

Zum Erweis des psychologischen Substanzialismus.

Eine Auseinandersetzung mit dem psychologischen Aktualismus.

Von Dr. L. Lommel in Innsbruck.

Erster Beweis: Aus der Analyse des Bewusstseins.

(§ 1.) Erster Teil.

Unser Bewusstsein bezeugt mit plastischer Klarheit den fortwährenden Wechsel und Wandel der innern Tätigkeiten und Zustände, hebt aber alle in unabweislicher Notwendigkeit mit einem gemeinsamen Element hervor: es sind unsere Tätigkeiten, und unsere Zustände. Die Gedanken kommen und gehen, die Willensakte entstehen und vergehen, die Gefühle glühen auf und erlöschen. Das Merkwürdige daran ist immer wieder das begleitende gemeinsame Charakteristikum, das unzertrennlich mit diesen Innentatsachen verbunden ist. Ich nehme nämlich alle seelischen Tätigkeiten, die früheren und jetzigen, ausnahmslos wahr als meine Gedanken, als meine Wollungen, als meine Gefühle, also unwiderstehlich und unwiderleglich als Tätigkeiten, deren Ursache und Subjekt ich bin. Denn mein Schmerz, mein Gedanke, mein Entschluss könnte ja gar nicht mein Schmerz, meine Vorstellung, mein Entschluss sein, wenn nicht ich es wäre, durch den und in dem diese Tätigkeiten und Zustände sind.

Ich erfasse also das Ich als ein mit seinen Tätigkeiten und Zuständen innerlich zusammengewachsenes Ganzes, als einen Mikrokosmos, dem als Prinzip und Träger die seelischen Akte zukommen, als etwas Wirkliches, das selbst nicht in einem andern ist, das nur in sich und für sich besteht, also die Vollkommenheit des Selbststandes besitzt, das schliesslich nicht mit seinen verschiedenen Tätigkeiten wechselt, sondern als identisch dasselbe im zeitlichen Fluss der Tätigkeiten beharrt.

Mit einem Wort, ich erfasse das Ich als eine Substanz, nicht abstrakt, sondern konkret. Klar und bestimmt betont Peillaube im Dictionnaire de théologie catholique diesen Standpunkt: „Das Ich ist ganz organisch und lebend, aus Substanz und Akzidenz zusammengesetzt“¹⁾.

¹⁾ „Le moi est tout organique et vivant, composé de substance et d'accidents“. Peillaube, Dict. de théol. cath., art. Ame 1032.

Damit stellen wir uns in einen bewussten Gegensatz zu vielen Modernen, die lediglich blosse Erscheinungen und reine Tätigkeiten zulassen, nur „Phänomene“ anerkennen; die da sagen, man erreiche ausschliesslich das Phänomenon d. h. die Erscheinung, ohne etwas, das erscheint, man erfahre und wisse keinen Deut von einem Subjekt, das sich äussere und kundgebe.

Diese Auslegung ist in aller Wahrheit eine Trübung, ja eine Fälschung des klarsten Bewusstseinszeugnisses.

Das geht schon daraus hervor, dass selbst in der blossen Betrachtung des Geistes eine reine Erscheinung, d. h. eine Erscheinung ganz getrennt von etwas, das erscheint, unmöglich denkbar ist.

Ueberdies wird die Willkür dieser Ansicht durch die Sprache selbst widerlegt. Denn warum gibt es keine Sprache, in der man sich einzig und allein im Impersonale ausdrücken muss, statt: Ich denke, vielmehr: Es denkt. — Es ist eben eine Unmöglichkeit, ein Ungedanke, ein Unding, reine Tätigkeiten ohne tätige Ich anzunehmen. Es ist eine Verstümmelung, eine Verzerrung, eine Verwischung, gleichsam eine ungerechte und unerlaubte Zensur des sichersten Selbstbewusstseinszeugnisses, das sich nie und nimmer durch das Impersonale ausschöpfen lässt. Mit bestem Willen kann ich in mir kein reines Denken, Wollen und Fühlen aufspüren, sondern immer finde ich, dass ich diesen Gedanken habe, dass ich diesen Entschluss fasse, dass ich von diesem Gefühl durchschauert bin. Das vollständige Bewusstsein umfasst also den Denkenden, den Wollenden, den Fühlenden. In jedwedem psychischen Akt ist das Ich in concreto gegeben.

Die experimentelle Psychologie mag davon Abstand nehmen und ausschliesslich die Tätigkeiten und ihre Eigenschafteu und Zusammenhänge untersuchen. Aber eben hier ist der Punkt und die Zeit, wo die Philosophie einsetzen und anfangen muss.

Das Bewusstsein gibt uns nicht den allgemeinen und metaphysischen Begriff der Substanz, wohl aber die konkret daseiende Substanz, das aus seinen Bestandstücken, den Tätigkeiten und Zuständen, in sich zusammengeschlossene, von einem einheitlichen Sein und Leben durchströmte Ganze, aus dem das Ich im direkten Bewusstsein nur undeutlich, im reflexen Bewusstsein aber deutlich hervortritt, in dem endlich durch Verstandesanalyse klar und scharf unterschieden wird zwischen dem, was für sich und in sich besteht, und dem, was nicht in sich, sondern in dem andern, dem Ich, besteht, also zwischen Substanz und Akzidenz¹⁾.

¹⁾ Zur Bestätigung dürfen die tiefgehenden Ausführungen Hareuts angeführt werden: „Dans la connaissance que j'ai de ma propre existence, je ne débute point par les idées abstraites de l'existence et du moi, ni par le jugement formel qui compare et lie entre elles ces deux idées, mais tout ce mécanisme de concepts abstraits et de jugement explicite ne sert qu'à me traduire à moi-même, en concepts analytiques suivis d'une affirmation synthétique, une intuition primitive, plus confuse, mais très certaine, simple regard

Doch die Phänomenisten werden sich kaum ergeben und hoch schwören, man dürfe an ihrem guten Glauben nicht zweifeln.

Mögen sie guten Glaubens sein, aber man erlaube die begründete Ansicht, die feste Ueberzeugung, dass sie ihren Standpunkt nicht zu verwirklichen vermögen. Sie selbst bekennen, dass die Natur sie unwiderstehlich fortreisst, zu sagen: Ich denke. Die zwingende Gewalt der Tatsache und das sich aufdrängend klare Bewusstseinszeugnis zerstören das künstliche Gedankenspiel der Phänomenisten. Man vergleiche nur die Selbstbekenntnisse Humes und Stuart Mills, die zur Erklärung der Wirklichkeit mit dem eingebildeten bundle of perceptions oder mit der rätselhaften permanent possibility of feeling nichts anzufangen wissen und an der Lösung des Ichproblems verzweifeln müssen, weil sie das wunderliche Gehäuse ihres Systems nicht verlassen wollen¹⁾.

Aus dem obigen Beweise folgt weiter die Falschheit der Ansicht, als würden wir unser Ich nicht in sich erfassen, sondern nur durch die „reine Vernunft“ aufbauen. So behauptet Kant, es gebe lediglich ein phänomenales, aber kein noumenales Ich²⁾. Doch in dem Urteil: „Ich denke“ gewahrt und erfasst das denkende Ich sich nicht derart identisch mit dem Gedanken, dass es durch ihn allein ganz und gar hervorgebracht und aufgebaut würde. Vielmehr nimmt man in demselben Akte genau so gut wie das Denken auch das Subjekt selbst wahr. Denken und Ich sind so eng verbunden, dass beide zusammen das denkende Ich bilden.

So gewiss also unsere psychischen Tätigkeiten real sind, so gewiss ist auch das Ich real.

Im Grunde ist damit schon die Lösung der zweiten Frage gegeben. Denn dass die Bejahung des Daseins eines denkenden Subjektes ein unmittelbares Bewusstseinsurteil sei, kann nur von jenen in Zweifel gezogen werden, die die willkürliche, nicht auf dem vollständigen Bewusstseinszeugnis beruhende Meinung verfechten, wir erführen weiter nichts als reine Erscheinungen ohne Erscheinendes, und sich infolgedessen auf das Substanzgesetz berufen, um zu einem substanzialen Ich vorzudringen.

alleignant d'une manière concrète le moi existant et agissant, jugement virtuel impliquant déjà certitude et vérité“. Hareut, Etudes IV (1907) 223.

¹⁾ An Humes verzweifelndes Bekenntnis anknüpfend, antwortet Monaco „Nos vero maiori, imo pleno iure reponimus: proprium esse philosophi munus ut in cuiusque problematis solutione rationem eius sufficientem inquirat ac statuatur. Qua propter, si ex ore ipsius principis phaenomenistarum praesens problema solvi nequit, nisi admittendo subiectum simplex, nempe sibi identicum ac proinde distinctum ab illis actibus, qui in eo sibi succedunt, hoc subiectum necessario admittendum erit, tanquam vera et unica ratio sufficiens, quae illud problema solvere queat“. Nicolaus Monaco, Praelectiones Metaphysicae generalis (1913) 285.

²⁾ Dieselbe Unterscheidung fordert unter den Neueren besonders Theodor Lipps.

Dass sie sich auf diese Art den Weg zu einer Erkenntnis des Ich als Substanz verlegt haben, soll der zweite Teil des ersten Beweises klarlegen.

(§ 2.) Zweiter Teil.

Die Beweisführung stützt sich auf die Unmöglichkeit, auf mittelbarem Wege zum Substanzbegriff sich durchzuschlagen. Die Stellung der Gegner ist folgende: Weil das denkende Subjekt nicht unmittelbar mit der Denktätigkeit wahrgenommen wird, so bleibt nichts anderes übrig, als es aus dem Substanzgesetz zu erschliessen; also nur mittelbar kann das Ich erkannt werden.

Nun liegt es auf der Hand, dass das Subjekt nicht gefolgert werden kann aus einem Prinzip, das die Kenntnis eben dieses Subjektes schon zur Voraussetzung hat.

Das trifft aber gerade im vorliegenden Falle zu. Das Substanzgesetz hat offenbar nur einen Sinn, wenn vorher der Substanzbegriff bereits im Verstande ist. Der Substanzbegriff hinwiederum kann nicht vor dem erkannten Ich gewonnen werden. Durch Ausschliessung der anderen Lösungen wird dafür der Beweis geführt.

Anders nämlich wären es nur noch zwei Quellen, aus denen sich der Substanzbegriff herleiten liesse:

- a) entweder aus dem Akzidenzbegriff,
- b) oder aus der unmittelbaren Wahrnehmung einer äusseren Substanz.

Das erste aber ist offenkundig eine Unmöglichkeit, da das Akzidenz als solches nur mit Beziehung auf die Substanz erkannt werden kann. Wie soll ich das Akzidenz erkennen als etwas, das in einem andern ist, wenn ich nicht schon den Begriff der Substanz als etwas, das in sich besteht, im Geiste habe?

Auch das zweite kann von den Gegnern kaum angenommen werden, da sich einer Ableitung des Substanzbegriffes aus der äusseren Erfahrung noch weit heiklere Schwierigkeiten entgegenstellen.

Es bleibt also die im ersten Teil dargestellte feste und sichere Lösung zu Recht bestehen, ja es ist die einzig mögliche Lösung. Der Substanzbegriff entspringt vorerst der inneren Erfahrung dadurch, dass wir in uns unmittelbar, d. h. ohne Mittelbegriff, das eigene Ich als substantielle Wirklichkeit erkennen, oder weiter ausgesponnen, dass wir im reflexen Bewusstsein unser Selbst ohne Umweg, unmittelbar auffassen als eine in sich und für sich seiende, die psychischen Tätigkeiten hervorbringende und tragende, im Wechsel der Innenvorgänge identisch beharrende und dadurch zu einigende Wirklichkeit, die wir dann Seele nennen und zwar substantielle Seele¹⁾.

¹⁾ Geyser fasst seine Beweisführung für die unmittelbare Erkennbarkeit der Seele folgendermassen zusammen: „Wir wissen vom Dasein des Subjektes oder Ichs durch unmittelbare Erfahrung, dadurch nämlich, dass wir die Be-

Auf diese Art und Weise haben wir vom Dasein unserer Seele eine unmittelbare Kenntnis: wir wissen durch innere Erfahrung von ihr, dass sie das Subjekt der psychischen Tätigkeiten ist.

Erfassen wir so in unmittelbarer Anschauung das Dasein der Seele, so ist ihre Natur uns dennoch noch nicht enthüllt; diese kann nur mittelbar erkannt, muss aus der Natur der Akte erschlossen werden.

Die Genesis oder die *quæstio facti* des Substanzbegriffes würde sich aus den obigen Beweisgängen nach folgendem, vierfach abgestuftem Schema erklären lassen.

1°. Auf der ersten Stufe erfahren und erfassen wir zunächst ein Bewusstseinskonkretes, nicht eine Vorstellung für sich, sondern den Vorstellenden, nicht ein Gefühl für sich, sondern den Fühlenden, nicht ein Denken für sich, sondern den Denkenden, nicht ein Wollen für sich, sondern den Wollenden —, also nicht die psychischen Erscheinungen in nackter Individualität und in klufftiefer Trennung vom Ich, sondern die seelischen Tätigkeiten im Ich enthalten und mit dem Ich verwachsen, oder vielmehr das Ich in concreto von den psychischen Akten und Zuständen bestimmt und mit ihnen verschmolzen zu einem lebendigen Ganzen. Dieses konkrete Ich wird vom direkten Bewusstsein wahrgenommen. Das ist aber erst eine aufdämmernde, undeutliche Kenntnis des denkenden Subjektes, dieses wird zwar schon erfahren als etwas Selbständiges, was stand by itself, das die Tätigkeiten in sich hat, trägt und bedingt; aber noch tritt keine klare Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz ein.

2°. Ist also das Ich und somit der Begriff der Substanz auf der ersten Stufe nur in dunkler, undeutlicher Auffassung gegeben, so wird auf der zweiten schon der klare Reflexionsbegriff der Substanz gewonnen. Durch das reflexive Bewusstsein wird nämlich die klare Unterscheidung des Ich von den Ich-Tätigkeiten und Ich-Eigenschaften vorgenommen und zwar auf Grund der Tatsache der Veränderung.

Das Bewusstsein nimmt wahr, wie die inneren Tätigkeiten und Zuständlichkeiten bald da sind, bald nicht mehr da sind, bald auftauchen, bald verschwinden, also in Wechsel und Wandel begriffen sind, zugleich aber erfasst es, wie das Ich, das alle diese Akte hervorbringt und trägt, im Strome der Veränderungen unverändert bleibt und identisch beharrt; dank dieser Beobachtung quillt nun im Bewusstsein die klare Erkenntnis auf, dass im Bewusstseinskonkreten eine scharfe Unterscheidung vorwaltet zwischen den Tätigkeiten, die sich verändern, und dem Ich, das sich nicht verändert.

wusstheit erfahren, und diese als ein relatives Sein das Sein ihrer beiden Relate (Bewusstseinsinhalt und Bewusstseinssubjekt) notwendig einschliesst“. Geyser, Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe (1914) 28—32.

Durch reflexe Analyse kommt das Bewusstsein dazu, das Subjekt seinen Tätigkeiten klar gegenüberzustellen, demnach die Substanz scharf von den Akzidenzien zu trennen.

Das ist schon die deutliche Kenntnis des denkenden Subjektes und der Substanz.

3) Auf der dritten Stufe verbindet der Verstand das Subjekt wieder mit der von ihm durch reflexe Zergliederung geschiedenen Tätigkeit und bildet das unmittelbare Bewusstseinsurteil: Ich bin denkend. Substanz und Akzidenz sind von neuem zu einem lebendigen Ganzen verbunden.

Die bisherige Stufenfolge der Begriffsbildung war thetisch, antithetisch, synthetisch.

4) Als vierte Stufe dürfte die weitere logische Verarbeitung des früher gewonnenen Substanzbegriffes angefügt werden.

In dieser psychologischen Analyse der *formatio originaria* des Substanzbegriffes bestätigt sich glänzend der alte Grundsatz der aristotelischen Philosophie: „*Nostrae cognitionis origo est etiam de his quae sensum excedunt*“¹⁾.

Zweiter Beweis: Aus der Analyse des psychologischen Lebens.

Den zweiten Beweis für eine substanzielle Seele führen wir auf grund der Analyse des gesamten psychologischen Lebens, in dem vor allem die Verstandes- und Willenstätigkeiten der Betrachtung wert sind.

Auch diese Analyse wird zutage bringen, dass die Aktualisten trotz aller Betonung der Innerlichkeit uns dennoch bei der Erklärung des Zusammenhanges im psychischen Leben im Stiche lassen und uns nur vor dunkle Rätsel und offene Probleme stellen.

§ 1. Die Erkenntnistätigkeiten.

I. Die elementaren und zusammengesetzten Denktätigkeiten.

Ohne einheitliches und einigendes Seelensubstantiale können weder die elementaren noch die zusammengesetzten Denktätigkeiten erklärt werden.

1. Die elementaren Denktätigkeiten.

Die Begriffsbildung, das Urteilen und das Schliessen sind ohne substanzielles Seelenprinzip nicht denkbar.

Denn das sind einheitliche und einheitschaffende Tätigkeiten, die offenbar nur von Einem ausgeführt werden können und notwendigerweise von Einem ausgeführt werden müssen.

a) Bei der Begriffsbildung müssen mehrere Merkmale nach einander einzeln aufgefasst, verglichen und zusammengefasst werden zu einem aus den Teilstücken zusammengesetzten Ganzen, zum Begriff. Es muss also ein und dasselbe Ich oder Subjekt diese ver-

¹⁾ S. Thomas, C. Gent. I, 12.

schiedenen Merkmale nacheinander und miteinander in sich haben, um sie durch Vergleichung und Verbindung zu einem Begriffe zu erheben. Wäre aber jedes Merkmal in einem andern Subjekt, so wäre eine Verschmelzung der Begriffsteile für immer ausgeschlossen und auch für die Hexenküche ein unmögliches Kunststück.

b) Noch viel weniger gelingt die Erklärung des Urteilens vom aktualistischen Standpunkt aus.

Soll nämlich der Verstand ein Urteil fällen, so muss er zwei Begriffe miteinander vergleichen und diese entweder als übereinstimmend oder als nicht übereinstimmend erkennen und sie darnach bejahend oder verneinend aufeinander beziehen. Damit das möglich sei, müssen die Vergleichungsglieder in numerisch demselben Ich gleichzeitig gegenwärtig sein.

c) Auch die dritte Elementardenktätigkeit, das Schlussverfahren, verlangt unbedingt ein und dasselbe Subjekt, das Obersatz, Untersatz, Folgerichtigkeit und Folgesatz erkennt.

Klar und bestimmt erscheint im Bewusstsein nur immer ein Satz; wer aber die Schlussfolgerung einsehen will, muss alle drei gegenwärtig haben. Zerfiele also in uns das Ich in eine Mehrheit von Subjekten, von denen das erste die Major, das zweite die Minor, das dritte die Conclusio enthielte, so wäre ein Schliessen ebenso unmöglich, wie wenn es von drei verschiedenen Menschen ausgeführt werden sollte. „Wäre trotz der Verschiedenheit der Subjekte ein solches Vergleichen möglich, dann müssten ja auch jeder Hinz und jeder Kunz in der Welt ihre Bewusstseinerlebnisse unmittelbar vergleichen können“¹⁾.

2. Die zusammengesetzten Denktätigkeiten.

Es kann nicht nur ein Schluss angestellt werden, sondern auch eine fortlaufende Kette von Schlüssen, die so aufgebaut sind, dass die Conclusio des Endsyllogismus nur einleuchten kann, wenn alle vorausgehenden Sätze bis zum Kopfsatz von demselben Subjekt erfasst sind.

In grossartiger Erweiterung kann das Schlussverfahren Anwendung finden auf eine ganze Rede, deren Schluss als notwendige Forderung aus der Beweisführung sich ergibt; — auf ein ganzes Buch, das ein so geschlossenes Gedankensystem bildet, dass das Endergebnis nur aus dem Aufbau der Gründe erkennbar ist; — auf eine ganze Wissenschaft, deren Krone und Kreuzblume organisch erwächst aus den Strebepfeilern und Bündelsäulen der Syllogismen, wie das überwältigend die mittelalterlichen „Summen“ vor Augen stellen. Wie kann dieser Zusammenhang der Geistestätigkeit erklärt werden, wenn nicht dasselbe Ich alle Begriffe, Urteile und Schlüsse zu einer Einheit zusammenfasst?

Die Modernen wollen aber keine Antwort schuldig bleiben und feiern die wunderbare synthetische Kraft des Geistes.

¹⁾ Geyser, Lehrbuch der allgem. Psychologie (1908) 93.

Man beruft sich vor allem gerne auf die „funktionelle Einheit des Bewusstseins“ und rückt Kant in den Vordergrund. Kant will die Einheit des Urteils durch die „Funktion“ des begrifflichen Denkens erklären, die wesentlich nichts anderes ist als das logische Verbinden der mannigfaltigen Anschauungsinhalte, wodurch Verbindungen von wissenschaftlichem Wert geschaffen werden. Diese allgemeine Handlung des Zusammenfügens einer Mehrheit von anschaulichen Bewusstseinsinhalten zu einer höheren begrifflichen Einheit bezeichnet Kant als die „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ oder als das transzendente, reine Ich des Selbstbewusstseins.

Antwort: Das transzendente Ich hat kein wirkliches Dasein; es ist nur eine logische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, mit andern Worten die Bedingung, einem Urteilsinhalt wissenschaftlichen Charakter, also allgemeine und notwendige Geltung beizulegen. Bei dem vorgelegten Problem ist aber nicht die Rede von der logischen Bedingung der Möglichkeit des Urteilens, sondern nur von der psychologischen Bedingung der Denktätigkeit.

Das Urteil kann nämlich im logischen Sinn aufgefasst werden, wenn man lediglich seinen Inhalt und dessen Verhältnis zum Gegenstand betrachtet. Die logische Betrachtung — die einzige, die Kant anstellt — schalten wir augenblicklich aus, denn uns kümmert ausschliesslich die psychologische Untersuchung des Urteilsvorganges, indem wir sein Verhältnis zur Seele erforschen, indem wir fragen, wie ein Urteilsakt gebildet wird. Diese psychologische Untersuchung hat uns zu dem Schlusse geführt, dass ein Unterscheiden, Vergleichen und Zusammenfassen nur durch ein einheitliches Subjekt möglich sein kann¹⁾.

Kant, der sich auf psychologische Erörterungen überhaupt kaum einliess, darf also hier nicht angerufen werden. Manche werden darauf die aktualistischen Erklärungsversuche Wundts und James' ins Feld führen. Diese behaupten, ein Akt teile dem andern seine Vollkommenheit, seinen Inhalt an Wissen, seinen Reichtum an Willen und Kraft mit.

Antwort: Die Möglichkeit dieser geheimnisvollen Schöpfungen und Vererbungen kann man bestreiten; auch haben die Gegner keine stichhaltigen Beweise zur Hand: quod gratis asseritur, gratis negatur. Vor allem aber ist diese Uebertragung und Mitteilung von Wissen und Willen an jeden folgenden Akt gegen das klare Bewusstseinszeugnis, das nur bescheinigt, dass ich in dem Akte, durch den ich einen blühenden Baum erkenne, nur diesen Gegenstand, keinen andern vorhergehenden wahrnehme. Hat vielleicht Wundt die Beobachtung erlebt, dass er in einem einzigen seiner Erkenntnisakte die ganze gewaltige Wissenschaft seiner physiologischen Psychologie und seiner Völkerpsychologie virtuell umfasst habe?

¹⁾ Geyser, Die Seele (1914) 14 ff.

Weiter kann die Frage gestellt werden, ob denn auch das falsche Urteil die vorhergehende wahre Erkenntnis enthalte, oder wie es möglich sei, dass, nachdem das Bewusstsein im Schlaf oder im Fieber erloschen ist, ein Akt dem andern, der erst nach einer kleineren oder grösseren Zeitspanne folgt, seine Vollkommenheit übermitteln könne.

Besonders scharfsinnig hat der schwedische Philosoph Allen Vannerus Wundts Theorie kritisiert¹⁾. Er macht gegen Wundt geltend, dass sich nach seiner Lehre das psychische Leben in einen Inbegriff von auseinandergerissenen Augenblicksbewusstseinszuständen mit völliger Zusammenhangslosigkeit auflöse, dass jeder neue Akt eine Schöpfung aus Nichts, ein Verlöschen in Nichts darstellen müsse.

Wundt wird sich auf die gegenseitige Abhängigkeit der Akte und auf die Vererbung der Leistungsfähigkeit berufen. Die Assoziationspsychologie verwirft er zwar, aber darüber nimmt er die Apperzeption an, die willkürlich, eigenherrlich den Vorstellungslauf regelt und beherrscht.

Aber wenn Wundt kein einheitliches Subjekt gelten lassen will, so wird die Apperzeption zum Rätsel, sie taucht aus dem Nichts auf, sie schiebt sich schier unbegreiflich in den Vorstellungslauf hinein. Es bliebe also doch nur der Ausweg, für die Apperzeption einen Grund in den vorausgehenden Assoziationen zu suchen; damit stecken wir dann von neuem in der verworfenen Assoziationspsychologie. Der Wichtigkeit der Sache wegen soll eine eingehendere Prüfung derselben nicht übergangen werden.

II. Die Verknüpfung der Erkenntnisse im allgemeinen.

Die Verknüpfung der Erkenntnisse im allgemeinen ist eine wunderbare Tatsache, die nur durch die Annahme eines realen substanziellen Ichs die einzig mögliche Erklärung findet²⁾.

Ist nämlich ein auf die Wahrheit angelegtes Ich vorhanden, so leuchtet leicht ein, dass dieses von der erkannten Wirkung zur Kenntnis der Ursache aufsteigt, von den Vordersätzen zu dem Schlusssatz hinabsteigt.

Ist aber der substanzielle Träger aufgehoben, so scheint eine innere Verbindung der Erkenntnisakte ein Ding der Unmöglichkeit zu sein.

Es erheben sich Wundt, James, Fouillée und erklären das Geheimnis durch die eigentliche, nach Entwicklung strebende Willensnatur der Erkenntnisakte. Aber das klarste Bewusstsein bezeugt nur doch, dass ich z. B. bei der reinen Wahrnehmung des Brandjoches vor meinem Fenster keinen Willensakt, sondern einen Er-

¹⁾ Allen Vannerus, Zur Kritik des Seelenbegriffs. Einige Bemerkungen beim Studium der Wundtschen Psychologie. Archiv für systematische Philosophie (1895) Heft 8.

²⁾ Vgl. Geyser, Lehrbuch der allgem. Psychologie (1908) 96 ff. und 327 ff. — Mercier, Psychologie¹⁰ (1908) 196 f.

kenntnisakt vollziehe. Darum ist es auch den Gegnern schwer, einen stichhaltigen Beweis zu erbringen.

Nicht mit mehr Glück versuchen die Assoziationsgesetze Humes und seiner Schüler eine Lösung des dornigen Problems.

Denn diese Gesetze bezeichnen nur die Art und Weise, wie die Vorstellungen unter sich verbunden sind, aber keineswegs den inneren Grund, warum diese so verkettet sind und sich so beeinflussen können.

Nach Hume sind die Vorstellungen selbständige Wesen, von einander unabhängig und sich folgend wie die Körner eines Rosenkranzes ohne Schnur, wie die Perlen eines Halsbandes ohne Kette. Doch die meisten Assoziationspsychologen sind nicht so schroff wie der Meister und nehmen einen verbindenden Faden an, an den sich die Vorstellungen wie Körner aneinander reihen. Dieses einigende Band wird darum weiter entweder als etwas Unbekanntes ausgegeben — und wir müssen uns mit einem rätselhaften Sphinxlächeln abfinden lassen — oder es wird verlegt in die Nervenbahnen und Verbindungswege im Gehirn, in die sogenannten Assoziationsfasern der Hirnrinde.

Antwort: Eine rein auf physiologischer Grundlage beruhende Erklärung der Assoziation ist kritisch und psychologisch unhaltbar, möglicherweise selbst physiologisch nicht verfechtbar; diese letztere Frage überlassen wir indes den Physiologen und werten die beiden ersten Punkte vom philosophischen Standpunkt aus.

a) Das erkenntnistheoretische Bedenken besteht darin, dass bei der rein physiologischen Bedingung des Denkens alle Denknöwendigkeit zerstört wird und die Zusammenhänge nur auf Tatsächlichkeit und Zufälligkeit beschränkt bleiben, zumal sich nach dem Evolutionismus auch grade so gut eine ganz andere Verknüpfung hätte ausbilden können.

b) Unüberbrückbar sind die psychologischen Schwierigkeiten;

a¹⁾ Für sinnliche Vorstellungen mag ein Zusammenhang durch Nervenverbindungen genügen. Das gilt aber nicht von den höheren, geistigen Vorgängen und Tätigkeiten. Denn diese folgen vollständig andern Gesetzen. Ein leiser Gedanke kann die glühendsten Gefühle auslösen, ein schwaches Gefühl den herrlichsten Gedankenkomplex wachrufen; ein Sturm von Gefühlen kann im Augenblick vom Willen zur Ruhe gebracht werden; eine Flut von Vorstellungen kann durch den Willen gehemmt, verlangsamt, losgelassen, in neue Bahnen gelenkt werden. Gilt auch hier nur mechanische Ursächlichkeit? Lassen diese eigenartigen Aeusserungen des psychischen Lebens sich einfach auf Gehirnmolekelverbindungen oder gar auf Muskelspannungen zurückführen, wie es neuerdings Münsterberg haben will?¹⁾

¹⁾ Diese materialistische Erklärung Münsterbergs ruft einem die Verse ins Gedächtnis, die Zentrini einem Anatom, der ein aufgeschnittenes Menschenherz vorzeigt, zuruft:

„Nein, Herr Professor,
's ist nur Ihr Scherz;

Dieser kleine Muskel hier
Ist nicht das Herz!“

b⁴) Ueberdies wird die Einheit und Einheitlichkeit des Bewusstseins und der Denktätigkeit nicht aufgeklärt. Mögen noch so viele Beziehungen zwischen den Vorstellungen vorwalten, so ist damit noch kein einheitliches Bewusstsein und kein einheitliches Wissen gegeben. Denn das vergleichende Zusammenfassen mehrerer Vorstellungen, Begriffsmerkmale, Sätze in einem Wissen ist doch etwas vollständig anderes als eine Assoziation. Wenn ich sage: „Ich bin mir des Krieges und seiner Leiden bewusst“, so will damit doch nicht bloss die Tatsache festgestellt sein, dass zwischen Krieg und Leiden eine Verbindung besteht, sondern ich will ausdrücken, mitteilen, dass ich wisse vom Krieg und vom Leiden in seinem Gefolge, dass ich beide vergleiche, dabei diese und jene Beziehungen entdecke und nachdenkend noch andere Beziehungen erschliesse usw. Es kann daher nicht genug betont werden, dass die Assoziationspsychologie den springenden Punkt, auf den es ankommt, gänzlich übersieht, den Zustand des einheitlichen inneren Wahrnehmens.

III. Das Gedächtnis.

Auch das Gedächtnis wird den Aktualisten eine unheimliche, ihr System zerstörende Rätselercheinung bleiben müssen.

Wir sagen, dass wir eine Erinnerung haben, wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, von dem wir uns bewusst sind, ihn schon früher einmal wahrgenommen zu haben. Demnach ist die Erinnerung wesentlich Erkenntnis der Erneuerung eines vormaligen Vorstellungs- oder Denkinhaltes als Erneuerung, oder mit andern Worten Erinnerung ist das Bewusstsein, dass ein Vorstellungs- oder Denkinhalt demselben Subjekt, dem er augenblicklich vorschwebt, ehemals schon einmal bewusst war. Also müssen das Subjekt des augenblicklich aktuellen Bewusstseins und das Subjekt des vormalig aktuell gewesenen Bewusstseins numerisch identisch sein.

Eine psychologische Analyse des Gedächtnisses wird das nur noch klarer machen.

Es gibt kaum einen Psychologen, der nicht ohne weiteres zugebe, dass die Erinnerung an einen ehemals erfahrenen Inhalt irgend ein Weiterbestandenhaben desselben als Spur oder Disposition zur unerlässlichen Voraussetzung hat. Volkelt bemerkt: „Die Erinnerungsgewissheit würde mir wie ein reines Wunder erscheinen, wenn nicht zwischen den beiden Bewusstseinsstücken eine ununterbrochene Fortsetzung durch die Innerlichkeit hindurch stattfände. Die Erinnerung macht uns eines unwiderruflich dem Nichtsein verfallenen, schlechtweg vergangenen Bewusstseinsvorganges gewiss. Wie sollte dies möglich sein, wenn nicht beide Bewusstseinsstücke gleichsam durch eine innerliche Brücke aneinander geknüpft wären“¹⁾?

¹⁾ Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (1901) Bd. 114.

Es bleibt also nur noch übrig, diese Brücke näher zu bestimmen.

Die Gedächtnisspuren -- wir meinen hier vornehmlich die geistigen -- sind entweder etwas Substanzielles oder etwas Akzidentelles, dessen Substrat eins von folgenden drei sein kann: das Gehirn oder das Bewusstsein oder das Ich.

Wären die Gedächtnisspuren ein Insih- und Fürsichsein, also Subjekte, oder beständen sie in der blossen Ausschleifung der Gehirnbahnen, so wäre höchstens die Erneuerung eines schon früher dagewesenen und bewussten Inhaltes möglich, aber ein Wiedererkennen wäre für immer ausgeschlossen. Die beiden ersten Fälle scheiden also aus.

Aber auch dem Bewusstsein als solchem können die Gedächtnisdispositionen nicht innewohnen, da dieses ja nur eine Beschaffenheit der Vorstellungen bildet.

Es bleibt also nur die letzte Lösung übrig: dass die Spuren dem seelischen Subjekt als eigentlichem Substrat zukommen. Infolgedessen müssen wir unter dem Druck der Tatsachen eine geistige Seelensubstanz annehmen, in der virtuell die Erkenntnisakte beharren, um nachher bei der Erinnerung wieder als aktuelle emporzuschwellen.

IV. Der Fortschritt in den Wissenschaften.

Aus den vorhergehenden Darlegungen über den Aufbau des Denkens, über die Verknüpfung der Erkenntnisse, über die Natur der Erinnerung tritt klar und scharf die Forderung einer einheitlichen und einigenden Seelensubstanz hervor. Diese Notwendigkeit erscheint durch den Fortschritt in den Wissenschaften in einem neuen Lichte.

Nur für ein dauerndes, identisch beharrendes Ich ist die Pflege einer Gesamtwissenschaft möglich. Denn bei Aneignung und Erlernung der Wissenschaft baut sich das Endergebnis, die *scientia totalis*, auf der gewaltigen Pyramide aller vorausgegangenen Bestimmungen, Erklärungen, Einteilungen und Beweisführungen auf. Diese müssen in einem und demselben Subjekt aufgetürmt, aufgeschichtet werden, wenigstens virtuell aufbewahrt bleiben. Der Fortschritt im Geistesleben beruht ja auf dem Anknüpfen jedes Neuen an das bereits Erlernte und Erlebte, auf dem Ergänzen des schon Erfahrenen und Erfassten durch das Neue, auf dem Ausbauen bis zur Krone auf der Grundlage einmal geschaffener Grundsätze, Leitmotive und Ueberzeugungen. Wäre darum in jedem Augenblick das erfassende und begründende Ich ein anderes, ein wildfremdes vom vorhergehenden, so wäre das verzweifelte Schauspiel eines ewig Lernenden gegeben, der ewig neu anfangen muss, der aber nie Wissensschätze in sich sammeln kann. Nein, das tatsächliche Fortschreiten in den Geisteswissenschaften ist ein offenkundiger Beweis dafür, dass es in uns eine lebendige und beziehungsreiche Ichsubstanz gibt, mit reichen Anlagen ausgerüstet und mit dem Naturdrange,

diese ihre Anlagen zu entfalten, so dass man von ihr sagen kann:
τοῦ εἰδέναι ὀρέγεται, τοῦ ἀγαθοῦ ὀρέγεται.

Dagegen vermögen die Aktualisten keine befriedigende Antwort auf diese Frage zu geben.

Die Lösungsversuche Wundts und James' wurden bereits einer Kritik unterzogen. Wundt erkennt im geistigen Leben das Gesetz des Wachstums der Energie an und zwar extensiv, indem die geistigen Entwicklungen sich immer mannigfaltiger gestalten, und intensiv, da diese Entwicklungen an Wert und Reichtum stetig höher steigen. Die Kraft des psychischen Geschehens ist also geradezu schöpferisch. Wie kann aber das Wissen anders wachsen, als dass es in den Menschen selbst wie ein heiliges Feuer entzündet werde? Sind jedoch keine beständigen Geister da, die sich das Wissen aneignen, sondern nur einzelne, ewig wechselnde Akte, die sich folgen wie ziehende Vogelscharen am Himmel, dann gibt es immer nur neues Wissen, aber kein fortschreitendes, dann gibt es nur ein Blitzen von Strahlen des Wissens, aber kein Wachsen und Sammeln, da ja nichts da ist, das die Geistesblitze in sich aufnähme. Letztlich werden die Aktualisten auf eine Ursubstanz hinweisen — aber das dürfen sie eigentlich nicht bei ihrer feindseligen Kampfstellung zum Substanzbegriff —, sagen wir also lieber: auf ein göttliches Bewusstsein, in dem alles Geschehen und Werden des Universums zusammenströmt. Das ist der poetisch verklärte Pantheismus, der aber weiter nichts ist als ein Nest von Widersprüchen.

V. Die Einheit des Bewusstseins.

Die Bewusstseinsseinheit kann nur einen Sinn haben, wenn dem gesamten psychischen Leben ein identisch beharrendes Ich unterliegt, wenn alle Innenvorgänge auf ein und dasselbe Subjekt bezogen werden. Aber gerade die Einheit des Bewusstseins und die damit innig zusammenhängende Einheit und Identität des Ich haben von seiten der Gegner die erbittertste Kritik auszuhalten. Es lohnt sich demnach der Mühe, den Angriffen der Aktualisten zu begegnen, die Angriffspunkte festzustellen und den gegnerischen Beweisen die Spitze abzubreaken.

Locke und Hume erklären das einheitliche Ich identisch mit den Assoziationen, durch die alle Vorstellungen miteinander in Verbindung stehen. Dass die Assoziationspsychologie die Natur der Bewusstseinsseinheit verkennt, wurde früher schon ausgeführt. Die Bewusstseinsseinheit besteht gar nicht in einer allseitigen Verkettung von Bewusstseinsinhalten, sondern nur in dem einen, alles mannigfaltige und vielgestaltige Bewusste umfassende Wissen, das notwendigerweise ein einheitliches Ich als Subjekt voraussetzt.

Es wurde auch bereits Kants Erklärung der Bewusstseinsseinheit abgewiesen, da die „synthetische Einheit der Apperzeption“ aus-

schliesslich eine logische Rolle spielt und keine psychologische Bedeutung haben kann.

Augenblicklich sind vor allem die neueren Angriffe der französischen Schule unter Führung Ribots und Binets in Anschlag zu bringen.

Es sind die Beobachtungen des Doppelbewusstseins oder Doppel-Ichs, das von Jodl bezeichnet wird als „jenes psychische Doppelleben der nämlichen physischen Person, dessen Sphären ganz von einander getrennt und durch keine wechselseitige Erinnerung verknüpft sind“¹⁾.

a) Gleichzeitig, so versichert man, erscheint ein Doppel-Ich.

Schon im normalen Bewusstseinsleben kann diese Tatsache beobachtet werden, so bei Zerstreuten, die mehrere Arbeiten zugleich ausführen, so beim Dichter, der in der Verzückerung der Inspiration ein anderes Ich in sich spürt.

In stärkerer Form tritt das Doppel-Ich in anormalen Zuständen, bei der Hypnose und den Geisteskrankheiten, in die Erscheinung. Reiches Tatsachenmaterial haben besonders Ribot und Binet gesammelt²⁾.

b). Aber nicht nur gleichzeitig, auch nacheinander tauchen im Menschen verschiedene Ich oder Persönlichkeiten auf.

So kommt es selbst in normalen Verhältnissen vor, dass jemand sich selbst wie fremd erscheint. Wie oft hört man: „Ich bin ein ganz anderer als früher!“

Auffallender sind wieder die anormalen Fälle. Ein in der Schlacht von Austerlitz schwer verletzter Soldat behauptete von sich fest und steif, dass er schon gestorben, dass er aber nun ein anderer Mensch sei³⁾.

Aus diesen Tatsachen schmieden die Vorkämpfer des aktuellen Seelenbegriffes ihre Waffen gegen die einheitliche substanzielle Seele. Wäre im Menschen nur eine Seele als Substanz, so könnte in ihm auch nur eine Persönlichkeit leben; fällt aber die Persönlichkeit auseinander, so ist das der Beweis dafür, dass das Ich keine Substanz, sondern bloss eine Aufeinanderfolge oder eine Nebeneinanderordnung der Bewusstseinstatsachen ist.

Diesen Angriffen gegenüber verteidigen wir die Einheit und Identität des Ich oder der Persönlichkeit.

¹⁾ Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie III⁸ (1908) 36.

²⁾ Vgl. Ribot, Les maladies de la personnalité¹⁰ (1904) 35 ff., 170 ff. — Binet, Les altérations de la personnalité (1889). — Ferner Piat, La personne humaine (1897) 27 ff., 77 ff. — A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik (1897). — Max Dessoir, Das Doppel-Ich² (1896). — Jul. Bessmer, Störungen im Seelenleben (1904); Die Grundlagen der Seelenstörungen (1906). — Mercier, Psychologie¹⁰ (1908) 314 ff.

³⁾ Vgl. Ribot, Les maladies de la personnalité¹⁰ (1904) 35. — „Les empiristes ont inféré de ces faits que la personnalité est essentiellement fragile; ils se la sont représentée comme un bloc de phénomènes qu'une cause accidentelle — une maladie, l'hypnose, une émotion — désagrégerait“. Mercier Psychologie¹⁰ (1908) 315.

Gleich zu Anfang aber sei eine prinzipielle Unterscheidung unterstrichen.

Hier verstehen wir Persönlichkeit im ontologischen Sinn als *rationalis naturae individua substantia*, also als das aus Leib und Seele bestehende Menschensuppositum. Auch die so verstandene ontologische Persönlichkeit umgrenzen wir noch weiter, indem wir die zweite Fassung wählen und die Seele allein als ontologische Persönlichkeit im weiteren Sinn bezeichnen. Denn nur die Seele im Menschen bleibt sich identisch gleich, wahrt die Identität, beharrt als substanzuell dieselbe, weil sie eben eine einfache und geistige Substanz ist. Der Körper hingegen bleibt nur moralisch derselbe, weil er zwar unaufhörlich seine Bestandteile ändert, aber dennoch nicht auf einmal grundtief in allen seinen Bestandteilen wechselt, sondern immer nur parzellenweise der Veränderung ausgesetzt ist, so dass der Körperteil, der bleibt, immer noch weit grösser ist, als der Teil, der sich verändert.

In den folgenden Beweisen wollen wir einzig und allein die Einheit und Identität der substanzuellen Seele dartun; es handelt sich daher auch nicht um das psychologische oder historische Ich (*la notion habituelle du moi*); dass dieses der Veränderung unterworfen ist, steht ausser Frage; es entwickelt sich eben mit und in der Entwicklung der körperlichen und geistigen Anlagen. Doch auch hier darf die Veränderung nicht zu sehr übertrieben werden; ein englisches Sprichwort sagt mit Recht: *The child is the father of the man*, das Kind ist des Mannes Vater ¹⁾.

1) Die Einheit und Einheitlichkeit des substanzuellen Ich muss zuerst im Gegensatz zu der Mehrheit und Mannigfaltigkeit der gleichzeitigen Bewusstseinsinhalte hervortreten.

Denn das Subjekt kann die verschiedensten Denkinhalte miteinander vergleichen und von einander unterscheiden. Dies ist aber nur möglich, wenn die verglichenen und unterschiedenen Objekte von einem und demselben Subjekte wahrgenommen werden. Denn genau dasselbe Subjekt, das den einen Vergleichungspunkt erkennt, muss gleichzeitig, wenigstens im Augenblicke des Vergleichens, auch den andern innehaben, sei es nun aktuell oder nur virtuell, in der Wirklichkeit oder bloss in der Erinnerung, um überhaupt den Vergleich vornehmnen zu können. In alle Ewigkeit wird es nicht möglich sein, zwei verschiedene Bewusstseinsinhalte zu vergleichen, wenn das wissende Subjekt des einen Inhalts ein ganz anderes ist als das wissende Subjekt des zweiten. Also gibt es in uns nur ein einziges und einheitliches Ich, das alle gleichzeitigen Tätigkeiten und Zustände wirkt und trägt. Folglich muss es auch weit mehr sein als die Verbindung der Bewusstseinsinhalte; es handelt sich nämlich nie und nimmer um das blosse Dasein mannigfaltiger Beziehungen zwischen den noch vielgestaltigeren Vorstellungen und

¹⁾ Geyser, Lehrbuch der allgem. Psychologie (1908) 107 f.

Begriffen, sondern um das einheitliche Bewusstsein von allen diesen Beziehungen und ihren Relaten. Das Ich muss also über allen Einzelhalten und ihren Beziehungen stehen.

2) Aber auch im Wechsel und Wandel der Vorstellungs- und Denkinhalte wahrt das Ich seine Identität.

Das geht schon deutlich hervor aus der zeitlichen Dauer der Erkenntnisakte. Denn bloss einen Augenblick dauernde Seelenzustände gibt es gar nicht, wenigstens bilden sie nicht die Regel. Das Einheitsmass des Bewusstseins ist darum auch nicht der Augenblick, sondern eine stetige Dauer, von William Stern „Psychische Präsenzzeit“ genannt, die nach ihm 0,5–2 Sekunden, nach Vierordt 3–3,5, nach Richet 0,1 und nach Wundt 0,7 beträgt¹⁾. Das Augenblicksbewusstsein und das momentane Ich sind eine Dichtung. Zudem zeigt die experimentelle Psychologie in den Versuchen von G. T. Müller und Pilzecker auf die sogenannte „Perseverations-tendenz“ der Vorstellungen hin, die nichts anderes ist als die positive Tendenz, die Stetigkeit des Seelenlebens zur Geltung zu bringen.

Nun aber bezeugt das untrüglichste Selbstbewusstsein, dass ein und dasselbe Prinzip die ganze Zeitspanne hindurch auf die im Abfluss der Zeit beharrenden Akte einwirkt. So fühle ich z. B. in der Freudenstimmung die dauernde Freude anhaltend als meine Freude.

Also ist es jedenfalls nicht wahr, dass unser Ich sich Augenblick für Augenblick verändere.

Doch muss das Ich auch eine bei weitem längere Dauer haben als die Dauer der psychischen Präsenzzeit,

Dafür zeugen alle die schon erörterten Beweise: die Denktätigkeiten, die Verknüpfung der Erkenntnisse, besonders das Gedächtnis erfordern insgesamt ein zeitlich dauerndes, identisch beharrendes Ich.

Die Wirklichkeit des bleibenden substanziellen Ich ist eine so unleugbare Tatsache, eine so unbedingte Forderung des denkenden, begründenden Geistes, dass man den leisen Spott Otto Liebmanns sehr am Platze findet: „Man hat das Ich analysiert, definiert, konstruiert, ja man hat es in Ermangelung eines Besseren annulliert. Dabei aber wird immer wieder vergessen, dass zum Analysieren, Definieren usw. stets ein gewisser jemand gehört, der diese Operationen ausführt“²⁾.

Auch die Kritik der Humeschen Ichvorstellung kann man unterschreiben: „Wer oder was hat denn diese interessanten Beobachtungen gemacht? Ist es etwa das Vorstellungsbündel, von dem das Vorstellungsbündel beobachtet worden ist“? Als Gewährsmann diene noch der schon erwähnte Allen Vannerus, der in der Frage der

¹⁾ Vgl. W. Stern, Psychische Präsenzzeit. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (1897) 325 ff.

²⁾ Vgl. Otto Liebmann, Philosophische Aphorismen, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (1892) Bd. 101.

Bewusstseinsheit den Herzpunkt trifft. „Nicht der Zusammenhang ist der Grund der Einheit, sondern die Einheit ist der Grund des Zusammenhanges. Das Ganze, als welches das Seelenleben auf jeden Fall angenommen werden muß, wird dann ein real einheitlich gegründetes Ganzes und nicht ein blosser Formalismus . . . Konstituiert das Seelenleben nur eine formale Einheit zwischen dem Inbegriff psychischer Ereignisse, so ist dieses Leben ein wahrhaftes Mysterium, eine irrationelle Wirklichkeit, welche alle Durchführung der Psychologie in ein aussichtsloses Bemühen verwandelt“¹⁾.

Durch scharfe Einstellung der Frage werden auch die Einwendungen der französischen Schule widerlegt.

Die fremdartigen Erscheinungen des Doppel-Ich in normalen Zuständen können allgemein durch eine Veränderung des psychologischen oder historischen Ich erklärt werden. Doch setzt dieses das unveränderliche ontologische Ich — die identisch beharrende Seelensubstanz — voraus. Denn den Inbegriff meiner Erfahrungen, Erlebnisse und Handlungen vermag ich nur deshalb als meinen Lebensinhalt zu bezeichnen, weil die Wurzel, aus der das Leben des psychologischen Ich erblüht, immerfort ein und dieselbe bleibt. Diese Tatsache eines substanzialen identischen Seelengrundes haben denn auch die voraufgehenden Beweise gegen alle Angriffe sichergestellt.

Mehr Schwierigkeiten bieten die anormalen Fälle.

Es sei vorbemerkt, dass diese Anomalien bis heute fast nur von denen beobachtet wurden, die für den Aktualismus voreingenommen sind. So wäre es möglich, dass vor allem das der Aktualitätstheorie Günstige und Fördernde bemerkt und gebucht wurde.

Ferner müssen die anormalen Menschen nach den normalen beurteilt werden. Die Gegner verfahren aber umgekehrt.

Doch darf auch eine positive Erklärung versucht werden. Die wirklich vorkommenden Verdoppelungen und Entfremdungen der Persönlichkeit sind krankhafte Erscheinungen, die durchweg von grossen körperlichen Störungen begleitet sind und in irgend eine Form der Psychosen umschlagen.

Beim gleichzeitigen Doppel-Ich liegt eine besondere Art von Täuschung vor, eine Illusion von halluzinatorischem Charakter, die Dugas „rêve renversé“, Umkehr des Traumes nennt. Im Traum erscheint uns die Phantasievorstellung wegen ihrer Klarheit und Bestimmtheit als Wirklichkeit, da bei dem Gebundensein der höheren Seelenkräfte und beim Vorwalten der niederen Triebkräfte eine Verbesserung der Täuschung durch Reflexion unmöglich ist. Ähnlich ist die Entfremdung zu erklären. Die Erkrankung des Seelenlebens in vielen Psychosen bewirkt eine Hyperästhesie, aus der willkürliche, sich aufdrängende Sinneswahrnehmungen entspringen; diese entziehen sich dem reflexen Bewusstsein und erscheinen so als fremde, als

¹⁾ Allen Vannerus in „Archiv für systematische Philosophie“ (1895) 398.

die Tätigkeiten und Zustände eines zweiten Ich. Das Tatsächliche ist hier die „Umstimmung des Gemeingefühls“ (Ribot), das aber falsch gedeutet wird und infolgedessen den Schein einer Vervielfältigung des Ich erweckt.

Gleicherweise lässt sich das sukzessive Doppel-Ich erklären. Die Identität der Persönlichkeit wird dadurch erkannt (und nicht erst konstruiert), dass wir die Erinnerung an das vergangene Leben bewahren und dabei auch das Gefühl unseres gewöhnlichen, nicht grundtief und urplötzlich veränderten Körperzustandes haben. In den vorliegenden Anomalien tritt aber eine plötzliche und einschneidende Veränderung des physischen Gesamtzustandes ein; dazu ergibt sich aus der Gehirnerkrankung eine beträchtliche Trübung, oft eine vollständige Störung des Gedächtnisses. Der Irrtum des Doppel-Ich findet darin seine genügende Erklärung.

Der zufällige Irrtum aber kann die früher einleuchtend bewiesene Einheit und Identität der ontologischen Persönlichkeit nicht wankend machen.

§ 2. Die Willenstätigkeiten.

Die zweite grosse Gruppe von geistigen Tätigkeiten, die eine substanzielle Seele verlangen, sind die Willensakte.

Schon die Tatsache der einheitlichen Erfassung und der dauernden Verfolgung unserer Willensentschlüsse setzt ein einheitliches Ich voraus.

Ueberdies bescheinigt das Selbstbewusstsein mit aller Klarheit, dass es dasselbe wollende Ich ist, das dieses Gut wählt und verfolgt, jenes Gut abweist und verwirft.

Wäre die Willenstätigkeit zerklüftet und nur aus einzelnen unabhängigen Akten zusammengesetzt, so wäre ein Wählen und Verfolgen der Ziele und Zwecke undenkbar und unmöglich.

Wenn daher Münsterberg die Seele nur als ein System von Einzelwollungen gelten lassen will, wenn Wundt als Endpunkt des psychologischen Regressus eine Vereinigung von Willen wie in der Gesellschaft bezeichnet, so treten beide mit dieser Behauptung in grellen Widerspruch zum lichtvollsten Bewusstseinszeugnis. Denn zunächst ist diese Erklärung zu eng, da das Seelenleben nicht in Willensakten allein aufgeht, sondern auch die Erkenntnisse umfasst. Sodann bleibt das Einheitliche und Zusammenhängende im Willensleben ganz und gar rätselhaft. Das Problem ist nicht gelöst, nur verschoben.

Was hätte auch ein System von Wollungen Wert für die Persönlichkeit, für die sittliche Persönlichkeit? Wie sind Erziehung, Charakterbildung, Grundsätze, Gewohnheiten und Fertigkeiten möglich, wenn das ganze Streben und Leben nur immer in einem Akte flammt und jeden substanzialen Untergrundes entbehrt. Wenn man daraufhin einwendet, die Akte selbst seien etwas Substanzielles, dann wird nie die merkwürdige, zielstrebige und ge-

schlossene Einheit des menschlichen Strebens in ihrem tiefen Grunde aufgeklärt werden, man kommt dabei sehr nahe an die allem Leben so wenig gerecht werdende Mosaikpsychologie heran.

Auch muss mit diesen aktualistischen Auffassungen das moralische Leben in der Wurzel vernichtet werden. Wie kann man zur Verantwortung gezogen werden für eine Handlung, die vor Jahren von einem Ich gesetzt wurde, das selbst nicht länger als der Akt dauerte und mit dem Akt verlöscht ist?

Gegen diese Folgerungen legt das eigene Gewissen und das Gewissen der Menschheit scharfen Protest ein.

Dagegen zeugt erstens das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit. Warum klage ich mich an, warum fühle ich stachelnde Gewissensvorwürfe, warum quäle ich mich in Angst und Unruhe über eine Tat, die ein früheres, anderes, grundverschiedenes und wildfremdes Ich getan hat?

Dagegen erhebt sich zweitens das Gewissen und die Geschichte aller Völker und Zeiten, die allgemein die Verantwortlichkeit der freien Persönlichkeit anerkannt haben. Warum nach Jahresfrist, nach Jahrzehnten einen Verbrecher bestrafen? Denn von seinem damaligen Körper ist kein Atom mehr vorhanden und von seinem Ich sagt man, dass es in jedem Augenblick ein anderes sei.

Dritter Beweis: Aus der Widerlegung der gegnerischen Angriffe.

Aus den vorhergehenden Beweisführungen wurde die wissenschaftliche Ueberzeugung gewonnen, dass den geistigen Tätigkeiten notwendigerweise ein für sich und in sich bestehendes, identisch beharrendes, einheitliches und einigendes Prinzip, die substanzielle Seele, zu Grunde liegen muss.

Von diesem festen Standpunkt aus lassen sich die gegnerischen Angriffe, Schwierigkeiten, Missverständnisse und falschen Auslegungen beurteilen und abweisen. Dadurch wird die Wahrheit nur noch in hellerem Lichte erscheinen.

I. An erster Stelle suchen die Aktualisten darzutun, dass es keine Seelensubstanz geben kann.

1. Der entschiedenste und heute wohl am meisten geschätzte Feind auf der Wahlstatt ist unstreitig Im. Kant. Es wird zuerst noch einmal seine Stellung zum Substanzbegriff kritisiert und dann sein Paralogismus der Seelensubstanzialität untersucht.

Kants eigenartige Stellungnahme zum Substanzgedanken wird bedingt durch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner „Kritik der reinen Vernunft“.

Die Begründung der Einführung der Kategorientafel ist kurz folgende: Sollen die Erfahrungswissenschaften Notwendigkeit und Allgemeinheit haben, so sind Kategorien a priori notwendig, also gibt es solche. Um aber seiner Aufstellung durchschlagende Beweiskraft zu geben, hätte Kant jede andere philosophische Lösungsweise

als unmöglich und widerspruchsvoll ausschliessen müssen. Diesen Beweis wird man in keiner einzigen Zeile seiner Kritik ausgeführt finden. Der gefeiertste Kritiker wäre demnach der starrste Dogmatiker! . . . Ueberdies bewegt sich Kant in einem *circulus vitiosus*. Sein Kategorienlehrstück setzt die objektive Gültigkeit der zwölf Kategorien voraus. Diese will er nun daraus erklären, dass ohne Kategorien „jede Erfahrung der Form des Denkens nach“ unmöglich sei. Also haben wir folgenden Zirkelschluss; Grund der Möglichkeit der Erfahrung sind die Kategorien a priori; Grund für die Kategorien a priori ist die Möglichkeit der Erfahrung. Zudem wenn Kant behauptet, Erfahrung sei nur möglich bei Anwendung der Kategorien, so nimmt er im Grunde schon Erfahrung vor den Kategorien an. Diese Aussage ist doch selbst Erfahrung. Der Idealist müsste daher folgerichtig ein „Ding an sich“ gelten lassen. Auffällig ist auch die Willkür, mit der Kant die Anwendung der Kategorien beschränkt auf die blosse Erscheinungswelt. Denn in der Aesthetik stellt er dar, wie die Eindrücke das Subjekt affizieren, dort hat er also schon einmal die Kategorie der Ursache und der Substanz angewendet, und zwar nicht auf die Phänomene, sondern auf die Noumena, auf etwas, das susserhalb dem Erkennenden liegt. Alles in allem kann Kant sich hier dem Vorwurf der Willkür und des Widerspruches nicht entwinden¹⁾.

Nach dieser allgemeinen Würdigung der Kategorientafel Kants dürfen im besonderen noch drei Punkte hervorgehoben werden:

a. Nach Kant wäre der Substanzbegriff die notwendige Bedingung für die empirische Zeitbestimmung. Dieser Erklärung stellen wir das aristotelisch-scholastische Lehrstück über die Zeit entgegen, wonach die Zeit nicht aus einem beharrenden Substrat erklärt wird, sondern aus der kontinuierlichen Bewegung als „*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*“.

b. Mit Unrecht verlegt Kant ferner das Wesensmerkmal der Substanz in die absolute Beharrlichkeit: Etwas wäre auch dann eine Substanz, wenn es nur für einen einzigen Augenblick selbstständiges Dasein hätte.

c. Kant fasst auch das Verhältnis von Substanz und Akzidenz als ein zu äusserliches auf. Die Akzidenzien führen nicht ein getrenntes Dasein von der Substanz, sondern sie leben in und an der Substanz.

Diese schiefen Begriffsfassungen Kants haben nachher grosse Schule gemacht und unendliche Verwirrung angestiftet.

Nicht weniger verhängnisvoll haben seine Paralogismen der reinen Vernunft nachgewirkt. Als einen Paralogismus erklärt er vor allem den Schluss auf eine Seelensubstanz. Er sagt z. B.:

„Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle“²⁾.

¹⁾ Vgl. Laa., Kants Analogien der Erfahrung (1876) 63 ff., 98 ff.

²⁾ Kritik d. r. V. I 341.

Den Paralogismus der Seelensubstanzialität führt Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik (1787) folgendermassen ein:

„In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogismus, der durch folgenden Vernunftschluss dargestellt wird.

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen bloss als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als solches, d. h. als Substanz.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch, so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist von demselben die Rede, sofern es nur sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird per Sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluss, die Konklusion gefolgert⁽¹⁾.

Nach Kant müsste demnach der Schlussatz eigentlich lauten: Also wird das denkende Wesen nur als Substanz gedacht. Die andere Schlussfolgerung: Also existiert wirklich eine Seelensubstanz, beruht auf einem Fehlschluss, da ein unberechtigter Uebergang von der formalen Ordnung des Geistes zur noumenalen, oder nach scholastischer Ausdrucksweise: von der logischen Ordnung zur ontologischen gewagt wird. „Daher im Schlussatz nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subjekt existieren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekte des Urteils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet“⁽²⁾.

Der Klarheit halber möge die Antwort unter drei Gesichtspunkte gebracht werden⁽³⁾.

a) Kants Formulierung des Beweises ist rein ontologisch gehalten. Denn nur daraus, dass wir das denkende Subjekt nicht anders als Substanz denken können, folgern wir schon das tatsächliche Dasein eines Seelensubstantiale. Der Beweis sei darum sehr auffällig, meint Kant. Seltsamerweise hat der Kritiker in seiner Psychologie (von Du Prel herausgegeben) den Schluss von den geistigen Erscheinungen auf eine geistige Substanz genau auf eben jenen Beweis gegründet, den er in seiner Kritik in Bausch und Bogen verworfen hat! Es mag nun um den ontologischen Beweis stehen, wie es will, jedenfalls geriet er nicht als Baustein in die oben gegebene Beweisführung hinein. Darum kann Kants Vorwurf die Verteidiger der Seelensubstanz nicht im mindesten treffen.

¹⁾ Kritik d. r. V. ² 409 f. — ²⁾ Kritik d. r. V. ² 411.

³⁾ Vgl. Gutberlet, Kampf um die Seele ² I (1903) 145 f. — L. Baur, Substanzbegriff. Philosophisches Jahrbuch (1904) 300—304.

β) Kants Angriff stützt sich besonders darauf, dass wir vom Ich keine Anschauung hätten. Da aber „Begriffe ohne Anschauung blind sind“, kann das transzendente Ich nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Dagegen hat der erste Beweis die Tatsache klargelegt, dass das denkende Ich uns wirklich in der inneren Anschauung unmittelbar gegeben ist. Kant kann also wieder nichts gegen unsere Stellung ausrichten.

γ) Ueberdies zeigen die Darlegungen des zweiten Beweises bis zur handgreiflichsten Klarheit, dass das Ich keine bloße logische Einheit des Bewusstseins sein kann, wie Kant es haben will, sondern ein reales Subjekt sein muss. Kant sucht folglich den Inhalt des Ichgedankens nicht dort, wo er allein zu finden ist. Die in der „logischen Einheit des Selbstbewusstseins“ verbundenen Gedanken können nicht ohne substanziellen Träger, ohne wirkliche Seele sein.

Aus dieser kurzgedrängten Entgegnung folgt, dass Kant den substanziellen Seelenbegriff nicht zerbröckelt hat. Keinen einzigen von den obigen Beweisgängen hat seine Kritik zersprengt.

Doch einfachhin katastrophal war die Nachwirkung und der folgerichtige Ausbau der Ich-Lehre Kants. Sie bedeutete das unheilvolle Aufkommen einer Psychologie ohne Seele und trieb die Nachfolger, zuerst das Dreigestirn Fichte, Schelling und Hegel, in einen allgemeinen Phänomenalismus, nach dem Welt, Seele, Gott nichts mehr als Bewusstseinsphänomene sind. Das Ende vom Lied singen Richard Wahle und Heinrich Gomperz. Ersterer schreibt: „Was könnte der Geist, der ins Weltgehäuse spähend in sich die Fragen nach dem Wesen und Ziele des Geschehens herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, dass, wie er so scheinbar im Gegensatz zur erscheinenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenfloss. Er »wusste« nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, dass Wissende da sind schlechthin . . . Und »Begriffe« huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulate einer unausgefüllten Wissensform . . . da brach ein Lichtschein hervor, eine Ahnung, dass eine Eigenschaft irgend einem Wahrhaften nicht ganz fremd sein könne; von fern her schimmerte die Liebe, Für manchen Glücklichen verdichtete sie sich zu einer schreitenden Feuersäule, der er in Sehnsucht nach dem Wahrhaften folgte und die ihm im Reiche der Vorkommnisse Wärme gab. Andere aber stehen noch ratlos, wie sie ihr Leben einrichten sollen“¹⁾. Das Schlusswort mag Heinrich Gomperz haben: „Wir fanden also, gegeben sei nicht mehr und nicht weniger als folgendes. Es ist ein Gesamtvorkommnis. Dieses ist ewig, unzeitlich. Es besteht aus Teilvorkommnissen, die teils Veränderungen, teils Dauerzustände sind . . . wenn man dafür einen Namen suchte,

¹⁾ Rich. Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende (1904).

so käme am ehesten die ungelenke Fügung: »achromisch-henistischer Synphänomenalismus« in Betracht . . . Ich glaube, es war nicht unnütz, einmal den ganzen Abgrund der Skepsis aufzutun. Man weiss nun wenigstens, woran man ist¹⁾. Wer denkt hier nicht unwillkürlich an die herbe Kritik, die W. Jerusalem am Solipsismus übt und die a fortiori für den reinen Phänomenalismus gilt: „Wer es versucht, mit dieser Auffassung Ernst zu machen, dieselbe ganz zu durchdringen und sich mit ihr zu identifizieren, der wird fühlen, dass dabei etwas im Gehirn zu zerreißen droht“²⁾. Glücklicherweise haben die Phänomenalisten keine richtigen Hirne, sondern nur Vorstellungsbündel!

2. Nach dem Kritiker von Königsberg darf heute als der tonangebende Bekämpfer des psychologischen Substanzialismus W. Wundt angesehen werden. Auch er glaubt Widersprüche in der rationalen Psychologie blossgelegt zu haben.

Nach seiner Ansicht ist die Tat das Erste und Fundamentale im Seelenleben, die Seelensubstanz ist nur eine Schöpfung der Denktätigkeit; es gibt keine tätigen Substanzen, sondern nur substanz-erzeugende Tätigkeiten. Wir verwechseln also die Folge mit dem Grund und den Grund mit der Folge.

Das ist eine verhängnisvolle Verwechselung der logischen Ordnung mit der ontologischen. Wir erkennen das an sich Frühere erst aus seinen späteren Wirkungen und Erscheinungen. Die Wege des Seins und der Erkenntnis verlaufen eben in umgekehrter Richtung. Das Erkennen fängt mit dem an, womit das Sein endet. So kommt es, dass wir das Dasein des Ich erst aus seinen Äusserungen und Tätigkeiten erkennen.

Wundts hauptsächlichste Polemik richtet sich gegen den vermeintlichen Widerspruch zwischen dem veränderlichen Seelenleben und der unveränderlichen Seelensubstanz. Denn das psychische Innenleben ist lauter Werden und Geschehen, unablässige Veränderung; die Seelensubstanz jedoch ist Beharrung und Erstarrung, immerwährende Unveränderlichkeit. Darum fälscht auch der substanzielle Seelenbegriff das Seelenleben³⁾.

Dieser Angriff wird zurückgewiesen.

a. Es fällt gleich auf, dass Wundts Gegnerschaft sich auf der von Kant ausgegangenen Begriffsverschiebung der Substanz aufbaut. Beruhte tatsächlich das Wesen der Substanz in der absoluten Beharrlichkeit, so könnte allerdings an eine lebensvolle Verbindung der akzidentellen Veränderungen mit der Substanz nicht gedacht werden. Es stehen nun zwei entgegengesetzte Wege offen.

¹⁾ H. Gomperz, Die Welt als geordnetes Ereignis. Bemerkungen zu Rich. Wahles „Definitiver Philosophie“. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 119 (1901) 43.

²⁾ W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion (1895) 261.

³⁾ Vgl. W. Wundt, System der Philosophie³ (1907) 293 ff., 428. — Grundriss der Psychologie⁶ (1904) 384 ff.

Entweder kann man mit Herbart die monadische erstarrte Substanz zum passiven Schauplatz der Veränderungen machen, und dann darf Wundts scharfe Kritik Anwendung finden; denn bei einer derartigen Mechanisierung des Seelenlebens wird wirklich „alles, was in unserem inneren Leben Wirklichkeit und Wert besitzt, in einen leeren Schein verflüchtigt, um als Ersatz den wertlosen Schemen einer Substanz zurückzubehalten, die durch ihre absolute Beharrlichkeit für ihre völlige Leerheit entschädigen soll“¹⁾.

Oder man kann im Einverständnis mit den Aktualisten die „Illusion der Substanz“ kurzerhand abweisen und sich einzig und allein für das Heraklitische πάντα ἔει erklären. Gegen diese extreme Ansicht aber streitet die wehrhafte Substanztheorie, deren Beweise den Aktualismus zur reinen Unmöglichkeit stempeln.

Es bleibt als goldene Mittelstrasse letztlich die Lösung: Die Seele ist nur eine relativ beharrliche Substanz. Sie ist das Tätige in der Tätigkeit. Unveränderlich ist die Substanz nur, insofern ihr Selbststand und ihre Einheitlichkeit beharrt und insofern keine aktuelle Kraft entfaltet wird, die nicht virtuell in ihr enthalten war. Veränderlich ist die Substanz, insofern sie in ihren Akzidenzien lebt und wirkt und von einer Tätigkeit zur andern übergeht.

b. Die eigenartige Substanzauffassung verleitet Wundt natürlich auch zu einer falschen Vorstellung des Verhältnisses zwischen Substanz und Akzidenz: diese werden als zwei vollständig getrennte Wirklichkeiten aufgefasst, so dass die Substanz als wesentlich unveränderliches Element, das Akzidenz als wesentlich veränderliches Element gesetzt wird. Vor allem aber fragt es sich, mit welchem Rechte Wundt den Substanzialismus des Widerspruches zeihet. Ein Widerspruch ergibt sich da, wo von einem und demselben Ding oder Subjekt unter einer und derselben Rücksicht etwas bejaht oder verneint wird. Das kann aber für die Substanz in unserem Sinne nicht zutreffen. Denn wir sagen nicht, dass die Substanz, insofern sie beharrlich ist, zugleich auch veränderlich sei. Die rationelle Psychologie unterscheidet das identisch beharrende Subjekt von seinen Akzidenzien, den Fähigkeiten und Tätigkeiten. Damit ist jedem möglichen Widerspruch die Grundlage entzogen.

Es ist das Geheimnis der Nemesis, dass Wundt selbst sich bei dem Substanzproblem in einen auffallenden Widerspruch verwickelt. Denn den Substanzbegriff, der ihm ontologisch widerspruchsvoll, psychologisch unmöglich erscheint, wendet er in der Kosmologie als Hilfsbegriff an. „Man denke: ein logischer Widerspruch als notwendige Voraussetzung einer Wissenschaft“²⁾!

II. Die Mehrzahl der Gegner bekämpfen die Seelensubstanz aus dem einzigen Grunde, weil es ihnen nicht recht klar zu sein scheint,

¹⁾ W. Wundt, System der Philosophie³ (1907) 278.

²⁾ Vgl. L. Baur, Substanzbegriff. Philos. Jahrbuch (1904) 126. — Gutberlet, Kampf um die Seele I² (1903) 111 ff. — Vgl. Šigwart, Logik³ (1904) 127 f.

was eigentlich die Substanz an sich bedeute. In der geschichtlichen Schilderung und in der kritischen Analyse wurde immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt auf die charakteristische Tatsache, dass einer der klarsten und ursprünglichsten Begriffe des menschlichen Geistes der modernen Philosophie verloren gegangen ist.

Um Klarheit zu verschaffen, seien die trefflichen Bemerkungen Rosminis gegen Locke an die Spitze gestellt:

„Nach meiner Ansicht hat Locke die Substanzen gelehnet, weil er schlecht verstanden hat, in welchem Sinne diese aufzufassen seien. In der Tat, um den Substanzbegriff zu haben, genügt es zu wissen, dass es keine Veränderungen geben kann ohne etwas, das verändert wird.

Die Idee des Subjektes ist die Idee der Substanz.

Man wird mir einwenden, dass man gar nicht wisse, was dieses Subjekt sei . . .

Aber wissen wir denn nicht, dass es das Subjekt dieser und jener Veränderungen, die Ursache dieser und jener Wirkungen ist?

Was fordern wir mehr?

Gewiss, wenn wir in Gedanken das Subjekt seiner Bestimmungen, Eigenschaften und Kräfte entkleiden, so bleibt uns nichts als ein unbekanntes X! aber selbst dann noch bleibt uns eine gewisse Idee davon, denn wir wissen, welche Beziehungen es zu dem hat, was wir erkennen . . . Wollte man allemal einen Begriff aufgeben, so oft man für ihn nicht den Inhalt findet, den man für ihn sehen wollte, so wären bald alle Begriffe aus der Vernunft verbannt“¹⁾.

3. Nach dieser Klarstellung dürfen wir auch den Angriffen Paulsens ins Auge sehen. Paulsen spielt im Namen einer ansehnlichen Gefolgschaft den *advocatus diaboli*: „Dieses Seelensubstanziale hat für die Erklärung der Dinge keinen Wert. Was ist sein Wesen? . . . Ein irgend was, dessen Wesen nicht angegeben werden kann. Was tut, was leidet die Substanz? Sie trägt die Akzidenzien, die ihr inhärieren. Was bedeuten diese Ausdrücke? Unpassende Bilder, lauter leere Wörter, lauter Anweisungen auf einen Sinn, den die Anschauung sich weigert auszulösen“²⁾. Aehnliche Anklagen erheben Jodl, Rehmke, Wahle, Ebbinghaus.

Es muss zuerst eine offensichtliche Verwechslung ins rechte Licht gestellt werden. Locke, Paulsen betrachten nicht die Substanz im allgemeinen, sondern nur die Substanzen im besonderen, deren innerster Wesenskern noch verschlossen liegt und erst aus den spezifischen Wirkungen und Aeusserungen erschlossen werden kann.

Aber schon allein die Erkenntnis, dass es Substanzen gibt, ist eine überaus wertvolle Ergänzung unseres empirischen Erfahrungswissens. Dieser Begriff der Substanz bildet ebenso wie Sein und

¹⁾ Rosmini, *Nuovo saggio sull' origine delle idee* (1836) I sect. 3 c. 2 a. 1.

²⁾ Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* (1905) 384.

Ursache eine unumgänglich notwendige Stufe in der Entwicklung des Gedankens. Diese grundlegenden Begriffe ausmerzen und aufgeben, wäre Verzicht auf die logische Bearbeitung der empirischen Tatsächlichkeit und das armselige Glaubensbekenntnis zum Agnostizismus.

Wir wissen von unserer Seele vorerst, dass sie in sich Bestand hat, Fürsich- und Insichsein besitzt und der notwendige Träger und Wirker der inneren Tätigkeiten und Zuständlichkeiten ist.

Schon diese Feststellung genügt, um den Einwand zu entwerfen, als sei der Begriff der Seelensubstanz „ohne Inhalt“, eine „leere Vorstellung“.

Wer sein Ich als Inhaber der Seelentätigkeiten leugnet, darf sogar die Bezeichnung „mein“ nicht mehr gebrauchen, und das will doch sehr viel heissen! . . .

Aber wir wissen noch mehr von der Seele. Aus ihren spezifischen Wirkungen und Tätigkeiten lernen wir sie kennen als ein einfaches und geistiges Subjekt.

Das ist wiederum eine neue grosse Erkenntnis. Zwar spötteln die Gegner gerne über die geistige Seelensubstanz und berufen sich vornehmlich darauf, es sei ein unvorstellbares, unanschauliches Ding.

Aber über die höchsten Begriffe entscheidet nicht die Phantasie, darüber richtet ausschliesslich der Verstand. Die sinnliche Einbildungskraft kann sich die geistige Substanz freilich nicht vorstellen; diese ist eben ein Verstandesbegriff. Auch vermag die Phantasie sich nicht leicht die Abhängigkeit der einfachen und geistigen Tätigkeiten, des Denkens und des Wollens, von ihrem substanziellen Träger, der Seele, vorzustellen, das ist halt ein unsinnliches Verhältnis. Weil nun einmal die Sinne nicht das höchste Erkenntnisvermögen sind, darum können wir uns nicht in allem an sinnliche Anschaulichkeit klammern.

Einfachheit und Immaterialität sind negative Bestimmungen, aber wir fassen das Seelenwesen auch positiv, indem wir es bestimmen als das denkende, wollende und fühlende Prinzip in uns.

Ueber die Erkenntnis unserer Seele kann also zusammenfassend in einer Doppelantwort Aufschluss gegeben werden:

a. Das Dasein der Seele erfassen wir in unmittelbarer Anschauung, insofern unser Selbstbewusstsein uns untrügliche Kunde gibt von dem Subjekt aller geistigen Tätigkeiten.

b. Die Natur der Seele vermögen wir nur aus ihren naturgemässen Aeusserungen zu erschliessen. Weil aber die inneren Tätigkeiten klar und unmittelbar in uns aufleuchten, so kann aus ihnen auch mit Bestimmtheit das Wesen des Geistes als ihrer Quelle bekannt werden. Denn wie ein Wesen wirkt, so muss es auch sein. *Modus operandi sequitur modum essendi.*

Im gewöhnlichen täuschen wir uns gar sehr, als sei das Körperliche uns dem Wesen nach bekannter als das Geistige, Seelische. Aber das ist eine ungeprüfte Einbildung. Warum stellen denn die

Naturphilosophen so zahllose Hypothesen auf? Man muss sagen: das Geistige ist uns näher bekannt und mehr vertraut als das Körperliche. Denn im Bewusstsein ist uns unmittelbar gegeben, was Denken, Wollen, Fühlen ist. Was jedoch Farbe, Ausdehnung sei, kann erst durch systematische Beobachtung geklärt werden. Darum bemerkt mit Recht der mittelalterliche Isaak a Stella (1109): „Tria itaque sunt, corpora, anima, Deus. Sed horum fateor me ignorare essentiam, minusque quid sit corpus quam quid sit anima, et quid sit anima quam quid sit Deus, intelligere“¹⁾.

Aus dieser Erklärung gibt sich in wunderbaren Strahlen die Vorsehung Gottes kund.

Denn für diese grossen entscheidenden Fragen des Lebenszweckes und des Lebensideales, für die Gottes- und Seelenerkenntnis musste Gott den Menschen mehr Licht und Sicherheit bieten, als für die verhältnismässig nebensächlichen Fragen über die Natur und die Zusammensetzung der Körper.

Aus diesem Grunde soll auch die experimentelle Psychologie nicht prahlen, als wäre erst sie die lichtgewappnete Führerin zur endlichen Erkenntnis der Seele.

Unsere Seele ist seit Urzeiten entdeckt. Die aus grauer Vorzeit gewaltig emporrauschenden Jubelklänge der Psalmen danken dem Schöpfer für das strahlende Siegel Gottes auf des Menschen Stirne: gloria et honore coronasti eum!

¹⁾ Vgl. Isaac a Stella, De anima Migne 194, 1875 C, 1883 B.