerung ist geboten, die zur Läuterung führt.

Denn es handelt sich hier zugleich um die glückfördernde Selbstvervollkommnung unter Mitwirkung der sittlichen Idee. Diese hat aber notwendig bei jedem Menschen einen andern Inhalt. Sie richtet sich nach besondern Anlagen, nach Vorzügen und Mängeln der individuellen Verfassung, und muß negativ auf Beseitigung der Hemmungen und Mängel, positiv auf Ausbildung der entwicklungsfähigen Anlagen gehen, muß auch bei fortschreitender Entwicklung Veränderungen erleiden. Dies ist der Richtweg der organisierenden Selbstbelebung, und die stetige Übung in der Verwirklichung dieses Ideals wird, wie auch Erfahrung in vielen Fällen lehrt, unmerklich und langsam eine Neuorganisation des Leibes herbeiführen.

Daß wir dieses Ideal selbsttätiger Belebung gradual an den Zustand des Schlafes anknüpften, dafür haben wir schon einen Grund angegeben. Aber es gibt noch einen zweiten gewichtigen Grund dafür. Diese Idee muß nämlich vermöge ihrer materiellen Fixierung (im Gehirn) und der Stetigkeit, die wir ihr verleihen, in das organische Denken übergehen und damit in das reorganisierende Denken, das im Schlafe stattfindet, übernommen werden. Der Wille — die imperative Vor-

stellung —, gemäß diesem Ideal zu erwachen, wird also auch während des Schlafes fortwirken, die Zustände des Schlafens und Wachens verbinden und die verborgene reorganisierende Funktion an der Entwicklung beteiligen. Auch verdeutlicht die graduale Vergleichung des Wachzustandes mit dem des Schlafes und mit den Dämmerungszuständen in praktisch wertvoller Weise das Ideal.

Zu erwähnen ist schließlich noch ein Hindernis der Durchführung unsrer Idee. Es ist nämlich unserm Organismus eigentümlich, daß wir in dem jeweiligen Zustand, in dem wir uns befinden, oft nicht merken, wo es fehlt. Der Trunkene merkt oft nicht, daß er betrunken, der Zornige nicht, daß er aufgereggt ist. Gegen solche Illusionen kann nur die Belebung des Ideals schützen. Wenn wir uns gewöhnen, an diesem Ideal die Erfahrung zu messen, so tritt nach und nach eine sichere Selbsterkenntnis ein.

26. *Theorie der Gesundheit und Krankheit.*

Während bis jetzt von einer Kausalkraft der Vorstellung die Rede war, die wohl mancher gelegentlich schon an sich selbst erprobt hat, ohne sich dessen deutlich bewußt zu sein, d. h. ohne überlegt und stetig (grundsätzlich) davon Gebrauch zu machen, gelangen wir jetzt an eine Stelle, an der diese Kraft zwar hier und da beobachtet ist, in vielen Fällen aber gänzlich versagt, so daß es nicht zu leugnen ist, daß wir hier auf Tatsachen stoßen, die uns an der Wahrheit unsrer ganzen Theorie beirren könnten.

Diese Tatsachen sind die einer erheblichen Erkrankung unsres leiblichen Organismus, die wir vom Standpunkte unsrer Lehre als Desorganisation bezeichnen können.

Hier treten nämlich Erfahrungen auf, die uns in außerordentlich drastischer Weise zeigen, daß nicht nur der Leib unter der Herrschaft des Noumenon steht, sondern daß auch die Betätigung der innerlichsten und wesentlichsten noumenalen Kräfte (der sog. Seelenkräfte) von der Verfassung des Leibes abhängt.

Die eigentlich wesentlichen, die unmittelbaren Kräfte des Noumenon sind nämlich, wie wir sahen, Vorstellungskräfte, das Vermögen, Vorstellungen (Begriffe) zu bilden, durch die es dann auf den Leib einwirkt. Gerade die Ausübung dieser Kräfte hängt aber nach der Erfahrung nicht nur vom Noumenon, sondern auch von der Verfassung des Leibes und zwar der Zentralorgane ab.

Durch Verletzung oder Zerstörung gewisser Teile des Gehirns treten sog. Geisteskrankheiten ein, die sich in der gänzlichen oder teilweisen Aufhebung der Erinnerung oder des Sprachvermögens, durch Wahnvorstellungen, ja durch völlige Verblödung äußern, so daß das Noumenalwesen nur noch vegetiert.

Hier sieht es also wirklich so aus, als ob der Intellekt ein bloßes vergängliches Produkt der organisierten Materie des Leibes wäre. Denn die Vorstellungen selbst scheinen aus Stücken zusammengesetzt zu sein (wie Erinnerung, Sprache, Erkenntnis der Außenwelt), deren jedes von bestimmten Teilen des Gehirns hervorgebracht ist.

Hieraus entspringt denn auch das Hauptargument des Materialismus, der bekanntlich behauptet, die Seele, das »Ich« sei samt dem Erkenntnisvermögen eine bloße vergängliche Wirkung oder auch ein Zustand der durch Zeugung und Geburt organisierten Materie des Leibes. Aus dieser Lehre würde folgen, daß wir uns als Automaten, als von der Natur erzeugte Maschinen, als bloße Zuschauer unsrer vermeintlich freien, in Wahrheit not-

wendigen Handlungen anzusehen hätten, daß das Bewußtsein einer erhabeneren Stellung des Menschen verhilft, die Menschenwürde aufgehoben, die natürliche und sittliche Freiheit, die Verantwortung, das Gewissen — alles Vorstellungen, die ebenso fest in unserm Inneren gegründet sind wie die Gewißheit von der Existenz der Natur und unsres Leibes — zur Illusion gemacht wären, zu Produkten der organischen Materie, die nur dem Zwecke dienen würden, die Maschine des Leibes besser laufen zu machen, sie gleichsam zu ölen¹.

Unsre Vorstellung vom endlosen Raume oder auch nur von jenen gewaltigen Räumen, in denen die Weltkörper sich bewegen, würde darnach die bloße Wirkung eines ganz kleinen Raumes, nämlich des Gehirns, sein, ja jener ungeheure Weltenraum würde ganz eigentlich in dem kleinen Raume des Gehirns stecken. Denn — so lautet ihr eignes Argument — wenn ich gewisse Teile des Gehirns zerstöre, so verschwindet ja der ganze Weltenraum.

Dies ist die erhabene Lehre, die angeblich aus der Naturwissenschaft entspringt, obwohl sie durch kein Experiment beweisbar ist. Sie wird mit großem Stolz auf diese Wissenschaft von vielen ihrer Vertreter vorgetragen, ja ruhmredig ausposaunt, als ob sie eine unwiderlegliche Wahrheit wäre, und doch ist sie auch nur — ein Schmieröl, um die Leibesmaschine der Apostel dieser Lehre in Gang zu halten.

Müssen wir nun in das Lager dieser Propheten des Materialismus übergehen und unsre ganze Theorie fallen lassen?

1) Zum Ersatz für die verlorene Menschenwürde verweisen sie auf die Herrlichkeit der Natur und insbesondere auf die Erhabenheit der Naturwissenschaft, ohne daran zu denken, daß nach ihrer Theorie auch diese Bewunderung und diese Entdeckungen bloße Illusionen (Produkte der Materie) sind, die gleichfalls nur dazu dienen, das Räderwerk des Automaten zu ölen.

Die von Kant neu entdeckte und — weil auch heute noch unverstandene — völlig neue Wissenschaft der *Transzendental-Philosophie* macht dieser Lehre, deren Vertreter ebenso eitel auf ihre von andern entdeckte Naturwissenschaft, wie unbekümmert um die kulturschädlichen Folgen dieser gedankenlosen, leicht gefundenen, die größten Unterschiede verwischenden und eben deswegen leichtfertigen und gewissenlosen Theorie sind, definitiv ein Ende.

Denn sie zeigte uns, daß die Materie selbst nur eine in unsern Erkenntnisorganismus einfallende, unter Gesetzen stehende Vorstellung ist, und daß wir von ihr nichts erkennen als etwas ganz Äußerliches, nämlich das Verhalten ihrer Bestandteile zueinander in Zeit und Raum. Auch nicht eine Spur von Geist ist an ihr zu entdecken, ja, nicht einmal ihre Kräfte sind wahrnehmbar; wir, d. h. unser Geist interpretiert sie (wie z. B. die Anziehungs-, die Stoßkraft, die elastische Kraft, die Energie) hinein, um eine einheitliche gesetzmäßige Auffassung dieser leblosen Masse zu ermöglichen.

Aber wie läßt sich nun Kants Theorie und die unsrige, die aus jener gefolgert ist, mit der Tatsache vereinigen, daß unsre Vorstellungen doch abhängig sind von der organischen Materie des Gehirns? — Die Antwort ist sehr einfach.

Die Vorstellungskraft des Noumenon und mit ihr das Gewebe der ursprünglich den Leib organisierenden Vorstellungen besteht ganz unabhängig von der Materie des Leibes. Aber von der sicheren Existenz dieser Vorstellungskräfte ist wohl zu unterscheiden die Möglichkeit ihrer Betätigung, das Vermögen, sie zu Erkenntniszwecken zu benutzen, das Vermögen des Gebrauchs.

Damit diese Betätigung möglich sei, muß das Noumenon in Ausübung seiner ursprünglichen Organi-

sationskraft sich ein materielles Organ schaffen, und dieses Organ ist das Zentralorgan oder Gehirn.

Gelingt infolge materieller Hindernisse (Mängel des Mutterbodens) diese Organisation nicht, so fehlt dem Noumenon das Werkzeug (Organon), durch das es sein ursprüngliches Vorstellungsgewebe entwickelt und erweitert, es tritt keine Naturerkenntnis ein; sowie keine Lichtwahrnehmung möglich ist, wenn das Auge nicht normal organisiert ist.

Das Gehirn also — weit gefehlt, daß es der Erzeuger von Vorstellungen und gar der Seele ist — ist vielmehr eine durch die ursprünglichen Vorstellungen des Noumenon organisierte Materie. Aber es ist andererseits, wie die Erfahrung lehrt, auch ein notwendiges Werkzeug, um von den ursprünglichen Vorstellungskräften jenen zweckmäßigen Gebrauch zu machen, der sich in ihrer Herrschaft über den Organismus des Leibes und in der Betätigung in der Erfahrungswelt äußert. Nicht die *Existenz* der noumenalen Kräfte, sondern nur ihr *Gebrauch* hängt von der Organisation eines normalen Gehirns ab, und eben diese Organisation konnte nur zustande kommen durch die organisierende Kraft der ursprünglichen Vorstellungen. Nur dadurch läßt es sich erklären, daß es sich den Erkenntniszwecken des Noumenon anpaßt.

Wir brauchen bloß auf den Ausgangspunkt unsrer Theorie zurückzusehen, um diese Lehre mit den Tatsachen der Erfahrung völlig im Einklang zu finden.

Wir gingen nämlich davon aus, daß die Organisation des Leibes (einschließlich des Gehirns) ursprünglich schon im Mutterleib durch das Noumenon verursacht wird, wiesen aber zugleich darauf hin, daß schon auf dem Mutterboden materielle Hindernisse vorhanden sein konnten, die eine vollständige Organisation mehr oder

minder zu hindern vermochten. Solche zufällige auf dem Mutterboden vorhandene Hemmungen und Hindernisse können nun auch in solcher Art vorhanden sein, daß ein Organismus zur Welt kommt, der die Kraft der Betätigung, der Ausübung der vorhandenen Intelligenz unmöglich macht. Aber auch nur die Kraft der Betätigung (z. B. der Begriffsfixierung, der sog. Einprägung der Eindrücke) fehlt, dagegen das ursprüngliche Vorstellungsvermögen selbst ist vorhanden. Die Intelligenz des Noumenon bleibt in solchem Falle eine gebundene (eine latente) Kraft.

Nun ist es ganz klar, daß einer organisierenden Kraft, die gelegentlich schon ursprünglich vernichtende Widerstände findet, auch nachträglich störende, ja zerstörende Einflüsse entgegentreten können, die das bereits organisierte Gebilde (hier das Gehirn) ganz oder teilweise zerstören. Und auf solchen Einflüssen beruhen die sog. Geisteskrankheiten.

Wird also das Zentralorgan infolge gewisser Mängel des Mutterbodens unvollkommen organisiert oder nachträglich teilweise zerstört, so tritt die Erkenntnis der Natur, ja des eigenen Leibes (Erfahrung) nicht ein oder wird — wenn bereits eingetreten — wieder zerstört. Die Folge ist, daß das Noumenon das ihm angemessene Leben nicht erlangt oder nachträglich verliert, daher nur den äußeren Anblick eines Organismus darbietet, dagegen als vernünftiges Wesen nicht mehr erkennbar ist, obwohl es doch nach wie vor seinen ursprünglich vegetativ organisierenden Einfluß, der es mit dem gewollten Leben verbindet, ausübt¹. Auch die Erkennt-

1) Dies ist auch der verborgene mehr geahnte als erkannte Grund, weswegen Geisteskranke, ja Mißgeburten und die Kinder im Mutterleibe unter dem Schutz des Sitten- und Rechtsgesetzes stehen. Die Abkunft vom Menschen beweist das Dasein der ursprünglichen Vernunftkraft, d. h. die Existenz des Noumenon.

nis, daß es seinen Zweck vernünftiger Lebensbetätigung nicht erreichen kann, fehlt in diesem Falle oder geht verloren, da auch die Idee der vollkommenen Organisation — obwohl sie dem Noumenon innewohnt — wegen der Mängel der materiellen Erkenntnisorgane nicht zur Darstellung gelangen kann.

Man sieht, daß die Tatsache der Beteiligung des Gehirns an der Bildung von Begriffen unsrer Theorie nicht im mindesten widerspricht, ja aus ihr folgt, sobald man sich erinnert, daß die Organisation eines normalen Leibes die Bedingung der Betätigung des Noumenon in der Welt der Materie, in der Welt der Erscheinungen ist. Denn eine Erscheinung (der Leib) ist der notwendige Mittler der das Noumenon mit der Welt aller Erscheinungen, der Welt der Erfahrung, verbindet.

Wir lassen also im Gegensatz zum Materialismus die Tatsachen des Bewußtseins (Freiheit und Verantwortung) stehen, wir brauchen sie nicht zu Illusionen und den Menschen nicht zum Automaten, zur Naturmaschine zu machen. Die Erfahrung zeigt uns deutlich, daß wir in dem Noumenon einerseits und der Materie der Natur, insbesondere des Leibes, andererseits es mit koordinierten Kräften zu tun haben. Denn die Materie des Leibes beeinflußt nicht nur das Noumenon, (das »Ich«), sondern dieses beherrscht auch in gewissen Grenzen die Materie. Diesen koordinierten Tatsachen der Erfahrung tragen wir Rechnung.

Daher kehren wir auch keineswegs etwa — in den Fehler der Spiritualisten verfallend — den Satz der Materialisten um. Denn da hätten wir, da ja der Materialist lehrt, die Materie produziere den Geist, den ebenso absurden Satz aufstellen müssen, das Noumenon erzeuge die Materie. Statt dessen begnügten wir uns mit der bescheidenen — aus Kants Lehre gefolgerten — Be-

hauptung, das Noumenon habe die unabhängig von ihm auftretende Materie nur organisiert, d. h. ihr auf einem dazu geeigneten Boden (dem Mutterboden) die Form einer bestimmten Zusammensetzung (eine organische Kristallisation) gegeben.

Man mag daher soviele Krankheiten entdecken, wie man will, und durch Vivisektion von Tieren sowie durch anatomische Experimente am Menschen die überraschendsten Tatsachen einer scheinbaren Abhängigkeit der Seele vom Leibe feststellen, man hat dadurch nichts weiter entdeckt als, was auch aus unsrer Theorie folgt, daß der Leib an der Betätigung der Seele beteiligt, also eine bloß mitwirkende Ursache ist.

Nunmehr haben wir die Grundlage zur Anwendung unsrer Lehre.

Aus derselben folgt, daß jede Beseitigung einer Erkrankung, also die Gesundung notwendig auf einer Beteiligung und zwar auf der Initiative ebenderselben organisierenden Vorstellungen beruht, die die Materie ursprünglich im Mutterleibe zwangen, einen Organismus zu bilden, daß also hier die ursprünglich organisierende Funktion des Noumenon in der Rolle der reorganisierenden, den Organismus wiederherstellenden Funktion auftritt.

Hierdurch wird der Wissenschaft der Medizin nichts von ihrer Bedeutung entzogen. Denn sie hat die überaus wichtige Funktion, durch materielle Gegen- oder Schutzmittel die jene Reorganisation störenden *materiellen* Hindernisse zu beseitigen, somit die spontan reorganisierende Funktion, die auch hier eines geeigneten Bodens bedarf, zu unterstützen.

Um sich das Verhältnis der Beteiligung der reorganisierenden Vorstellungen am Heilungsprozeß klarzumachen, braucht man sich nur das alltägliche Beispiel

der Heilung einer kleineren, ja einer größeren Verwundung vor Augen zu stellen. Die Heilung tritt, wie man zu sagen pflegt, von selbst ein; es bilden sich neue Zellen, und diese beobachten, soweit es die materiellen Bedingungen zulassen, die ursprüngliche organische Lagerung¹.

Man führte den Heilungsprozeß früher auf eine sog. (übrigens unerkennbare, daher wissenschaftlich nicht zuzulassende) Lebenskraft, noch allgemeiner auf den leeren Begriff einer *vis naturae medicatrix* (Heilkraft der Natur) zurück, weil man eine bestimmte, erkennbare Ursache der spontanen Reorganisation nicht zu ermitteln vermochte. Für uns ist nunmehr dieser gesetzmäßig sich vollziehende und trotzdem so geheimnisvolle Vorgang durch die Theorie der reorganisierenden Vorstellungen erklärt. Diese Ursache der Heilung ist keineswegs unerkennbar, ist kein leerer Begriff von einer unbestimmten Kraft, sondern die organisierenden Vorstellungen sind dank der Lehre Kants als ursprüngliche apriorische Vorstellungen wenigstens zum Teil deutlich erkennbar, es sind dieselben Vorstellungen, die die Materie des Leibes als imperative Vorstellungen nach unsrer täglichen Erfahrung unter die Herrschaft des Noumenon zwingen, die die Materie des Leibes in zweckmäßige Bewegung versetzen.

Es lassen sich heute zahllose dem Arzt bekannte Beispiele anführen, die diese dem Organismus zugrunde liegende Spontankraft der Reorganisation dartun, ja es ist sogar die Art, wie diese Heilkraft in die Erscheinung tritt, in manchen Fällen schon aufgedeckt. So beobachtet

1) An diesem einfachen Beispiel erkennt man auch die Art der Mitwirkung der Heilkunde, die durch aseptische Behandlung materielle Einflüsse (Bazillen), die der Heilung entgegenwirken, fernhält oder antiseptisch vernichtet. Die Medizin schafft lediglich den materiellen Boden, der die spontane Reorganisation begünstigt oder ermöglicht.

man, daß im Organismus sich Gegengifte gegen eingedrungene organische Fremdkörper (Bazillen) bilden; daß die Zahl der die eingedrungenen Schädlinge bekämpfenden Blutkörperchen sich vermehrt; und es ist bekanntlich mehrfach gelungen, präventive oder zerstörende Gegengifte im Organismus zu erzeugen.

Die Möglichkeit dieser reorganisierenden Vorstellungen (eines latenten Willens, der als Lebenswille ein Gegenstand der Erfahrung ist) aber wird uns begreiflicher, wenn wir auf unsre Äther-These zurückblicken.

Darnach wirken, wie wir sahen, die organisierenden Vorstellungen nicht sowohl unmittelbar auf die sinnlich und stückweise erkennbaren einzelnen Organe und Bestandteile des Leibes als vielmehr unmittelbar nur auf den der Erscheinung des Leibes zugrunde liegenden Urstoff oder Äther und auf seine an Ort und Stelle stattfindenden Zitterungen, Wirbel- und Wellenbewegungen. Der Leib selbst und seine Bestandteile sind ja nur die vor unsern äußeren Sinnen auftretenden diskontinuierlichen Erscheinungen dieser einheitlich zusammenhängenden, überall gleichartigen ätherischen Masse. Wenn wir daher beobachten, daß im Organismus als Wehrmittel gewisse nachweisbare Stoffe (z. B. Vermehrung von Blutkörperchen, Gegengifte) auftreten, und diesen überaus komplizierten, an das Wunderbare grenzenden und doch gesetzmäßigen Vorgang auf die Kausalkraft der reorganisierenden Vorstellungen zurückführen, so ist dies eben nicht weniger begreiflich als die Erfahrungstatsache, daß die einfache mathematische Vorstellung, in gerader Richtung nach oben zu sehen, die Muskeln der Augen in eine ganz komplizierte Bewegung versetzt, so daß das Auge in seiner Höhle in eine rollende Bewegung gerät, die mit jener Vorstellung (nach oben zu sehen) gar keine Ähnlichkeit hat.

Ebenso wie in diesem findet in jenem Falle die Einwirkung der organisierenden Vorstellung unmittelbar auf die Vibrationen des Äthers statt. Würden wir diesen selbst mit unsern äußeren Sinnen wahrnehmen können, so würde sich uns der Vorgang einfach und begreiflich darstellen. Wir würden dann gewahren, daß die reorganisierende Vorstellung lediglich die bereits ursprünglich hergestellten organischen Vibrationen des Äthers, die gestört wurden, wieder herstellt, daß diese Vibrationen wieder in den normalen organischen Zustand übergehen.

Nun ist aber der Äther — wie bereits bemerkt, — für uns nicht nur nicht wahrnehmbar (stellt sich daher optisch als leerer durchsichtiger Raum dar), sondern er ist es vielmehr, der durch die Reizungen unsrer Sinne die Wahrnehmung einer in Trennstücken sich darstellenden Körperwelt hervorruft, welche somit nichts als eine mittelbare Erscheinung des Äthers ist. Und so treten denn an Stelle der Veränderung von ätherischen Vibrationen und Wellen vor unsern Sinnen die Erscheinungen gewisser im Organismus sich bildender getrennt auftretender Körperchen (z. B. Blutkörperchen, Zellen) auf, die im Grunde nichts sind als die Wahrnehmungs-Repräsentanten jener Ätherschwingungen, die uns verborgen bleiben.¹ Die überall gleichartige, zusammenhängende organisierte Äthermasse erscheint, indem der anorganische Äther der Außenwelt in unsere Sinnesorgane eindringt, als ein ganz kompliziertes System von festen und flüssigen Bestandteilen, deren innerer Zusammenhang uns daher unbegreiflich ist.

Wenn auch der spezifische wissenschaftliche Ausbau

1) So kann man die Vermehrung der Blutkörperchen als die Erscheinung einer zeitweiligen Vermehrung organisierter Ätherwellen ansehen, durch die feindliche Äthervibrationen beseitigt werden.

dieser Ätherhypothese nur teilweise, ja wenn er gar nicht gelingen sollte, so ist die These doch ganz unerläßlich, um uns organische Vorgänge begreiflich zu machen, d. h. auf natürlichem Wege zu erklären. Indessen glaube ich als sicher annehmen zu dürfen, daß die Ätherhypothese in der Physiologie des Leibes über kurz oder lang mannigfache Verwendung finden und insbesondere heuristische Bedeutung erlangen wird. Vielleicht führt sie zu einer vereinfachten Systematisierung organischer Vorgänge. Diese können ja niemals restlos auf mechanische Gesetze zurückgeführt werden. Sie setzen immer eine verborgene metaphysische Kraft voraus, wie wir sie bezüglich des Menschen als das Noumenon (das »Ich«) feststellen konnten, während uns eine solche metaphysische Grundlage in Ansehung der Tiere und Pflanzen gänzlich fehlt, da hier auch Analogieschlüsse nicht als Erkenntnismittel zugelassen werden können.

Es ist demnach zwar zweifellos, daß in den einzelnen Teilen eines Organismus und in allen organischen Vorgängen unzählige mechanische, elektrische, chemische Kräfte, wie sie auch in der anorganischen Materie vorkommen, auffindbar sind. Denn im Organismus sind ja die Naturgesetze nicht aufgehoben, sondern nur in besonderer Art vereinigt. Aber eben diese eigentümliche organische Vereinigung mechanischer Gesetze wird niemals nach Gesetzen der mechanischen Natur erklärbar sein.

Übrigens bemerke ich auch an dieser Stelle, daß von der Ätherthese die Wahrheit unsrer Theorie nicht etwa abhängt. Sie steht auch ohnedies fest, und die Ätherthese dient hier nur, sie begreiflich zu machen, sich von ihrer natürlichen Möglichkeit ein Bild zu machen.

27. *Gesundungs- (Reorganisations-) Wille.*

Wir haben also jetzt eine reorganisierende, die Gesundheit wiederherstellende Wirkung der noumenalen Vorstellungen festgestellt. Diese Funktion muß, wie unmittelbar einleuchtet, ebendieselbe sein wie die ursprünglich organisierende und den Organismus des Lebens erhaltende Funktion. Denn eben diese hat die stetige Tendenz, die Anpassung der Materie des Leibes an die noumenalen Vorstellungen aufrecht zu erhalten, und ebendieselbe Tendenz, die auf die Materie den organisierenden Zwang ausübt, tritt in Ansehung der Beseitigung von Organisationsmängeln, d. h. von Schwäche und Krankheit reorganisierend auf.

Auch die Reorganisation, die Gesundung beruht demnach auf der Wirkenskraft ursprünglicher Vorstellungen. Es gibt denn auch Erfahrungstatsachen genug, die den Einfluß von Vorstellungen auf die Gesundung dartun. Ich verweise deswegen auf das in neuerer Zeit stark bearbeitete und erweiterte Gebiet der Suggestionen und Autosuggestionen. Aber auch die Tatsache, daß Vorstellungen gelegentlich desorganisierend wirken, spricht für unsre Theorie, die die Organisation des Leibes auf die Kausalität der Vorstellung zurückführt¹.

Nunmehr kommen wir zu gewichtigen praktischen Folgerungen aus unsrer Theorie.

Wir beschäftigen uns mit der Frage, ob nicht eine reorganisierende, die Krankheit beseitigende, ja die Gesundheit vervollkommende, mit Bewußtsein und Über-

1) Auch die sog. Psychoanalyse fußt auf dem Verdacht der Existenz latenter desorganisierender Vorstellungen im sog. „Unterbewußtsein“. Doch kann hier zweifellos das Mittel der suggestiven Heilung für den Patienten gefährlich werden. Eine Anleitung, nach unsrer Lehre selbsttätig und frei das organische Denken zu reinigen, wird moralisch und physisch ganz andere Wirkungen auslösen.

legung ausgeführte Willensfunktion und damit eine Verjüngung oder die Erhaltung der Jugend durch die Macht der Vorstellung möglich ist.

Ein solcher überlegter Gebrauch heilkräftiger Vorstellungen würde natürlich über die Kraft der relativ blinden, d. h. nicht überlegten Wirkung der ursprünglichen Vorstellungskräfte hinausgehen.

Es ist nach dem früher Gesagten klar, daß eine solche überlegte Funktion nur unter der Bedingung eines normalen geistigen Zustands möglich ist; denn nur dieser erlaubt es dem Noumenon, mit Überlegung Zwecke zu verfolgen, d. h. mit Voraussicht zu wirken und damit seinen Vorstellungen eine beabsichtigte physische Wirksamkeit zu verleihen. Es ist also ein Gehirn, das die normale Betätigung des Intellekts ermöglicht, Voraussetzung einer solchen Funktion.

Nun gibt es zwei Arten einer denkbaren überlegten Mitarbeit des Intellekts an der Gesundheit.

Die eine dieser Arten ist längst bekannt. Sie stützt sich auf die Erfahrung, daß, bei Beobachtung gewisser Regeln, der Erkrankung in gewissen Grenzen vorgebeugt und die verlorene Gesundheit wieder erlangt wird. Hier handelt es sich um die bekannten Regeln der Diät (Abhärtung, Reinlichkeit, Mäßigkeit). Diese Art der Gesundheitspflege gehört nicht zu unserm Thema. Wir wollen aber wenigstens darauf hinweisen (was übrigens wissenschaftlich längst bekannt ist), daß die Frage, welche Lebensregeln hier zu beobachten sind, von der Individualität abhängt. Denn die Organisation des Leibes, ist bei allen Menschen verschieden, und wer gesund leben will, muß demnach Versuche machen und sich selbst kennen lernen. Richtet er sich nach einer Schablone, so läuft er Gefahr, mehr zu verderben, als er nützt. Übrigens bedient er sich bei solchen Versuchen

schon unvermerkt der organisierenden Vorstellungskräfte; die fortwährend vermittelnde Urteilskraft (gewöhnlich »Gefühl« oder »Instinkt« genannt) belehrt ihn, wie weit er ohne Schaden gehen darf.

Dagegen ist die zweite Art von Reorganisation oder auch von einer organisierenden Hebung des vorhandenen Gesundheitszustandes, die allein uns hier beschäftigt, noch so gut wie unbekannt.

Ganz außer dem Bereich der bisherigen Erfahrung liegt sie allerdings nicht. Aber, was wir hier vorfinden, ist nur Vermutung. Nur fragmentarische Einzelheiten dieser Art beschäftigen schon lange den im Dunkel suchenden oder tappenden Menschen.

Nicht hierher gehört die Hypothese der sog. *vis naturae medicatrix* und der »Lebenskraft«. Denn bei diesen dachte man nicht an die Kausalkraft der Vorstellung, sondern an eine dem Organismus des Leibes als einer materiellen Maschine innewohnende Naturkraft. Wohl aber ist man längst darauf aufmerksam geworden, daß gewisse Vorstellungen, wie: die Hoffnung zu gesunden, einen günstigen; dagegen andere, wie: die Furcht zu erkranken oder zu sterben, einen ungünstigen Einfluß ausüben.

Man sollte nun denken, daß, wenn man die Erfahrung machte, daß gewisse Vorstellungen den Krankheitsverlauf günstig, und andere ihn ungünstig beeinflussen, man ohne weiteres hätte auf den Gedanken verfallen sollen, daß es gleichfalls *Vorstellungen* sind, die die Reorganisation ursprünglich verursachen. Würde man diesen Schluß — wenn auch vorläufig nur als Hypothese — gezogen haben, so würde man damit auf unsre Theorie gekommen sein, ohne jedoch die sichere Grundlage entdeckt zu haben, auf die wir sie — von Kants Weltlehre ausgehend — a priori aufbauen konnten.

Nur diese, unsere Grundlage kann dem, der von der Kausalität der Vorstellung Gebrauch machen will, das feste Vertrauen geben, daß das Gelingen im Bereich der Möglichkeit liegt, und dieses Vertrauen ist erforderlich, wenn der Versuch gelingen soll. Denn der Zweifel an der Wirksamkeit bedeutet hier auf praktischem Gebiet eine unvollständige, schwankende Betätigung. Niemand kann wirksam handeln, wenn das Vertrauen auf den Erfolg während der Handlung schwankt. Dieses Schwanken ist dem Zittern der Glieder zu vergleichen. Der Maler kann nicht malen, wenn ihm die Hände zittern, oder wenn seine Phantasie — ihm stetig das Bild ver-rückend — schwankt; und zweifelt er, ob er das Werk zustande bringen wird, so wird die ausführende Tätigkeit stets unterbrochen werden und gleichsam selbst in Vibration geraten. Die bloße Vorstellung, daß wir fallen können, also das mangelnde Vertrauen auf unsre Kraft, der Zweifel an der sicheren Betätigung des Gehens macht die Zurücklegung eines Weges am Abgrund schwierig, wo nicht unmöglich.

Wie aber soll man sich nun eine überlegte, auf Herbeiführung eines erhöhten Gesundheitszustandes und damit der Widerstandsfähigkeit gegen Erkrankung gerichtete Vorstellung denken?

Eins ist hier von vornherein zu berücksichtigen: Die ursprünglichen Vorstellungskräfte — da sie die organisierende Tendenz fortwährend behalten und in der Erhaltung des Lebens bereits betätigen — werden schon von selbst als latente Vorstellungen, die im Willen zur Erhaltung des Lebens, also im Lebenswillen, versteckt sind, auch ohne daß eine Überlegung hinzutritt, auf die Gesundung hinwirken. Nun können Wirkungen von einzelnen besonderen Vorstellungen, die ja insgesamt ununterscheidbar im Bewußtsein des leeren Lebens ver-

borgen liegen, gar nicht Gegenstand unsrer Erfahrung werden, d. h. wir können die *einzelnen* Vorstellungen, die auf *besondere* Organe wirken, und insbesondere die Art ihrer Beteiligung an der Gesamtorganisation nicht hinreichend kennen lernen.

Daher wird nichts übrig bleiben, als daß wir die organisierende Noumenal-Idee, als einheitliche Vorstellung (als den Willen zur Gesundung, zur Verjüngung) gedacht, in *Freiheit* setzen und *verstärken*.

Wir werden uns also jedes Versuchs einer spezifischen Einwirkung auf ein einzelnes Organ durch unsre Vorstellung enthalten müssen, ja wir werden die Aufmerksamkeit von den einzelnen Organen, namentlich vom Herde der Erkrankung, vom Schmerz oder Unbehagen einzelner Organe ablenken müssen, d. h. wir werden, wie schon oben dargestellt, die Begriffsbildung in Ansehung solcher spezifischen Krankheitssymptome unterdrücken müssen, da ohne dies die Einheit der reorganisierenden Funktion aufgehoben, ihre Stetigkeit unterbrochen, ihre Wirkung beirrt wird.¹

Dies würde eine negative Bedingung des überlegten Gebrauchs des Gesundungs-Willens sein, der in den Grenzen der Möglichkeit zu befolgen sein würde. Ebendahin gehört auch die Verhinderung der Wirkung von schädlichen Vorstellungen auf das Gemüt, wie Furcht und Sorge, von denen schon oben die Rede war.

Damit haben wir nun zunächst einen Akt der bloßen Befreiung der organisierenden Idee vor uns, der in erster Linie zu beachten ist.

Wir müssen dem Leibe gegenüberstehen, wie der Zuschauer vom sicheren Strande aus ein brandendes Meer betrachtet, das ihm nichts anhaben kann. Wir müssen

1) Wir finden also hier wieder eine theoretische Bestätigung der von Kant gemachten Erfahrung.

gleichsam unter den Symptomen der Krankheit her oder über sie hinweg wirken, den Leib und seine Zustände nicht mehr beachtend, als sei er etwas uns Fremdes, davon wir uns jederzeit zu trennen bereit sind. Wir müssen die Vorstellung beleben, daß wir dieses Leben — das wir ja doch einmal verlieren werden — lieber furchtlos verlassen wollen, als daß wir uns dem Zweifel hingeben, ob unsere reorganisierende Betätigung Erfolg haben wird. Wir müssen furchtlos dem Tode, d. h. dem Abfallen dieser Erscheinungswelt vom Noumenon ins Auge sehen, um Leben und Jugend zu gewinnen.

Und noch eins ist bei diesen Versuchen, durch die wir die Noumenalkräfte in Freiheit setzen, wohl zu beachten:

Man kann, wie wir schon darlegten, nicht etwa willkürlich bloß einen Teil der Noumenal-Idee in Funktion setzen. Ebendeswegen aber kann man nicht die höchste Vorstellung des Noumenon, die sittliche Kraft, das vernunftmotivierende Sittengesetz ausschalten und ebensowenig den Willen zur ästhetischen Harmonie. Hier heißt es, entweder der Einheit aller Kräfte Raum schaffen oder auf Wirkung verzichten.

Es ist aber ferner auch klar: Man muß wissen, wozu man Gesundheit und Jugendkraft gebrauchen will, um gesunden und sich vervollkommen zu können. Sieht man ein noch so gesundes Leben voll Trägheit und Langeweile, unterbrochen von Tagesgenüssen, die oft genug von betäubender, schädigender, zerstreuer Art sind, vor sich, so wird das Motiv selbst der Gesundung, der Erhaltung der Jugend, der Verjüngung schwach und lahm sein. Die Ethik allein gibt eine sichere Idee, wie wir unsere Gesundheit gebrauchen sollen. Sie geht auf eigene Selbstvervollkommnung in jeder Richtung und auf Glücksförderung in möglichst weitem Umkreise,

die eigene Glücksförderung eingeschlossen. Dagegen ist der bloße (abstrakte) Wille zur Gesundheit kein Motiv eines vernünftigen Wesens. Er macht Hypochonder. Gesundheit ist kein Endzweck, sondern als idealer Zustand vollkommener, allseitiger Kraft ein bloßes Mittel zu Zwecken. So wie wir das Auge nicht rollen lassen, um es zu bewegen — das würde ein unnatürliches Motiv sein —, sondern um in verschiedene Richtungen zu sehen, so folgt die Gesundung nicht dem bloßen Willen, gesund zu sein sondern dem Willen zur Tat, und nur die sittliche Vorstellung gibt ein allgemeines stetiges Ziel des Gebrauches eines gesunden Leibes und damit ein organisch-stetiges Motiv des Gesundungswillens.

Damit sind wir zu dem Begriff der organischen Kontinuität des Gesundungswillens gelangt.

Es genügt nicht, ab und zu, gelegentlich und stoßweise den Gesundungswillen zu hegen, sondern die Vorstellung, wenn sie wirksam sein soll, muß als ideales Motiv stetig die Seele erfüllen, derart daß sie vom Zustand des Wachens in den des Schlafes und der Träume übernommen, daß sie organisch verankert (vulgo: im Unterbewußtsein befestigt) wird, daß der Grundsatz scheinbar zum Gefühl, zum Trieb wird.

Und nun erst kommen wir zur Hauptsache.

Wir sahen bereits ein, daß das Noumenon schon von selbst für eine Reorganisation sorgt. Auf welche Weise soll also die spontan erfolgende Funktion durch eine überlegte Verwendung der Idee nicht nur in Freiheit gesetzt, sondern sogar überholt werden können? Daß wir positiv die verborgenen Noumenalkräfte in eine wirksamere Art der Betätigung versetzen können, ist nicht ohne weiteres einleuchtend.

Es sind aber zwei Gründe, die uns die Perspektive dieser Möglichkeit geben.

Das Noumenon, das ursprünglich die Organisation des Leibes bewirkt, bringt sie, wie wir sahen, unvollständig hervor, es weicht zurück vor materiellen Mängeln des Mutterbodens. Bei dieser unvollständigen Organisation beruhigt es sich nun; ja noch mehr, es pflegt sie als eine unausweichbare Notwendigkeit hinzunehmen. Um einen psychologischen Ausdruck zu gebrauchen: es gewöhnt sich an den Zustand einer mangelhaften Beschaffenheit des Leibes, der Gesundheit, des Kräftezustands, noch einfacher, eines mangelhaften Gehorsams des Leibes. Es steht unter der Autosuggestion, daß hier nichts zu bessern sei, hat daher nicht sowohl die Idee einer vollkommenen Gesundheit als die der Erhaltung des bei der Geburt vorgefundenen Gesundheitszustandes vor Augen. Dies (die träge Vernunft) ist die Regel, von der es allerdings Ausnahmen geben mag, und diese Selbstzufriedenheit ist auch einer der Gründe, der es hinderte, daß man auf die Möglichkeit eines magischen Gesundungswillens verfiel.

Hieraus folgt schon, daß eine mit Überlegung vollzogene Überholung der ursprünglich organisierenden Vorstellungen, eine Entwicklung, eine Steigerung des Gesundungswillens allerdings denkbar ist. Sie beruht auf der Belebung der Idee von einer stetigen Erhöhung des Gesundheitszustandes, von einer vervollkommnenden Organisation des Leibes. Wie kommt nun diese Idee der Steigerung, der Belebung zustande?

Die Antwort lautet: An ihr ist sogar eine nachweisbar ursprüngliche (apriorische) erkennbare Vorstellung beteiligt.

Es ist die schon mehrfach erwähnte Vorstellung der Intensität oder des Grades, die auch hier praktisch als Vorstellung von der Steigerung oder Abschwächung der Energie auftritt. Daß der Leib dieser Vorstellung Folge

*

leistet, fanden wir bereits durch die einfachsten Erfahrungsbeispiele bestätigt. So war die bloße Vorstellung einer beschleunigten Fortbewegung (Laufen) die Ursache der Verwirklichung dieser Absicht. Der Leib ist also dieser Vorstellung in gewissen Grenzen unterworfen.

Daher wird das Noumenon vermöge dieser physisch wirksamen Vorstellung auch eine Verstärkung des Gesundungswillens und eine Beschleunigung der Organisation herbeiführen können. Hierbei aber kommt es, worauf wir stets hinwiesen, wenn es sich um den Gebrauch der Gradualfunktion handelte, darauf an, sie mäßig zu benutzen. Ohne dies würde der Gebrauch (als Hast und Ungeduld auftretend) gefährlich sein und das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges wirken.

Die graduale Steigerung des Gesundheitswillens muß also gemäß den Umständen reguliert werden. Sie darf nur allmählich erfolgen. Sie darf nicht zu Anstrengungen führen, die die Kräfte erschöpfen und das Gemüt vermöge der Erfolglosigkeit deprimieren. Sie muß vor erheblichen Hindernissen, die sich deutlich genug durch das Verhalten der Vitalgefühle kundgeben, weichen und zwar allenfalls bis zu jenem Nullpunkt, der mit der von selbst tätigen Reorganisation zusammenfällt. Sie muß unter günstigen Umständen zur Steigerung verwandt werden, aber nur allmählich, nur bis zum Punkte eines wirklichen Widerstandes. Man muß also nachlassen und vordringen, so wie es die individuelle Urteilskraft, die den Aktivzustand mit dem passiven (dem Gefühl) vergleicht, anrät. Allgemeine für jedes Individuum passende Regeln lassen sich hier nicht geben und ebensowenig allgemeine sichere Merkmale des Erfolges.

Doch hat mir die eigene Erfahrung gewisse Kriterien oder Symptome der erhöhten Gesundheit an die Hand

gegeben, die ich, obwohl sie nicht bei Jedem zutreffen mögen, nicht verschweigen will.

Dieses Kriterium äußert sich in der Fähigkeit des freien, nüchternen, hellwachen Denkens einschließlich der Freiheit und Beweglichkeit der nüchtern und lebhaft wirkenden Phantasie, ohne die das Denken nicht zu Tage tritt. Richte ich sowohl meine Diät wie mienen Gesundungswillen auf die Herbeiführung dieses geistigen Zustandes, so habe ich das deutliche Bewußtsein der Erhöhung des allgemeinen Gesundheitszustandes, und eine Erhöhung der physischen Kräfte tritt zugleich ein. Das ist wohl kaum ein Zufall. Denn die freie Intelligenz ist ja die Bedingung eines kraftvollen Gesundungswillens, sie steht also mit der Gesundung, die ihrerseits in Wechselwirkung die Intelligenz selbst befreit und wirksamer macht, in engster dynamischer Beziehung.

Ebendeswegen vermute ich, daß wir hier ein gemeingültiges Kriterium des verwirklichten Gesundungswillens vor uns haben. Nur muß man im Auge behalten, daß wir es hier nicht etwa mit der sog. »dionysischen« oder »apollinischen« oder nach neuester Erfindung mit der »faustischen« Begeisterung zu tun haben, sondern mit jener als »hellwache Nüchternheit« bezeichneten Disposition. Die dionysische, die apollinische, die faustische Trunkenheit — der Begeisterung eines heulenden Kreisels vergleichbar — kann auch durch Alkohol, Koffein, Fieber herbeigeführt werden und ist als ein Symptom der Erkrankung anzusehen. Man kann sie, sofern sie ganze durch sie düpierte Klassen der Bevölkerung ergreift, dem Veitstanz vergleichen.

Nummehr stehen wir noch vor der Frage, auf welche Art wir es erreichen mögen, den vollen Gesundungswillen zur Auswirkung zu bringen, uns also zu hüten, auf einzelne Organe oder auf Symptome die Aufmerksamkeit zu richten.

Und hier erlangt zum ersten Male auch unsere Ätherhypothese, die bisher nur einer allenfalls entbehrlichen Grundlegung diente, eine praktische Bedeutung. Dieselbe äußert sich in zwei Momenten.

Die Theorie des Äthers hebt nämlich zunächst unser Vertrauen auf die Wirksamkeit der magischen Willenskräfte. Daß nämlich die Seele einen unmittelbaren Einfluß auf die so überaus komplizierten Organe des Leibes haben sollte, läßt sich trotz mannigfacher Erfahrungstatsachen schwer vorstellen. Es ist nicht »plausibel«. Wenn wir dagegen, wie es notwendig ist, den Organismus in seiner wahren und ursprünglichen Gestalt als eine gleichförmige Materie denken, die als Urstoff allererst die Erscheinung der so ungleichartigen Bestandteile des Leibes vermöge seiner Wirkung auf die äußeren Sinne hervorruft, so daß in der Wahrnehmung als höchst kompliziert auftritt, was im Grunde einfach ist, so läßt sich eine Anpassung der Wellenbewegung dieses Urstoffs oder Äthers (als einer in sich gleichartigen vibrierenden Masse) an die Vorstellungen denken, die mit verhältnismäßiger Leichtigkeit zustande kommt.

Wir werden daher immer denken, daß wir nicht auf den Leib und seine Organe, sondern auf den unbekanntem Urstoff wirken, während der Leib nur als eine Erscheinung vorgestellt wird, die den Charakter der Äthermasse gar nicht adäquat wiedergibt.

Und dieser wahre Gedanke hat außer der das Vertrauen belebenden Wirkung noch eine zweite, sehr wichtige Bedeutung.

Denn wenn wir uns vorstellen, daß unser allgemeiner Vervollkommnungswille mit verhältnismäßiger Leichtigkeit, wenn auch langsam und nur allmählich auf die uns unbekanntem, der Vorstellung genau sich anpassende Äthermasse einwirkt, wodurch auch die in der Erschei-

nung festen Bestandteile nach und nach vervollkommen werden müßten, so haben wir damit zugleich das Mittel gefunden, das die Aufmerksamkeit von allen besonderen Teilen des Leibes (z. B. auch von lokalen Schmerzen und Unbehagen) ablenkt. Denn wir wissen ja nicht, welche Teile der Äthermasse, auf die allein wir wirken wollen, den erkennbaren Teilen des Leibes zugrunde liegen. Wir bedienen uns also der Vorstellung, daß wir nur auf das Ganze dieses Urstoffs einwirken wollen. Auf diese Art des magischen Wirkens müssen wir uns beschränken.

Dabei müssen wir uns zugleich hüten, dieser Äthermasse eine räumliche Kongruenz mit dem Leibe zuzuschreiben. Wir dürfen also nicht etwa denken, daß die Grenze des organisierten Äthers mit der des Leibes (der Hautoberfläche) zusammenfalle. Es ist nicht bloß Hypothese, sondern unzweifelhaft gewiß, daß der organische Äther über die Leibegrenze hinausgeht. Daß er in ganz bestimmten Fällen darüber hinausgehen muß, habe ich in meiner neuen Lösung des Problems der exzentrischen Empfindung sogar bewiesen.

Eine sehr einfache Erwägung zeigt uns, daß feste Körper überhaupt unmöglich an derjenigen Stelle eine absolute Grenze haben können, wo wir ihre Oberfläche wahrnehmen. Sie müssen mit den übrigen Körpern im Weltenraum in einem verborgenen kontinuierlichen materiellen Zusammenhang stehen. Denn sonst würden die an ihrer Oberfläche aufgehörenden Materialteile — um mich eines gelegentlichen Ausdrucks des Kartesius zu bedienen — keine Mitte haben, in dem sie in der Richtung nach dem Inneren des Körpers eine Ausdehnung hätten, während in der Richtung nach außen die Ausdehnung absolut fehlen würde, gerade als ob sie an einen leeren Raum, an das Nichts grenzten. Die Oberfläche würde eine Mitte sein, an deren einer Seite Materie, an

deren anderer nichts läge. Dieser, soviel ich weiß, noch nicht bemerkte Grund zwingt allein schon zu der Annahme, daß dem ganzen Weltenraum eine kontinuierliche, homogene, materielle Masse zugrunde liegen muß, so daß die Grenzen fester Körper nur Erscheinungen sind, die auf einer besonderen Bewegungsart dieses Urstoffs beruhen.

So wie mit allen festen Körpern aber, so verhält es sich auch mit unserm Leibe. Wir wissen nicht, wie weit über die Grenzen des Leibes hinaus sich der unserm Einfluß unterliegende Äther erstrecken mag. Andererseits darf man aber an diese Feststellung keine mystischen Vorstellungen knüpfen, z. B. von einem ätherischen Leibe, der nach dem Tode mit der Seele verbunden bleibt (eine ganz barbarische Vorstellung von der Seele, eine grobe sinnliche Verletzung eines unergründlichen Geheimnisses). Denn allein die Erfahrung und ihre Gesetze entscheiden über den Bereich der noumenalen Herrschaft über die Materie, und ob und wie weit die Vorstellung und damit der Wille hier Einfluß hat, das hängt vom Experiment ab.

Nur insoweit benutzen wir hier demnach die Äthervorstellung, als wir bei unserm Gesundungswillen nicht nur einzelne Organe, sondern sogar den ganzen Organismus unsres Leibes außer Acht lassen, und dies geschieht in vollkommener Weise, wenn wir uns als Gegenstand unsrer Einwirkung die nach ihrer Struktur und ihren Grenzen uns unbekannt organische Äthermasse denken.

Neben der Desorganisation, die wir als Erkrankung kennen, gibt es nun noch einen Zustand, der einer besonderen Erörterung bedarf. Dies ist der Zustand des sog. Alterns, der im Zustand des Todes endigt.

Hier haben wir es mit einer Desorganisation zu tun, von der man noch zweifelt, ob sie als Krankheit oder als ein

natürlicher Ablauf mechanischer Kräfte, gleichsam als ein allmähliches Versagen der Maschine des Leibes, als ein Ablauf der Feder anzusehen sei, die die organische Bewegung in Lauf brachte. Auf welche Seite wir hier treten müssen, ist von vornherein klar.

Aber nicht nur wir auf Grund unsrer Theorie, sondern auch die Wissenschaft der Medizin wird sich auf den Standpunkt stellen müssen, daß es kein Altern in jenem Sinne gibt, daß wir es in diesem Zustande vielmehr gleichfalls mit einer der vielen Formen der Erkrankung zu tun haben, daß also Krankheit und Altern in gleicher Art unter den Begriff der Desorganisation fallen. Denn ohne diese Voraussetzung würde die Wissenschaft auf die Möglichkeit verzichten, Mittel gegen den Eintritt dieser Desorganisation zu entdecken. Sie würde, wenn sie hier die Heilkunst a priori für machtlos hielte, sich damit grundlos einer Autosuggestion unterwerfen und sich eine Grenze setzen, die den Fortschritt ausschließt.

Vom Standpunkt unsrer Theorie lassen sich hier nun drei Möglichkeiten denken:

Die erste ist die, daß das Altern auf dem Eindringen desorganisierender Fremdstoffe oder auch auf ursprünglichen Mängeln einzelner materieller Organe und Funktionen beruht.

Die zweite ist die, daß durch fehlerhafte Diät die Widerstandskraft der organisierenden Vorstellungskräfte allmählich aufgehoben wird, daß — um es kurz zu sagen — die Ausgabe von Kraft die Einnahme übersteigt, daß der Kraftverbrauch nicht hinreichend ersetzt wird.

Diese beiden Möglichkeiten sind bekannt als Gründe wenigstens vorzeitigen Alterns.

Aber es gibt eine dritte Möglichkeit, und diese folgt aus unsrer Theorie. Auf ihre Erwägung beschränken wir uns:

Es ist die Möglichkeit, daß die ursprünglich organisierende und erhaltende Vorstellung des Noumenalwillens zum kraftvollen gesunden Leben nachläßt, daß also in dieser Hinsicht eine Trägheit des Noumenon selbst zugrunde liegt, das allmählich dem stetigen Widerstand der Materie weicht. Wo aber kann der Grund zu einem solchen, dem Charakter eines reinen Vernunftwesens an und für sich fremden Nachlassen, einer ihm fremden Passivität liegen?

Hier ist nur ein einziger Grund denkbar. Das Noumenon wirkt durch Vorstellungen, also müssen es auch feindliche Vorstellungen, oder es muß der Wegfall fördernder Vorstellungen sein, die seine Passivität herbeiführen.

Eine schädliche Vorstellung, die hier mitwirkt, liegt offen zu Tage. Sie besteht eben in der Autosuggestion, daß jener Verfall des Leibes, den wir als Altern bezeichnen, eine notwendige unausbleibliche Naturwirkung, somit eine Veränderung sei, die wir nicht verhindern können. Denn sobald wir etwas für unmöglich halten, hören wir auf zu handeln, fügen uns und versinken in die Passivität der Unterwerfung unter das Geschick, so daß wir in dieser Vorstellung eine Form des Fatalismus vor uns haben.

Diese schädliche Autosuggestion von der Unvermeidlichkeit des Alterns ist aber allgemein verbreitet. Verallgemeinerung zahlreicher Erfahrungstatsachen, Autoritätsglaube (bis auf das alte Testament zurückführend) und Gewohnheit sind ihre Gründe. Der eine spricht dem andern nach. Schon im Kindesalter gilt der Satz von der Notwendigkeit des Alterns als so gewiß, wie der von der Notwendigkeit des Todes.

Ebenso einschneidend wirkt aber hier der Ausfall gewisser die Organisation befördernder Vorstellungen.

Schon oben wurde erwähnt, daß ein bloßer (abstrakter) Wille zur Gesundheit und, was dasselbe, zur Verjüngung für sich kein Motiv eines Noumenon sein kann. Sein Motiv ist vielmehr der Wille zur Tat, zum Werke. In jedem vernunftbegabten Wesen steckt ein Wille zu einem mehr oder weniger deutlichen planmäßigen Lebenswerk. Schon im reiferen Kinde beginnt er sich zu entwickeln.

Wenn nun ein solches planmäßiges Lebensziel erreicht ist, das, ursprünglich dunkel im Bewußtsein liegend, allmählich mit der Verwirklichung immer bestimmter wird, so tritt ein Nachlassen der Noumenalkräfte ein. Man hat sich nur vorgenommen, dieses Lebensziel (z. B. Ehre, Macht, Wohlhabenheit, Gründung einer glücklichen Familie) zu erreichen. Man denkt, nachdem es erreicht ist, man habe sich ausgelebt. Man tritt in den wohlverdienten Ruhestand. Ja dieser wird heute sogar öffentlich durch Zwangspensionierung anerkannt und aufgedrängt. Man sehnt sich sogar vielfach nach der idyllischen Zeit, da man als ehrwürdiger Greis sich in untätigem Behagen am Wohlergehen von Kindern und Enkeln freut.

Es fehlt somit ein gewichtiges Noumenalmotiv, der Wille zur Tat, das dem Willen der Lebenserhaltung, dem entwickelnd und vervollkommnend organisierenden Willen zugrunde liegt, und der Ausfall dieses Motivs wirkt mit der fatalistischen Autosuggestion des notwendigen Alterns zusammen.

Dagegen gibt es nun keine Hilfe als eine Imperativvorstellung, einen Willen, den ich als den Erneuerungswillen bezeichnen möchte. Der Mensch, der seinen ursprünglichen Lebensplan erfüllt hat oder der Erfüllung sich nähern oder auch ihn vernichtet sieht oder das Interesse an ihm verloren hat (ganz besonders ist das bei Forschern, Künstlern, Staatsmännern der Fall, die sich,

wie man zu sagen pflegt, ausgegeben haben), soll sich rechtzeitig (denn auf die rechte Zeit kommt es an) einen ganz neuen Lebens-, d. h. Tatenplan stellen, er soll auf neue Werke der Selbstvervollkommnung und Beglückung sinnen; er soll allenfalls den bisherigen Plan gänzlich vergessen und einem neuen Ziele leben, als ob er ein neuer Mensch geworden wäre. Hat er die 70 erreicht, so soll er denken, daß er die 100 erreichen werde, mit der Vorstellung: es gibt kein Altern, sondern nur eine überwindbare Desorganisation des Leibes. Er soll darauf denken, die nächsten 30 Jahre, die ihm noch bevorstehen, durch ein neues würdiges Lebenswerk kraftvoll auszufüllen.

Dies ist das Mittel, das wir auf Grund unserer Theorie vorzuschlagen haben. Wie weit es dem einzelnen damit gelingt, das ist eine Frage des Versuchs und bedingt von der individuellen ursprünglichen und der später stattgefundenen entwickelnden Organisation.

Kurz gefaßt: Man soll so leben, als ob jeder Tag des Lebens der Tag der Geburt oder der erste Tag einer Welterschöpfung wäre, unbekümmert um Alter und Tod. Man soll auf dem Posten stehen, bis man fällt.

28. *Leben und Tod.*

Unser Verhalten im Leben wird uns durch das übersinnliche, noumenale, über Zeit und Raum, folglich über den zahllosen Sternen- und Sonnensystemen, über den unzähligen gewaltigen Weltkörpern stehende Gesetz der Vernunft, das Sittengesetz vorgeschrieben¹. Die sinn-

1) Es ist, wie schon bemerkt, heute noch mit vielen sittlichen Irrtümern versetzt, noch nicht deutlich erkannt. Nur die Lehre Kants stellt es rein dar. Den Versuch einer populären Ausführung seiner Satzungen findet man in meinem »*Kategorischen Imperativ*«, München 1921.

liche Erhabenheit des Sternenhimmels versinkt gegenüber der Erhabenheit und der mächtigen Stimme des Sittengesetzes.

Jene gewaltigen Körper im endlosen Raum sind bloße Erscheinungen vor der Sinnlichkeit des Noumenon. Sie sind nichts ohne das Wesen, das sie wahrnimmt und erkennt. Sie haben nur Bedeutung als Horizont eines lebendigen Wesens. Ohne dieses sind sie weniger als eine tote Masse.

Denken wir uns die Weltkörper losgelöst von einem Wesen, das sie ansieht, so ist ihre Umwälzung, ihr Treiben im Raum, ihr Leuchten nichts mehr als eine — bildlich gesprochen — weder fühlbare noch unühlbare, eine weder leuchtende noch finstere, eine weder lärmende noch lautlose Masse; ja weder Masse noch Nichts. Denn Alles, was diese Körper sind, namentlich Masse, sind sie nur in Zeit und Raum, als Gegenstände unsrer Sinnlichkeit, und mit dieser hört alle ihre sowohl sinnliche wie begriffliche Bedeutung, die *wir* ihnen beilegen können, auf. Was übrig bleibt, ist ein absolut unerkennbares Ding an sich, von dem wir nichts weiter wissen, als daß es existiert.

Daß wir sie aber als vergängliche Wirkung eines überzeitlichen Ding an sich auffassen, ihnen somit doch noch eine, allerdings unerkennbare, mit keinem Begriff erfaßbare Bedeutung zuschreiben müssen, das stammt keineswegs aus einer Offenbarung her, die *sie selbst* uns zu Teil werden lassen — sie selbst verraten uns davon nicht das mindeste —, sondern es entspringt aus dem Zeit- und Raum-überlegenen Erkenntnisvermögen der Vernunft, also des Noumenon, dessen logische Kraft vermittelt der Ideen über alle Sinnlichkeit hinausgeht.

Und aus eben dieser Vernunft entspringt die Tat-Idee der Vernunft: das Sittengesetz. Das Noumenon hat

nicht — wie Schopenhauer uns glauben machen will — den Willen zum Leben, und nicht — wie Nietzsche sich überredete — den Willen zur Macht, sondern den Willen zur Tat¹, zur tätigen Vollziehung seines Gesetzes, daher auch zur Selbstvervollkommnung. Unter den Anreizen der Sinnlichkeit stehend, vernehmen wir diesen, unsren eigenen Willen, in der Form eines Befehls (»Du sollst«). Das Leben ist eine »Aufgabe« (Kant). Jedes Noumenon ist auf einen Posten gestellt, dessen es zu walten hat, und es soll (Kant) »mit fröhlichem Herzen seine Pflicht tun«.

Und nun vergleiche man diese sichere Feststellung Kants mit der den Indern im grauen Altertum offenbarten und von Schopenhauer philosophisch neu erfundenen Religion, nach der wir, um nicht wiedergeboren zu werden, d. h. um in seliges Nichtstun, in göttliche Faulheit zu versinken, den Willen zum Leben verneinen sollen. Um zu dieser Verneinung (besser: Vernichtung) zu gelangen, müssen wir nach dieser Lehre unser teilnehmendes Herz, dem es infolge eigener Schmerzen, Leiden und Sorgen schon schwer genug fällt, »fröhlich seine Pflicht zu tun«, mit den Leiden der ganzen Welt beladen und beängstigen. Wir müssen z. B. »das arme, unschuldige Eichhörnchen« (Schopenhauer), das, in den Rachen der Schlange fallend, sein Leben verliert, bemitleiden, obwohl wir doch selbst dem großen Henker, dem Tode, über kurz oder lang gleichfalls und vielleicht viel schmerzvoller verfallen, es also sicher nicht besser haben, als das Eichhörnchen und seine zahllosen Leidensgenossen. Wir sollen unsre eigenen Leiden um die der ganzen Welt vermehren, sollen durch Askese, durch Enthaltung von allen Freuden, durch Aufsuchung des Unglücks (an Stelle der vom höchsten Gesetz geforderten eigenen und fremden Beglückung)

1) Vgl. mein: »Kants Weltgebäude«, § 29.

den Willen zum Leben ertönen. Wir sollen, statt uns selbst zu vervollkommen, statt unseren Leib dem Noumenon zu unterwerfen, uns selbst verderben und uns zur Tat in diesem Leben unfähig machen.

Mit dieser Beleuchtung sind wir an jene Grenze gelangt, die das größte Rätsel des Lebens ist, an die Grenze des Lebens, an den Tod.

Denn das sahen wir schon: Der Tod ist nicht nur ein Zerfall des Leibes, sondern er bedeutet die Vernichtung einer ganzen Sinnenwelt, die dem Lebenden angehörte. Denn diese verliert mit dem Tode dessen, dem sie angehörte, alle Bedeutung. Die Welt, soweit sie ihm als Objekt gegenüberstand, ist völlig versunken. In seiner ganzen Ausdehnung in der Zeit — vom Menschen der Urzeit bis zum Weltkrieg —, in seiner ganzen Ausdehnung im Raume — von Deutschland, von der Erde bis zu den entferntesten Weltkörpern — ist das gewaltige Gebäude der Welt für den Verstorbenen zusammengebrochen. Alles dies existiert nur noch als eine nicht einmal gleiche Welt anderer Noumena und würde gänzlich vernichtet sein mit der Aufhebung aller lebenden Wesen.

Die ganze Welt, die wir erkennen, so gewaltig ihre Ausdehnung ist, hat nur relative Existenz¹. Der Tod eines Noumenon bedeutet den Untergang, die Geburt, die Neuschöpfung einer Welt, einen ersten Tag der Schöpfung. Die Zerstörung des Erdenballs hat moralisch keine gewichtigere Bedeutung als der Tod eines einzelnen Menschen. Und was wissen wir vom Tode sonst noch als diese relative und negative Bestimmung?

1) Eine relative *Existenz* ist ja nicht zu verwechseln mit dem modernen Humbug einer relativen *Wahrheit*. Daß unsre Welt nur eine relative Existenz hat, ist eine absolute Wahrheit. Es gibt keine andern als absolute Wahrheiten. Relative Wahrheiten sind relative Irrtümer.

Wir wissen nichts von seinem Geheimnis. Nach dem Tode gibt es, wenn wir von dem durch das Sittengesetz gerechtfertigten Vertrauen auf die zeitlose Unsterblichkeit des Noumenon absehen, für das Noumenon einen Weltzustand, der weder als lärmend noch als lautlos, weder als licht noch als finster, weder als ein Etwas noch als ein nichts vorstellbar ist. Denn selbst der Begriff des Nichts gehört als Erkenntnismittel dem Leben an. So also — selbst die Vorstellung des Nichts verwerfend — steht der Tod in seiner geheimnisvollen Erhabenheit vor uns.

Und nun erst stehen wir vor der großen Aufgabe, vor dem Problem, das der Tod uns vorlegt.

Nicht nur die Welt des Lebens, sondern auch das ganze Wirken des Noumenon bricht zusammen mit dem Tode dessen, den es fördern oder beglücken sollte, mit dem Tode der kurzlebigen Generation, die wir zu fördern suchten. Was in 100 Jahren auf Erden geschehen wird, ist mit unserm Tode für uns so gleichgültig, als wäre es vor 100 000 Jahren auf einem entlegenen Weltkörper geschehen.

Es ist wahr, die nächste Generation überträgt, wenn es gut geht, unser Wirken auf eine folgende; aber auch diese stirbt — wie alle folgenden — dahin; ja eine Erdrevolution oder auch nur ein barbarischer Völkerkrieg kann alles bisherige irdische Wirken des Noumenon bis auf die Wurzel vernichten. Und es ist, als ob es niemals eine auf das Sittengesetz gegründete Tat gegeben hätte. Ein gewaltiges Kulturgebäude, das der gedankenlose Materialist selbstgefällig vergöttert, und an dem er so überaus fest hängt, weil er den Tod noch nicht — erlebt hat, ist wie ein gläsernes Gebäude in Scherben geschlagen.

Dies ist die Erhabenheit des Todes vor jedem Noumenon, dem das Licht des Todes deutlich aufgegangen ist,

dem die Last des Todes — die künftige gänzliche Vertilgung seines Wirkens — auferlegt ist, und das vermöge seiner Vernunft und des Lichts, das sie ausstrahlt, vielleicht stolz ist auf die schwere Aufgabe, die ihm auferlegt wurde, zu wirken trotz der drohenden sichersten Vernichtung seines Wirkens.

Denn hier setzt wieder der sittliche Glaube ein als ein durch das Sittengesetz gerechtfertigtes Selbstvertrauen des Noumenon, und der Ausspruch der Vernunft lautet:

Es ist angesichts des ewigen, überzeitlichen und über-räumlichen Sittengesetzes, dessen Wahrheit, da es selbst Wahrhaftigkeit gebietet, wir nicht in Frage stellen können, unmöglich, zu denken, daß nicht unser sittliches Wirken in diesem kurzen irdischen Leben irgendeine für uns unerkennbare, geheimnisvolle, unvergängliche Bedeutung für das Weltganze haben sollte. Wer unter einem Ewigkeits-Gesetze steht, der ist sicher, für die Ewigkeit zu wirken, auch wenn es nicht erkennbar ist.

Und so lautet der Weisheit letzter Schluß — eine Erkenntnis, zu der es keiner Gelehrsamkeit bedarf —: Wir müssen mit Mut und Freudigkeit — des Todes nicht achtend — auf unserm Posten stehen, als ob wir ewig diesem irdischen Leben angehörten.

Von *E. Marcus* erschienen bisher:

1. *Fundament der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen Kants.* (H. Haacke, Sachsa i. Harz, früher Leipzig 1899; jetzt Alfred Kröner, Leipzig.)
 2. *Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip)* (Herford, 1902, W. Menckhoff). — Vergriffen.
 3. *Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung der Kritik der reinen Vernunft.* (Erschienen in der *Altpreuß. Monatsschrift*, 1904, Bd. 41, Heft 1 und 2; zum 100. Todestage Kants.)
 4. *Das Erkenntnisproblem (oder wie man mit der Radlernadel philosophiert).* Populär. Verlag Der Sturm, Berlin, 1919.
 5. *Die Elementarlehre zur allgemeinen und die Grundzüge der transzendentalen Logik.* Eine Einführung in die Kategorienlehre Kants. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. (Herford, 1911, W. Menckhoff.)
 6. *Der Kategorische Imperativ.* Eine Einführung in Kants Metaphysik der Sitten. (Ernst Reinhardt, München, 1921.)
 7. *Hermann Cohens »Theorie der Erfahrung und die Kritik der reinen Vernunft.* (*Altpreuß. Monatsschrift*, Bd. 57, S. 309 ff. und S. 363 ff.)
 8. *Die Beweisführung in der Kritik der reinen Vernunft.* (*Altpreuß. Monatsschrift*, Bd. 51, S. 419 und S. 515, sowie im Selbstverlag.)
 9. *Kants Weltgebäude. Vorträge.* Eine gemeinverständliche Einführung in die kritischen Werke Kants. (2. Aufl., München, 1920, Ernst Reinhardt.)
 10. *Das Problem der exzentrischen Empfindung und seine Lösung.* (Berlin, 1918, Verlag Der Sturm.)
 11. *Theorie der natürlichen Magie.* (Ernst Reinhardt, München, 1924.)
 12. In Vorbereitung: *Die Deduktion der Apperzeption und der Kategorien gemäß dem Lehrgang Kants.*
-
-

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechterhalten.

- *1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.
- *4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. S. A. Krause, Heidelberg.
- *6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- *7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- *8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.
- *10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.
12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.
- *14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
15. Die Philosophie der Renaissance: Dr. Aug. Riekel, Marburg.

- *16. 17. Descartes und die Fortbildung der Kartesischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- *18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- 19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.
- 20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.
- *21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Höningwald, Breslau.
- *22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- *24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.
- *25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- 26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.
- *27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
- *29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- 30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.
- 32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.
- 34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.
- 35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.
- 36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.
- 37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.
- 38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.
- 39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.
- 40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

Güttler, Dr. C., Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel. 8°. (160 S.) 1921. M. 1.50

— Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes. 8°. (223 S.) 1922. M. 2.—

Wer sich über die Werke und Lehren der Philosophen des letzten Jahrhunderts unterrichten wollte, war nur auf die umfangreichen Hauptwerke angewiesen. Die Güttlerschen Abrisse geben sie in Auszügen, die nicht nur dem Anfänger die Einführung erleichtern, sondern auch dem Geübten als Nachschlagewerk dienen.

Marcus, Ernst, Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. 8°. (272 S.) 2. Auflage. 1920. M. 3.50, gebd. M. 4.—

— Der kategorische Imperativ. Eine gemeinverständliche Einführung in Kants Sittenlehre. 8°. (260 S.) 2. verbesserte Auflage. 1921. M. 3.50, gebd. M. 4.—

Messer, Prof. Aug., Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung. 8°. (VIII u. 178 S.) 3. Auflage. 1924. M. 2.—, gebd. M. 3.—

von Schrenck-Notzing, Dr. med. A., Materialisations-Phänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie. 2. stark vermehrte Auflage. 2 Bände in 1 Band. Mit 275 Abbildungen auf 167 Tafeln. 8°. (636 S.) 1923.

Gute Ausg. gebd. M. 28.—, wohlf. Ausg. brosch. M. 20.—

Wie haben sich die Dinge seit Helmholtz verändert! Dieser große Forscher lehnte die Teilnahme an mediumistischen Sitzungen glatt ab, überzeugt, daß es solche Dinge nicht gäbe . . . Das ist der Standpunkt der alten Generation.

Wie ganz anders lautet das Urteil von Deutschlands größtem Metaphysiker Driesch, Leipzig: „Wir sagen es offen: die Paraphysik ist unsere Hoffnung in Sachen der Biologie, ebenso wie die Paraphysik unsere Hoffnung in Sachen der Psychologie ist. Beide aber sind unsere Hoffnung in Sachen einer wohlfundierten Metaphysik und Weltanschauung.“

Prof. Österreich in einem Artikel der Deutschen Allgem. Zeitg.

C. BOYSEN
Buchhandlung
G. Heuberg &
HAMBURG.

4. - 6

262606.

