

Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz?

Vortrag, gehalten zu Fulda am 2. Oct. 1895 auf der XIX. Generalversammlung
der Görres-Gesellschaft.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

III.

Nach Wundt ist es gerade die That, welche das Primäre und Fundamentale im Seelenleben bildet, die Substanz aber, welche ihr zugrunde liegen soll, ist nur eine secundäre Schöpfung der Denkthätigkeit. Die Anhänger der substantiellen Seelentheorie machen also, so behauptet er, den Grund zur Folge und die Folge zum Grunde. Er sagt:

„Da in diesen durch allmähliche Sonderung der Begriffe entstandenen Gegensätzen das thätige Princip das Frühere ist, insofern zwar der Begriff der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjecte, niemals aber unser Denken aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden kann, so sind jene Willenseinheiten, auf welche der ontologische *Regressus* zurückführt, nicht thätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Thätigkeiten.“¹⁾

Die Folgerichtigkeit dieses logischen Kunststückes kann man leicht an einer Analogie beleuchten. Wundt hat seinen Gross- oder Urgrossvater nicht gekannt, sondern er erschliesst dessen Existenz aus seiner eigenen Existenz und dem gewöhnlichen Lauf der Dinge. Also hat nicht der Grossvater den Enkel, sondern der Enkel den Grossvater erzeugt. Oder ein noch schlagenderes Beispiel. Wundt schliesst aus der thatsächlichen Welt auf einen Weltgrund, von dem er aber behauptet, dass man qualitativ gar nichts Näheres von ihm aussagen könne. Von diesem unerkennbaren Weltgrunde kann man die Welt in ihrer Thatsächlichkeit und Beschaffenheit weit weniger ableiten als die Thätigkeiten aus der Substanz der Seele. Umge-

¹⁾ System der Phil. S. 428.

kehrt hat Wundt den Weltgrund durch sein Denken erzeugt. Der Weltgrund ist also nicht Ursache von der Existenz und dem Denken Wundt's, sondern letzteres hat den Weltgrund „geschaffen“.

Es liegt hier eine plumpe Verwechslung der logischen Ordnung mit der ontologischen vor; wir erkennen meistens das an sich Frühere erst aus seinen späteren Wirkungen und Erscheinungen, wie dies insbesondere beim Causalitätsverhältnisse deutlich hervortritt. Die Argumentation Wundt's würde gerade ebenso die Ursache beseitigen, wie die Substanz; denn auch die Ursache als Ursache, d. h. die Causalität selbst, ist nicht in der Erfahrung gegeben, sondern wird wegen der Wirkungen vom Verstande verlangt, also nach Wundt'scher Ausdrucksweise erschaffen. Auch vermögen wir aus der Ursache die Wirkungen ebenso wenig abzuleiten, als die Thätigkeiten aus der Substanz, oder vielmehr: Die Ableitung der Wirkungen aus ihrer Ursache entspricht ganz genau der Ableitung der Thätigkeiten aus ihrer Substanz. Aus der Ursache im allgemeinen kann man keine bestimmten Wirkungen erschliessen, wohl aber aus einer specifisch bestimmten Ursache die ihr entsprechenden Wirkungen. Ebenso lassen sich aus der Substanz im allgemeinen keine bestimmten Thätigkeiten erschliessen; dazu ist eine specifisch bestimmte Substanz erforderlich. Aus der Substanz des Geistes lassen sich Denken und Wollen, wie aus der Substanz des Körpers Ausdehnung und Beweglichkeit ableiten.

Wundt findet aber geradezu einen Widerspruch zwischen Seelenleben und Substantialität. Diese letztere ist nämlich nicht unmittelbar auffassbar, sondern nur denkbar, im Seelenleben aber ist alles unmittelbar auffassbar. Die Substanz bildet auch in sich den directen Gegensatz zum thätigen Ich: dieses ein unablässiges Werden und Geschehen, jenes ein immerwährendes Beharren.¹⁾

Diese Behauptungen enthalten einen groben logischen und einen noch größeren sachlichen Irrthum. Wenn ein Widerspruch bestehen soll, so muss von demselben Subjecte unter derselben Rücksicht etwas bejaht und verneint werden. Nun aber wird die Beharrlichkeit nicht von den seelischen Thätigkeiten, sondern von ihrem substantialen Träger behauptet; den Thätigkeiten kommt allerdings Veränderlichkeit zu, doch freilich nicht in dem extremen Sinne Wundt's, welcher hierin vollständig auf dem Standpunkte Heraklit's (*πάντα ῥεῖ*) steht.

¹⁾ System der Philos. S. 291, S. 428.

Denn es ist zu bemerken, dass auch die Körperwelt nach Wundt aus Willenseinheiten, welche die letzten Welt-Elemente bilden sollen, bestehen. Wundt hat also nur wieder den allgemeinen Fluss der Dinge repristinirt, vielleicht mit der verblüffenden Inconsequenz, dass in der materiellen Welt Beständigkeit und Substantialität keinen Widerspruch involviren soll!

Noch unbegreiflicher ist bei einem experimentirenden Psychologen der sachliche Irrthum jener Behauptung: das psychische Leben, das Ich stelle nichts als Veränderung dar. Nur wer nie einen prüfenden Blick in sein Inneres geworfen, kann die Beständigkeit des Ich neben der Veränderlichkeit seiner Acte in Abrede stellen. Wundt freilich ist der Meinung, nur wer experimentelle Psychologie getrieben, könne mit Sicherheit die Selbstbeobachtung üben; indes wenn er bei seiner inneren Beobachtung nur einzelne Thätigkeiten ohne festen Kern bemerkt hat, dann hat er so recht vor lauter Bäumen den Wald nicht gesehen.¹⁾

Die Realität eines constanten Ich im Wechsel der Seelenacte springt so sehr in die Augen, dass deren Leugnung zum Spotte herausfordert, wie ihn auch O. Liebmann an dieser philosophischen Richtung übt:

„Man hat das Ich analysirt, definirt, construiert, ja man hat es in Ermangelung eines Besseren annullirt. Dabei wird immer wieder vergessen, dass zum Analysiren, Definiren usw. stets ein gewisser Jemand gehört, der diese Operationen ausführt.“ — Speciell gegen Hume, der das Ich nur als »Vorstellungsbündel« gelten lassen will, weil er nur ein solches bei »der Selbstbeobachtung« finde, bemerkt er: „Wer oder was hat denn diese interessanten Beobachtungen gemacht? Ist es etwa »das Vorstellungsbündel«, von dem das Vorstellungsbündel beobachtet worden ist?“²⁾

Alle, auch die elementarsten Denkacte verlangen die Constanz des Denkgeistes: Begriff, Urtheil, Schluss, noch mehr die zusammengesetzten Geistesthätigkeiten; ja das gesammte Geistesleben in seinem inneren Zusammenhange wird ohne constantes Subject vollständig zerstört.

Nehmen wir zunächst einen Begriff, der aus mehreren Merkmalen besteht. Soll durch denselben wirklich deutlich ein Object aufgefasst werden, so muss ein und dasselbe Denk-Subject alle Merkmale nach einander einzeln denken, und sodann alle zusammenfassen.

¹⁾ Vgl. unsere Abhandlung: „Was ist das Ich?“ in ‚Pädagog. Monatshefte‘ von A. Knöppel. 1895. 8. H. S. 405 ff. — ²⁾ „Philosophische Aphorismen“ in ‚Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik‘ 101. Bd. 1892. S. 1 ff.

Es muss also die Constanz des Subjectes wenigstens so lange dauern, bis das letzte Merkmal und sodann alle zusammen aufgefasst sind. Dauerte nach der Auffassung des ersten, zweiten usw. Merkmals das auffassende Ich nicht fort, so läge ganz derselbe Fall vor, als wenn ein Mensch das eine Merkmal, ein zweiter das andere, ein dritter ein weiteres Merkmal erfasste, und an einen vierten die Anforderung gestellt würde, alle drei Merkmale, von denen er nichts weiss, zusammenzufassen. Das wäre doch ein grosses Kunststück!

Noch weniger wäre ohne bleibendes einheitliches Ich ein Urtheil, eine Vergleichung möglich. Um ein Urtheil zu fällen, muss der Geist zwei Begriffe mit einander vergleichen und sie als übereinstimmend oder nicht übereinstimmend erkennen und erklären. Es muss ein einziges Ich erstens das Subject, zweitens das Prädicat, drittens die Identität oder Verschiedenheit derselben erkennen. Allerdings müssen die Vergleichungsglieder gleichzeitig im Ich gegenwärtig sein, aber distinct und scharf aufgefasst können sie nur nacheinander werden. Eben darum bildet man ja ein Urtheil, weil man den ganzen Inhalt des Begriffes in einem Acte nicht deutlich erfassen kann; man zerlegt ihn in mehrere Begriffe, bezw. man nimmt ein oder das andere Merkmal aus dem ganzen Complexe heraus, um es dem Subjecte beizulegen. Es muss also ganz gewiss ein einziges Ich nach und nach den Subjects- und den Prädicatsbegriff erfassen, um aus ihnen ein Urtheil zu bilden.

Noch deutlicher verlangt der dritte Elementaract des Denkgeistes, das Schliessen, die Constanz des Ich; hier muss es wenigstens so lange identisch bleiben, bis die drei Sätze des Schlusses und ihr logischer Zusammenhang erkannt sind. Klar und bestimmt können wir immer nur einen Satz auffassen. Wer aber die Consequenz des Schlusses einsehen will, muss sie alle drei im Bewusstsein haben. Die ersten müssen also einigermassen, nämlich virtuell, fort dauern: sie haben aber nur im Ich Existenz. Das Ich muss also wenigstens so lange bestehen bleiben, als man einen Schluss anstellt.

Was aber von den elementaren Denkacten gilt, das muss auch und noch entschiedener von den zusammengesetzten Denkoperationen gesagt werden. Ein und dasselbe Ich muss die ganze Kette der Sätze eines Polysyllogismus, eines Sorites, einer längeren Beweisführung im Bewusstsein festhalten.

Aber nicht blos ein partielles Wissen, auch eine Gesamtwissenschaft ist nur möglich für ein andauerndes Ich. Denn bei der

Erlernung der Wissenschaft stützt sich das Endergebniss (*scientia totalis*) auf alle vorausgehenden Beweise, Erklärungen, Definitionen, Divisionen usw. Alle diese Acte müssen also von Anfang bis zu Ende in einem und demselben Subjecte wenigstens virtuell bleiben, das Subject selbst muss constant bleiben. Ja, unsere gesammte Geistesentwicklung beruht auf der Constanz des Ich. Ein Fortschritt im Geistesleben ist doch nur dadurch möglich, dass jedes neue Erlernen an das bereits Erlernete, Erkannte anknüpft, auf dem bereits gegebenen Wissensschatz weiter baut. Wenn in jedem Augenblicke das Ich ein anderes wäre, wie Wundt behauptet, müsste der Lernende jedesmal von vorne anfangen, es wäre ein Hinzulernen absolut unmöglich.

Ausser den eben dargelegten inneren Gründen und directen Beweisen für die Constanz des Ich kann man auch einen mehr äusseren, indirecten aber nicht minder triftigen aus der allgemein anerkannten Verantwortlichkeit der freien Persönlichkeit entnehmen. Wäre das Ich nicht constant, dann wäre die Strafe, welche nach der That verhängt wird, durchaus ungerecht. Es wäre unsinnig, nach Jahresfrist, nach Jahrzehnten einen Verbrecher zu bestrafen für ein Verbrechen, das er vor zwanzig Jahren begangen hat. Von seinem damaligen Körper ist kaum ein Atom mehr vorhanden, von seinem Ich ganz und gar nichts, und doch bestraft man ihn?

Dieser Beweis hängt indes mit den früheren aus der Thatsache des Bewusstseins, speciell von der eigenen Verantwortlichkeit für früheres sittliches Thun, auf's engste zusammen. Es wäre unsinnig, sich Gewissensvorwürfe zu machen, sich schuldig zu fühlen, sich zu schämen wegen einer That, die ein früheres Ich, das von dem jetzigen ganz verschieden ist, begangen hat.

Man könnte gegen unsere vorstehenden Ausführungen einwenden, es kommt aber doch thatsächlich eine Spaltung und eine Unterbrechung des Ich, eine Verdoppelung desselben vor. In manchen Psychosen und Hypnosen hält sich der Patient für eine neue Person, er glaubt nicht mehr derselbe wie früher zu sein. Noch auffallender ist die Spaltung des Ich, bei welcher der Kranke meint, er liege neben sich im Bette.

Diese Thatsachen beweisen nicht das Mindeste gegen unsere Ausführungen. Denn diese stützen sich auf das normale übereinstimmende Bewusstsein und Urtheil der körperlich und geistig gesunden Menschheit. Das Bewusstsein und Urtheil der abnormen Individuen muss aber rectificirt werden durch das der normalen, nicht umge-

kehrt. Im übrigen haben diese Individuen kein Bewusstsein von einem neuen, fremden oder doppelten Ich, sondern die Spaltung des Ich findet lediglich in der Phantasie statt; es ist nichts anderes als eine besondere Art von Illusion; Illusionen und Hallucinationen sind überhaupt ständige Begleiterscheinungen von Geistesstörungen und von Psychosen. In solchen abnormen Geisteszuständen bilden sich die Kranken vielfach ein, etwas namentlich Grosses zu sein, was sie nicht sind. Die Illusion knüpft allerdings immer an etwas thatsächlich Wahrgenommenes an, das nur falsch gedeutet wird. Dies Thatsächliche ist in unserem Falle, und insoweit müssen wir Ribot beistimmen, die Umstimmung des Gemeingefühls. Der Patient fühlt sich gerade infolge körperlicher, d. h. nervöser Verstimmungen als ein ganz Anderer, und hält sich darum auch für einen Anderen. Das gleichzeitige Auftreten zweier Ich entspricht einem noch höheren Grade von Geisteskrankheit.

Eine sehr zutreffende Kritik hat auch die Wundt'sche Actualitätstheorie von einem Verehrer Wundt's, dem schwedischen Philosophen Allen Vannérus, aus der wir hier einiges anführen wollen, erfahren.¹⁾

Wenn Wundt so nachdrücklich hervorhebt, dass das Seelenleben und also die Seele etwas unmittelbar im Bewusstsein anschaulich Gegebenes sei, so bemerkt Vannérus dagegen mit Recht: „Die Sache ist die, dass nichts anders unmittelbar vorgestellt werden kann, als das was den Inhalt in dem actualen Bewusstsein ausmacht; aber wie die transsubjective Wirklichkeit überhaupt nicht in unvermittelter Eigenrealität einen Inhalt im Bewusstsein ausmacht, so gehört auch das Seelenleben nicht in seinem vollen Umfang als eine unvermittelt vorhandene Eigenrealität zu demselben. Betrachtet man dann das Seelenleben mit Rücksicht auf die Weise, wie es vom Bewusstsein aufgefasst wird, so besteht folglich der Unterschied zwischen Auffassung (Erscheinung) und Realität an sich auch auf dem Gebiete des Seelenlebens. Zwischen Bewusstseinsinhalt und der psychischen Realität überhaupt existirt also mit anderen Worten keine volle Identität. Nur gewisse Seiten des Seelenlebens werden streng unmittelbar aufgefasst, auf andere dagegen muss die Intelligenz erst schliessen. Wenn also zwischen dem Bewusstseinsinhalt und der psychischen Realität nur eine partielle Identität existirt, so muss diese Realität

¹⁾ Zur Kritik des Seelenbegriffes. Einige Bemerkungen beim Studium der Wundt'schen Psychol. Archiv f. system. Philos. v. P. Natorp. 1895. 3. H. S. 363.

demzufolge ein reicheres Ganze ausmachen, als das Bewusstsein und dessen Inhalt, und insoweit besteht ein Gegensatz zwischen Erscheinung (Auffassung) und Realität auch in der Sphäre der psychischen Wirklichkeit.“

Der Vf. weist nun nach, dass die von Wundt behauptete „absolute Veränderung eine psychologische, logische und psychophysische Unmöglichkeit ist, oder dass das Seelenleben im Besitz einer über die Veränderung erhabenen Seite sein muss, die einen unter aller Veränderung constanten Factor ausmacht.“ Insbesondere macht er darauf aufmerksam, dass, wie auch wir oben ausführten, eine Totalvorstellung aus Einzelvorstellungen ohne constantes Ich nicht möglich wäre, ferner dass die verschiedenen psychischen Zustände in ein Nichts übergängen, dass das psychische Leben in einen Inbegriff von discreten Augenblickszuständen mit stetem Wechsel und völliger Zusammenhangslosigkeit sich auflösen würde, dass jeder neue Zustand eine Schöpfung aus Nichts darstelle usw.

IV.

Dagegen könnte nun freilich Wundt behaupten, der Zusammenhang zwischen den einzelnen Acten des Seelenlebens würde durch ihre gegenseitige Abhängigkeit bedingt, der vorausgehende verursache den folgenden, gehe in denselben über. Damit ist auch das Verschwinden derselben im Nichts und ihr Ursprung aus Nichts vermieden.

Man kann auch weiter annehmen, dass der vorausgehende Zustand dem nachfolgenden seine eigene Vollkommenheit und Leistungsfähigkeit mittheile; damit wäre denn auch der geistige Fortschritt, den wir ohne constantes Subject für unmöglich bezeichneten, hinlänglich erklärbar.

Diese eben skizzirten Ausreden kann jedenfalls Wundt nicht ergreifen, weil er sich damit vollständig auf den Standpunkt der Associationspsychologie stellen würde. Denn nach dieser Psychologie besteht kein anderer Zusammenhang der seelischen Thätigkeiten, als dass die eine die andere nach sich zieht, die spätere sich der vorausgehenden associirt. Wundt entfernt sich von der crassen Associationstheorie hauptsächlich dadurch, dass er eine über der Association stehende Apperception annimmt, welche den Lauf der Vorstellungen willkürlich beeinflussen kann. Wenn es aber kein constantes psychisches Subject gibt, dann wird auch das Auftreten der Apperception ein

unerklärliches Räthsel, sie taucht aus dem Nichts auf und schiebt sich in unbegreiflicher Weise zwischen die einander anziehenden Vorstellungen. Sagt man aber, sie hat ihren Grund in den vorausgehenden Vorstellungen, so wird auch sie lediglich durch Association herbeigeführt; über die Associationspsychologie kommt man nicht hinaus. Diese Psychologie ist aber durchaus unhaltbar.

Demn warum zieht eine Vorstellung eine andere nach sich? Wenn eine jede ein durchaus selbständiges Wesen ohne Subject ist, besteht zwischen ihnen nicht der mindeste Zusammenhang; sie hängen noch weniger zusammen als die Perlen, welche an eine Schnur gereiht sind; diese werden doch wenigstens durch den gemeinsamen Faden zusammengehalten. Freilich nehmen jene Psychologen einen ähnlichen Faden für die lose aneinandergereihten Seelenacte an: der Körper, das Gehirn, die Ausbildung bestimmter Nervenbahnen und Communicationswege im Gehirn ist für sie das einigende Band der Vorstellungen. Aber man sieht leicht, dass nur für sinnliche Vorstellungen, bei welchen das Nervensystem betheilig ist, ein Zusammenhang durch körperliche Verbindungen hergestellt werden kann. Wir haben aber auch ganz geistige Vorstellungen und Seelenacte, und dieselben können in jeder beliebigen Reihenordnung auf einander folgen; für ihre Association lassen sich also keine Nervenbahnen oder ausgebildete Communicationswege des Gehirns anführen.

Man kann nun freilich die sog. Associationsgesetze den Zusammenhang der Vorstellungen herstellen lassen, aber eine nähere Analyse des Associationsvorgangs und seiner Gesetze zeigt, dass auf diese Weise die Einheit des Seelenlebens nicht erklärt, sondern aufgegeben wird. Gesetze können überhaupt nicht die causale Erklärung eines Geschehens geben; sie bezeichnen ja nur die Art und Weise, wie eine Ursache ihre Wirkungen hervorbringt, die Ursache selbst muss noch eigens gegeben sein. Man hat also für den Zusammenhang der Vorstellungen keine Erklärung gegeben, wenn man sagt, die Association vollziehe sich nach dem Gesetz der Aehnlichkeit oder der Berührung. Thatsache ist allerdings, dass zwei Vorstellungen, welche bereits einmal zusammen auftraten, sich wieder gegenseitig reproduciren; dass gleiche oder ähnliche Vorstellungen einander anziehen: aber es handelt sich darum zu erklären, wie ähnliche und sich berührende Vorstellungen sich beeinflussen, wie die eine die andere hervorrufen kann. In einem constanten Seelensubjecte ist diés leicht verständlich: durch die frühere Verbindung (Berührung)

der Vorstellungen bildet sich in der Seele eine Zuständigkeit, eine Fertigkeit aus, diese Vorstellungen immer wieder in jenem Zusammenhange auftreten zu lassen. Desgleichen begreift man, wie ein auf Erkenntniss der Wahrheit angelegtes Vorstellungsvermögen durch eine Vorstellung zu einer anderen mit ihr in logischem Zusammenhange stehenden, von der Vorstellung der Wirkung zu jener der Ursache, von der Vorstellung des Convexen zu der des Concaven, von den Prämissen zu dem Schlusssatze veranlasst wird.

Sind dagegen die Vorstellungen bloß aufeinanderfolgende selbständige Ereignisse, so fällt alle Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung fort. Vor allem bei der sog. Berührung. Denn hier ist es ja lediglich ein subjectives Band, welches die zu associirenden Vorstellungen verknüpft: objective Aehnlichkeit, Correlation usw. fallen da ganz weg. Nun aber leugnet der actuelle Seelenbegriff gerade das gemeinsame Subject zweier Vorstellungen. Also ist eine subjective Verknüpfung nicht möglich.

Aber auch die objective Verbindungskraft (objectiver) logischer Beziehungen der Vorstellung ist unmöglich. Denn das ist einleuchtend: wenn der Vorstellungsverlauf nicht in einem bleibenden Subjecte sich abspielt, stehen sich die Vorstellungen, wenn sie auch eine noch so innige logische Verbindung oder Verwandtschaft zu einander haben, ebenso in causaler Hinsicht beziehungslos einander gegenüber, wie ganz disparate: wie letztere, so können sich auch erstere nicht beeinflussen. Man kann dies leicht an zwei Vorstellungen, bezw. Gedanken illustriren, welche den allerstärksten logischen Zusammenhang haben: die Vorstellungen des *Antecedens* eines Schlusses ziehen unter Umständen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit die Vorstellung des *Consequens* nach sich. Nun haben wir aber bereits gesehen, dass nur unter Voraussetzung eines einzigen dauernden Subjectes, welches *Consequens* und *Antecedens* auffasst, die Consequenz des Schlusses, d. h. der innere Zusammenhang zwischen Prämissen und Conclusion erkannt werden kann.

Doch unsere Associationsphilosophen wissen sich zu helfen: wenn man ihre Ausführungen genauer ansieht, so zeigt sich, dass der Zusammenhang der Vorstellungen auch der geistigsten und abstractesten physiologisch begründet wird; aber dass sie damit dem Materialismus, den sich auch verschiedene Richtungen dieser Psychologie gegenseitig vorwerfen, verfallen, ist trotz ihrer lauten Proteste dagegen einleuchtend.

Aber selbst vom Materialismus abgesehen, ist die physiologische Begründung der Association sowohl erkenntnisstheoretisch wie psychologisch, ja sogar physiologisch unhaltbar. Zeigen wir dies wieder an einem besonderen Vorstellungsprocesse, am Schlusse. Nach Th. Ziehen, der in seiner „Physiologischen Psychologie“ der englischen Associationspsychologie in Deutschland den beredtesten Ausdruck gegeben hat, beruht das ganze Schlussverfahren auf Association, also im Grunde auf einer physiologischen Verbindung dreier Sätze oder dreier Vorstellungen zu einem einheitlichen Processe, der einen Satz aus zwei vorausgehenden ableitet. Nun sieht man aber leicht, dass dieser Zusammenhang, wenn er rein physiologisch begründet sein soll, kein nothwendiger, sondern ein rein zufälliger ist. Nicht mit innerer Nothwendigkeit folgt dann die Sterblichkeit des Petrus aus der Sterblichkeit aller Menschen, sondern dieser Zusammenhang ist nur ein thatsächlicher, contingenter, darauf beruhend, dass in unserer Seele, oder besser in unserem Nervensystem sich ein solcher Zusammenhang gebildet hat. Dies ergibt sich noch deutlicher aus der darwinistischen Entwicklung unserer Seelenthätigkeiten und unseres Nervensystems mit seinen Functionen, welche die Associationspsychologen entweder voraussetzen, oder wie Wundt und Ziehen, welche einander sonst heftig bekämpfen, ausdrücklich ihrer Psychologie zu grunde legen. Darnach hätte sich unter anderen Verhältnissen in der Seele ein nothwendiger Zusammenhang ausbilden können zwischen den Sätzen: Alle Menschen sind sterblich, also ist der Mensch Petrus unsterblich.

Aber selbst von der Entwicklungslehre abgesehen, wäre ein lediglich auf Associationsgesetzen beruhender Schluss ohne objective innere Nothwendigkeit: lediglich weil ein thatsächlicher Zusammenhang zwischen der Erkenntniss des *Antecedens* und des *Consequens* besteht, folgern wir letzteres aus ersterem. Aber der Zusammenhang zwischen Prämissen und Conclusion ist ein absolut nothwendiger, ein objectiv gegebener, den unsere Erkenntnissacte nicht schaffen, sondern den sie mit absoluter Nothwendigkeit anerkennen müssen.

Was vom Schlusse gilt, muss ebenso von jedem evidenten Urtheile gesagt werden: es ist kein bloser Associationsvorgang, wenn wir z. B. in dem Satze: „Das Ganze ist grösser als ein jeder seiner Theile“, Subject und Prädicat mit einander verbinden, sondern von der Einsicht in ihren objectiven Zusammenhang werden wir genöthigt, dieses Prädicat von diesem Subjecte auszusagen.

Also erkenntnistheoretisch ist die Associationshypothese ganz und gar unhaltbar; sie ist es nicht minder in psychologischer Beziehung. Wie bemerkt, lässt diese Psychologie den causalen Zusammenhang der Vorstellungen und der Seelenacte überhaupt meist durch physiologische Verbindungen entstehen: zwei Vorstellungen ziehen einander in's Bewusstsein, weil zwischen den verschiedenen Nerven-elementen, welche deren Träger sind, Communicationswege sich ausbilden oder schon anatomisch von Anfang an gegeben sind.

Darin liegt aber eine mannigfache Absurdität. Erstens ist die Aufeinanderfolge psychischer Acte durch ganz andere Gesetze bedingt, als die Aufeinanderfolge physiologischer Processe; letztere folgen lediglich physikalischen, chemischen und mechanischen Gesetzen. Die Gesetze des Seelenlebens, insbesondere die Denkgesetze sind mit solchen Processen gar nicht vergleichbar. Es kann z. B. eine ganz schwache Vorstellung die lebhaftesten Gefühle, die heftigste Geisteserschütterung hervorrufen, und wiederum kann ein Sturm von Begierden durch den Willen im Augenblicke zur Ruhe gebracht werden, was der materiellen Causalität auch des kunstreichsten Mechanismus offenbar widerspricht.

Völlig ungereimt aber ist es, den logischen Zusammenhang der Gedanken auf physiologische Zusammenhänge zurückführen zu wollen: die Consequenz eines Schlusses z. B. ist mit causaler Abhängigkeit physiologischer Zusammenhänge gar nicht vergleichbar; die Nothwendigkeit der Folgerichtigkeit ist ja auch eine absolute, der Zusammenhang von Nervenprocessen ist zwar auch ein nothwendiger, aber doch nur bedingungsweise; er kann recht wohl unterbrochen werden. Diese Unterbrechung wäre freilich nur durch eine andere materielle Causalität denkbar; vom Willen könnte dieselbe nicht herbeigeführt werden. Thatsächlich können wir freilich an der objectiven Nothwendigkeit eines logischen Processes auch nichts ändern, wir können aber durch unseren einfachen Willen in jedem Punkte des Processes eingreifen, um ihm eine andere Richtung zu geben. Bei der physiologischen Begründung der Aufeinanderfolge wäre dies durchaus unmöglich.

Ganz consequent hat die physiologische Begründung der Association H. Münsterberg durchgeführt¹⁾ und sie damit in ihrer ganzen

¹⁾ Beiträge zur experim. Psychologie. Freiburg, Mohr. Heft 1. Einleitung: Bewusstsein und Gehirn . . . 1889; H. 2. Zeitsinn, Schwankungen der Aufmerksamkeit . . . 1889; H. 3. Neue Grundlegung der Psychoph. 1890.

Unhaltbarkeit dargethan. Eine „consequente psychophysische Theorie“ lässt sich nach ihm nur durch die Annahme erreichen, dass das gesammte geistige Leben nur ein unendliches Gefüge von Associationen sei, selbst die Apperception als eine Freithätigkeit der Seele ist aufzugeben. Mit allen psychischen Vorgängen sind aber weiter Muskelempfindungen verbunden, welche für das Seelenleben von der grössten Bedeutung sind. Erstens nämlich wird es nur durch diese möglich, Empfindungen zu messen. Denn die Sinnesqualitäten sind nicht nach Intensität, sondern nach Qualität verschieden: ein höherer stärkerer Ton ist qualitativ von einem niederen schwächeren unterschieden. Da nun aber die Tonempfindung reflectorisch eine Muskelspannung erzeugt, so kann der Unterschied der Tonempfindung an dem Unterschiede der Muskelspannung gemessen werden. Letztere kann 5 Mal grösser sein als eine andere, weil sie 5 Mal länger andauert. Münsterberg glaubt diese Behauptungen auch experimentell bestätigen zu können, indem es ihm ganz leicht wurde, den Unterschied zwischen zwei Schallstärken und den zwischen zwei Empfindungen der Armbewegung als gleich zu schätzen. Diese Muskelempfindungen sollen zweitens auch die Association erklären: nur dadurch zieht eine Vorstellung die andere nach sich, weil die Muskelspannung der ersteren die der zweiten einleitet. Und dies beruht auf dem Satze: „Die Gesamtheit der psychischen Erscheinungen weist als letztes Princip, über das hinaus wir nicht vordringen können, die That- sache auf, dass jeder Bewusstseinsinhalt eine Muskelempfindung verlangt. Eine Gehirnerregung, welche nicht von centripetalen Wirkungen gleichzeitiger oder centralen Nachwirkungen früherer Muskelarbeit begleitet ist, hat ihre physiologischen Folgen, erweckt aber keinen Bewusstseinsinhalt.“ — Somit wäre das Bewusstsein nur der passive Schauplatz, über welchen Vorstellungen und Gefühle nach Gesetzen der Association d. h. der Muskelspannungen hinziehen. Das ist aber nicht „psychophysischer Materialismus“, wie Münsterberg sein System nennt, sondern psychologischer Radicalismus, den die Anhänger der Associationspsychologie und des psychophysischen Parallelismus zwar heftig bekämpfen, der aber nach der Leugnung des Ich allein eine befriedigende Erklärung der Association auf rein physiologischer Grundlage zu bieten vermöchte.

Recht kindlich ist besonders in der Associationspsychologie die beliebte Annahme, Communicationsbahnen im Centralnervensystem vermittelten den Zusammenhang der Vorstellungen. Die Vorstellungen

sind ja doch keine Bewegungen, keine elektrischen, thermischen Zustände, die von einem Nervencentrum durch Mittelglieder auf ein anderes übergeleitet werden könnten, sie sind wie alle seelischen Thätigkeiten immanente Zuständlichkeiten, deren Uebergang auf ein äusseres Medium ein Unding ist. Mein Wollen und Denken kann nicht auf einen anderen Menschen transportirt werden, wenn er auch noch so innig mit mir verbunden wäre; ebenso wenig kann das Vorstellen und Begehren von einem Nerv auf einen anderen, von einem Nervencolplex im Gehirn auf ein anderes Vorstellungscentrum übergehen.

Aber selbst aus rein physiologischen bezw. anatomischen Gründen ist eine solche Mittheilung der Vorstellungen unmöglich.

Die neuesten Untersuchungen über die Structur des Nervensystems haben nämlich dargethan, dass die einzelnen Nervenganglien nicht, wie man früher glaubte, durch die Nervenfäden communiciren, sondern dass dieselben eine mehr oder weniger isolirte Stellung einnehmen. Die Nervenfäden sind Ausläufer der Nervenzellen, Anhängsel ihrer Körpersubstanz, nicht Verbindungen nach Art telegraphischer Drähte, wie man früher glaubte. His, der über diese neue Entdeckung in der Versammlung der Naturforscher und Aerzte in Nürnberg 1893 ausführlich berichtet¹⁾, meint, darum müsse wohl „innerhalb der grauen Marksubstanz die Leitung der Erregung von einem Fasersystem auf ein anderes durch ungeformte Zwischenmassen vermittelt werden.“ Diese Vermittelung liesse sich allerdings für die materiellen Erregungen zugeben, aber die seelischen Thätigkeiten können nicht übergeleitet werden. Aber selbst jene materiellen Ueberleitungen sind nach anatomischen Befunden unzulässig. Die Zwischenmasse, in welche die einzelnen Nervenzellen eingebettet sind, der sog. Nerven kitt, *Neuroglia*, darf nicht als ungeformte Masse angesehen werden, sondern bildet die sog. Spinnenzellen, deren Zelleib 15 bis 25 feine sehr lange Fortsätze aussenden. Sie finden sich nicht bloß im Gehirn, sondern auch im Sehnerv und in der *Retina*. Ueber ihre physiologische Bedeutung bemerkt R. Greeff:

„Man sieht jetzt vielfach die Spinnenzellen im Centralorgan nicht als eine Stützsubstanz, sondern auch als einen Isolirungsapparat an, welcher mit seinen Fäden die Nervenzellen und Fasern umspinnt, sowie wir mit Seidenfäden elektrische Drähte umspinnen, damit sie sich unter einander nicht berühren können. Auf diese Weise wird es den Ganglienzellen in der *Retina* möglich, die einge-

¹⁾ Vgl. Gaea 1893. S. 746 ff. u. Philos. Jahrb. 1893. S. 467 ff.

fangenen Lichtreize durch die Sehnervenfasern den optischen Centren isolirt zuzusenden.“

Dies entspricht ganz und gar ihrer anatomischen Beschaffenheit:

„Die langen feinen Fortsätze verschlingen und überkreuzen sich mit denen der benachbarten Zelle vielfach, niemals gehen sie aber Anastomosen (Communicationen) ein. Ein Neuroglianetz existirt nirgends im Sehnerv entgegen den früheren Annahmen.“¹⁾

Sind aber die einzelnen Nervenganglien durch die Zwischensubstanz isolirt, so kann nicht einmal die materielle Erregung, geschweige denn eine psychische Thätigkeit von der einen auf die andere übergehen; die Vorstellungen und andere Seelenthätigkeiten können nicht durch Ausbildung von Nervenbahnen einander anziehen.

Vielmehr umgekehrt kann nur dadurch eine einheitliche gleichzeitige Zusammenfassung mehrerer Vorstellungen im Bewusstsein stattfinden, dass ein über allen Zellen mit ihren verschiedenen Vorstellungen stehendes, aber zugleich in ihnen thätiges Princip sie alle in sich fasst und als eigene Lebensthätigkeiten in sich hat. Desgleichen können die Vorstellungen nur nach einander in unserem Ich als unsere nur dadurch bewusst werden, dass ein bleibendes über den Ganglien und ihrer momentanen Zuständlichkeit erhabenes Subject sie nach und nach in sich aufnimmt. Es kann die in einem Theile des Hirns sich abspielende Vorstellung und Seelenthätigkeit eine andere in einem anderen Theile nur dadurch beeinflussen, hervorrufen, durch Association an sich ziehen, dass in einer Seele, welche die beiden Hirnthteile umspannt, beide Vorstellungen ihren Sitz haben und sich nach einer ursprünglichen nicht weiter zu erklärenden Anlage der Seele anziehen. Denn das ist wohl zu bemerken: Es besteht durchaus keine aprioristische selbstverständliche Nothwendigkeit für den Zusammenhang der Vorstellungen und der Seelenthätigkeiten überhaupt: teleologisch ist derselbe für die Ausbildung, ja selbst für die Möglichkeit des Seelenlebens von höchster Wichtigkeit, und aetiologisch in dem thatsächlichen Seelenwesen und seinen Fähigkeiten wohl begründet.

Aber, hörten wir oben einwenden, es kann auch bei rein actuallem Seelenleben ein Fortschritt, eine Ausbildung stattfinden dadurch, dass die Vollkommenheit des jetzigen Actes sich dem folgenden mittheilt; was der eine erworben hat, geht nicht verloren, sondern findet sich im folgenden wieder.

¹⁾ Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1895. 2. Heft. S. 127.

Diese Behauptung setzt nicht nur Unmögliches voraus, sondern widerspricht auch der beständigen Erfahrung. Denn wenn die aufeinanderfolgenden Acte z. B. des Denkens nicht in einem dauernden Subjecte sich finden, kann, wie wir ausführten, eine gegenseitige Beeinflussung nicht stattfinden, geschweige denn die Uebertragung der Vervollkommnung des einen Actes auf einen anderen.

Es lehrt aber auch die einfachste Selbstbeobachtung, dass unsere späteren Acte nicht die Vollkommenheit der früheren in sich tragen, ja nicht einmal in sich fassen können. Jede einzelne Vorstellung des späteren Lebens, in welchem doch ein ungeheurer Wissensschatz aufgehäuft sein kann, ist von derselben Beschaffenheit und Intensität wie die entsprechenden Vorstellungen der Jugendjahre.

Wegen der Enge des Bewusstseins kann immer nur eine einzige Vorstellung scharf in's Bewusstsein treten; dieser eine Gedanke des ausgebildeten Verstandes enthält aber keineswegs die früher gefassten Gedanken. Der Wissenszuwachs besteht vielmehr darin, dass ich jetzt weit mehr Denkacte setzen kann, wohl auch, dass ich in einem allgemeineren höheren Princip einige Folgerungen virtuell im Geiste besitze, nachdem ich mir dieselben einzeln erworben habe, und darum auch jetzt einzeln wieder reproduciren kann. Häufig sind die späteren Einzelacte sogar viel schwächer als die früheren, und der Wissensschatz bleibt doch bestehen; also liegt ganz offenbar die Ausbildung, der Fortschritt nicht lediglich in den Seelenthätigkeiten.

Die grössere Vollkommenheit der späteren Acte kommt grossentheils subjectiv von der Uebung und objectiv von der Zusammenfassung des Einfachen, Einzelnen zu complexeren Ganzen. Dass letzteres ohne einheitliches Subject nicht möglich ist, haben wir oben bereits gesehen. Die Uebung und die dadurch erworbene Leichtigkeit des Handelns ist aber erst recht nur bei einem dauernden Subjecte möglich; fehlt ein solches, dann kann eine Summirung der durch die einzelnen Acte zu erzielenden Fertigkeit ebenso wenig stattfinden, als von mehreren Menschen ein und derselbe psychische Act je einmal gesetzt wird.

Diese Ausführungen treffen insbesondere Wundt um so stärker, als er eine Vermehrung der geistigen Energie nicht bloß beim einzelnen Menschen, sondern auch in der Menschheit überhaupt annimmt. Er macht darin ganz entschieden gegen den Materialismus Front, dass er das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf das geistige Leben für nicht anwendbar hält, sondern, wie dies ja auch einleuchtend ist,

eine fortwährende Vermehrung des Wissenschatzes in der Menschheit behauptet. Was heisst aber Vermehrung der Wissenschaft? In sich kann die Wahrheit selbst nicht ab- und zunehmen, sondern nur ihre Aneignung durch denkende Menschen. Der Fortschritt ist aber auch kein bloß extensiver, d. h. es werden nicht bloß die wissenden Menschen zahlreicher, sondern das Wissen selbst wird vollkommener, klarer, bestimmter, umfangreicher. Das heisst doch nichts anders, als: Einzelne, insbesondere einige wenige bevorzugte Geister vervollkommen sich im Wissen, sie schreiten fort in der Wissenschaft. • Ist aber kein ständiger Geist da, sondern nur einzelne Wissensacte, dann kann von einem Fortschritte nicht die Rede sein.

Ferner findet Wundt in der psychischen Causalität einen durchgreifenden Unterschied von der materiellen, der darin sich zeigt, dass die geistige Synthese wahrhaft „schöpferisch“ ist. Wenn mehrere Empfindungen zu einer einheitlichen Vorstellung verbunden werden, so enthält dieser „Begriff“ weit mehr als die einzelnen Empfindungen oder Vorstellungen zusammengenommen. Darin hat er ganz recht; der eigentliche Grund liegt freilich darin, dass bei den sinnlichen Vorstellungen nur die sinnlichen Thätigkeiten, bei der Begriffsbildung mit Hilfe der sinnlichen Elemente aber eine geistige Fähigkeit wirksam ist; so dass also von einer Schöpfung aus Nichts nicht die Rede sein kann. Indes ist durchaus einleuchtend: Wäre kein einheitliches Ich vorhanden, das seine successiven Empfindungen zusammenfasst, so könnte von einer Synthese überhaupt keine Rede sein, am allerwenigsten könnte aus der Synthese eine Vollkommenheit resultiren, welche die der einzelnen Elemente überträfe: wir hätten höchstens die Summe der Einzelempfindungen als ebenso viel von einander unabhängiger und nur in der Abstraction zusammengefasster Summanden.

Ogleich nun Vannérus den actuellen Seelenbegriff Wundt's mit uns, wenigstens in dessen Schroffheit, für unhaltbar erklärt, so schliesst er sich dennoch nicht sofort dem substantiellen an. Für die bedingten Daten des Seelenlebens des Gefühls, der Willensfunction, der Sinneswahrnehmung könnte wohl als relativ selbständiger Realgrund das Ich und zwar als Substanz bestimmt werden. Indes fährt er fort:

„Jedoch muss zugegeben werden, dass es am geeignetsten ist, das psychische Subject nicht Substanz zu nennen. Dieser Ausdruck erweckt nämlich — mit einer Art dominirender Gewalt über den Gedanken — die Vorstellung von einer »unter« oder »hinter« dem Seelenleben liegenden Realität, welche Auffassung unzweifelhaft materialisirt, d. h. den wahren Begriff von dem, was Seelenleben eigentlich ist, verunreinigt. Nun ist es allerdings wahr, dass kein

Begriff vollkommen rein oder befreit von sinnlichen Ingredienzen erfasst werden kann; doch hindert dieser Umstand es ja nicht, dass man gerade bezüglich eines rein geistigen Objectes, wie des Seelenlebens, die falschen Zusätze soviel als möglich zu eliminiren suchen muss. Und einigermaassen dürfte sich dieses Bestreben dadurch fördern lassen, dass das Ich überhaupt nicht als eine Substanz bezeichnet wird.¹⁾

Er möchte darum das Ich nur als Realgrund zu seinem Inhalt aufgefasst wissen als ein *realiter unum* mit einheitlicher geistiger Organisation.

Dieses Bedenken scheint uns nicht von solcher Bedeutung, um den Substanzbegriff vom Seelenwesen fern halten zu müssen. Natürlich spricht man von Seelensubstanz nur bei Philosophen oder doch Männern von allgemeiner Bildung, nicht bei Ungebildeten. Diese letzteren dürften allerdings das ‚Hinter‘ und ‚Unter‘ recht sinnlich verstehen, die Substanz als ein materielles Substrat, an welchem die accidentalen Thätigkeiten haften. Aber der philosophische Begriff der Substanz kann durch solche materielle Vorstellungen nicht verunreinigt werden; er ist einer der fundamentalsten, einfachsten und klarsten Verstandesbegriffe: er bezeichnet ein Sein, das in sich Bestand hat, nicht eines anderen Subjectes bedarf, wie das Accidens. Das ‚Hinter‘ und ‚Unter‘ hat also hier eine ganz verstandesmässige Bedeutung: Was wir wahrnehmen, die Accidentien, insbesondere die Bewusstseinszustände verlangen als unselbständige Realitäten eine ihnen zugrunde liegende Realität. Dieselbe liegt hinter den sinnlichen oder wahrgenommenen Qualitäten, insofern als erst der Verstand in dieselbe eindringen, durch die Accidentien hindurch sie erfassen kann und muss. Allerdings ist die Verbaldefinition, auf welche Vannérus sich beruft: *substans est id quod substat* höchst unvollkommen, sie muss aber in der eben angegebenen Weise gedeutet und weiter entwickelt werden, wobei sich sogar ergibt, dass das *substare* gar nicht zum Wesen der Substanz gehört. Es kann Substanzen geben, die gar keine Accidentien tragen, die reine Substantialität sind; eine solche ist thatsächlich die göttliche Substanz. Zum mindesten muss das göttliche Wesen als Substanz gefasst werden, denn wenigstens der letzte Grund aller Dinge — wie wir von allen verschiedenen Auffassungen des göttlichen Wesens absehend allgemein Gott bestimmen können —, der Weltgrund wenigstens muss in sich Bestand haben. Denn es ist eine handgreifliche Absurdität, dass Alles in einem Anderen existire; ausser dem Allen gibt es ja kein Anderes. Also

¹⁾ Archiv f. system. Philosophie von P. Natorp. 1895. 3. Heft. S. 375.

muss wenigstens ein Wesen, wenigstens der Urgrund aller Dinge in sich existiren, also Substanz sein. Wohl mag der Pantheismus alle Welt Dinge als Modalitäten Gottes ansehen, aber er kann doch nun nicht auch noch den letzten Grund derselben als ein Accidens fassen, denn Modalitäten sind Accidencien eines in sich bestehenden Wesens.

Und damit sind die zahlreichen Einwände gegen den Substanzbegriff principiell widerlegt: es ist ein absoluter Widersinn, die Substanz zu leugnen. Wären alle die Declamationen gegen den Substanzbegriff zutreffend, dann könnte es überhaupt keine Substanz geben, dann hätte auch die ganze Welt, auch der letzte Weltgrund keinen Bestand in sich. Und wenn man erklärt, die Seelenthätigkeiten hätten in sich selbst Bestand, sie bedürften keines Substrates, man müsse sich gewöhnen, sie so selbständig zu denken, wie die Himmelskörper frei schwebend im Raume, so beseitigt man damit die Seelensubstanz nicht, sondern erklärt damit die Thätigkeiten für Substanzen. Ob sie dies nun wirklich sein können oder sind, ist wieder eine andere Frage, die übrigens durch unsere obigen Ausführungen hinlänglich gelöst wurde. Denn es hat sich uns ergeben, dass ein von ihnen unterschiedenes während ihres Flusses stets ausharrendes Ich ihnen zugrunde liegen muss, was sich damit als Seelensubstanz im wahren Sinne des Wortes erweist.